

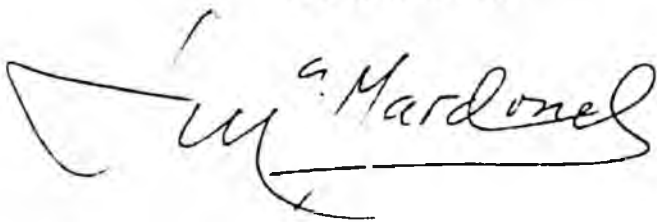
**UNIVERSIDAD DE DEUSTO**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIAS DE LA EDUCACION  
PROGRAMA DE FILOSOFIA (ANTROPOLOGIA FILOSOFICA)**

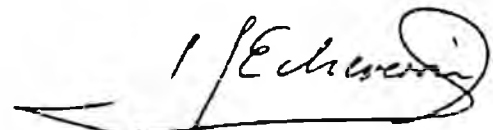
**IMAGINARIO Y  
DERECHOS HUMANOS  
DESDE PAUL RICOEUR**

**Tesis doctoral presentada por D. José Javier Echeverría Mauleón  
Dirigida por el Doctor D. José M<sup>a</sup> Mardones**

**EL DIRECTOR**

Handwritten signature of José M. Mardones in black ink, written over a horizontal line.

**EL DOCTORANDO**

Handwritten signature of José Javier Echeverría Mauleón in black ink, written over a horizontal line.

**Bilbao, Septiembre de 1993**

## INDICE

	Págs.
<i>Introducción</i> .....	1
<b>PRIMERA PARTE: LA IMAGINACION EN P. RICOEUR</b>	
<b>CAP.I: ESBOZO DE UNA FENOMENOLOGIA DE LA IMAGINACION</b> .....	7
A. Cuatro tesis de Husserl sobre la imaginación .....	7
B. La imaginación, punto frágil de articulación de lo voluntario y de lo involuntario.....	13
1. El contexto en que se enmarca a la imaginación.....	13
2. Función de la imaginación en la decisión: imaginación y deseo .....	15
3. Función de la imaginación en la moción: imaginación y emoción .....	20
C. Consideraciones diversas en torno a este enfoque de la imaginación .....	22
<b>CAP.II: LA IMAGINACION MITICO-POETICA</b> .....	28
A. La imaginación simbólica.....	30
1. Símbolo e imaginación.....	30
2. El mito como símbolo desarrollado en relato.....	33
3. Pensar a partir del imaginario simbólico.....	35
B. La imaginación simbólica bajo sospecha.....	37
1. ¿Imaginación ilusoria?.....	38
a) La historia regresiva de la ilusión imaginaria (Freud).....	38
b) La historia progresiva de la imaginación creadora .....	43
c) Observaciones conclusivas.....	47
2. ¿Imaginación encadenada?.....	49
a) El primado del código frente a la creatividad y la historia (estructuralismo) .....	49
b) La articulación entre estructura y acontecimiento.....	52
c) Observaciones conclusivas.....	56
C. La imaginación poética.....	58

CAP.III: LA IMAGINACION METAFORICO-LITERARIA.....	63
A. El mundo imaginario del texto.....	64
B. La imaginación metafórica.....	68
1. La metáfora como innovación semántica.....	69
2. El papel de la imaginación en la innovación semántica .....	71
a) El trabajo de la semejanza.....	72
b) El esquematismo de la imaginación productiva (Kant) .....	75
c) El esquematismo de la atribución metafórica. ....	80
3. Función heurística de la metáfora e imaginación. ....	84
a) La referencia metafórica de la ficción heurística .....	84
b) La verdad metafórica.....	87
C. Funciones del relato e imaginación.....	90
1. La conexión <i>mythos/mimesis</i> (Aristóteles).....	92
2. Función mimética e imaginación.....	94

**SEGUNDA PARTE: EL IMAGINARIO SOCIAL EN P. RICOEUR** 100

CAP.I: IMAGINARIO SOCIAL Y EXPERIENCIA HISTORICA.....	102
A. La imaginación, condición de posibilidad de la experiencia histórica ..	103
B. La capacidad de ofrecernos en imaginación a los efectos de la historia	111
1. La conciencia de ser afectados por el trabajo de la historia (Gadamer)	111
2. Ser afectados por el pasado.....	115
a) Hermenéutica de la tradición y crítica de las ideologías .....	116
b) Tradicionalidad, tradiciones, tradición.....	121
C. La construcción de la intriga en historia .....	124
1. El devenir histórico ¿advenimiento de sentido?.....	124
2. La competencia narrativa en historiografía.....	126
3. La narración histórica como reconstrucción del pasado. ....	129
4. Superar la tentación hegeliana.....	134

<b>CAP.II: LAS CONSTRUCCIONES IMAGINARIAS SOCIALES:</b>	
<b>IDEOLOGIAS Y UTOPIAS.....</b>	<b>141</b>
A. Ideología y utopía, expresiones del imaginario social. ....	141
1. La asunción crítica de Mannheim.....	142
2. Ideología y utopía como figuras imaginarias de no congruencia ..	150
B. La ideología como "visión" y como "inversión".....	153
1. La función distorsionadora de la ideología: desde Marx .....	153
2. La función legitimadora de la ideología: una interpretación de Weber	161
3. La función integradora de la ideología: desde Geertz y Ellul .....	164
4. Ideología y mundo mítico simbólico.....	170
C. La utopía como "ficción creadora" y como "fantasma" .....	172
1. Delimitación inicial del concepto de utopía.....	173
2. Las tres funciones de la utopía.....	180
3. Utopía y escatología.....	182

<b>CAP.III: LA IDENTIDAD NARRATIVA.....</b>	<b>185</b>
A. Gestación del concepto de identidad narrativa.....	185
B. La identidad narrativa desde la función narrativa: el sujeto de la acción	190
C. La transición al campo ético: el sujeto de la imputación.....	197

### **TERCERA PARTE. LOS DERECHOS HUMANOS COMO IMAGINARIO**

<b>CAP.I: EL IMAGINARIO DE LOS DERECHOS HUMANOS.....</b>	<b>202</b>
A. En la raíces: gritos y silencios de las víctimas.....	203
1. El "universal" humano desde la experiencia de inhumanidad .....	203
2. Acercamientos desde la ficción.....	208
a) <i>Antígona</i> .....	209
b) <i>El Samaritano</i> .....	217
3. Los derechos humanos desde la disidencia y la intersubjetividad .	222
B. Acontecimientos fundadores y declaraciones.....	231
1. El <i>tremendum fascinosum</i> .....	233
a) La Revolución francesa.....	233

b) La recepción de la Revolución por el criticismo alemán .....	241
2. El <i>tremendum horrendum</i> .....	252
a) El Holocausto.....	252
b) Pensar los derechos humanos después de Auschwitz.....	259
C. Las ondas expansivas de los derechos humanos y sus tensiones .....	263
1. Derechos libertades y derechos sociales.....	263
2. Derechos individuales y derechos colectivos.....	268
3. Derechos humanos y derechos(?) de la naturaleza.....	276
D. Los derechos humanos entre la ideología y la utopía .....	285
1. Los derechos humanos como ideología.....	286
a) Los derechos humanos como encubrimiento (Marx).....	286
b) Los derechos humanos como legitimación e identificación .....	290
2. Los derechos humanos como utopía.....	294
CAP.II: LOS PROBLEMAS DE FUNDAMENTACION DE LOS DERECHOS	
HUMANOS DESDE SU IMAGINARIO.....	
A. La <i>idea</i> de la historia como singular colectivo.....	297
1. La intriga como factor de pluralización.....	298
2. La historia única como <i>idea</i> kantiana.....	302
B. La verdad narrativo-hermenéutica como validación.....	304
1. Verdad hermenéutica y derechos humanos.....	305
2. ¿Comprensión plenamente narrativa de los derechos humanos? ..	310
C. La articulación entre narración, convicción y argumentación .....	313
1. Las vías neocontractualistas y argumentativas de justificación ....	314
a) Derechos humanos y principios de justicia (Rawls).....	315
b) Derechos humanos y ética discursiva (Habermas) .....	320
2. La "dialéctica fina" entre argumentación y convicción .....	326
3. En los "umbrales" de la justificación.....	333
Conclusión.....	336
Bibliografía .....	344

## INTRODUCCION

El trabajo que ofrecemos a continuación tiene una doble pretensión íntimamente relacionada: investigar el tema de la imaginación y el imaginario en la obra de P. Ricoeur y aplicar luego su enfoque de los mismos al ámbito de los derechos humanos.

1. Acercarse a la producción de Ricoeur no es tarea fácil por lo que tiene de polifacética. Él mismo confiesa que le resulta difícil ver sus libros y artículos como fases o pasos de un desarrollo único, percibiéndolos más bien como respuestas sucesivas a cuestiones particulares dejadas sin resolver en las obras anteriores (1981c: 32). Con todo y a pesar de ello, pueden hallarse diversos hilos conductores que acompañan todo su trabajo y que le dan una determinada unidad. Pues bien, la primera tesis de la que partimos es que uno de los hilos más significativos es precisamente el de la imaginación. Como Ricoeur mismo reconoce, su proyecto constantemente pospuesto de una *poética de la voluntad*<sup>1</sup> es en realidad el proyecto de una *imaginación creadora* (Id. 39), su "único problema" desde que ha comenzado a reflexionar es la *creatividad* (Ricoeur, 1981a: 165), y por tanto, es en sus tesis sobre la imaginación en donde hay que buscar la latente realización de tal proyecto, en donde puede hallarse, si no de modo exclusivo sí de modo destacado, la unidad y sentido de una obra amplia y variopinta.

Con todo, esta importancia de la imaginación no aparece a primera vista, dado que pocos artículos y ninguna obra mayor (si bien, con matices, podrían asignarse a tal tema sus "lecturas" sobre *Ideología y utopía* de 1975) se dedican de modo expreso a ella, aunque su

---

<sup>1</sup> Ricoeur se propone, efectivamente, en su primera obra importante, *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire* (1950), un proyecto filosófico, en torno a la filosofía de la voluntad, con tres partes: una *eidética* que analice el fenómeno volitivo (que es llevada a cabo en dicha obra), una *empírica* que dé paso al análisis de la falta y la culpa como acontecimiento, y una *poética* que oriente a la voluntad hacia la salvación y que, como apunta aquí Ricoeur, aunque oficialmente postergada, será reformulada de hecho por él en la perspectiva de la imaginación creadora.

presencia sea constante, de modo más o menos explícito, en todas las etapas de la evolución de Ricoeur. Por eso, el primer objetivo de nuestro trabajo consistirá en destacar el tema, seguir la pista de su desarrollo, darle unidad, encontrar las fuentes de las que se nutre y las consecuencias a las que aboca, ver también sus lagunas, probar, en definitiva, que acaba siempre por estar en el punto más dinamizador del pensamiento ricoeuriano, aunque a veces con una discreta presencia.

En coherencia con el tema específico de una imaginación que acabará por destacarse como *narrativa*, adoptaremos desde el punto de vista metodológico, con cierta flexibilidad, la perspectiva cronológica en la exposición del tema, realizando además una cierta "construcción de la intriga" en la que se irá privilegiando el aparecer de las dimensiones creativo-lingüísticas de la imaginación, por ser aquéllas en las que ésta alcanza su plenitud. Esta presentación "narrativa" de una imaginación e imaginario que se pretenden en medida decisiva narrativos viene también exigida por la propia evolución del pensamiento de Ricoeur a este respecto, ya que su teoría final se va gestando en sucesivos pasos que si retoman elementos fundamentales de los anteriores suponen a su vez la introducción de perspectivas nuevas que critican determinadas unilateralidades de las precedentes, así como el desarrollo de elementos que previamente habían aparecido sólo a modo de apunte. En conjunto iremos viendo cómo, desde un enfoque inicial que se quiere plenamente fenomenológico, es decir, orientado por Husserl aunque ya con significativas distancias respecto al mismo, Ricoeur aboca a un enfoque decididamente hermenéutico en el que imaginación e imaginario no se entienden tanto desde el fenómeno volitivo cuanto desde los textos.

En sintonía igualmente con un modo de filosofar de Ricoeur profundamente dialógico, conexionaremos los diversos puntos de la exposición con el pensamiento de aquellos autores, numerosos, que han sido significativos para la reflexión de Ricoeur en este tema. Así, por lo que a la teoría de la imaginación se refiere, será importante tener presente especialmente la concepción de la misma en Husserl, Kant, Bachelard y Aristóteles, autores en los que Ricoeur podrá encontrar apoyos para su formulación de una imaginación creativa y lingüística que la aleje del enfoque empirista; como será igualmente necesario contar con sus estudios de la obra de Freud y su debate con el estructuralismo. Al entrar en el análisis más explícito de los imaginarios sociales, con sus conexiones con el relato por un lado y con su expresión en ideologías y utopías por otro, los autores más relevantes serán en cambio Gadamer, Mannheim, Hegel y Marx, habiendo también otros con presencia menor pero significativa. Es decir, que al hilo de la indagación de este tema en Ricoeur, a la vez que delimitamos con

precisión las fuentes básicas de las que críticamente se nutre, podremos comprobar el modo propio de filosofar de este autor que crea a través de articulaciones y dialectizaciones.

Este objetivo de indagar la teoría del imaginario en Ricoeur, desde los supuestos metodológicos que acabamos de precisar, se plasma en las dos primeras partes del trabajo. En la primera de ellas nos centraremos en la *concepción de la imaginación*, en cómo desde un inicial enfoque fenomenológico hecho desde la psicología individual, Ricoeur va avanzando hacia una concepción de la imaginación lingüístico-creativa presente en símbolos, metáforas y relatos. En la segunda parte estudiaremos los *productos imaginarios sociales*, desde sus condiciones de posibilidad y sus conexiones con la experiencia histórica hasta sus concreciones más explícitas en ideologías y utopías.

2. Ello nos permitirá abocar a una tercera parte que pretende ser el cumplimiento de nuestro segundo objetivo: aplicar el enfoque de imaginación e imaginario en Ricoeur al ámbito de los derechos humanos. Así, si primero estudiábamos la dinámica de la imaginación y luego sus construcciones sociales en general, acabaremos analizando el caso concreto del imaginario que se expresa en la tradición de los derechos humanos. A nuestra primera tesis de que la imaginación creativo-lingüística debe ser considerada como un hilo conductor decisivo del pensamiento de Ricoeur, se le añadirá así la segunda tesis de que la concepción y justificación de los derechos humanos puede encontrar nuevas luces si se interpretan con las claves que nos proporciona esa teoría de la imaginación y el imaginario.

En esta tercera parte nos despegaremos, pues, en buena medida de los contenidos más explícitos del pensamiento de Ricoeur para hacer una hermenéutica de la tradición de los derechos humanos y un análisis de sus problemas de fundamentación que se inspire en esquemas conceptuales explicitados en las partes anteriores. Con ello podremos acercarnos a una concepción de los derechos humanos desde su "identidad narrativa" y a una propuesta de justificación de los mismos que trata de mediar entre el historicismo y el enfoque universalista ahistórico. De esta manera, aunque iremos haciendo observaciones críticas puntuales al pensamiento de Ricoeur a medida que vayamos exponiéndolo, acabaremos insistiendo más en la aplicación de la teoría que en su análisis, para ver en qué medida es la propia fecundidad de la misma la que, inspirando el estudio de este campo concreto, la "prueba".

Esto nos exigirá, por un lado, realizar ejercicios concretos de hermenéutica, tanto de relatos de ficción como de acontecimientos históricos, y por otro -asumiendo la perspectiva dialógica de Ricoeur- nos abrirá a autores fundamentales en este tema: Kant, Marx y Benjamin

entre los ya "clásicos" y Lévinas, Rawls y Habermas entre los contemporáneos, desde los que trataremos de indagar la dimensión ética de los derechos humanos y de articular el enfoque narrativo-hermenéutico con el crítico-argumentativo de cara a su justificación.

Hay que observar que en esta aplicación de la teoría no utilizaremos a fondo todo el marco conceptual aparecido antes, sino que trabajaremos con aquellos referentes del mismo que resultan más adecuados al campo de los derechos humanos. Este dato no nos ha empujado, con todo, a hacer una presentación parcial de la teoría de la imaginación en Ricoeur que destacara sólo los elementos más utilizables de la misma para su uso posterior en el campo de los derechos, sino que hemos preferido hacer una presentación global, primero porque también ello entra, como hemos dicho, en los objetivos del trabajo, y segundo porque nos parece que de ese modo los elementos conceptuales que trabajaremos con más amplitud en la aplicación a los derechos humanos podrán ser entendidos con mayor justeza al ser situados al interior de la concepción general de la teoría. Ello permitirá además ver que la fecundidad de esta teoría de la imaginación y el imaginario puede ser mucho más amplia, al estar dotada de las bases desde las que estudiar otros imaginarios (como el místico, por ejemplo) en los que elementos conceptuales de la misma mantenidos en sordina en el campo de los derechos humanos, adquirirían plena relevancia.

A esta "prolongación" que pretendemos hacer de la reflexión de Ricoeur en el campo de los derechos humanos, nos anima la confesión del propio autor de que la secreta orientación de su hermenéutica es de orden ético, como confiesa en el prólogo a un trabajo sobre él de Jervolino: "Lo más precioso en el trabajo de D. Jervolino -afirma- concierne a lo que él dice sobre la *visée* de mis trabajos [...]. Lo más precioso porque se dirige no sólo a las motivaciones más profundas sino también a lo no-dicho, y más aún al inacabamiento de mi obra, a saber, a su desembocadura en una reflexión ética y política, capaz de suscitar una acción liberadora" (1984: 9). En nuestra intención está que esta reflexión sobre los derechos humanos como práctica imaginaria sirva, a su medida, de clarificación y motivación para que el cumplimiento de esos derechos, que en nivel tan precario se encuentra todavía, se extienda y profundice cada vez más.

**PRIMERA PARTE**

**LA IMAGINACION EN**

**PAUL RICOEUR**

"Una investigación filosófica aplicada al problema de la imaginación no puede dejar de encontrar, desde su estadio inicial, una serie de obstáculos, de paradojas y de fracasos que, quizá, explican el relativo eclipse del problema de la imaginación en la filosofía contemporánea", confiesa Ricoeur cuando trata de abordar este tema en un artículo que será clave en la evolución de su pensamiento a este respecto (Ricoeur, 1976a: 214).

Y es que, efectivamente, imaginación e imagen sirven para designar fenómenos que, en una primera aproximación al menos, se nos presentan como heterogéneos e incluso opuestos. Así, la imaginación es vinculada a la percepción, como la facultad que reproduce nuestras sensaciones directas y en donde lo sensible queda debilitado y degradado; pero es también vinculada a la producción simbólica, con toda su carga de complejidad y riqueza. Se nos presenta así mismo como condición del pensamiento abstracto, como auxiliar de la razón; pero igualmente como obstáculo para la misma, como maestra del error y negadora de la razón, según sostiene buena parte de la tradición racionalista. Situada por un lado en el proceso del conocimiento conceptual, como operación transitoria pero necesaria, por otro lado se la reconoce vinculada conflictivamente al mundo de los sentimientos, los deseos, los temores. Forjadora de proyectos para la esperanza y potencia de construcción, al anticipar los posibles realizables, puede también proyectar ficciones en las que nos perdemos, que nos desligan de lo real, sin que sea fácil trazar la frontera entre ficción realizante e irrealizante. De las nubes del imaginario, sentenciará Durand, "vienen tanto las lluvias fecundantes como las tormentas devastadoras" (1983: 403).

¿Cómo se va planteando Ricoeur el tema de la imaginación ante esta compleja panorámica? Ricoeur no esboza inicialmente un proyecto de filosofía de la imaginación sino que ésta va surgiendo de modo no sistemático, y de alguna manera por tanteos, al interior de otros proyectos más explícitos para ir adquiriendo progresiva relevancia y precisión, sin que propiamente hablando llegue a alcanzar una sistematicidad en sentido estricto. Vamos a hacer aquí una presentación cronológica de estos planteamientos, tratando tanto de enmarcarlos en dichos proyectos como de destacarlos de ellos, pero guiados igualmente por el contenido final al que abocarán: el de la imaginación concebida desde la perspectiva lingüística y creativa, que es además el que más interesa resaltar de cara a la exploración de los imaginarios sociales

primero y al estudio de los derechos humanos como imaginario después. En la formulación que Ricoeur va haciendo de la imaginación podemos distinguir tres etapas:

1. En una primera etapa (producción de 1950 a 1960), dominará el enfoque fenomenológico en su sentido más estricto, más directamente emparentado con la tradición husserliana. Ricoeur, en el contexto de su descripción fenomenológica de las articulaciones volitivas, nos irá ofreciendo una primera aproximación a los fenómenos imaginarios, netamente insertada en ellas.

2. Entre los años 59 a 69 Ricoeur, desbordando el enfoque fenomenológico previo, se abrirá a una segunda aproximación a la imaginación en el contexto de sus indagaciones sobre el mundo de lo simbólico. La imaginación será ahora vista desde su expresión mítico-simbólica.

3. Por último, entre los años 70 a 85, Ricoeur, desde sus estudios sobre la metáfora y sus paralelos en el relato, profundizará al máximo en las dimensiones poético-lingüísticas de la imaginación, forjando lo que podríamos considerar una teoría de la imaginación metafórico-literaria en la que la dimensión creativa aparecerá en plenitud.

# CAPITULO I

## ESBOZO DE UNA FENOMENOLOGIA DE LA IMAGINACION

Pasemos, pues, a analizar el enfoque ricoeuriano de la imaginación en la primera de las etapas propuestas. Como ya hemos indicado, Ricoeur lo hace en una perspectiva fenomenológica estricta y por ello la mención a Husserl va a ser inevitable, no sólo porque es el soporte fundamental de esa corriente filosófica, sino especialmente porque va a asentar las bases que permitirán despegar a la imaginación de sus referencias perceptivas (perspectiva empirista), para poder así situarla en la dimensión creativo-innovadora. Este *détour*, tan caro al estilo de filosofar de Ricoeur, nos permitirá además abordar luego con más propiedad los planteamientos que éste hace sobre la imaginación, cuando se refiere a ésta al interior de su estudio sobre lo voluntario y lo involuntario.

### A. CUATRO TESIS DE HUSSERL SOBRE LA IMAGINACION

Sin pretender agotar ni mucho menos la concepción husserliana de la imaginación, vamos a tratar de destacar aquellos rasgos que sobre la misma Husserl, con su habitual afán de rigor y precisión, pone de manifiesto y que más han contribuido a desmontar el enfoque empirista. Para ello, nos guiaremos decisivamente por una de sus obras, *Ideen I*<sup>2</sup>. Desde esa obra<sup>1</sup>, podemos resumir el pensamiento husserliano en las cuatro tesis siguientes:

---

<sup>2</sup> Nos mueven a ello dos razones: en primer lugar, que es una obra clave para el tema que nos ocupa; en segundo lugar, que es una obra muy "trabajada" por Ricoeur (debe recordarse que hizo de ella una traducción al francés, con su correspondiente introducción y abundancia de notas, que presentó como tesis complementaria en la Universidad de París). Usaremos aquí esta traducción porque, además de su calidad, nos permite, a través de las notas, acercarnos a Husserl de algún modo con los ojos, con la sensibilidad de Ricoeur. Más adelante, y en un contexto diferente, tendremos ocasión de aproximarnos a otro texto de Husserl, las *Meditaciones cartesianas* (Cfr Segunda parte I.A), para destacar otro aspecto clave relativo a la imaginación.

<sup>1</sup> La citaremos según la traducción de Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris, Gallimard, 1950, reseñando dos números: el primero se refiere al parágrafo y el segundo a la página de dicha edición.

## 1. *La imaginación es una forma de conciencia intencional.*

Las tesis de Husserl sobre la imaginación deben ser situadas en el marco de sus tesis generales sobre la conciencia. Esta es siempre, hay que recordar, conciencia *de* algo, apertura intencional al *cogitatum*, debiendo distinguirse así entre la *noesis* o vivencia misma y el *noema*, o lo contenido en la vivencia como "sentido" de la misma. Esto es algo aplicable en todos los casos, y por tanto también al caso de la conciencia imaginante.

¿Qué supone en concreto esta tesis? Que al describir la conciencia imaginante y su correlato el imaginario desde una perspectiva fenomenológica como conciencia intencional, se tendrán, por un lado, unos referentes conceptuales muy adecuados para describir con precisión la dinámica imaginante y las imágenes (frente a aproximaciones empiristas burdas), pero, por otro lado, estará siempre el problema de si se desborda y cómo la continuidad de la propia conciencia hacia la realidad y los otros (para lo que el noema deberá adquirir una particular dinámica y relevancia), o si se acaba encerrado en el círculo de la misma<sup>4</sup>.

## 2. *Entre percepción e imaginación hay una diferencia de naturaleza.*

La imaginación, va a decir Husserl rompiendo con la tradición empirista de modo nítido, no es una mera actividad psíquica auxiliar derivada de la percepción<sup>5</sup>. La imagen no

---

<sup>4</sup> Las diversas versiones de Bachelard y Sartre, que se pretenden ambas fenomenológicas, ilustran esta disyuntiva. Respecto a Ricoeur, podemos entrever hacia dónde apuntaba su sensibilidad desde el comienzo, a través de una nota suya al parágrafo 90 de *Ideen*, con la que pretende aclarar el pensamiento de Husserl: "Para entender bien la inmanencia especial del noema es preciso comprender que la tesis de realidad, una vez suspendida, es retenida como momento de creencia: desde entonces el carácter de realidad mismo forma parte del noema y se añade al 'sentido'. Cuando creemos que la cosa existe, el correlato de nuestra creencia es uno de esos momentos noemáticos que concurre al noema completo" (e.c. p. 310-311). Ricoeur hará una crítica sistemática del idealismo al que se va deslizado Husserl en sus últimas obras, afianzada ya su perspectiva hermenéutica y desde ella, en (1975e).

<sup>5</sup> En Hume, la imaginación es la que hace surgir las ideas de sustancia y causa, así como la creencia en la existencia continua de los cuerpos y - aliada con la memoria- la creencia en la identidad personal. Acaba de ese modo por "fundamentar" todo conocimiento, pero dado que la imagen es concebida únicamente como impresión difuminada y atada por tanto a la percepción, acaba por fundamentarlo todo en una "ficción", que es vivida como creencia, útil para la vida pero nada más. Por eso, más que nuestro poder, expresa nuestra miseria, la incapacidad de superar los estrechos límites de nuestras

puede ser vista como sensación difuminada: "Entre la *percepción* por un lado y la *representación simbólica por imagen o por signo* por otro -precisa Husserl con rotundidad-, existe una diferencia eidética infranqueable" (Husserl, 1950: par 43, 139). A favor de lo cual se apuntan varias razones: 1) Mientras que la percepción capta la cosa misma en su presencia corporal sin que presentifique lo que no está presente, la característica de la imagen es precisamente hacer esta presentificación. 2) Las percepciones no se prestan a construcciones jerárquicas escalonadas por grados en las que cada grado se encaja en el otro, lo que sí es factible con las imágenes (recuerdo de recuerdo, imagen-retrato en imagen-retrato, etc.); la espontaneidad necesaria para estas y otras construcciones se encuentra con un muro en la percepción. Junto a la afirmación nítida de la diferencia eidética entre percepción e imagen, se apunta pues en ésta una espontaneidad que nos abrirá a la creatividad.

Esto trae como consecuencia una matización importante a la hora de precisar la naturaleza de la imagen. Si, como se acaba de decir, lo percibido no es una imagen, hay que decir igualmente que la imagen no es un "contenido" o "elemento psíquico", no es una especie de "cosa en miniatura". "Mientras se crea encontrar la diferencia entre los 'contenidos de sensación' y los 'contenidos de imaginación' correspondientes, en criterios materiales tales como la 'intensidad', la 'plenitud', etc., no se puede entrever ningún progreso. Será preciso que se advierta, para comenzar que se trata aquí de una diferencia que *concieme a la conciencia*, que en consecuencia el Phantasma no es un simple datum de sensación correspondiente" (Id. par 112, 374-375)<sup>6</sup>.

### 3. "La imaginación es la modificación de neutralidad aplicada a la presentificación 'posicional'".

---

vivencias: "Fijemos nuestra atención tan fuera de nosotros mismos como nos sea posible; hagamos volar nuestra imaginación hacia el cielo o hacia los confines del universo; nunca daremos un paso fuera de nosotros, no podremos concebir otra clase de existencia que las percepciones que se nos han aparecido en tan estrechos límites. Este es el universo de la imaginación y no podremos tener otras ideas que las que en él se producen" (*Tratado de la naturaleza humana*, 1<sup>a</sup>, 2<sup>a</sup>, VI). La dependencia de la imaginación con respecto a la percepción -y con ello la constatación de sus graves límites- es manifiesta.

<sup>6</sup> Precisión que Ricoeur apostilla así en nota: "El corte entre imagen y percepción y más particularmente entre la hylé de la imagen (phantasma) y la de la percepción (datum sensorial) es absoluto: contra el empirismo, la diferencia es de naturaleza y no de grado" (Nota a par 112, 375).

Avanzábamos en la tesis anterior que entre los noemas de representación hay que distinguir, por un lado, la presentación originaria en la percepción y por otro las presentificaciones imaginativas que, añadimos ahora, pueden darse *en retrato*, recuerdo o signo (pero siempre subrayando ese "en"). Precisemos estas distinciones que nos permitirán afinar la diferencia entre percepción e imagen. La *percepción* es presentación originaria: en ella se trata de una modificación "posicional". Viene luego el *recuerdo*: ya no hay aquí, evidentemente, presentación, sino "presentificación", una presentificación simple que reenvía a la percepción: el recuerdo del pasado implica el "haber percibido", es "modificación" de la percepción en el sentido de que la cosa caracterizada como pasado se da como "habiendo sido presente", modificación, por tanto, del presente originario; sigue siendo, como la percepción, una modificación posicional. Vienen a continuación aquellas presentificaciones en las que ya no hay "posición" propia porque ésta ha sido neutralizada: las *imágenes*. Estas son definidas en principio como modificaciones de neutralidad de los recuerdos, pero cabe hacer algunas distinciones: 1) el percibido neutralizado es el *retrato*, pintado sobre la base de figuraciones perceptivas. 2) El recuerdo neutralizado sería la *pura imagen*, en la que presentificamos objetos puramente imaginarios, de modo tal que cuando nos volvemos hacia ellos nos volvemos hacia el "percibir en imaginación".<sup>7</sup>

Tras todas estas precisiones, podemos ya ahora formular la tercera tesis: "la *imaginación* en general es la *modificación de neutralidad aplicada a la presentificación 'posicional'*, por tanto, al recuerdo en el sentido más amplio que se pueda concebir" (Id. par 111, 371). La importancia de esta tesis proviene de lo siguiente: aunque la imaginación es sólo uno de los modos de modificación de neutralidad, su significación es universal porque puede aplicarse a *todas* las vivencias; toda vivencia, efectivamente, "llama a diversos paralelos posibles, a saber, los recuerdos de esta misma conciencia: llama, pues, también a modificaciones de neutralidad de estos recuerdos: las *imágenes*". (Id. par 111, 372)\*. De nuevo, pues, junto a la precisión de la distinción entre percepción e imagen, se abre una vía

---

<sup>7</sup> Para todo este tema son claves los párrafos 99 y 111, que en principio se explican mutuamente pero que, en nuestra opinión, no están exentos de ciertas oscuridades. En ellos se habla también del signo que, junto con el retrato, reenvía a lo que podría ser captado "en persona" en otro modo de representación.

\* Ricoeur precisa así en nota las consecuencias creativas de esta tesis: "Las relaciones estrechas entre imaginación y neutralización explican que la imaginación haya podido jugar un papel tan grande en la 'destrucción' del mundo que deshabitúa de la creencia ingenua en la existencia en sí" (nota a par. 111, 371).

a la creatividad imaginaria desde su universalidad, que quedará claramente formulada en la tesis siguiente.

4. *Las ficciones tienen una posición privilegiada para la captación de esencias.*

Recordemos que el método eidético consiste en el descubrimiento y descripción de las esencias de los fenómenos dados en la conciencia. ¿Cómo hacerlo? "Para captar una esencia en persona y de modo *originario* -aclara Husserl- podemos partir de intuiciones empíricas correspondientes, pero también de *intuiciones sin relación con la experiencia y que no alcanzan la existencia, de intuiciones 'puramente ficticias'*" (Id. par 4, 25). Y precisa más adelante, para jerarquizar esta doble posibilidad: En las ciencias eidéticas "*las imágenes libres tienen una posición privilegiada respecto a las percepciones*" (Id. par 70, 225), porque pueden tener una claridad perfecta.

Husserl propone para explicarlo el ejemplo del geómetra: Si en sus indagaciones éste recurre a la percepción o al dibujo reales, se encuentra atado; en cambio, si recurre a su imaginación tiene la posibilidad de hacer surgir infinidad de figuras ficticias que le dan un acceso mucho mayor al campo de las posibilidades eidéticas. Podrá ser a continuación muy sugerente el hacer un dibujo, pero será un dibujo que *sigue* a las construcciones de la imaginación y el pensamiento eidético para facilitar su presentificación. Pues bien, así como el geómetra forma libremente imágenes de figuras espaciales, pueden igualmente formarse imágenes de melodías, de procesos sociales, de actos del querer, etc. Y con ocasión de esos actos, y por medio de la ideación, podremos entonces alcanzar todo tipo de esencias. Es decir, "la libertad en la investigación de esencias exige necesariamente que se opere sobre el plano de la imaginación" (Id. par 70, 226).

Está así el terreno preparado para entender la tesis en su formulación más provocativa que Husserl pide sea leída desde el amor a la paradoja y conscientes de su sentido ambiguo (no debe ser interpretada en el sentido de que las esencias son ficciones): "*La 'ficción' constituye el elemento fundamental de la fenomenología, como de todas las ciencias eidéticas; la ficción es la fuente en la que se alimenta el conocimiento de las 'verdades eternas'*". (Id. par 70, 227)".

---

<sup>4</sup> Hay una consecuencia que se deriva de ello: puesto que los datos forjados por la imaginación no son reales y puesto que a partir de ellos puede haber captación de esencias, eso significa que la verdad pura concierne a

Es esta tesis husserliana la que mejor pone de manifiesto la creatividad posible de la imaginación, la que mejor empista hacia su despegue respecto de la percepción, es esta tesis, como comenta Ricoeur en nota al parágrafo 4, la que da toda su fuerza a la ficción, pues es por ella por la que se rompe el círculo de la facticidad, es ella la que permite ensayar variaciones ilimitadas que nos abren a posibles, es ella la que da toda su envergadura a la libertad de la ideación.

Tenemos así, como conclusión de estas cuatro tesis, que la imaginación ha sido despegada de la percepción y que ello se ha convertido en condición de posibilidad de la creatividad de la misma. Aunque hay que matizar el alcance de lo primero, hay que señalar un límite desde estas tesis que nos remite soterradamente a la criticada dependencia de la imagen respecto a la percepción. Las imágenes, se nos ha dicho en la tercera tesis, son presentificaciones que, de modo directo en el caso del recuerdo y el retrato, y de modo indirecto en el caso de la imagen libre (como neutralización del recuerdo) reenvían a las percepciones. Podría argüirse, y es cierto en un determinado sentido, que es inevitable que la imagen esté de algún modo presente a la conciencia desde la experiencia perceptiva modificada. Pero mientras la imaginación siga decisivamente ligada a la imagen así entendida (y como paradigma, a la imagen "visual"), aunque se despegue de la percepción, no podrá despegarse del referente perceptivo, seguirá concibiéndose la imaginación como "extractora" de imágenes, decididamente atada al pasado de la percepción.

¿Hay algún modo de superar esta barrera? Ricoeur, siguiendo en esto a Bachelard, lo propondrá, como veremos, en su momento, al pensar una imaginación no atada a las imágenes sino ligada al lenguaje desde el que se crean significaciones emergentes y desde el que es posible desbordar la propia conciencia de cada uno en la intercomunicación imaginativa. La potencia de espontaneidad y creatividad de la imaginación quedará así subrayada decididamente.

Esta observación, que nos indica que el despegue de la imaginación sólo es pleno en el nivel lingüístico de la misma, no debe ocultar la relevancia de la fecundidad que Husserl asigna a las variaciones imaginativas, que, como iremos viendo, será intensamente explorada por Ricoeur en su esfuerzo por dilucidar la creatividad ligada a la imaginación. De momento

---

esencias no contiene en sí aserción relativa a hechos, que el pensamiento relativo a hechos requerirá el fundamento de la experiencia, pero el relativo a esencias tendrá como fundamento la visión de la esencia, la evidencia de la conciencia (par. 4).

resaltemos que es esta tesis de fecundidad la que empuja a decir a Ricoeur que "la imaginación [en Husserl] es el instrumento mismo de la crítica de lo real. La reducción trascendental husserliana, en cuanto que neutralización de la existencia, es la ilustración más completa de ello" (Ricoeur, 1976a: 216). Despegarse de lo real no será así visto como evasión sino como condición de lo posible, no sólo en el discurso sino en la acción, no sólo teoréticamente sino prácticamente, no sólo en el ámbito individual sino en el ámbito social colectivo. Aunque, por supuesto, habrá que enfrentarse al problema de cómo la irrealización llevada a cabo por la imaginación es potenciadora de realidad.

## B. LA IMAGINACION, PUNTO FRAGIL DE ARTICULACION DE LO VOLUNTARIO Y DE LO INVOLUNTARIO

### 1. EL CONTEXTO EN QUE SE ENMARCA A LA IMAGINACION

Acabamos de avanzar la línea hacia la que se dirigirá el pensamiento de Ricoeur, potenciando la perspectiva creativa de la imaginación y su poder de construcción social desde su enfoque lingüístico. Vamos a ir viendo ahora a través de qué etapas llega a ello. Como hemos reiterado, en un primer momento va a acercarse a la imaginación desde la fenomenología, pero, y es importante, desviando el centro de interés de lo perceptivo a lo volitivo.

Efectivamente, el proyecto filosófico original que Ricoeur se propone en 1950 se estructura en torno a una filosofía de la voluntad, que él diseña inicialmente en tres partes: En primer lugar, una *Eidética* en la que, haciendo la *epojé* de la falta y la trascendencia, debe realizarse el análisis estrictamente inteligible de los fenómenos volitivos. En segundo lugar, levantada la suspensión de la falta concreta y culpable, una *Empírica* de la falta como acontecimiento. En tercer lugar, suspendida igualmente la *epojé* de la trascendencia, una *Poética* que oriente a la voluntad hacia la Salvación. Este proyecto, sólo parcialmente realizado porque estará sujeto a ciertas postergaciones y determinados desarrollos y desviaciones no previstos, se plasma inicialmente en su trilogía sobre la *Philosophie de la volonté: I. Le volontaire et l'involontaire* (1950); *II: Finitude et culpabilité: L'homme faillible* (1960), *La symbolique du mal* (1960). Pretendiendo, como pretendemos en este apartado,

centrarnos en el primer acercamiento de Ricoeur al tema de la imaginación en contexto estrictamente fenomenológico, tendremos en cuenta para lo que sigue básicamente el primero de los volúmenes citados.

Efectivamente, en este volumen Ricoeur se propone, en perspectiva husserliana, una descripción fenomenológica pura de las articulaciones volitivas, una eidética de lo voluntario y lo involuntario, en vistas a encontrar su principio de inteligibilidad. Y es en ese marco en donde irán apareciendo diversas anotaciones sobre la imaginación y su función que, como no están estructuradas en torno a ella misma sino desde su participación en la dinámica de lo voluntario, no ofrecen un esquema cerrado -por eso lo hemos llamado "esbozo"- pero sí pistas suficientes para ver por dónde enfoca Ricoeur el tema. Vamos a ir resaltando estas anotaciones, a la vez que trataremos de destacar sus conexiones y despegues de la línea husserliana<sup>10</sup>, así como el modo en que anuncian los desarrollos posteriores que más nos interesan.

El método fenomenológico exige a Ricoeur que la descripción fenomenológica pura la haga sobre lo puramente inteligible, para lo cual debe poner entre paréntesis, según su opinión, lo i-racional y evenemencial de la falta (y con ello la pasión y la ley), y lo meta-racional de la Trascendencia (y con ello el amor al otro, que Ricoeur lo ve aquí en solidaridad con el amor al Ser)<sup>11</sup>. Hecha ya esta reducción, se enfrenta a la descripción del noema volitivo, que para él está definido por tres núcleos: 1) el *proyecto* o correlato objetivo al que apunta la intencionalidad del acto; 2) la *moción* de la voluntad, que empuja a la acción que realizará el proyecto; 3) el *consentimiento* o la aceptación de unos órganos e instrumentos que no podemos cambiar.

Esto último es muy importante, porque nos pone en contacto con lo involuntario y evidencia la no espontaneidad pura de la acción humana. Nos pone concretamente en contacto con la corporeidad, pues decidimos *por motivos* corporales, ejecutamos *con la ayuda* del cuerpo, consentimos *a la necesidad* que nos supone. Voluntario e involuntario son así contemporáneos, deben ser comprendidos simultáneamente, pues es lo voluntario lo que

---

<sup>10</sup> Ricoeur, al referirse a la imaginación en esta obra, tiene también presente, a veces latentemente otras expresamente, al Sartre fenomenólogo y su obra devenida ya entonces clásica *L'imaginaire*. La tendremos en cuenta en algunos comentarios.

<sup>11</sup> Un buen estudio sobre esta epojé se encuentra en Vansina, F.D. "La problematique epochale chez P. Ricoeur et l'existentialisme". *Revue Philosophique de Louvain* 70 (1972) 587-619.

constituye a lo involuntario como humano, al retomarlo como motivo de..., órgano de..., situación de... Con lo que los tres primeros núcleos noemáticos, desde la conciencia de "ser mi cuerpo" se hacen más complejos y piden un debate: de la decisión con los motivos surgidos de la afectividad, del esfuerzo con la emoción y con el hábito, del consentimiento con un carácter, un inconsciente y una condición de ser nacido-viviente que me ligan a la necesidad.

El esqueleto de la obra puede así formularse en un esquema como el que sigue:

1. Decisión	Motivos	Deseo y placer	Voluntad como legitimidad.
2. Moción	Mover poderes	Emociones y hábitos	Voluntad como eficacia.
3. Consenti- miento	Asunción de la ne- cesidad	Carácter, inconsciente, condición viviente.	Voluntad como paciencia

La imaginación va a ocupar un lugar significativo tanto en la decisión como en la moción. Veamos cómo.

## **2. FUNCION DE LA IMAGINACION EN LA DECISION: IMAGINACION Y DESEO.**

1. Empecemos tratando de clarificar el papel que juega la imaginación en la decisión. Ricoeur hace una primera aproximación descriptiva del decidir que él mismo resume del siguiente modo: "Decidir es: 1) proyectar la posibilidad práctica de una acción que depende

de mí, 2) imputarme como autor responsable del proyecto, 3) motivar mi proyecto por razones y móviles que 'historializan' valores susceptibles de legitimarlo" (Id. 81).

En este proyecto de decisión -y por lo que se refiere a su primer paso lógico- "la imaginación no es esencial" (Id. 44). Es una complicación con posibles efectos contrapuestos. En principio ¿cuál es su dimensión específica? "Mimar la presencia de lo irreal" (Id. 44). Por un lado, y en el límite, esto puede significar que el imaginario me libere de la carga de hacer el proyecto: piénsese que lo esencial como culminación del proyecto, como su cumplimiento, es una acción, no una presencia y lo que ofrece la imagen es una presencia que puede realizar ese cumplimiento, pero en ficción: "llenándolo [al proyecto] de cuasi-presencia en lugar de movimiento real, lo frustra de su cumplimiento propio que es la acción efectiva" (Id. 45). Pero, por otro lado, puede también facilitar la ejecución: "pintándome la acción con colores vivos la imaginación me lleva como en alas hasta el juramento que me hago a mí mismo" (Id. 44). E incluso la experiencia de frustración del cumplimiento en ficción, puede cambiarse en empuje para el cumplimiento en realidad.

Hay aquí una terminología que nos recuerda a Sartre: él habla de que con la imagen a la que nos volvemos reflexivamente se da un fenómeno de cuasi-observación, una especie de percepción frustrada "que no enseña nada" (1948: 14). Aquí se habla de cuasi-presencia, pero, en primer lugar, ha cambiado el contexto de conocimiento por el de acción y, en segundo lugar, es subrayada una ambivalencia: puede "no enseñar nada", arruinar en la ilusión el proyecto, pero puede también, frente a Sartre<sup>12</sup>, "enseñar mucho", colaborar decisivamente de cara a su cumplimiento. De todos modos, y en vistas a proyectar esa posibilidad práctica de la acción, que es el primer paso lógico del decidir, la imaginación es valorada aún con bastante moderación. Más adelante, Ricoeur pondrá más énfasis en el papel que las ficciones imaginativas pueden desempeñar para engendrar los posibles, aunque siempre manteniendo la posibilidad de su ambivalencia. Subrayemos, por último, que la imaginación sigue siendo enfocada, desde la perspectiva de la fenomenología, como "función de lo irreal", que no aparece la perspectiva empirista (difícil, por cierto, en contextos de acción) de percepción debilitada.

---

<sup>12</sup> Para Sartre la conciencia imaginante pone su objeto "como una nada" (1948: 23), "da su objeto como no siendo" (Id. 26). Se destaca así con tal fuerza y negatividad la imaginación como "función de lo irreal" que sólo puede hablarse de creatividad en vacío de la misma. La imagen de que habla Sartre no inaugura nada. El poder irrealizador de la imaginación no se convierte en poder potenciador de la realidad.

En cuanto al tercer momento lógico de la decisión -motivar el proyecto por razones que "historializan" valores- cabe observar que, aunque no se hace referencia específica a la imaginación, se hacen algunas consideraciones que pueden sugerirla en el sentido que tendrá más adelante. Es lo que sucede cuando Ricoeur indica que, a veces, es mi poder el que busca una causa para su entrega y entonces "un agujero se hace en la historia, un lugar es abierto para lo posible" (Id. 79); otras, por el contrario, "es el sentimiento de una misión el que se ampara de una vida apagada y quizá de un cuerpo débil, y despierta en mí poderes que no conocía" (Id.79). Dejando aquí de lado la posible incursión de estas afirmaciones en el campo de la ética (que Ricoeur mismo apunta) y los riesgos de cierto emotivismo<sup>13</sup>, cabe destacar que, más adelante, estos "posibles históricos" individuales y colectivos serán emparentados con el imaginario social, en buena medida con la utopía.

2. Como ya mencionamos, en el proceso de decisión hay que introducir la experiencia de corporeidad, y con ello la relevancia de la dinámica imaginativa será mucho mayor. Corporeidad significa experiencia de necesidad, límite, involuntario, falta de... pero que se convierte en acción hacia... Frente al animal, cuya adaptación espontánea al medio es muy fuerte, el ser humano debe *aprender* casi todas sus conductas fundamentales. Pues bien, por esa plasticidad, somos "invitados a buscar en la *imaginación* -la imaginación de la cosa ausente y de la acción en dirección a la cosa- la encrucijada de la necesidad y del querer" (Id. 91). Lo que la imaginación evoca es el momento de posesión y el gozo que colman la necesidad. Ahora bien, para que ello sea posible, la percepción debe *enseñarle* su objeto y el camino para alcanzarlo. Con lo que si la imaginación se sitúa como bisagra de la necesidad y el querer, es precisamente a partir de esta mezcla de percepción y necesidad.

Llegamos así a la relación imaginación-deseo. "El motivo afectivo fundamental ofrecido por el cuerpo al querer es la necesidad prolongada por la imaginación de su objeto, de su itinerario, de su placer y de su saciedad: es lo que llamamos corrientemente *deseo* de..., *ganas* de... Si la imaginación puede cubrir tal rol, es porque ella misma es, contrariamente a la opinión psicológica corriente, una *visée* intencional sobre la *ausencia*, una salida de la conciencia sobre la nada de la realidad, y no una *presencia* mental.

---

<sup>13</sup> Desde la última afirmación en concreto, se sugiere ya lo que después se reflexionará como papel y lugar de la convicción, algo que retomaremos ampliamente en Tercera parte, II, C.

Intencional como la percepción, puede como ella perfeccionar la intencionalidad virtual de la necesidad: la ausencia da forma -viva y vana- a la carencia. En este punto, lo imaginario es heredero de lo percibido" (Id. 93).

Podrían subrayarse muchas cosas de este párrafo denso y establecer a la vez múltiples conexiones con la fenomenología de la imaginación de Husserl y Sartre. El mismo Ricoeur avanza por este camino. Siguiendo la terminología de Husserl nos indica que aquí el imaginario "presentifica" las propiedades de lo percibido; y siguiendo luego a Sartre, que el imaginario le dibuja su objeto a la necesidad por una especie de cuasi-observación, puesto que el objeto no está presente, es sólo imaginado, pero le enseña algo, puesto que al menos "el objeto ausente es la luz de la necesidad" (Id. 93). Quedan con todo esto claras: 1) la intencionalidad de la imaginación; 2) su muy específica relación con la percepción desde la conciencia volitiva; 3) su posición intermedia -también desde esta conciencia- entre necesidad y querer y no entre percepción y pensamiento como tiende a suponerse clásicamente; 4) su relación con el deseo, en el que se sintetizan precisamente necesidad e imaginación. Como queda igualmente claro que, todavía, la imagen relacionada con la ausencia (como en Sartre) tiene una relevancia grande frente a la imagen como ficción creativa (en la que insistirá luego Ricoeur).

Ricoeur se enfrenta a continuación a una objeción: Si el imaginario es la ausencia pura, es decir, la nada, ¿cómo puede jugar un rol prospectivo? Recordemos aquí a Sartre que también relaciona imagen y deseo: él indica que el objeto irreal aclara el deseo, al organizarse como un saber en forma imaginante, pero que, como la imagen es un irreal, si actuamos sobre esos irreales nos irrealizamos. "Ninguno de esos objetos reclama de mí una acción, una conducta", dice (1948: 162), y ni siquiera colman los deseos, sólo los exasperan; por lo que invitan a la evasión, parecen presentarse como una negación de la condición de ser-en-el-mundo. En definitiva, concluye, lo real y lo imaginario "por esencia, no pueden coexistir. Se trata de dos tipos de objetos, de sentimientos y de conductas enteramente irreductibles" (Id. 188).

Ricoeur no cita a Sartre pero parece tener en mente estos textos. Y contesta reafirmando la ambivalencia de la imaginación que si, por un lado, puede tener una función de evasión y desmentido del mundo, por otro es también "y quizá en primer lugar, una potencia militante al servicio de un sentido difuso del futuro por el que anticipamos lo real por venir, como un real ausente sobre el fondo del mundo" (Id. 93). Y mediatizando como mediatiza necesidad y querer, a ambos los vuelve hacia el futuro, al primero para alcanzar un

fruto, al segundo para abrir posibles nuevos. En contrapartida, la necesidad da a la imaginación toda su carnalidad. Vemos, pues, cómo en este punto la diferencia con Sartre es nítida y de nuevo para marcar la creatividad de la imaginación y su función de posibilidad desde la irrealidad de sus objetos. Con lo que debe ser matizado el juicio que acabamos de emitir: en esta época, la relación de la imagen con el objeto ausente es resaltada en Ricoeur, pero curiosamente da a esa ausencia una capacidad de proyección hacia futuros posibles, con lo que la acerca a la imagen ficción creadora.

3. Hemos visto, pues, que la imaginación muestra a la necesidad el objeto que la colmará. Avanzando un poco más hay que decir que también anticipa el *placer* de poseerlo. Si el placer entra en la dinámica de la motivación es precisamente por la imaginación, como un momento del deseo. Aquí también, si hay anticipación del placer es porque hay un saber, pero mientras que la imaginación del objeto implicaba un saber sobre la realidad, "la imaginación del placer implica un saber sobre el valor; anticipar un placer es estar presto a decir: eso es bueno" (Id. 97). Aunque no sea en sí un juicio de valor explícito, la imaginación está presta para la abstracción que eleva a juicio de valor la efigie afectiva del placer anticipado.

Si la imaginación es fuerza de seducción, si es capaz de alterar la necesidad, si puede convertirse en invitación a la falta, es precisamente por esta función de anticipación afectiva y de evaluación latente, que fascina con la ausencia que dibuja. "A partir de esta seducción, el placer imaginado puede ser desenraizado de la necesidad y perseguido por él mismo, refinado sin fin en cantidad, en duración, en diversidad, etc. La fascinación desde entonces se acelera ella misma; pero siempre opera a través de la imaginación, pues la carrera del placer desligado de la medida de la necesidad procede de una invención, que merecería el nombre de creación si no operara en plena vanidad" (Id. 98). Se retoman aquí ciertos postulados de Sartre, cuando él habla de que la imaginación exaspera el deseo "un poco como el agua del mar hace con la sed" (1948: 162), pero aparte de explicarlos con más rigor, por la introducción de la mediación del placer, se insiste en que esta creación en vacío es sólo una posibilidad, la posibilidad que frustra la función más radical de la imaginación: mediatizar la necesidad y el querer. Pero, situados en la eidética, no se puede avanzar más por este camino que sería el de la empírica.

El placer anticipado nos remite como contrapartida al dolor anticipado. Ricoeur hace un sutil análisis (Id. 100-102) para demostrar que el dolor no es en sí lo contrario del placer.

que le es heterogéneo, pero la imaginación tiende a instituir una estrecha semejanza entre ellos. Y si el placer imaginado se llamaba deseo, el dolor imaginado se llamará temor, temor al dolor como mal, es decir, como lo contrario de bien. "Placer y dolor pueden participar en la misma evaluación, se prestan a la misma operación de motivación afectiva con signos contrarios. Pero la heterogeneidad del placer y del dolor, en cuanto a su materia afectiva, anuncia ya que la vida misma comporta varias dimensiones de valor e introduce en la raíz de la elección una esencial ambigüedad que está en el principio de la *vacilación*" (Id. 105-6).

Sintetizando cuanto antecede, podemos ya definir el imaginario, desde este enfoque, como una pura *representación* de una ausencia pero sobre la base de un *saber* aprendido o inventado. A diferencia del pensamiento abstracto, por eso, la representación imaginativa es un pensamiento que reviste el saber de formas sensibles y bosquejos afectivos, pero este carácter sensible de la imaginación no debe hacer olvidar que su núcleo de sentido sigue siendo el saber, la esfera de los juicios virtuales, de la relación fin-medios, de la motivación. En este sentido, la imaginación anticipante homogeneiza la materia de los motivos con las categorías bueno/malo. (Cfr Id. 95 y 101).

### 3. FUNCION DE LA IMAGINACION EN LA MOCION: IMAGINACION Y EMOCION.

Visto el papel que desempeña la imaginación en el primer momento lógico del noema volitivo, pasemos a ver su papel en el segundo, la *moción*, que desemboca en la obra y que está íntimamente ligada al proyecto porque si "el proyecto anticipa la acción, la acción prueba el proyecto" (Id. 188).

La moción hace referencia al poder. Yo *puedo hacer* lo que proyecto. El poder entra así en el seno del querer y con ello mi proyecto entra en el mundo. Ricoeur ve aquí una distinción entre voluntad e imaginación: en la primera siempre hay decisión de insertar lo posible en lo real; la imaginación, en cambio, puede -no necesariamente- exiliarse del mundo desde su irrealización. En este sentido puede decirse que "el poder le inclina [al querer] hacia lo real, en lugar de derivarlo hacia lo imaginario" (Id. 189).

Pero también en este segundo momento de la moción, la imaginación será resaltada sobre todo desde la conciencia y la implicación de la corporeidad. Es aquí donde entran los

temas de emociones y hábitos, y a las emociones será particularmente ligada. Ricoeur distingue entre: 1) emociones turbadoras: las que se dan cuando es anticipado en el deseo por la imaginación un bien o un mal; la emoción, entonces, da una resonancia y amplificación corporal patentes a ese juicio de valor; 2) emociones contemplativas, las que están más acá del deseo, las que implican la pura evocación por la imaginación del bien y el mal que no están ahí, pero en los que nos vemos por adelantado.

La emoción, en cualquier caso, pone de manifiesto que hay una presencia corporal discreta absorbida en la intención imaginante. Sartre decía, nos recuerda Ricoeur, que no imagino más que lo que sé, que no aprendo nada nuevo cuando intento observar una imagen. Sin entrar aquí en críticas como la de que eso se da con imágenes ligadas al mundo perceptivo de modo directo pero no con otras, Ricoeur le matiza indicando que hay algo más. A partir de la cuasi-presencia del objeto imaginario, comienzan a intervenir "los movimientos y las actitudes musculares que dibujan y esbozan lo ausente y los sentimientos que apuntan su matiz afectivo. Sentimientos y movimientos juegan el papel de *analogon*, de equivalente concreto del objeto (lo que Husserl llama *Darstellung*)" (Id. 243). Esta resonancia emotiva expresa nítidamente su diferencia y originalidad frente a la mera representación, a la imagen-retrato, y nos permite además la posibilidad de hacer una especie de gradación desde la imagen más intelectual, pasando por la representación emocionante, hasta la anticipación alucinatoria. Cuando la resonancia corporal de la emoción sobrepasa un cierto grado, borrando el sentimiento auténtico de las cosas para dar paso a la apariencia de un mundo mágico, la imaginación afectiva se hace aberrante.

Precisamente por estas posibles resonancias emotivas de diverso grado, la imaginación ha dado lugar a juicios tan opuestos. Sartre, indica Ricoeur, describirá una imaginación con débil resonancia orgánica, en la que la imagen espectacular expresa nuestra libertad que nadifica lo real. Alain, con los moralistas clásicos, resaltará la turbación corporal, para denigrar la imaginación como ámbito del error. Todo esto es verdad, confiesa, y su conjunción acaba por mostrarnos que la imaginación necesitada está siempre en camino posible desde su extremo de imagen-espectáculo a su extremo de imagen-alucinación. Es precisamente un "desarreglo naciente el que juega un rol normal en la dialéctica de lo voluntario y lo involuntario" (Id. 243), ese "desarreglo" o emoción normal que permite una comprensión recíproca de la evaluación intelectual y afectiva con la resonancia corporal.

## C. CONSIDERACIONES DIVERSAS EN TORNO A ESTE ENFOQUE DE LA IMAGINACION

Expuesto el pensamiento de Ricoeur sobre la imaginación en el contexto de la dinámica volitiva, vamos a acabar añadiendo algunas consideraciones generales a las observaciones puntuales que aquí y allá hemos ido haciendo.

1. Sobre la imaginación en concreto, cabe indicar que la tónica general ha sido destacar sus ambivalencias respecto a su papel en el fenómeno volitivo, pero siempre con el subrayado de que su función positivo-creativa es la primaria. Puede entenderse desde aquí el título que hemos puesto al apartado anterior de que "la imaginación es el punto frágil en el que se articulan lo voluntario y lo involuntario", frase que hemos tomado del propio Ricoeur cuando éste hace una visión retrospectiva de su obra (1981c: 39). Cabe de todos modos matizar que esta dimensión de creatividad ligada a la imaginación es apuntada con mucha más timidez que como lo será más adelante, cuando cambie los referentes -de una fenomenología de la voluntad a la palabra poética-, y también el contexto -de una dimensión individual a dimensiones también colectivas-. Una prueba en negativo de esta timidez es quizá que a pesar de sus diversos apuntes explícitos e implícitos a Sartre, nunca se embarca en esta obra en una crítica del tipo de la que hará más adelante.

A este respecto, M. Schaldenbrand (1979), comentando la obra *Le volontaire et l'involontaire* desde la perspectiva de la imaginación precisamente, indica dos limitaciones de la misma: está cargada, dice, de un cierto psicologismo y, en segundo lugar, mantiene una latente dependencia del modelo perceptual. Nos parecen atinadas estas dos observaciones que nos gustaría comentar del siguiente modo. Respecto a lo primero, la imagen "luz del motivo", la imagen ligada a la emoción, aparece confinada dentro de la conciencia individual, referida sólo a ella. Por supuesto, no es igualmente sencillo enfrentarse al psicologismo en la lógica (como Husserl) que en la teoría de la imaginación estudiada además en el contexto del fenómeno volitivo, pero también en este campo hay que explorar posibilidades que lo desborden. Es lo que hará Ricoeur más adelante cuando, en conexión con autores como Bachelard, interprete la imagen lingüísticamente y cuando el imaginario sea el imaginario social (aunque en ese momento habrá que plantearse si no se da un "psicologismo" o relativismo colectivo-cultural).

Respecto a la segunda observación, se nos ocurre que podrían aplicarse matizadamente al propio Ricoeur algunas de las críticas que él hará a Sartre y que vamos a indicar en seguida: también en Ricoeur, como hemos subrayado, hay una teoría de la ausencia, dependiente en definitiva del modelo perceptivo, que se impone con más nitidez que una teoría de la creatividad (aunque ésta sea esbozada) cuando concibe la imaginación como bisagra de la necesidad y el querer a partir de la mezcla de percepción y necesidad implicada en la imaginación de la cosa ausente y de la acción en dirección a la cosa, cuando enfoca el imaginario como representación de una ausencia sobre la base de un saber aprendido o inventado. Pero, hemos dicho, aplicación matizada porque la ausencia en Ricoeur no mira sólo al pasado sino también al futuro y a partir de ahí a los posibles; nunca se da en él la unilateralidad sartreana. Con todo, este tipo de conexiones de la imaginación con lo perceptivo son quizá un tributo inevitable del enfoque husserliano y su ya señalado privilegio de la percepción, que Ricoeur irá superando por un lado desde su acercamiento a Freud, que le abrirá nuevas perspectivas desde la dinámica imaginación/deseo, y por otro desde sus ya citados enfoques lingüísticos y sociales.

De todo esto Ricoeur es plenamente consciente cuando emprende la nítida crítica a la teoría de la imaginación de Sartre que ya hemos mencionado, algo que hará, con todo, en un ensayo bastante posterior (1981b)<sup>14</sup>, en un momento en el que sus planteamientos han evolucionado mucho sobre su enfoque inicial y en el que su preocupación más fuerte es distinguir entre imaginación reproductora y productora, para resaltar la dinámica y el papel de la segunda. Ricoeur comienza el ensayo destacando cómo la filosofía de la imaginación ha tenido siempre la preferencia por la imagen como réplica de una cosa ausente, descuidando "las ficciones heurísticas en la lógica de la invención, las narraciones ficticias (tales como cuentos, dramas, novelas) y las ficciones políticas (ideologías y utopías)" (1981b: 167). Y precisamente desde esa exigencia de la imagen-ficción frente a la imagen-retrato va a hacer su crítica a Sartre.

Su tesis central es que Sartre, a pesar de que trata de destacar en todo momento la especificidad de la imaginación, acaba por reforzar la primacía del original. Ricoeur resalta

---

<sup>14</sup> Hay que señalar, con todo, que al margen de las menciones en *Le volontaire et l'involontaire*, hay también breves referencias a la teoría sartreana en dos textos (1959b: 63 y 1960c), en donde se menciona a Sartre y la imagen-representación contraponiéndolo con Bachelard y la imagen-palabra, que anuncian ya la crítica del artículo al que nos estamos refiriendo ahora. E igualmente cabe señalar un artículo "The function of fiction in shaping reality" (1979a) en el que en su primera parte se abunda en consideraciones que preparan y anticipan la crítica a Sartre de (1981b).

acertadamente que, de algún modo, todo está implicado en el ejemplo paradigmático que Sartre propone: producir yo mismo la imagen de mi amigo Pedro que vive en Berlín. Es un ejemplo útil para disolver la falacia de la inmanencia, de que la imagen es una especie de cosa en la mente, al trabajar una imagen cuyo referente está en otra parte, pero es un ejemplo que va a imponer a la imaginación el paradigma de la cosa ausente, extendiendo indebidamente lo que podría admitirse como teoría de la imagen-retrato a la imagen-ficción. No vamos a entrar aquí en los análisis concretos de la obra de Sartre con los que Ricoeur prueba su tesis, pero sí resaltamos su conclusión: En Sartre, se nos viene a decir, la posibilidad afirmada de poner una hipótesis de irrealidad no acaba de dar origen a una teoría de la ficción creativa, porque extiende la teoría de la ausencia a la teoría de la irrealidad, ignorando que la ficción no comparte la pobreza de la imagen de lo ausente sino que "más bien produce una nueva significación capaz de generar una metamorfosis de la realidad" (Id. 171). El alcance de esta crítica de Ricoeur se pondrá plenamente de manifiesto sólo cuando al exponer su propia evolución veamos la carga que en él va a tener el tema de la imaginación creadora ligada a las ficciones narrativas y políticas, pero el que lo hayamos adelantado nos empista ya hacia las que serán sus grandes preocupaciones, desde las que además estamos de algún modo leyendo las precedentes.

En este sentido hay que hacer notar que aunque esta primera aproximación a la imaginación por parte de Ricoeur es hecha, como hemos visto, en contexto fenomenológico estricto, no faltan en ella apuntes que anuncian explícitamente lo que después se desarrollará. Citemos dos de ellos.

El primero lo hace en el contexto de la *epoché* de la falta, que se precisa para el análisis fenomenológico de la volición. El poner entre paréntesis la falta, comenta Ricoeur, implica que se tiene una idea provisional de ella; y esta idea provisional supone a su vez la mítica de la inocencia. Y hay que hablar de mítica porque la inocencia como tal no es accesible a ninguna descripción, sino con referencia a la falta con la que se pierde. Ahora bien, el mito de la inocencia, dice prelujiendo en parte lo que desarrollará en *La simbólica del mal*, "es el *coraje* de lo posible. Al mismo tiempo, alimenta esta experiencia *imaginaria* de la que hablamos más arriba en lenguaje husserliano<sup>15</sup> y que sirve de trampolín al conocimiento de las estructuras humanas. En particular es la imaginación la que, por las historias contadas

---

<sup>15</sup> Se refiere a las construcciones puramente imaginarias como punto de partida para las descripciones eidéticas, lo que nosotros colocamos como cuarta tesis.

sobre la inocencia primitiva, encanta y conjura este sentido difuso del misterio corporal unido a nuestra esencia misma de ser libre y sin la cual la descripción pura se hundiría en la paradoja. El mito de la inocencia es el deseo, el coraje y la experiencia imaginaria que sostiene la descripción eidética de lo voluntario y de lo involuntario" (1950: 31). Hay muchos temas latentes en estas afirmaciones, pero lo que más nos interesa subrayar es que en ellas se esboza ya la función productora de la imaginación y su empuje hacia lo posible; de una imaginación además mítico-poética ligada al relato y solidaria de la cultura de un grupo social. Es decir, aparecen formulados los aspectos que acabarán siendo decisivos, que son además los que nos permitirán aplicar la teoría de la imaginación a los derechos humanos.

El otro apunte que queremos destacar lo hace Ricoeur con ocasión de su reflexión sobre el inconsciente como una de las expresiones de la necesidad. Ricoeur indica a propósito de ello que en el caso de un poema oscuro el psicoanalista, en movimiento descendente, sólo ve un inconsciente cifrado, mientras que otra lectura posible, en movimiento ascendente, ve un exceso poético con gran riqueza de significaciones espirituales. "Estos dos trayectos de la explicación -dice- son incompatibles" (1950: 381). Lo que se apunta aquí es la fuerza heurística de la imaginación poética, llamada a adquirir gran relevancia, como veremos, y expresión de la más amplia libertad del imaginario respecto a la percepción. En cuanto a la incompatibilidad de trayectos que se confiesa, Ricoeur intentará más adelante ensamblarlos, desde su lectura de Freud, en lo que llamará dialéctica de la arqueología y la teleología, que dará toda su riqueza a las ambivalencias del imaginario.

2. Despegándonos algo del tema más explícito que nos ocupa, nos parece interesante hacer algunas consideraciones sobre la perspectiva de la obra *Le volontaire et l'involontaire*, pues van a marcar todo el futuro filosófico de Ricoeur (y, por tanto, también nuestro tema, como vamos a tratar de sugerir aquí mismo), y van a ser la expresión naciente de su modo específico de asumir la fenomenología.

Frente a la primacía acordada por Husserl a los análisis perceptivo-cognoscitivos, a los actos objetivantes, desde la que es fácil apuntar al Ego trascendental donante de sentido, Ricoeur se plantea esta su primera obra de creación más explícita como un estudio de los fenómenos volitivos. Aunque se mantiene la metodología eidético-descriptiva de Husserl, el cambio de objeto no va a dejar de tener consecuencias. La primera es que el *coqito* desencarnado puro desaparece. En el fenómeno volitivo nos encontramos con la mediación de

la corporeidad y lo involuntario, que revelan la imposibilidad de un Ego totalmente coincidente consigo mismo. Las mediaciones que descentran el *cogito* se nos revelan inevitables.

Una segunda consecuencia: Este cogito encarnado no puede abordarse desde una perspectiva intelectualista. La fenomenología de la voluntad nos ha enseñado que "la realidad humana es una dualidad 'dramática' construida sobre una unidad vital. Hay siempre inscrita una discordancia naciente entre mi voluntad y la espontaneidad corporal y mental" (Ricoeur, 1950: 215), por lo que -y aquí resuenan ecos de Gabriel Marcel- "participar en el misterio de la existencia encarnada es adoptar el ritmo interior de un *drama*" (Id. 20). Es decir, frente a una reflexión pura se impone una reflexión "como apropiación del esfuerzo de existir", como Ricoeur gustará de repetir más adelante. Hay en todo esto un toque spinozista que el propio autor reconoce, en la línea de la prioridad que este filósofo da al *conatus* sobre la conciencia (Cfr Ricoeur, 1990d: 365-7). Pero además esta concepción dramática de la existencia podrá empalmar muy bien con el futuro concepto de identidad narrativa, tan ligado a la producción imaginaria y que deberemos destacar fuertemente en su momento<sup>16</sup>.

Como tercera consecuencia cabe señalar que el descentramiento del *cogito* respecto a sí mismo significa un basamento en lo que le desborda. "El acto del cogito no es un acto de autoposición; vive de la acogida y del diálogo con sus propias condiciones de enraizamiento" (Ricoeur, 1950: 21). Situando primero ese enraizamiento, desde una perspectiva individual, en un carácter, un inconsciente, una condición de ser viviente, pronto Ricoeur se abrirá a la descripción de otros tipos de enraizamiento muy ligados con la imaginación, hasta el punto de que más adelante acabará diciendo que "no hay comprensión de sí que no esté mediatizada por signos, símbolos y textos; la comprensión de sí coincide a título último con la interpretación aplicada a estos términos mediadores" (1983c: 239) Esto, a la vez que nos pone en contacto con el imaginario social, engarza con otra de sus convicciones muy pronto formulada de que no hay filosofía sin presupuestos, de que no hay comienzo absoluto, frente a las pretensiones de la tradición reflexiva: "La filosofía no comienza nada absolutamente:

---

<sup>16</sup> Esta perspectiva dramática es también subrayada tempranamente en *L'homme faillible*, cuando se analiza la desproporción humana en la dimensión afectiva y se señala un término medio para la misma, el *thymos*, que no hace síntesis. En esta dimensión, como dice Ricoeur en un artículo que resume tesis importantes de esa obra, a la síntesis sólida de la objetividad le corresponde la dualidad dramática de la subjetividad: "Entre la *finitud* del placer que clausura un acto determinado y el *infinito* de la felicidad que colmaría un destino considerado como un todo, el *thymos* se desliza en lo indefinido, que hace posible una historia, pero que vuelve también posible la desdicha de existir; el corazón es inquieto, propiamente insaciable, pues ¿cuándo tendrá suficiente?" (Ricoeur, 1959a: 261-262)

llevada por la no filosofía, vive de la sustancia de lo que ha sido ya comprendido sin ser reflexionado; pero si la filosofía no es, en cuanto a sus fuentes, un comienzo radical, puede serlo en cuanto a su método" (Ricoeur, 1960b: 24).

Por último, a Ricoeur le interesa subrayar que la reducción fenomenológica no es sustracción de realidad sino toma de distancia para que el sentido aparezca; pero este sentido será siempre sentido *del mundo* al que hay que volver. Lo puesto entre paréntesis debe volver a ser retomado. Al elegir analizar la voluntad, eso está mucho más claro, porque es evidente que la voluntad no es sólo intención, no es sólo vivencia con su noema, supone un *hacer real* que nos lleva a un mundo, no sólo físico sino político y cultural, plasmado en tradiciones e instituciones, en el que otras voluntades se interaccionan con la nuestra. La historia, la ética y la hermenéutica (habrá que interpretar las obras de cultura) se atisban en el horizonte. Y con ellas, un imaginario que no será ya solo individual sino social y colectivo.

## CAPITULO II

### LA IMAGINACION MITICO-POETICA

La primera aproximación a la imaginación por parte de Ricoeur nos ha aportado tres conclusiones que queremos resaltar para avanzar: 1) La imaginación es la "función de lo irreal" desde el deseo, que puede exiliarnos del mundo, pero puede también -y esa es su función más propia- engendrar lo posible a modo de lo real ausente hacia lo que dinamiza; superada con claridad su confusión con la percepción, la tarea que queda pendiente es superar también, desde el acercamiento al lenguaje poético-narrativo, la ambigüedad reductora entre imagen-retrato e imagen-ficción, para que la fuerza heurística y creativa de la imaginación se muestre en plenitud. 2) La imaginación vista desde el deseo nos revela una antropología dramática; habrá que avanzar en la intuición de que el drama sólo se comprende desde la inteligencia narrativa. 3) El *cogito* no es autoposición sino que está enraizado en condiciones que mediatizan su comprensión; la tarea que queda por hacer es precisar esas condiciones (que nos remitirán, entre otras cosas, a relatos decisivos de nuestra cultura, es decir a imaginarios) y hacer una hermenéutica de las mismas que nos acerque a esa comprensión.

El estudio que Ricoeur hace en los años sesenta en torno a la simbólica va a significar un claro avance en esos tres frentes interrelacionados y con ello una profundización en la teoría de la imaginación. Como en el enfoque anterior, Ricoeur tampoco planifica su acercamiento a la simbólica desde la perspectiva explícita de la imaginación y el imaginario, pero como confesará en una visión retrospectiva de su obra, "todo el simbolismo, considerado desde el punto de vista de su dinámica, constituye una vasta expresión del *imaginario en su nivel cultural*" (1981c: 39). Porque los símbolos, efectivamente: 1) son creación imaginaria social; 2) fruto de una imaginación mítico-poética; 3) que se desarrollan en relatos dramáticos (mitos), es decir, con una clara impronta lingüística. Como son igualmente condiciones decisivas de enraizamiento del *cogito* que piden una hermenéutica en vistas a su comprensión.

La primera aproximación de Ricoeur a la simbólica es desde la perspectiva de la filosofía de la voluntad. El análisis fenomenológico llevado a cabo en ella concluye en la

*labilidad humana (L'homme faillible)*, en que el hombre es un mixto, un conflicto, una síntesis frágil entre lo finito y lo infinito. Esta debilidad constitucional se revela como la condición de posibilidad del mal, nos acerca al "umbral de inteligibilidad en que es comprensible para el hombre que el mal haya podido 'entrar en el mundo'; más allá de este umbral -continúa Ricoeur- comienza el enigma de un surgimiento del que no hay más discurso que el indirecto y el cifrado" (1960b: 11). Es decir, la reflexión pura que nos acerca a las condiciones de posibilidad del mal, fracasa cuando se enfrenta a su *realidad*, y la única vía para acceder a ésta es el discurso cifrado de la simbólica. El pensamiento reflexivo debe así sufrir una revolución metodológica, representada por el recurso a la hermenéutica de símbolos y mitos, en este caso de los símbolos y mitos del mal. Ricoeur va a comenzar de ese modo acercándose a la simbólica desde el contexto de la simbólica del mal.

Desde este punto de arranque, recorre un camino en tres etapas: 1) Porque esta simbólica nos pone en realidad en contacto con las representaciones de lo sagrado, se muestra reveladora de sentido, nos ofrece una imaginación simbólica creativa. 2) Pero la confrontación de este enfoque con el de Freud y la imaginación que actúa en la simbólica de los sueños, así como con el del estructuralismo que hace entrar en crisis a la creatividad y la historia (con lo que eso supone para la imaginación narrativa), va a significar que se pone "bajo sospecha" esa imaginación primeramente descrita. 3) Aunque lo que será más decisivo desde nuestra perspectiva es que en esa búsqueda inicial y posterior confrontación irá apareciendo con nitidez progresiva la relevancia del lenguaje poético, es decir, la posibilidad de ligar la imaginación a la fuerza innovadora de este lenguaje<sup>17</sup>. Pasemos a ver cómo desarrolla Ricoeur este camino<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Este triple recorrido lo sugiere Ricoeur de hecho en el primer escrito en el que aborda de lleno la problemática de los símbolos (1959b), al proponer sus tres zonas de emergencia o si se quiere sus tres modalidades fundamentales: La de los símbolos que constituyen el lenguaje de lo sagrado (en general, elementos del universo); la de los símbolos ligados a la producción onírica que expresan la arqueología del durmiente y a veces la de los pueblos; la de la imaginación poética. Zonas de emergencia que, de hecho, Ricoeur irá estudiando progresivamente en ese mismo orden e interrelacionándolas a medida que las estudia. (Ricoeur repite además esta propuesta en todos los escritos posteriores en que se trata el tema; concretamente en: 1960c, 1965b, 1975c, 1982b).

<sup>18</sup> Otra aproximación más sistemática y menos cronológica al pensamiento de Ricoeur sobre la imaginación en esta época puede verse en (Javet: 1967) en donde se analiza cómo enfoca Ricoeur el descentramiento del cogito por detrás de sí mismo en el *deseo* (con la referencia a Freud y el ámbito de interpretación de los fantasmas del inconsciente), por delante de sí mismo en el *espíritu* (con la referencia a Hegel y el ámbito de interpretación de las obras de la cultura), por encima de sí mismo en la *Trascendencia* (con su campo de interpretación de las representaciones de lo sagrado a partir de la

## A. LA IMAGINACION SIMBOLICA

### 1. SIMBOLO E IMAGINACION

1. Ricoeur va a definir el símbolo a medio camino entre concepciones muy abarcadoras, como la de Cassirer, y muy restringidas como las que lo ligan únicamente a la relación analógica. Y lo va a hacer guiado por la conexión que cree hay que establecer entre símbolo y hermenéutica.

Para Cassirer, el concepto de símbolo "cubre la totalidad de los fenómenos que hacen manifiesto, bajo cualquier forma, el cumplimiento de un sentido en un sensible y todos los contextos en los que un *datum* sensible, cualquiera que sea su tipo de existencia, está representado como incorporación particular, como manifestación y encarnación de una significación" (Cassirer, cit. por Ricoeur, 1965b: 20). Es decir, partiendo del carácter no inmediato de nuestra aprehensión de la realidad, lo simbólico es la mediación del espíritu entre nosotros y lo real, y será por tanto el común denominador de todas las maneras de objetivar, de dar sentido a la realidad. Con lo que todo conocer (arte, religión, ciencia...) se hace "simbólico" en la medida en que se hace "mediado".

Ricoeur piensa que sería preferible llamar a esa función "significante" y no simbólica, pues al no hacerlo así se borra una distinción que es importante salvar, la distinción precisamente entre expresiones unívocas y multívocas, la distinción por la que la hermenéutica existe, la distinción que un término como "símbolo" puede y debe acotar. Por eso, él propone esta definición: "Llamo símbolo a toda estructura de significación en la que un sentido directo, primario, literal, designa además otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido más que a través del primero" (Ricoeur, 1965c: 16). La riqueza y profundidad del símbolo derivan precisamente de esta su opacidad, y el trabajo de interpretación es concretamente el desciframiento de ese sentido oculto en el sentido aparente.

Entre los sentidos literal y simbólico se nos presenta en principio un lazo analógico, que Ricoeur resalta en sus primeros escritos sobre esta temática (1959-60), pero tratando de precisarlos con exactitud: "a diferencia de una comparación que *consideramos* desde fuera, el

---

simbólica del mal). Se articularían así arqueología, teleología y escatología. Sobre la reflexión de Ricoeur en torno al símbolo puede consultarse J.A. Binaburo (1990).

símbolo es el movimiento mismo del sentido primario que nos hace participar en el sentido latente y así nos asimila a lo simbolizado, sin que podamos dominar intelectualmente la similitud" (Ricoeur, 1959b: 65). Es decir, somos arrastrados al sentido segundo viviendo el sentido primero. Por eso precisamente se distingue de la alegoría, en la que el sentido literal sobra cuando ha sido "traducido".

En escritos posteriores (1965), influido ya por la lectura de Freud, Ricoeur mantiene e incluso repite literalmente la afirmación precedente (1965b: 26), pero resalta que ese lazo analógico es sólo una de las relaciones puestas en juego entre sentido manifiesto y latente, que junto a la posibilidad de la relación analógica hay que añadir la de la relación distorsionada que los "maestros de la sospecha" -Freud, Marx y Nietzsche- han puesto de manifiesto. Con esta matización, Ricoeur alarga el sentido de lo simbólico frente a quienes, por ejemplo en el campo de la fenomenología de la religión, lo restringen a los casos de la relación analogizante. Y la razón es la misma que antes: la conexión símbolo/interpretación. Si frente a Cassirer afirmaba que hay símbolo sólo donde hay interpretación, ahora dirá que donde hay trabajo de interpretación hay símbolo<sup>19</sup>.

2. Hemos avanzado que Ricoeur se plantea la problemática de los símbolos al hilo de sus análisis de la simbólica del mal, en su obra del mismo título *La symbolique du mal*. Así, ve como primer símbolo de la falta la *mancha*: a través de la "suciedad" (sentido literal), se apunta a una situación análoga en la categoría de lo sagrado que nos hace seres "manchados e impuros" (sentido analógico, latente, al que nos arrastra el primero). A la segunda instancia de la conciencia de falta, que es el pecado, le corresponden símbolos como *desviación*, *camino tortuoso*, *cautividad*. Por último, a la culpabilidad, que representa la interiorización del pecado, le corresponderá el símbolo de la *carga*. Y todos ellos tenderán hacia el concepto polar de *siervo albedrío*. No está dentro de nuestra temática entrar en los análisis ricos y minuciosos que Ricoeur lleva a cabo en la obra citada. Pero sí queremos resaltar: 1) que este análisis de los símbolos está fuertemente unido en esta obra a una concepción del símbolo ligado a la relación analógica y no a la relación distorsionadora; 2) que esa producción simbólica es, como ya vimos reconocía Ricoeur, una importante dimensión del imaginario social, es producción imaginaria; 3) que la dinámica de la imaginación en la producción y

---

<sup>19</sup>Con ello, el campo hermenéutico se nos aparecerá inicialmente partido en sí mismo: como restauración de sentido y como reducción de ilusiones; pero de esto se hablará más adelante.

vivencia simbólicas es muy especial, actuando en ese juego entre sentido directo y sentido oculto de un modo similar (la observación es nuestra) al que será más adelante propuesto cuando se estudie la metáfora y su choque semántico entre sentidos asumidos y significaciones emergentes<sup>20</sup> (no debiendo, con todo, ignorarse determinadas diferencias a las que también nos referiremos).

Si Ricoeur no hace, de todos modos, un análisis y descripción precisos de lo que puede ser la imaginación simbólica -como lo hará luego con la imaginación metafórica-, no deja de afirmar, con notable rotundidad, su relevancia y fecundidad. Para él, los grandes símbolos y mitos -a los que a continuación vamos a referirnos- son el producto de la imaginación contagiosamente comunicativa y abierta a los posibles. Y precisamente abordando este punto, el habitualmente medido estilo de Ricoeur, se quiebra en vehemencia para afirmar: El símbolo tiene el poder de dar y comunicar lo que significa: "sólo se vive lo que se imagina; y la imaginación metafísica reside en los símbolos; la misma vida es símbolo, imagen, antes de ser experimentada y vivida" (1960c: 260).

Ricoeur se explaya un poco más en esta línea en un ensayo del mismo año. Aunque haya que reconocer al psicoanálisis, nos dice, que la imaginación puede ser proyección de deseos vitales inconscientes y reprimidos, "la imaginación tiene una función de prospección, de exploración respecto a los posibles del hombre. Es por excelencia la institución y la constitución del posible humano. Es en la imaginación de los posibles en donde el hombre ejerce la profecía de su propia existencia" (1960d: 130). Por eso precisamente -y frente a tesis reductoras como la de Durkheim de que los mitos son medios a través de los cuales la sociedad ejerce una presión integradora sobre sus miembros, o a la de Marx para quien los mitos tienden a ser proyecciones ideológicas de la base económica- puede hablarse de *redención* por la imaginación: así, ante la falta, surgen las imágenes míticas de la inocencia y la reconciliación que abren a la esperanza, que, trabajando en profundidad, provocan cambios decisivos en nuestras visiones del mundo: "toda conversión *real* es primero una revolución a nivel de nuestras imágenes directrices; cambiando su imaginación el hombre

---

<sup>20</sup> Cfr Primera Parte, III, B y C. El que se da una articulación *tensionada* en la mítica entre lo manifiesto y lo latente, es subrayado por Cassirer, quien, distinguiendo entre "imagen y "sentido", afirma que las configuraciones míticas, por una parte, son portadoras de sentido y por otra, la "verdad suprema" de lo religioso trata de desprenderse de sus referencias sensibles: necesitada de una forma de manifestación para ser operante, pugna a la vez por sacudirse de ella. "La interferencia y la contraposición de 'sentido' e 'imagen' pertenecen a las condiciones esenciales de lo religioso" (Cassirer, 1972: 318)

cambia su existencia" (Id. 130). Esta sería la función metafísica de la imaginación "proyectando las posibilidades más imposibles del hombre" (Id), haciendo avanzar a la humanidad hacia la lucidez y la madurez. Pero no sin riesgos, comenta Ricoeur anunciando el momento de la sospecha, pues el artista creador nunca puede estar seguro de si construye o destruye.

## 2. EL MITO COMO SIMBOLO DESARROLLADO EN RELATO.

Ricoeur ve los mitos como subordinados lógicamente a los símbolos primarios, o si se quiere, como símbolos secundarios, o si se quiere aún, como desarrollo en relato de los símbolos primarios, aunque de hecho éstos se nos den normalmente al interior del complejo mundo de los mitos<sup>21</sup>. Define por eso al mito "como una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato, articulado en un tiempo y en un espacio no coordinables con los de la historia y la geografía críticas" (Ricoeur, 1959b: 67).

Consustancial al mito es, pues, su dimensión dramática, con sus episodios y sus personajes. Y la razón es ésta: 'porque la conciencia mítica no sólo no vive la plenitud, sino que ni siquiera la designa más que en el principio y en el desenlace de una *Historia* fundamental. La plenitud que nos señala el mito simbólicamente ha seguido un proceso peligroso y doloroso de instauración, pérdida y restauración" (Ricoeur, 1960c: 160-1). Por eso, el relato es el instrumento específico de la función simbólica del mito, en la medida en que lo que se nos quiere decir es un drama en sí mismo<sup>22</sup>. Vemos aquí apuntada, sin que por el momento se desarrolle, la imaginación-inteligencia narrativa, la que "explica" o da el sentido de algo a través de la construcción de un relato<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Cassirer, en cambio, en su *Filosofía de las formas simbólicas II*, ve la narración mítica como reflejo de la acción cultural, indicando que el "fundamento objetivo" de los mitos son los ritos. Desde una perspectiva hermenéutica como la de Ricoeur es coherente de todos modos dar la primacía a los núcleos simbólicos que concentran la fuerza y el enigma de la significación.

<sup>22</sup> Pueden encontrarse unas sugerentes anotaciones de lo que implica la dimensión narrativa del mito en (Gadamer, 1984b).

<sup>21</sup> Cassirer se refiere también a ello, aunque desde otra óptica, al comentar su tesis de que mientras que el pensamiento científico entiende y explica por el orden causal, el pensamiento mítico explica por la libertad del actuar. Lo hace a través de un ejemplo: la muerte de un ser humano queda entendida científicamente cuando se la reconoce como "necesaria", a partir de

En la relación símbolos primarios-mitos, hay que destacar que el mito nunca agota la constitución semántica del símbolo. El mito, para Ricoeur, está subordinado al símbolo no sólo porque es una concreción del mismo en forma de relato, sino también porque está más directamente unido al rito y a las instituciones sociales -lo que vuelve a suponer una nueva limitación-. Y por último, porque su composición literaria implica ya un comienzo de racionalización, restrictiva igualmente de su riqueza. En este sentido, una tradición será viva para Ricoeur cuando no petrifique sus mitos, cuando sepa abrirse a interpretaciones nuevas, desde la reserva de sentido que son los símbolos primarios<sup>24</sup>.

Si los símbolos primarios que Ricoeur estudia son los relativos al mal -mancha, destierro, esclavitud, carga, atadura...-, las narraciones míticas estudiadas son las vertebradas por ellos en la cultura occidental: En primer lugar, el mito *cósmico* babilónico -*Enuma Elish* en concreto-, que se nos presenta como un drama de creación; en segundo lugar, el mito *trágico* griego; luego el mito *adámico* hebreo; por último, el mito *órfico* del alma exiliada. Tampoco es cuestión aquí de entrar en los análisis concretos de Ricoeur que nos alejarían de nuestro tema específico. Sí, en cambio, es conveniente que subrayemos las funciones que asigna a los mitos del mal, pues en buena medida pueden extenderse a cualquier tipo de mito.

Los relatos míticos se nos presentan con una triple función: 1) Función de universalidad concreta: los mitos "sitúan a la humanidad entera y su drama bajo el signo de un hombre ejemplar, de un Anthropos, de un Adam, que representa, en el modelo simbólico, el universal concreto de la experiencia humana" (Ricoeur, 1961a: 289). 2) Función de orientación temporal: la narración introduce una marcha, una orientación, de un principio hacia un final, con lo que da a la experiencia humana una tensión histórica, desde el horizonte del génesis hacia el del apocalipsis. 3) Función de exploración ontológica, al abordar el

---

las condiciones fisiológicas de la vida, por un determinado encadenamiento de causas. Pero lo que absorbe al pensamiento mítico no es eso, sino lo que eso deja sin explicar: la muerte de este hombre en este instante, un acontecer individual que sólo se hace "comprensible" cuando se logra referir al acto personal de una voluntad que en cuanto libre ya no precisa ulterior explicación. "Mientras que la tendencia del concepto universal es a pensar que toda libertad del actuar está también determinada por un orden causal inequívoco, el mito, por el contrario, reduce a la libertad del actuar toda la determinación del acaecer; y ambos han 'explicado' un evento cuando lo han interpretado desde su peculiar punto de vista" (1972: 76). Eso significa en concreto que si la explicación conceptual busca en definitiva la regla del cambio, la explicación mítica busca el comienzo y el fin del proceso, es decir, lo que puede ser expresado en una narración.

<sup>24</sup>Por supuesto, el máximo agostamiento de los símbolos se da para Ricoeur en las "segundas racionalizaciones", propensas al dogmatismo, como la del "pecado original" para los símbolos de la culpa.

enigma de la existencia humana: en el caso de los mitos del mal, al explorar la falla de la realidad humana, la discrepancia entre su realidad fundamental y sus condiciones de hecho, el salto de la inocencia a la culpabilidad. De nuevo, pues, desde esta triple función queda de hecho afirmado que el mito es una producción imaginaria plasmada en un relato que tiene una fuerza revelante del sentido del drama humano. La clarificación de la dinámica imaginaria en el relato será hecha, con todo, más adelante, cuando se estudien tanto las narraciones históricas como las de ficción<sup>25</sup>.

### 3. PENSAR A PARTIR DEL IMAGINARIO SIMBOLICO

Que el pensamiento reflexivo, en cuya tradición se sitúa Ricoeur, recurra a construcciones imaginarias como símbolos y mitos no deja de ser problemático porque, como señala el propio Ricoeur, frente al ideal de claridad y necesidad de esa tradición, el símbolo sólo parece ofrecer la opacidad de la analogía, la contingencia cultural y la dependencia de desciframientos siempre problemáticos (1962: 313). Sin embargo, para él es necesario este recurso porque si bien la filosofía es reflexión del sí mismo que se pone, esa reflexión no es intuición. Como hemos avanzado, el *ego* se encuentra a través de las *obras* que testimonian su esfuerzo por existir y su deseo de ser, obras que piden ser *interpretadas* y entre las que se encuentran los grandes símbolos y mitos de nuestra cultura. ¿Cómo articular, pues, las construcciones imaginarias mítico-simbólicas con el pensamiento abstracto? Responder a esta pregunta nos va a ofrecer de hecho -aunque Ricoeur no lo plantee explícitamente así- una primera aproximación al modo como imaginación e imaginario pueden ser vistos como condición y potenciación del pensamiento desde un enfoque no empirista.

La articulación entre hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica es propuesta por Ricoeur a partir de su conocida fórmula "el símbolo da que pensar", de la que resalta el hecho de que *da* a la filosofía -con lo que ésta deja de ser posible como una filosofía sin presupuestos- y de que da *que pensar*, porque da en enigma. ¿Cómo hacer concretamente una filosofía ilustrada por mitos y símbolos? Ricoeur propone tres pasos para jalonar el movimiento desde la vida de los símbolos al pensamiento a partir de ellos:

---

<sup>25</sup> Cfr Primera parte III, C.

1. En primer lugar, hay que hacer una *fenomenología de los símbolos*, una descripción de los mismos propia de un observador distante y desinteresado en la que el comparatismo debe ocupar un lugar fundamental, a fin de comprender el símbolo por el símbolo, desplegando sus múltiples valencias, relacionándolo con sus afines, viéndolo en mitos y ritos, etc.; en definitiva, descubriendo y describiendo la pertenencia de cada símbolo a una totalidad significativa, haciendo "aparecer una coherencia propia, algo así como un sistema simbólico; interpretar, a este nivel, es hacer aparecer una coherencia" (Ricoeur, 1961a: 293). Esta es la etapa en la que se centra decididamente la fenomenología de la religión.

2. En segundo lugar, hay que hacer una *hermenéutica*. Ricoeur indica que quedarnos en esa primera etapa supone ignorar la cuestión de la verdad en sentido fuerte -aunque se asuma de algún modo la verdad como coherencia del sistema-, supone esquivar la pregunta: ¿es que yo creo lo que dicen esos símbolos y mitos? Con esta pregunta, de observadores desinteresados de los sistemas simbólicos pasamos a la implicación en ellos, de modo inevitablemente apasionado, por su carga vital; inevitablemente elector, porque los sistemas simbólicos no son una familia bien avenida (no se puede ser el "Don Juan" de todos los mitos, dice plásticamente Ricoeur); y por supuesto inevitablemente crítico, si se quiere hacer desde la filosofía. Con esta pregunta, igualmente, queda formulado por primera vez el problema de la verdad *referencial* de los imaginarios poéticos, que se abordará ampliamente desde el estudio de la metáfora<sup>26</sup> y que nos va a interesar especialmente cuando planteemos la justificación de los derechos humanos como imaginario<sup>27</sup>.

Lo que de momento propone Ricoeur es que de la fenomenología de los símbolos hay que pasar a la hermenéutica. Lo que supone, como primer paso, apropiarse de una simbólica determinada (en el tema del mal él se apropia de la simbólica adámica), y desde ahí asumir creativamente el círculo hermenéutico que, anselmianamente, enuncia así: "Es preciso comprender para creer, pero es preciso creer para comprender" (1959: 71). Hay, pues, que creer para comprender, es decir, hay que vivir en el aura del sentido interrogado; y hay que comprender para creer, porque no podemos creer más que interpretando. Este es el primer paso hacia la verdad del imaginario simbólico. El segundo está implicado en la tercera etapa.

---

<sup>26</sup> Cfr Primera parte, III, B, 3.

<sup>27</sup> Cfr Tercera parte II, B.

3. En esta tercera etapa se trata de pensar no dentro sino *a partir del símbolo*. La anterior apropiación y creencia debe ser convertida en *apuesta* que genera la tarea de ser verificada y saturada en cierto modo de inteligibilidad, poniendo así el "poder revelador del símbolo a la prueba de la comprensión de sí; comprendiéndose mejor, el filósofo verifica hasta cierto punto la apuesta de su fe" (Ricoeur, 1960c: 287). Habrá que retener para más adelante este modo de "verificación".

De momento, Ricoeur subraya que esta es una tarea delicada, porque hay que hacerla luchando por no perder ni el rigor reflexivo ni la riqueza simbólica. Para ello, en primer lugar, hay que avanzar, tratando de no caer en ellos, entre los abismos de la alegoría (la que piensa *detrás* de los símbolos) y la gnosis (la que, en el caso del mal, lo reifica en una naturaleza y hace mitología dogmática). En segundo lugar, hay que hacer una reflexión desmitologizante, que elimine el falso *logos*, esto es, las pretensiones explicativas -etiológicas e históricas- de los mitos<sup>28</sup>, pero no para abocar a una desmitificación total, en la que algo fundamental se perdería, sino para liberar el fondo simbólico de los mitos. Lo que aquí se desecha es lo que hay de racionalización segunda en el mito, a fin de provocar, a través de la hermenéutica y la reflexión filosófica, un nuevo episodio de *logos*. A través de este doble movimiento -"la renuncia a la fábula y la reconquista del símbolo" (Ricoeur, 1965d: 331)- se pierde irremisiblemente la primera ingenuidad, la que asume en su literalidad el mito desde la inmediatez de la creencia, pero para tender, en y por la crítica, a una *segunda ingenuidad*, equivalente postcrítico de la hierofanía precrítica. "Porque somos hijos de la crítica -de la filología, de la exégesis, del psicoanálisis- pero entendemos ahora una crítica que sería restauradora y no reductora" (Ricoeur, 1959b: 71).

## B. LA IMAGINACION SIMBOLICA BAJO SOSPECHA

Entre los años 62 a 69 especialmente, Ricoeur va a enfrentar sus tesis en torno a la imaginación mítico-poética, con el psicoanálisis por un lado y con la antropología estructural de Lévi-Strauss por otro, es decir, con quienes de un modo u otro ponen en crisis la

---

<sup>28</sup> Y que clarifique las relaciones distorsionadoras que mitos y símbolos pueden implicar, añadirá Ricoeur especialmente tras su confrontación con Freud.

dimensión de verdad, sentido y creatividad que se le ha asignado, con quienes, por tanto, plantean un reto radical a sus tesis primeras.

## 1. ¿IMAGINACION ILUSORIA?

Su confrontación con Freud -ya anunciada en los años anteriores- abre su diálogo dialéctico con los que calificará como "maestros de la sospecha": Marx, Nietzsche y el citado Freud. A los tres les atribuye una intención común: desenmascarar la conciencia "falsa", hacer ver cómo nuestras representaciones sobre nosotros mismos son "ilusiones imaginarias" que no se corresponden con la realidad. Los tres piensan, efectivamente, que hay en nosotros un trabajo inconsciente de "ciframiento" -ya se atribuya al ser social, a la voluntad de poder o al inconsciente psíquico- al que deben aplicarse métodos conscientes de "desciframiento" para devenir conscientes de sí mismo. A la supuesta ingenuidad de la conciencia inmediata de sentido oponen así una "ciencia mediata" de sentido. Pasemos, pues, a ver lo que esta confrontación con Freud va a suponer<sup>29</sup>.

### a) La historia regresiva de la ilusión imaginaria (Freud)

Ricoeur se encuentra con Freud tras el estudio de la simbólica del mal, que le ha enseñado nítidamente que hay imágenes luminosas, que hay grandes símbolos que deben ser captados como manifestación de un fondo, como revelación de lo Sagrado. Tal supuesto choca con el mensaje más directo del psicoanálisis, que capta en el símbolo sólo una distorsión del sentido básico adherida al deseo: "La distorsión del recuerdo es la única función del imaginario que se explora" (Ricoeur, 1965a: 134). En uno y otro caso hay hermenéutica -y eso les aproxima-, pero en direcciones opuestas -y eso parece distanciarles radicalmente-. El símbolo ¿es distorsión o revelación? Y esa alternativa ¿es definitiva o provisional? Estas son las preguntas que van a guiar el encuentro de Ricoeur con Freud. De él, por supuesto, sólo vamos a resaltar lo que tiene más que ver con nuestro tema: cómo hay un algo "tramposo"

---

<sup>29</sup> Más adelante, al abordar el imaginario social, estudiaremos su confrontación con Marx.

en la imaginación (forjadora de ilusiones y distorsiones) y cómo -frente al mensaje más explícito de Freud- no puede ser reducida a ello.

1. Según Ricoeur, es importante entender el psicoanálisis de Freud a la vez como una energética y como una hermenéutica, es decir, como una explicación de los fenómenos psíquicos mediante conflictos de fuerza y como una exégesis del sentido aparente mediante un sentido latente<sup>30</sup>. El punto de entramado de ambas perspectivas es precisamente "aquél en el que la posición del deseo se anuncia en y por un proceso de simbolización" (Ricoeur, 1965b: 75). En esa posición del deseo residiría la posibilidad de pasar de la fuerza al lenguaje pero sin la capacidad de que toda la fuerza fuera reasumida en el lenguaje. El psicoanálisis, por eso, no es tanto una ciencia de observación de hechos cuanto una ciencia hermenéutica, cuyo campo de interpretación es la región del deseo. Ahora bien ¿sobre qué versa concretamente esta exégesis? "Sobre las relaciones de sentido entre los objetos sustituidos y los objetos originarios (y perdidos) de la pulsión" (Ricoeur, 1965b: 351), hecha desde el punto de vista de su coste en placer-displacer (la hermenéutica se articula como económica). Esto significa que la imaginación en Freud no va a estar ligada a los procesos cognoscitivo-conceptuales, va a ser una aventura del deseo.

Avancemos un poco más en lo que ello significa. El psicoanálisis, según Ricoeur, es una técnica de veracidad desplegada enteramente en el campo de la palabra. No hay "hechos" que puedan ser observados en sentido estricto, sino interpretación de una "historia" del deseo, a fin de acceder al discurso verdadero, a la verdad de la historia personal en una situación concreta, al sentido verdadero que hay que alcanzar a través de la máscara del fantasma (Ricoeur, 1964: 185-187). Podríamos, con todo, preguntarnos: Esta técnica de veracidad, ¿es susceptible de algún tipo de verificación? Matizando lo dicho en artículos anteriores, Ricoeur indica (1977b) que, aunque no puede tratarse del tipo de verificación / falsación de ciencias empíricas como la física, sí hay criterios para tratar de discernir la verdad: que la explicación analítica sea coherente con el sistema teórico, que se integre a la vivencia del analizado como factor terapéutico, que produzca una historia clínica con la inteligibilidad narrativa que se

---

<sup>30</sup> De hecho, en su lectura de Freud, Ricoeur descubre en él una tensión entre su hermenéutica, esto es, el Freud que interpreta, que busca relaciones de sentido, que rompe con el marco positivista de explicación, y su energética, es decir, el Freud que teoriza, que hace una filosofía desde el modelo económico, que refuerza el hecho en sentido positivista. Su modelo económico tendría así una ambigüedad: un rol heurístico por un lado (exploración de las profundidades) y un rol conservador por otro (transcripción del sentido en hidráulica) (cfr. 1965a)

espera de una historia<sup>31</sup>. No es, como se ve, la verificación / falsación "dura" que pide la filosofía de la ciencia, es más bien la adecuada a una verdad contextualizada, pero previene contra la arbitrariedad<sup>32</sup>.

2. El paradigma de toda interpretación así enfocada va a ser la interpretación de los sueños<sup>33</sup>. Recordemos en síntesis cómo juega en los sueños la dinámica objeto originario/objeto sustituido, motivada desde el deseo, y cómo se interpreta.

El sueño, dice Freud, "es una sustitución deformada de un suceso inconsciente cuyo descubrimiento es la misión que atañe a la interpretación onírica" (Freud, 1977: 116). Es decir, se impone una distinción entre contenido manifiesto del sueño -lo que se desarrolla ante nosotros- y contenido latente -lo que permanece oculto y hay que descubrir por la exégesis-. Los sueños nos revelan de este modo la existencia del inconsciente.

¿Qué relación hay entre esos contenidos manifiestos y latentes? La siguiente: Un sueño es el cumplimiento alucinatorio y enmascarado de un deseo reprimido; es un compromiso entre las exigencias de un impulso reprimido y la resistencia de la censura del yo (cfr Id. 132-153). Es decir: 1) El deseo es el estímulo de los sueños; 2) su realización, el contenido de los mismos; 3) esa realización no es real sino ilusoria, aunque en el sueño como tal adquiera la forma de suceso real; 4) si -lo más normal- el deseo es prohibido ética o socialmente, actúa la censura para deformar y ocultar su realización. Este es uno de los puntos clave de la teoría psicoanalítica por lo que a nuestro tema se refiere: lo que la interpretación debe hacer ante los sueños es descubrir y reducir la *ilusión*. Como comenta Ricoeur: "Por cuanto en el sueño se encubre el deseo, la interpretación debe sustituir la tiniebla del deseo por la luz del sentido. La interpretación es la respuesta de la lucidez a la astucia" (1965b: 161).

---

<sup>31</sup> Este tema es estudiado explícitamente por M. Beuchot en "Verdad y hermenéutica en el psicoanálisis según Ricoeur". En T. Calvo y R. Avila (1991: 193-212).

<sup>32</sup> Todos estos son apuntes para una concepción de la verdad hermenéutica que, como ya hemos advertido, nos serán de utilidad en su momento (Tercera parte, II, B).

<sup>33</sup> Freud mismo, tras explicar en detalle su teoría de los sueños, acaba afirmando: "Puedo aseguraros que no lamento, en ningún modo, haber despertado vuestro interés por los problemas del sueño, pues no existe ningún otro sector cuyo estudio pueda proporcionar tan rápidamente la convicción de la exactitud de los principios psicoanalíticos" (*Introducción al psicoanálisis*. Madrid, Alianza, 1977, p.252-3)

Ese deseo realizado en el sueño tiene inevitablemente conexiones infantiles, ya que lo inconsciente de la vida psíquica es en definitiva lo infantil. Por eso, "en rigor, todos los sueños son sueños infantiles, pues todos ellos laboran con materiales infantiles y tendencias y mecanismos de este género" (Freud, 1977: 224). "El sueño nos transforma, por decirlo así, en niños desde el punto de vista de la inteligencia y del sentimiento" (Id. 221). Este es el segundo punto clave que debemos retener: interpretar no va a ser sólo quitar máscaras, va a ser también revelar *arcaísmos*.

3. Si hemos resaltado estos puntos se debe, como adelantábamos, al carácter paradigmático de la interpretación de los sueños. Porque los fenómenos culturales, los que más nos interesan aquí, son para Freud análogos de la realización de los deseos ilustrada por los sueños. Son, como ellos, una representación, un imaginario: 1) motivado por el deseo; 2) que nos introduce en una dinámica regresiva: lo fantástico en el hombre consiste en un movimiento de retroceso; 3) que avanza enmascarado: no nos es dada la consciencia inmediata de él; 4) que se realiza alucinatoriamente: el imaginario cultural es una ilusión a la que no corresponde ninguna realidad. En palabras de Ricoeur: "El psicoanálisis vale en la medida en que el arte, la moral, la religión, son figuras análogas, variantes de la máscara onírica. Toda la dramática del sueño se encuentra así generalizada a las dimensiones de una poética universal" (1965b: 164).

Imaginario cultural, pues, como ilusión, como modo de escapar en forma alucinatoria a deseos que ni pueden ser suprimidos ni pueden ser satisfechos directamente. Sublimación. Creación de delirios, obras de arte, dioses, con el deseo como factor dominante que motiva su gestación y con la renuncia a su confirmación por lo real; porque eso es la ilusión.

El caso más extremo es la religión; el más positivo el arte. Unas palabras sobre el primero. Frente a la hostilidad de la naturaleza, los hombres, que nunca dejamos de ser como niños, nos forjamos dioses a imagen del padre (ilusión regresiva enmascarada), de quien viene toda consolación, colocando así ante nosotros a alguien que puede ser aplacado e influido. La religión es el contenido manifiesto de nuestro sueño cultural que oculta el deseo latente de protección y la nostalgia del padre. Se consigue con ella la consolación buscada, pero no sin trampa, ya que lo que se sublima se reencuentra en disfraces más retorcidos: el ceremonial religioso pone de manifiesto que la religión es una forma de neurosis obsesiva colectiva<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Para este tema, cfr especialmente Freud, S. *El provenir de una ilusión*. En *Obras Completas XXI*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

Sólo la sublimación por el arte le parece sin peligros a Freud, porque para él, aunque la creación artística tenga también relación con la infancia, su encanto no procede del retorno a lo reprimido<sup>35</sup>. Quizá Freud llega a esa conclusión, como matiza Ricoeur, porque sólo parece contemplar las formas idealizantes del arte y su capacidad para amortiguar las fuerzas tenebrosas, sin que parezca haber sospechado su potencia de horadamiento subterráneo y su explosión escandalosa. Pero en cualquier caso, continúa Ricoeur tratando de sobrepasar a Freud asumiéndolo, ¿no será que si la obra de arte tiene esa capacidad de duración es porque enriquece con significaciones *nuevas* el patrimonio de los valores culturales? ¿No será que frente al sueño, que vuelve la vista atrás, la obra de arte se proyecta hacia adelante? La obra de arte, efectivamente, "es un símbolo prospectivo de la síntesis personal y del porvenir del hombre, más que un síntoma regresivo de sus conflictos no resueltos. Pero quizá esta oposición entre regresión y progresión sea válida únicamente como primera aproximación; quizá haya que sobrepasarla, pese a su fuerza aparente; la obra de arte nos pone precisamente en el camino hacia nuevos descubrimientos concernientes a la función simbólica y a la sublimación misma. El sentido verdadero de la sublimación ¿no sería promover significaciones nuevas movilizand o energías antiguas investidas primero en figuras arcaicas?" (Ricoeur, 1965b: 176). Ricoeur apunta así directamente a la dialéctica arqueología/teleología, a la vez que sugiere implícitamente la enorme fuerza creativa de la imaginación artística que más adelante explorará. Pero antes de entrar en ello, y retomando en su conjunto las ambigüedades de la sublimación, se pregunta si no expresarán en definitiva los propios equívocos de la imaginación, capaz de servir tanto a la mentira como a la realidad.

Hasta ahora no hemos hablado de las pulsiones de muerte y de lo que entrañan para la reinterpretación de la cultura. No vamos a extendernos en esto porque hemos querido centrarnos en la dinámica del imaginario ilusorio. Pero se impone una mención. Si en principio Freud planteaba la evolución cultural como fruto de *Eros* y *Ananke*, del amor y de la necesidad/trabajo, la insatisfacción en la cultura nos muestra que hay que tener en cuenta la pulsión de muerte, identificada con la hostilidad primordial del hombre contra el hombre. La evolución cultural se convierte así en una lucha entre *Eros* y *Thanatos*, que Freud no acabó de unificar con la alternancia inicial de principio de placer y principio de realidad, una lucha de consecuencias imprevisibles: "Sólo nos queda esperar -concluye cerrando *El malestar*

---

<sup>35</sup> Para este tema, cfr especialmente Freud, S. *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*. En *Obras completas XI*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

*en la cultura*- que la otra de ambas 'potencias celestes', el eterno Eros, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos inmortal adversario. Mas ¿quién podrá augurar el desenlace final?" (Freud, 1980: 88). Esta última cita resalta hasta el extremo los aspectos míticos de la especulación freudiana, de modo tal que Ricoeur llega a preguntarse si la doctrina de Freud no "estaría de principio a fin animada por un conflicto entre la 'mitología del deseo' y la 'ciencia del aparato psíquico' en la que ha intentado vanamente encajar a aquella..." (Ricoeur, 1965b: 307). Como si para decir lo esencial Freud, que relega la imaginación a la ilusión, tuviera que acudir al lenguaje mítico, en especial el de los mitos trágicos.

### **b) La historia progresiva de la imaginación creadora**

La hermenéutica de la simbólica del mal nos había mostrado determinados símbolos y mitos como reveladores de lo sagrado; la hermenéutica freudiana, en cambio, nos los presenta como ilusiones regresivas neurotizantes. El contraste inicial no puede ser mayor. Ricoeur, siguiendo su típico estilo de filosofar, no trata de optar por una frente a otra, trata de articularlas para que -desde su confrontación crítica- salgan dimensiones y matices nuevos. Habrá que circunscribir el análisis freudiano a sus límites, nos dirá, pero desde esos límites tiene mucho que decir.

Globalmente hablando, Ricoeur indica que el análisis del imaginario en Freud se hace desde una perspectiva genética, desde la que se le ve como repetición arcaizante: es la historia *regresiva* de la ilusión, según el título que hemos dado al punto anterior. Pero -y al margen aquí de críticas concretas que se pueden hacer a Freud desde esa misma perspectiva- hay que afirmar junto a ella el enfoque epigenético, desde el que el imaginario se ve como exploración ontológica: ahora debemos hablar ya de la historia *progresiva* de la imaginación. O dicho de otro modo: el único imaginario que Freud estudia es el que distorsiona ilusoriamente el recuerdo; desde su prejuicio positivista, desde su presupuesto de incredulidad previa y explícitamente afirmado, a los símbolos de lo sagrado sólo los considera ilusiones regresivas a las que no corresponde ninguna realidad. Frente a ello -y desde el supuesto ricoeuriano del interés y asunción del lenguaje pleno y ligado de los símbolos que dirigiéndose a nosotros nos asimilan a lo que dicen (Ricoeur, 1965b: 39-40)- hay que afirmar el imaginario mítico-

simbólico, afirmar que lo verdadero y lo real no se reduce a lo lógico-experimental, sino que concierne también a nuestra relación con el mundo y con el ser, relación que -como la fenomenología de la religión pone de manifiesto- el mito explora en el modo imaginativo; afirmar igualmente que el sentido puede estar ligado no sólo a los recuerdos, sino también a las novaciones que alejan del modelo primitivo (Cfr Ricoeur, 1965a).

¿Es posible articular la imaginación regresiva que descubre la hermenéutica analítica, con la imaginación mítico-poética afirmada por la fenomenología de la religión, o debe sucumbir ésta a la crítica de los maestros de la sospecha? Ricoeur propugnará la articulación de la hermenéutica de la sospecha y la de la escucha y con ello una doble y coimplicada dimensión de la imaginación regresivo-progresiva. Su idea ha quedado ya avanzada al considerar el tema del arte en Freud. Entonces se preguntaba: el sentido verdadero de la función simbólica y de la sublimación ¿no será promover significaciones *nuevas* -progresión, teleología-, movilizandó energías *antiguas* -regresión, arqueología- investidas primero en figuras arcaicas? De ser eso así, habría que considerar la imaginación regresiva freudiana no como la imaginación *tout court*, sino como la hilética de la imaginación mítico-poética: "Utilizando una terminología husserliana, yo diría que las fantasías exploradas por Freud constituyen la *hilética* de esa imaginación mítico-poética. 'Sobre' las fantasías de escena primitiva, el hombre 'forma', 'interpreta', 'apunta' a significaciones de otro orden, susceptibles de devenir los signos de ese sagrado que la filosofía de la religión puede sólo reconocer y saludar en el horizonte de su arqueología y de su teleología" (Ricoeur, 1965b: 519).

Explicitemos diversos aspectos implicados en estas afirmaciones, o mejor, situémoslos, como hace Ricoeur, en la perspectiva de la filosofía reflexiva. Recordemos de nuevo, para ello, algo en lo que Ricoeur insiste en esta época: "la apropiación de nuestro esfuerzo por existir [energía y dinamismo] y de nuestro deseo de ser [indigencia], a través de las obras que testimonian este esfuerzo y este deseo" (Ricoeur, 1962: 325)<sup>36</sup>. Partiendo de que hay una conexión primitiva fundamental entre el acto de existir y los signos que desplegamos en nuestras obras, de que sólo éstas lo atestiguan, a la reflexión no le queda otro camino que hacerse interpretación de las mismas para poder captar el acto de existir. Para lo cual, y aplicado a lo que ahora nos ocupa, debe incluir inevitablemente resultados, métodos y

---

<sup>36</sup> La importancia que Ricoeur da a esta afirmación de inspiración spinozista que hemos comentado ya, queda constatada por el hecho de que la repite, al menos en 1965a: 143; 1965b: 54; 1965c: 21.

premisas de todas las ciencias que intentan descifrar los signos del hombre, del psicoanálisis en especial. Esto significa: 1) que la filosofía de la reflexión no es una filosofía de la conciencia; 2) que la problemática del *cogito* queda transformada: herida por un lado en su pretensión de conciencia inmediata por la constatación de la "conciencia falsa", enriquecida por otro a través del recurso a la hermenéutica; 3) que hay que renunciar a la "vía corta" heideggeriana, a la *ontología de la comprensión* -que quiere que subordinemos el conocimiento histórico a la comprensión ontológica sin darnos ningún medio para mostrar en qué sentido aquél es derivado de ésta-, para afirmar la "vía larga" que asume el contacto con todas las disciplinas hermenéuticas<sup>37</sup>.

Si la reflexión supone, pues, una hermenéutica, si el acercamiento a Freud nos ha planteado una guerra de hermenéuticas, la reflexión tratará de ver si puede arbitrar esa guerra. Ricoeur indica que sí, a través de una reflexión que implica una arqueología y una teleología que se matiza en escatología, y que lleva a las siguientes conclusiones:

1. La reflexión requiere una interpretación reductora porque, como lo revelan los maestros de la sospecha, la conciencia es primero conciencia falsa y el inconsciente es del orden de lo primordial. Freud en concreto nos revela lo arcaico en el sujeto, su dependencia respecto al deseo - dependencia no experimentada sino descifrada-, la interferencia del deseo en la intencionalidad -y con ello márgenes irrecusables de oscuridad y parcialidad-.

2. En relación de oposición complementaria con la arqueología, hay que afirmar la teleología, a fin de descubrir el "devenir consciente", pues sólo tenemos *arjé* si tenemos *telos* y viceversa. Aquí, el maestro para Ricoeur es Hegel, al que hay que poner en relación con Freud: "Sólo figuras semejantes a las que jalonan la *Fenomenología del espíritu* son irreductibles a los significantes-claves -Padre, Falo, Muerte, Madre- en los que anclan todas las cadenas de significantes según el psicoanálisis. Yo diría, pues, que el hombre no deviene adulto más que deviniendo capaz de nuevos significantes-clave, próximos a los momentos del Espíritu en la Fenomenología hegeliana, y que regulan esferas de sentido absolutamente irreductibles a la hermenéutica freudiana" (Ricoeur, 1966b: 111). Así, si Freud nos ha enseñado que la conciencia no es un origen, hay que completarle afirmando que es una tarea

---

<sup>37</sup> Sobre este "conflicto de vías", confróntese especialmente (Ricoeur, 1965c: 9-15)

que no está asegurada antes del fin. Para Hegel, ese fin dado al despliegue de las figuras del Espíritu es el Saber absoluto, el cumplimiento de todas las mediaciones. ¿No sería más correcto afirmar, le matiza decisivamente Ricoeur, que el fin es sólo *promesa*, promesa a través de los símbolos de lo sagrado" (1962: 327), cuya significación permanece escatológica sin que jamás pueda transformarse en conocimiento? Lo sagrado de una fenomenología de la religión revela un *alfa* y un *omega* de los que no se puede disponer e interpela como aquello que dispone de nuestra existencia, frente al *arjé* y el *telos* de un sujeto que puede disponer de ellos comprendiéndolos (Cfr Ricoeur 1965c: 26)<sup>38</sup>.

3. "El símbolo es el momento *concreto* de esa dialéctica" (Ricoeur, 1965b: 477) entre arqueología y teleología, el lugar de la identidad entre regresión y progresión, porque ambas son llevadas por los mismos símbolos, que por un lado repiten nuestra infancia individual y colectiva y por otro expresan nuestra esperanza y exploran nuestra vida adulta. En esa posibilidad de interpretaciones adversas -y coherentes sin embargo- radica la sobredeterminación de los auténticos símbolos: encubridores de los objetos de nuestras pulsiones, descubren a la vez el proceso de la conciencia de sí; creadores de sentido, reasumen nuestras fantasías arcaicas<sup>39</sup>.

Ahora puede entenderse más adecuadamente lo que adelantábamos: que las fantasías exploradas por Freud constituyen la hilética de la imaginación mítico-poética. Reconvirtiendo las anteriores consideraciones a una terminología y enfoque más propios de nuestro tema, podemos decir: en Freud sólo hay un imaginario vestigial, en la medida en que la imaginación es distorsión, motivada por los deseos y pulsiones, de los recuerdos primordiales. O,

---

<sup>38</sup> J. Aránquez destaca cómo esta primacía de la escatología sitúa en difícil lugar a la tríada arqueología-teleología-escatología, atenazando la interpretación misma: "Ricoeur interpreta la teleología desde la escatología, siendo la arqueología el reverso, por su desmitificación, de la 'restauración de signos de lo Santo' que son la 'profecía de la conciencia'. Su hermenéutica, pues, se ejerce desde la escatología; por eso no hay *de facto*, dialéctica entre las interpretaciones, sino tan sólo la interpretación escatológica delimitando la dialéctica de las interpretaciones". "La primacía explicativa escatológica en la simbólica de Paul Ricoeur" en Calvo, T. y Avila, R. (1991: 387). Aunque hay textos de esta época que pueden efectivamente dar pie a la apreciación de Aránquez, habría que considerar también otros textos que matizan los tenidos en cuenta por este autor en lo que a escatología se refiere (Cfr, por ejemplo, Ricoeur, 1965b: 504-505 y 508). Sobre la escatología y su distinción con la utopía, que ayuda también a clarificar esta cuestión, hablaremos en Segunda parte II, C, 3.

<sup>39</sup> Ricoeur ejemplifica esta síntesis con su interpretación del *Edipo Rey* de Sófocles (1965b: 495-503)

matizando, si hay un imaginario no únicamente vestigial, se encuentra sólo en el arte. Pues bien, extendiendo esa vía del arte a las otras manifestaciones culturales y explícitamente a los símbolos de lo sagrado, habría que afirmar que el símbolo muestra realmente unos orígenes imaginados a través de su dimensión vestigial, pero que sobre ellos apunta a significaciones nuevas en la línea del imaginario no vestigial. Freud debe ayudarnos a desenmascarar determinados arcaísmos de nuestra fantasía, a des-ilusionarnos (hermenéutica de la sospecha). Pero en la línea de hacer posible, como se dijo en su momento, una "segunda ingenuidad". Porque des-ilusión no debe significar des-encantamiento: "Es siempre necesario que muera el ídolo [la reificación del horizonte en cosa] a fin de que viva el símbolo" (Ricoeur, 1965b: 510), ese símbolo que me sigue interpelando (hermenéutica de la escucha). Por lo demás, las remitificaciones que los quebradores de imágenes hacen como contraposición a las denunciadas ilusiones (Dionisos, inocencia del devenir y eterno retorno en Nietzsche; Eros, Ananké, Thanatos en Freud; Utopía comunista en Marx) "¿no son el signo de que la disciplina de la realidad no es nada sin la gracia de la imaginación, de que la consideración de la necesidad no es nada sin la evocación de la posibilidad?" (Ricoeur, 1965b: 529).

### c) Observaciones conclusivas

1. Acabemos la exposición del diálogo de Ricoeur con Freud subrayando algunos de sus hallazgos por lo que a la imaginación se refiere: 1) la imaginación creadora, tras el proceso de crítica, sale reforzada y robustecida; 2) ese proceso crítico indica, de todos modos, que no hay imaginación pura, que toda imaginación está animada por un impulso afectivo (Freud) y unas situaciones sociales (el Marx que resaltaremos más adelante); 3) el momento de la sospecha es, por eso, necesario, pero sólo como momento, para poder alcanzar el sentido desde la clarificación de los fantasmas distorsionadores; 4) a esa imaginación se le ha asignado una "materia" que no son tanto las imágenes perceptivas recordadas cuanto lo ligado a los deseos inconscientes y el mundo de lo arcaico; 5) a pesar de este enraizamiento en la pulsión, no hay que olvidar que el imaginario accede a la expresión en la palabra; la fuerza de la pulsión es en buena parte reasumida en el lenguaje y es el lenguaje interpretativo el que alcanza la verdad de la historia del deseo; 6) el trabajo de la imaginación es dramático: si la imaginación mítica forjaba narraciones sagradas, la imaginación regresiva sigue también forjando historias, historias del deseo que hay que saber interpretar. Todos estos son hallazgos que se convierten en escalones para los desarrollos posteriores de la teoría de la imaginación

en Ricoeur y que de nuevo siguen resaltando a su manera los aspectos lingüístico-narrativos de la misma, aunque hayan puesto una sombra sobre su verdad y con ello sobre el sentido de su creatividad.

2. Dejando aquí de lado posibles valoraciones sobre la interpretación que Ricoeur hace de Freud, se nos ocurren tres observaciones al análisis ricoeuriano, relacionadas con nuestro tema.

a) Aunque apoyada en lo arcaico, lo específico de la imaginación mítico-poética es situado en el horizonte futuro. Influida por un Freud para el que lo pasado es lo regresivo, Ricoeur, en esta etapa, somete también el recuerdo a la sospecha. Por supuesto, es el recuerdo deformado e infantilizante, el recuerdo que se ignora en la bruma del inconsciente; y tiene incluso su positividad como materia posibilitadora de imaginarios no vestigiales. Pero domina la desconfianza. En los símbolos de lo sagrado, en vez del retorno de los recuerdos, hay que privilegiar las novaciones por las que nos alejamos de las fantasías primitivas en sucesivas interpretaciones. "Lo que suscita el movimiento sin fin de la interpretación, no es el pleno del recuerdo, sino su vacío, su apertura [...]; lo importante es menos esta 'materia impresional' que el movimiento de interpretación incluido en la promoción de sentido, y que constituye su novación intencional" (Ricoeur, 1965b: 519). Cuando, más adelante, Ricoeur se plantea el tema de la identidad narrativa, el enfoque de la memoria y el recuerdo será otro, no necesariamente contradictorio con éste, pero mucho más pleno: más que desenmascarar arcaísmos se tratará entonces de recuperar un pasado en el presente que se proyecta al futuro.

b) Algo que produce una cierta extrañeza es ver cómo Ricoeur posterga expeditivamente a Jung, demasiado platonizante para su gusto, pero sobre todo demasiado confuso: "Debo decir que prefiero Freud a Jung por esa firmeza y rigor [en no estudiar de los fenómenos culturales más que lo que cae bajo la económica del deseo]. Con Freud sé dónde estoy y a dónde voy; con Jung, todo amenaza con confundirse: el psiquismo, el alma, los arquetipos, lo sagrado" (Id. 177)<sup>40</sup>. Aparte de que el mismo Ricoeur se encarga de resaltar las confusiones de Freud, y aun reconociendo que la mixtura junguiana es mucho más

---

<sup>40</sup> Hay que observar, con todo, que en un escrito temprano le reconoce una importante contribución: "C.G. Jung nos ha enseñado a discernir en estos símbolos, menos proyecciones de la parte instintiva e infantil del psiquismo que temas que se anticipan sobre nuestras posibilidades de evolución y de maduración [...], el símbolo proporciona temas de meditación capaces de jalonar y guiar el 'devenir soi-même'" (1959b: 62-63)

compleja que la freudiana, desde una aproximación al mundo psicoanalítico preocupada por la creación imaginaria, no se explica fácilmente este postergamiento<sup>41</sup>.

c) Precisamente porque sabemos, desde la lectura ricoeuriana de Freud, que en los símbolos de lo sagrado hay a la vez retorno a lo reprimido, sabemos, con nuevos argumentos, las ambigüedades implicadas en el imaginario simbólico, sabemos que puede ser apoyo tanto para la moralidad como para la inmoralidad, según decía el propio Freud; como sabemos que puede motivar la reflexión pero puede igualmente originar el ídolo, en expresión de Ricoeur. Con todo, Ricoeur, preocupado por salvar, frente a Freud, su apertura a la esperanza, deja en penumbra en estas investigaciones las variantes más oscuras de la simbólica, que tan de manifiesto se ponen, por ejemplo, en sus ramificaciones políticas. Ahondar más en esa ambigüedad a la que se le han encontrado algunas de sus raíces, es, por eso, una tarea muy necesaria, que en parte será asumida por Ricoeur en los contextos del imaginario social.

## 2. ¿IMAGINACION ENCADENADA?

### a) El primado del código frente a la creatividad y la historia (estructuralismo)

Por estos años sesenta, en los que el diálogo de Ricoeur con Freud es más intenso, la corriente estructuralista -surgida en la lingüística pero aplicada a otros campos- está, como sabemos, en su esplendor. También con ella va a dialogar Ricoeur porque, sobre todo en sus

---

<sup>41</sup> Puede encontrarse un enfoque junguiano del imaginario en Ortiz Osés, A. C.G. *Jung. Arquetipos y sentido*. Bilbao. Univ. Deusto. 1988, en donde se destaca la relevancia del inconsciente común pre-personal (Imaginario trascendental), condición objetivada de nuestra condición subjetiva, y se describe a los arquetipos de ese Imaginario "condensándose cual imágenes primordiales a prióricas (improntas psicofísicas) que son experimentadas a posteriori en el curso de nuestras vivencias [...], protoimágenes [...] virtuales y delicuescentes cargadas de energía libidinal o 'mana' y, por tanto, numinosas (númenes)" (p.49). Son precisamente las imágenes arquetípicas las estructuras fundantes de nuestro imaginario colectivo, "pero unas estructuras no meramente formales sino *ctónico-materiales*, experienciales, pregnantas o viscosas (por cuanto residuales de vivencias o poso del pasado)" (Id. p.50). Los símbolos serían, desde esta perspectiva, las visibilizaciones particulares de los arquetipos primordiales (por ejemplo, la Gran Madre se parcializa simbólicamente en la cueva, lo redondo, la noche, etc.) y se da de ellos una definición que, aunque en contexto junguiano, recuerda la tensión arqueología-teleología de Ricoeur: "El símbolo ofrece un carácter relacional: por una parte, hunde su imaginaria en las aguas madres del Inconsciente como matriz arquetípica, por otra despliega en su cromatismo una de-liberación de proyecciones o posibilidades abiertas" (Id. 25)

vertientes lingüística y antropológica, es un desafío directo al enfoque hermenéutico de la simbólica. Como siempre, no vamos a recoger aquí en su conjunto los avatares de este diálogo sino sólo aquellos de sus aspectos que más se relacionan con nuestro tema, que suponen incluso el subrayado de dimensiones hasta el momento sólo esbozadas por Ricoeur y que pasarán en lo sucesivo a ser claves. En este debate podría decirse que no aparece de modo explícito la imaginación, pero hay dos puntos nucleares del mismo que se relacionan fuerte aunque implícitamente con ella: La postergación de la creatividad y la postergación de la historia ante la primacía del código, de la estructura. Veamos cómo se presentan y cuál es la reacción de Ricoeur.

1. Sin ánimo de exponer los postulados del estructuralismo, pues lo que nos interesan aquí son las tesis que Ricoeur formula en su reacción frente a él, debemos recordarlos brevemente para apoyar en ellos la reflexión posterior<sup>42</sup>. El paradigma del movimiento estructuralista es la distinción saussuriana entre lengua y habla -y la primacía de la primera-, con estas implicaciones y consecuencias:

a) Separada de los hablantes, la lengua es un sistema cerrado de signos sin referencia al exterior, en el que sólo cuentan las relaciones inmanentes; es una estructura, que Hjelmslev define así: "entidad autónoma de dependencias internas". Esto supone que los elementos de significación que descubre el análisis lingüístico no tienen relación con las cosas dichas. Además, al postergarse el habla, se arrincona con ello la libre combinación, la capacidad de producción de enunciados inéditos. Para la hermenéutica, en cambio, la simbólica es un medio de expresión de una realidad extralingüística y el lenguaje una intención de decir algo sobre algo abierta a la creatividad del hablante.

b) Los signos se definen por sus relaciones entre ellos, especialmente por sus distancias diferenciales, tratándose siempre de diferencias y relaciones puramente internas e inmanentes al sistema. En este enfoque, el simbolismo pierde su enigma y su fascinación, en el sentido de que se le incluye en la polisemia de las palabras sin ningún tipo de privilegios, aunque se resalta por otro lado que está enraizado en una función universal del lenguaje: la aptitud de los lexemas para desarrollar variaciones conceptuales. El hermeneuta, con todo, seguirá preguntándose: variaciones conceptuales y ambigüedades ¿para decir qué?.

---

<sup>42</sup> Nos valemos básicamente, para este apretado resumen, de las exposiciones que el propio Ricoeur hace en (1963), (1966c) y (1967a), pues nos permite hacer la comparación del enfoque estructuralista con el hermenéutico.

c) En la lengua misma hay que distinguir los estados de sistema (sincronía) y sus cambios (diacronía), pero la sincronía prima sobre la diacronía, que sólo es inteligible por comparación de sistemas, como paso de un sistema a otro. Con ello se excluye también un punto decisivo para el hermeneuta: la historia, que no es concebida por éste como intervención del desorden en un estado del sistema, como cambio de un sistema a otro, sino como generación de verdadera tradición, de reasunciones interpretantes, de auténtica generación de la obra de la palabra.

d) Las leyes lingüísticas designan un nivel inconsciente no histórico de tipo categorial, combinatorio, sin referencia a un sujeto pensante, con lo que la referencia al sujeto y a la intersubjetividad -tan cara a la hermenéutica- es ignorada. O mejor, la actividad del sujeto "se enraiza en una estructura presubjetiva y preindividual de signos, de modo que, más que hablar -es decir, tener iniciativa y disposición de sí mismo- el sujeto es hablado -es decir, dirigido por las múltiples estructuras de todo tipo depositadas en su lenguaje" (Bengoa, 1990: 234).

Como puede verse, el desafío para la hermenéutica es claro. Generalizado en una filosofía este enfoque, perdida la conciencia de sus límites, supone la destrucción de la hermenéutica. A ello va a ir tendiendo, según Ricoeur, la antropología estructural de Lévi-Strauss. Éste comienza estudiando los sistemas de parentesco como análogos rigurosos de los sistemas fonológicos; algo factible en la medida en que se les considera como un *corpus* cerrado, con elementos en relaciones de oposición (binaria preferentemente), con una combinatoria de esos elementos. Mientras se continúa en esa línea, piensa Ricoeur, es decir, mientras se buscan correlaciones entre expresiones homogéneas, ya formalizadas, de la estructura social y de la estructura lingüística, se está al interior de los propios límites del estructuralismo como ciencia. Cuando se pretende una generalización filosófica -como en *La pensée sauvage*- se cae en el error de desbordar la conciencia de los límites. Se hablará desde ahí de *un* solo pensamiento salvaje, que no es pre-lógico sino homólogo al pensamiento lógico en el sentido de que siempre se trata del mismo pensamiento clasificador, y se darán explicaciones absolutamente reductoras de lo simbólico-mítico.

2. Precisamente lo mítico es el terreno específico en el que más directamente se encuentran hermenéutica y antropología estructural. Y si la hermenéutica busca en él, en principio, una comprensión que nos lleva a una mejor comprensión de nosotros mismos, y de nosotros en el ser, el estructuralismo buscará una "descodificación", desde el supuesto de que el lenguaje agota su significado en su propia combinatoria. Así anunciaba Lévi-Strauss sus

estudios sobre mitología<sup>43</sup>: "Es precisamente en el terreno de la mitología, allá donde el espíritu parece más libre para abandonarse a su espontaneidad creadora, donde será interesante verificar si obedece a leyes. En lo que concierne al parentesco y las reglas de matrimonio, se podría aún plantear la cuestión de saber si las constricciones vienen de fuera o de dentro; la duda no será ya posible en lo que concierne a la mitología: si, en este terreno, el espíritu está encadenado y determinado en todas sus operaciones, *a fortiori* lo debe estar en todos los demás" (Lévi-Strauss, 1963: 630). Se ve, pues, bien a lo que se apunta: a encontrar las cadenas inconscientes del espíritu, a reducir la supuesta imaginación creativa a la imaginación encadenada. La captación del sentido "es secundaria y derivada, desde el punto de vista del método, respecto al trabajo esencial que consiste en desmontar el mecanismo de un pensamiento objetivado" (Id. 640). Y puestos a buscar el sentido, habrá que tener en cuenta que éste es siempre fenomenal, resultado de la combinación de elementos que no son significantes por ellos mismos: "¿Qué es el sentido en mi opinión? Un sabor específico percibido por una conciencia cuando gusta una combinación de elementos de la que ninguno tomado en particular ofrecería un sabor comparable [...]. Se intenta reconstituir un sentido, se le reconstituye por medios mecánicos, se le fabrica, se le descortezca. Y luego, de todos modos, se es hombre: se le gusta" (Id. 641). En resumen, del mito podemos extraer ciertos modos de operación del espíritu humano, pero nada nos dice "sobre el orden del mundo, la naturaleza de lo real, el origen del hombre o su destino" (Lévi-Strauss, cit. en Maceiras, 1990: 151).

## b) La articulación entre estructura y acontecimiento

Aunque, como hemos resaltado, el estructuralismo es un reto directo a la hermenéutica, Ricoeur, de nuevo, no rechaza sino que trata de articular la comprensión hermenéutica sobre la explicación estructuralista: "Hay dos modos de rendir cuenta del simbolismo: por lo que le constituye y por lo que quiere decir. Lo que le constituye requiere un análisis estructural; y este análisis estructural disipa de él lo 'maravilloso'; es su función y, me atrevería a decir, su misión; el simbolismo opera con los recursos de todo lenguaje, que son sin misterio. En

---

<sup>43</sup> En una reunión con el grupo filosófico de la revista *Esprit* que en buena medida se convirtió en un diálogo con Ricoeur, y cuyo contenido se transcribe en *Esprit* 11 (1963) 628-653.

cuanto a lo que quiere decir el simbolismo, no es ya una lingüística estructural la que puede enseñarlo" (Ricoeur, 1966c: 78). A la hora de concretar esta articulación va a reivindicar, frente a Lévi-Strauss, la densidad del sentido y de la historia, y frente a la lingüística en general la necesidad de sintetizar estructura y acontecimiento. Son éstos los temas que más nos interesa resaltar, pues aunque Ricoeur no los enmarca como tales en el problema de la imaginación, son escalones decisivos hacia su posterior hermenéutica del texto y de la acción, y hacia lo que llamará la identidad narrativa, puntos todos estos muy importantes para la constitución del imaginario social.

1. En primer lugar, pues, va a reivindicar el sentido y con ello, a la vez, el arraigo en lo que nos sobrepasa y la creatividad. En el citado diálogo con Lévi-Strauss, Ricoeur le responde de este modo: lo que tiene sentido no son las composiciones sintácticas de una cultura, que un observador exterior puede apreciar, lo que tiene sentido son las cosas dichas. Para hacer ciencia podemos limitarnos a las composiciones sintácticas, pero no podemos pretender que la cultura se agota en ellas. Ni pretender que hay una disyuntiva que nos forzaría a elegir entre subjetivismo de una conciencia inmediata del sentido y objetividad del sentido formalizado; en primer lugar, porque el sentido no se reduce a la conciencia, es lo que instruye a la conciencia; en segundo lugar porque, entre las dos opciones, "está lo que propone el sentido, lo que dice el sentido, y es este 'a-decir', este 'a-pensar' lo que me parece que es el otro lado del estructuralismo; y cuando digo el otro lado del estructuralismo, no designo necesariamente un subjetivismo del sentido, sino una dimensión del sentido que es también objetiva, pero con una objetividad que no aparece más que para la conciencia que la retoma. Esta reasunción expresa el engrandecimiento de la conciencia por el sentido"<sup>44</sup>, porque eso significa que hay sentido: que nos comprendemos mejor comprendiendo. De todos modos, debe quedar también claro que la explicación estructural es la etapa necesaria para dotar de objetividad científica al trayecto de reasunción del sentido.

2. Ricoeur, decíamos, reivindica también la significatividad de la historia, frente a la mera diacronía del estructuralismo<sup>45</sup>. Resalta que, si Lévi-Strauss puede llegar a las

---

<sup>44</sup> Ricoeur en respuesta a Lévi-Strauss en *Esprit* 11 (1963) 644

<sup>45</sup> Más adelante, cuando Ricoeur estudie la configuración del tiempo en los relatos de ficción, discutirá igualmente los límites de una semiótica que, en palabras de Barthes, pretende eliminar la dimensión cronológica de la

conclusiones que llega, es, en buena medida, porque los ejemplos que elige están limitados geográficamente a las civilizaciones llamadas totémicas, culturas con riqueza de estructuraciones pero con poca significación de contenidos y adecuadas por eso para un estudio que prima la sintaxis sobre la semántica. Los resultados serían otros, continúa Ricoeur, si Lévi-Strauss se enfrentara a la mítica griega y especialmente hebrea (que Lévi-Strauss evita expresamente -con excepción del mito de Edipo- por considerarlas excesivamente manipuladas), en la que lo que prima para la significación no son las combinaciones de oposiciones sino los hechos históricos, los acontecimientos fundadores, sobre los que se construye una tradición interpretante, por medio de la cual Israel se da una identidad que es ella misma histórica. "Es interpretando históricamente su historia, elaborándola como una tradición viviente, como Israel se ha proyectado en el pasado como un único pueblo al que le ha sucedido, como en una totalidad indivisible, la liberación de Egipto, la revelación del Sinaí, la aventura del desierto y el don de la Tierra prometida" (Ricoeur, 1963: 49).

Siguiendo esa línea argumentativa, Ricoeur continúa afirmando que, en áreas culturales como la hebrea, es el *surplus* inicial de sentido el que motiva tradición e interpretación, y que por eso hay que hablar de regulación semántica por el contenido y no sólo de regulación estructural (es decir, reemplazo tipo "bricolage") como en el caso del totemismo estudiado por Lévi-Strauss. En esas culturas se muestra un residuo irreductible de sentido, imposible de reabsorber desde el enfoque estructuralista.

Este es precisamente uno de los puntos básicos del debate citado entre Ricoeur y Lévi-Strauss. Porque para éste, allá donde Ricoeur ve diferencia intrínseca entre dos civilizaciones, sólo se da una posición relativa diferente del observador: en un caso "dentro" de la cultura que observa (la hebrea), en el otro "fuera" (la totémica); quien interioriza sus mitos siempre cree en ese *surplus*, pero quienes los estudian deben dejar de lado lo que no puede ser visto de fuera. Además, aceptar el planteamiento de Ricoeur nos conduciría, si no a reintroducir la distinción tradicional entre mentalidad primitiva y mentalidad civilizada, sí al menos a "distinguir dos especies de pensamiento salvaje: una que depende enteramente del análisis estructural y otra que lleva consigo algo más" (Lévi-Strauss, 1963: 634). En su respuesta a Lévi-Strauss, Ricoeur matiza afirmaciones suyas anteriores, insistiendo que no es sin más el punto de vista del observador el que distingue un conjunto mítico de otro, que todos tienen que ver con el enfoque estructuralista, pero en grados de éxito variable; por ejemplo, la

---

narración en favor de la estructura lógica (Cfr Ricoeur, 1984d: 49-91)

temporalidad no tiene en todos los conjuntos míticos la misma significación y esto no es mera cuestión del observador.

3. Pasemos ya a exponer cómo puede articularse, según Ricoeur, estructura (que el enfoque estructuralista privilegia) y acontecimiento (privilegiado por la hermenéutica) en el ámbito lingüístico. Primero, hay que recuperar para la comprensión del lenguaje lo que el modelo estructural excluye, esto es, el lenguaje como *decir*. Para ello, desbordando los niveles fonológico, lexical y sintáctico, debemos situarnos en el nivel del enunciado, unidad de palabra y no de lengua. El enfoque de Benveniste puede ser aquí de gran ayuda. Según éste, la prioridad recae en la frase: "nihil est in lingua quod non prius fuerit in oratione". Ahora bien, el enunciado: 1) Es un *acontecimiento* actual, frente a la atemporalidad del sistema; 2) supone un conjunto de *elecciones*, frente a la constricción del sistema; 3) que pueden producir combinaciones *nuevas*, frente a la clausura del sistema; 4) que tiene una *referencia*, una apertura externa del signo hacia la cosa, frente a la inmanencia del sistema; 5) que es dicho por alguien a alguien: autorreferencia e *intersubjetividad* frente a la presubjetividad del sistema.

Recuperado así el lenguaje como *decir*, he aquí las vías en las que podría articularse la inicial antinomia estructura / acontecimiento. Una primera pista la ofrecen lingüísticas postestructuralistas como la de Chomsky, que asume como dato central, en su gramática generativa, la creación de frases, apuntando así a una relación no antinómica entre regla e invención, gracias a conceptos dinámicos como operación estructurante frente al de inventario estructurado. Pero en Ricoeur va a ser más fecunda una segunda pista en el orden semántico, en el que él encuentra el problema de la *palabra*.

Ricoeur ve en las palabras (*mots*) el punto de articulación entre lo semiológico y lo semántico, en cada acontecimiento de palabra (*parole*). "La palabra (*mot*) es como un intercambiador entre el sistema y el acto, entre la estructura y el acontecimiento: por un lado, depende de la estructura, como un valor diferencial, pero no es entonces más que una virtualidad semántica; por otro, depende del acto y del acontecimiento, en que su actualidad semántica es contemporánea de la actualidad evanescente del enunciado" (Ricoeur, 1967a:93). Esa posición de bisagra le da unas grandes posibilidades: la palabra sobrevive al discurso que la usa, vuelve al sistema, pero vuelve cargada con los nuevos valores sobrevenidos con ese uso, disponible para nuevos empleos. "Volviendo al sistema, le da una historia" (Id. 93). Estamos en pleno proceso de polisemia. ¿Y qué sucede cuando esa palabra, con toda su

riqueza semántica, vuelve al discurso? Que, siendo polisémicas, en un cierto grado, todas las palabras, es el contexto el que debe decidir sobre su univocidad o su plurivocidad. Ahora bien, "si el contexto tolera o incluso preserva varias isotopías a la vez, tenemos que ver con un lenguaje efectivamente simbólico, que dice *otra* cosa diciendo *una* cosa [...] La polisemia de nuestras palabras es entonces liberada" (Id. 95). Este es el caso del poema, en el que los valores semánticos se refuerzan haciendo posibles varias interpretaciones. Así, estructura y acontecimiento se complican y renuevan sin cesar: porque la abundancia de sentido se despliega en la estructura, pero ésta no crea nada; la estructura "colabora con la polisemia de nuestras palabras para producir este efecto de sentido que llamamos discurso simbólico, y la polisemia de nuestras palabras resulta ella misma del concurso del proceso metafórico con la acción limitativa del campo semántico" (Id. 95).

Un último tema que se apunta en este diálogo con el estructuralismo y que a partir de ahora centrará el pensamiento de Ricoeur, es la relevancia del *texto* como tal. Desbordando la frase, los análisis apuntados deben proseguirse en los "textos": el de un sueño, el de un poema, el de un mito, primero; pero, en seguida, el de todo texto narrativo, histórico o de ficción; e igualmente en la acción humana, considerada según el modelo del texto. El estructuralismo será para él llamada a la objetividad, empujándole a desvincular el texto de la intención subjetiva de su autor, para centrarse en el texto mismo y hacer del "acto de apropiación del sentido más una fusión del mundo del lector y del mundo del texto que una proyección del intérprete en el texto o una identificación de su autor" (Maceiras, 1990: 143), rectificando así una primera concepción de la hermenéutica en la línea romántica de Schleiermacher y Dilthey, para quienes el intérprete debe rehacer el camino desde la obra a su autor. Desde ahora la pregunta: ¿qué es interpretar los símbolos?, se convertirá en ¿qué es interpretar un texto?, considerado antes que nada por sí mismo.

### c) Observaciones conclusivas

Las anotaciones que anteceden ponen de manifiesto que el debate con el estructuralismo es también, aunque no exclusivamente, un debate sobre el imaginario simbólico y sobre la dinámica de la imaginación, en torno a la que, así como el psicoanálisis sembraba sobre todo la sospecha de verdad, siembra la sospecha del sentido, de la creatividad, de la proyección histórica. En este debate, de nuevo, desde la perspectiva de Ricoeur, esta imaginación

simbólica sale reforzada, sin que suponga el rechazo sino la incorporación de la fuente de sospecha. La explicación estructural será vista, como ha quedado dicho, como la etapa necesaria para dotar de objetividad científica al trayecto de reasunción del sentido.

Pero, además, este debate nos ha permitido avanzar en una de las líneas que más nos interesan para nuestra investigación: la imaginación ligada al fenómeno lingüístico. Efectivamente, se han aclarado aspectos importantes del lenguaje que van a servir además de puente para investigaciones posteriores: 1) Hemos visto que en el lenguaje enfocado como *decir* se han articulado estructura y acontecimiento, por tanto, objetividad científica y apertura a la novedad, a la creatividad, a la historia. En este sentido, más adelante quedará aclarado que la creación imaginaria es acontecimiento de palabra. 2) En este contexto ha sido subrayado por Ricoeur el proceso de polisemia, que podemos considerar como preámbulo de la teoría de la metáfora, en la que hallará precisamente con fuerza especial esa creatividad imaginaria<sup>46</sup>. 3) El enfoque estructuralista va a apoyar el paso de la hermenéutica de los símbolos a la de los textos propiamente dichos, autonomizándolos respecto a la psicología de su autor; esta influencia no va a ser extraña a que en Ricoeur la imaginación simbólica acabe, en parte concretándose y en parte ampliándose, como imaginación metafórico-literaria, que se expresará especialmente en los relatos tanto históricos como de ficción.

El debate con el estructuralismo, por último, ha hecho aflorar en Ricoeur unas observaciones sobre la historia que, si no son las primeras, sí son las que por primera vez apuntan a su relación con el imaginario y concretamente con la identidad narrativa de una colectividad. Nos referimos a su subrayado, frente a Lévi-Strauss, de míticas como la hebrea, con sus acontecimientos fundadores y la tradición rememorante e interpretante de los mismos a que dan lugar. Como veremos después, el imaginario social y su concreción en la identidad narrativa es, en medida decisiva, deudor de esta historicidad hermenéutica<sup>47</sup>.

En torno a este tema de la historia, el debate entre Ricoeur y Lévi-Strauss ha dejado con todo, de momento, zonas de ambigüedad e incluso de perplejidad. Porque hay un riesgo en las afirmaciones de Ricoeur, que podrían someterse a esta lógica: La riqueza creadora parece estar del lado del sentido, el sentido está en el desbordamiento de la estructura, y se dan culturas (como la griega y la hebrea) que desbordan con más intensidad -¿con más riqueza?- su estructura que otras (las totémicas). Y hay una verdad en la contrarréplica de

---

<sup>46</sup> Cfr Primera parte, III, B.

<sup>47</sup> Cfr especialmente Segunda parte I, B, 3 y III.

Lévi-Strauss, que podría igualmente ser sometida a esta lógica: El *surplus* de sentido de una cultura se ve especialmente desde el interior de ella y, por tanto, en las llamadas culturas totémicas hay más exceso de sentido que el que vemos. Debate, pues, sobre la identidad radical de los humanos y su notoria y a veces opuesta diversidad cultural, que deberemos tener luego muy en cuenta en el tema de los derechos humanos, por un lado igualador y universalizador y por otro articulador de las diferencias<sup>48</sup>.

### C. LA IMAGINACION POÉTICA

En su momento anotamos que las tres zonas de emergencia de los símbolos eran, para Ricoeur, las ligadas a lo sagrado, las relacionadas con la producción onírica y las creadas por la imaginación poética. Hemos visto ya cómo trabaja Ricoeur las dos primeras zonas y lo que ello supone para la concepción de la imaginación. Pasemos ahora a ver cómo inicia su aproximación a esta tercera zona que si, en los años sesenta sólo motiva observaciones puntuales, estará llamada a constituirse en el núcleo de su tercer enfoque en la concepción de la imaginación y que marcará, en cualquier caso, la definitiva y clara opción por la imagen-palabra frente a la imagen-representación, con toda la carga de creatividad que puede asignársele a la primera.

1. La expresividad imaginaria en sus vertientes cósmica y psíquica -comenta Ricoeur en estos años del 59 al 70- tiene un complemento decisivo en la imaginación poética estricta. Pero acercarnos a la imagen poética es enfrentar la imagen-palabra a la imagen-representación. La imagen representación es, como ya apuntamos, la que considera Sartre en su estudio del imaginario, y, por supuesto, la que tiene en mente el empirismo: está calcada según el modelo del retrato, y puesto que no disfruta de la presencia perceptiva, está vinculada a la cosa ausente pero "irrealizándola"; su intento es re-presentarse, volver a hacer presente lo ausente, con lo que siempre es una deficiencia respecto a la percepción.

---

<sup>48</sup> Cfr Tercera parte I, A.1 y C. 2; II, A y B. Las afirmaciones de Ricoeur a que nos hemos referido deben quedar, de todos modos, matizadas por sus consideraciones sobre el diálogo entre civilizaciones (Ricoeur 1961b, 1965e, 1966a, 1975b).

Frente a ella, la imagen poética -y aquí Ricoeur cita reiteradamente la misma afirmación de Bachelard- "nos pone en el origen del ser hablante [...] deviene un ser nuevo de nuestro lenguaje, nos expresa haciéndonos lo que expresa"<sup>49</sup>. "La poesía sorprende el símbolo en el momento en que es un surgimiento del lenguaje, en el instante 'en que pone al lenguaje en estado de emergencia' (Bachelard)" (Ricoeur, 1960c: 21), disponiendo con ello de las mayores capacidades de novedad y creatividad. Aquí la imaginería sensorial sólo sirve de vehículo y material para la fuerza verbal.

Apuntada esta vertiente, Ricoeur, en la década de los 60, no la profundiza, centrándose más bien en los temas que hemos tratado en los puntos anteriores. Pero algo va siendo subrayado constantemente: la relación entre símbolo y lenguaje. "No hay simbólica antes de que el hombre hable, incluso si la potencia del símbolo está enraizada más abajo, en la expresividad del cosmos, en el querer decir del deseo, en la variedad imaginativa de los sujetos"<sup>50</sup>. Pero es cada vez en el lenguaje en donde el cosmos, el deseo, el imaginario vienen a la palabra" (1965b: 25). Concretamente, es la palabra la que despliega la promoción de sentido, la que hace posible, contra la opinión de Freud, la epigénesis de la pulsión y la fantasía -frente a su mera dimensión arqueológica-. Para Freud el lenguaje es una "huella perceptiva", y desde esa concepción vestigial del lenguaje no puede encontrar apoyos para una epigénesis del sentido; pero si el lenguaje desborda la percepción, entonces las "cosas dichas" desde la imaginación poética desbordan las huellas perceptivas, nos abren a la novedad de lo que pide "ser escuchado" (Cfr 1965b: 521 y ss).

2. Decíamos que Ricoeur abordará el estudio de la imaginación poética más adelante, a través del estudio de la metáfora. Pero hemos constatado ya que para él un punto de referencia claro, aunque sobria y escuetamente citado, es Bachelard, concretamente el Bachelard que, en su última etapa, pretende hacer, aunque de modo muy peculiar, una *fenomenología de la imaginación poética*.

---

<sup>49</sup> Citado en (1959b: 63; 1960c: 20 y 1965b: 24) durante estos años. Vuelve a ser citado del mismo modo más tarde en (1975i: 272), en el contexto de su estudio sobre la metáfora.

<sup>50</sup> En reflexiones posteriores, en las que Ricoeur recapitula sus estudios sobre la metáfora (1975c y 1982b), clarifica las conexiones entre símbolo y metáfora precisando el núcleo semántico del símbolo, por un lado, (su conexión con el lenguaje a través de la dimensión metafórica) y su momento no semántico, por otro, (su enraizamiento en lo prelingüístico), recordando, con todo, que es siempre a través del discurso como la lógica del sentido se manifiesta.

Este autor entiende por tal el estudio del "fenómeno de la imagen poética"<sup>51</sup> cuando la imagen emerge en la conciencia como un producto directo del corazón, del alma, del ser del hombre cogido en su actualidad" (Bachelard, 1970: 2). Lo que va a exigir, concretamente, para conseguir la adecuada inteligibilidad de dicha imagen, la correcta *captación de origen*, el situarse *au départ* de la imagen poética. Esto, negativamente, significa superar los enfoques racionalizadores y psicologizantes, desbordar en especial la perspectiva psicoanalítica de explicación; y, positivamente, pide en nosotros un *retentissement*, una resonancia. Porque "la vida de la imagen está toda en su fulgor, en el hecho de que una imagen es el sobrepasamiento de todos los datos de la sensibilidad" (Bachelard, 1970: 15). Para captar esto, a la reducción psicoanalítica que reduce mutiladoramente la imagen a su calidad de símbolo para el deseo, hay que oponer la reducción fenomenológica que reduce deseos y racionalizaciones para hacer ver lo que queda de irreductible en la imagen, que no es ya signo del deseo sino símbolo autónomo. "El poeta no me confiere el pasado de su imagen y sin embargo su imagen echa raíz en mí. La comunicabilidad de una imagen singular es un hecho de gran significación ontológica" (Id. 2).

Pero para llegar a ello es preciso un determinado grado de participación, que motivará en nosotros esa resonancia de la que hablábamos; se precisa no la captación conceptual de la imagen sino el revivirla poéticamente. Es entonces cuando ella -y aquí viene la afirmación que gusta de repetir Ricoeur- "deviene un ser de nuestro lenguaje, nos expresa haciéndonos lo que expresa, dicho de otro modo, es a la vez un devenir de la expresión y un devenir de nuestro ser" (Id. 7). Es decir, la imagen se muestra como fuerza creadora no sólo de lenguaje, sino también de un mundo para la conciencia; la experiencia que hacemos con la imagen poética, su valor *événementiel*, nos permite de ese modo pasar del acontecimiento a sus consecuencias, del *retentissement* al *virement d'être*.

3. Ricoeur, decíamos, va a encaminarse también por esa línea que privilegia la imagen poética frente a la que es reducción de la percepción. Ello supone importantes puntos de

---

<sup>51</sup> Si Sartre trabajaba imágenes cotidianas que hacían que universo perceptivo e imaginario fueran *grosso modo* similares, Bachelard -y aquí está el arranque de todas las diferencias- trabaja imágenes ligadas a la palabra poética que "deforman" la percepción, no tanto para transformarla cuanto para transfigurarla; imágenes que no tienen nada que ver con la reduplicación de los objetos reales porque nos introducen en una radical novedad; que más que "verse" "dan que ver", y cuya motivación psicológica es muy secundaria.

convergencia con Bachelard que no impiden, con todo, el surgimiento de divergencias significativas:

a) Como Bachelard, aunque con matizaciones y apreciaciones algo diferentes, por ser en parte deudor en esto de la influencia estructuralista, va a tratar también de poner de manifiesto la fuerza heurística de la imagen al margen de los condicionamientos psicológicos del autor, va a tratar, en concreto, de que nos abramos al texto mismo. Pero, a diferencia de Bachelard, que tiene sólo en cuenta poemas en sus concentraciones de imágenes, Ricoeur, que ha arrancado de hecho de la poética de las narraciones míticas, tras un estudio centrado en lo metafórico como tal, se dirigirá hacia los grandes textos narrativos, tanto históricos como de ficción.

b) Como Bachelard, también Ricoeur afirmará la fuerza de la novedad de la imagen poética que nos abre al mundo de los posibles. Pero a diferencia de Bachelard, que deja en la ambigüedad el universo al que la creación poética nos abre (¿desborda las vivencias de quien experimenta el *retentissement*, es algo más que *retentissement*?), Ricoeur se arriesgará - al estudiar la metáfora- a preguntarse por la referencia y no sólo por el sentido de la proposición poética, rozando así de modo más claro el umbral de la ontología.

c) En la línea de Bachelard, que nos habla de que hay una materia que seduce a la imaginación (y que él concreta en los cuatro elementos clásicos), Ricoeur expresa que la dimensión lingüístico-metafórica del símbolo se enraiza en lo prelingüístico del cosmos, de la capacidad del cosmos para significar. Pero para Ricoeur hay también otro pre-lingüístico, otra materia, que tras su diálogo con Freud resalta con fuerza y para el que Bachelard sólo tiene suspicacias: las fantasías exploradas por Freud, el mundo del deseo y las pulsiones inconscientes, nuestra arqueología, sobre la que- contra Freud- podemos apuntar a significaciones de otro orden. En este sentido Ricoeur reinterpreta la sublimación freudiana dentro de la imaginación poética, apoyándose en el propio Freud cuando éste habla de la sublimación por el arte. Bachelard, en cambio, indica que hay que separar la sublimación de que habla el psicoanalista de la sublimación "pura" de la palabra poética, liberada del empuje de los deseos.

d) Un dato que llama la atención es que Bachelard destierra, no sólo de sus análisis concretos sino de sus referencias, el imaginario poético de la angustia y de la culpabilidad, o el imaginario que no sólo nos relaciona con el mundo material sino el que nos relaciona conflictivamente con los otros humanos. Bachelard parece huir del drama, para él la ensoñación poética es la ensoñación cósmica, a la que corresponde la estabilidad y la

tranquilidad, el reposo del ser, el *bien-être*. "El soñador y su ensoñación entran, cuerpo y alma, en la sustancia de la felicidad" (Id. 11). Vivir el mundo de los poetas es, frente al ser-arrojado-al-mundo, vivir *chez-soi-dans-le-monde*. Ya el Ricoeur de la simbólica del mal parece en cambio preferir el imaginario de la culpa, del mal, de la tragedia. Se ha dicho incluso que esa sensibilidad sería propia del mundo protestante al que pertenece. Pero habría que matizar: Primero porque afirma que el imaginario del mal se entiende desde el imaginario que libera de ese mal; segundo porque Ricoeur se abrirá pronto a todo un amplio mundo narrativo, desde las parábolas -en contexto de lenguaje religioso- a las narraciones históricas y novelescas. En cualquier caso, es cierto que en Ricoeur domina algo que en Bachelard no es siquiera mencionado: el lenguaje poético como *drama* (desde los mitos o los sueños a las modernas novelas que se estudian en *Temps et récit II*), y en este sentido su panorámica es mucho más completa que la de Bachelard.

e) Bachelard tiene una tendencia marcada a postergar lo que "explica" el lenguaje poético, a despreciarlo incluso, a rechazar las racionalizaciones. Piensa que "para imaginar bien" hay que escapar a la razón cartesiana y abrirse al sentimiento y a la intuición. Trata de motivar experiencias de imágenes poéticas (acontecimientos) que provoquen una resonancia que implique un giro de ser, que nos expresen haciéndonos lo que expresan. Ricoeur, en parecidos términos, comenzará hablando de que las imágenes simbólicas nos asimilan a lo que dicen, pero, cada vez con más fuerza, irá abriéndose a una escucha mediada por una hermenéutica que integra el momento científico de la objetividad. Hemos visto cómo de la lingüística retiene aspectos importantes para explicar la metáfora, cómo el análisis freudiano es conservado como arqueología que contrapesa a la teleología y la escatología. Lo que Bachelard posterga, Ricoeur integra. Dos tantes de filosofar que hacen que el primero prefiera a Jung -que no respeta los criterios habituales de racionalización, que le inspira además la teleología- y el segundo prefiera a Freud -más presto a delimitar, aunque con contradicciones, la perspectiva científica.

### CAPITULO III

## LA IMAGINACION METAFORICO-LITERARIA

Si de la primera aproximación a la imaginación por parte de Ricoeur resaltábamos que, superada su confusión con la percepción, quedaba por superar de modo claro su reducción a las imágenes-retrato para avanzar hacia una imaginación que se ligara decisivamente al lenguaje y con ello a la innovación y a la creatividad, lo que nos han puesto de manifiesto sus indagaciones en los años 60, desde la perspectiva simbólica, es precisamente esa ligazón lingüística, quedando desde ella reafirmada la dimensión creativa ya asumida desde el principio. La tarea que queda ahora pendiente es, por un lado, explicar la dinámica de esa imaginación lingüística creativa y, por otro, concretar su campo de producción privilegiado (en la dirección que acabamos de apuntar en su confrontación con Bachelard). Lo primero va a ser detallado por Ricoeur desde sus indagaciones sobre la metáfora. Lo segundo va a quedar marcado por su ya resaltada opción por el texto escrito, textos poéticos primero, relatos históricos y de ficción luego. Pero además Ricoeur, en esta tercera etapa que podemos situar de 1970 a 1985, extiende su teoría de la imaginación, constituida básicamente al interior de la esfera del lenguaje, a la esfera de la acción, a la esfera práctica, la experiencia histórica, al mundo en concreto de las construcciones sociales imaginarias como utopías e ideologías (esfera a la que, por supuesto, no es ajena la producción textual incluso narrativa).

Teniendo en cuenta que este último punto, y en general todo lo que se refiere a los imaginarios sociales, va a ser tratado, por su relevancia de cara al objetivo final de esta indagación (hermenéutica del imaginario de los derechos humanos), en la segunda parte, y que aquí queremos centrarnos específicamente en la dinámica de la imaginación metafórico-literaria a la que aboca la concepción de la imaginación en Ricoeur, en el presente capítulo deberemos abordar estos tres objetivos en vistas a ello: 1) Resaltar el *mundo del texto* como mundo imaginario; 2) poner de relieve el modo de trabajo de la imaginación lingüística a través de

la *dinámica metafórica*; 3) ver cómo los hallazgos alcanzados en el campo de la metáfora son proyectados al campo gemelo del *relato*.

## A. EL MUNDO IMAGINARIO DEL TEXTO

Al comentar el diálogo de los sesenta de Ricoeur con el estructuralismo, concluíamos afirmando la relevancia que el *texto* como tal iba a tener para él. Pues bien, en muy buena medida condicionado y potenciado por ese debate y acercándose a la vez, críticamente, a los postulados de H.G. Gadamer y la hermenéutica post-heideggeriana, Ricoeur va a construir entre los años 70-75 una teoría notablemente articulada sobre la hermenéutica como hermenéutica de textos<sup>52</sup>, de la que es importante destacar algunos puntos, conexiónados a su modo con la imaginación.

1. Dicha teoría va a significar su rechazo nítido del idealismo trascendental de Husserl, desde y en provecho de una hermenéutica de los textos (Ricoeur, 1975e). Frente a Husserl, para quien la fundamentación decisiva es del orden de la intuición y el lugar de la intuitividad es la subjetividad -con lo que toda trascendencia es dudosa-, hay que afirmar que: 1) "El ser-en-el-mundo precede a la reflexión. A la vez es atestiguada la prioridad de la categoría ontológica del *Dasein* que somos sobre la categoría epistemológica y psicológica del sujeto que se pone" (Id. 46). 2) Toda comprensión necesita ser mediatizada por una interpretación, frente

---

<sup>52</sup> Es discutible si la hermenéutica del texto escrito, que Ricoeur formula durante estos años, supone una ruptura o un desarrollo de la hermenéutica de los 60 centrada en los símbolos. Sobre esto cfr. T. Calvo, "Del símbolo al texto", en T. Calvo y R. Avila (1991: 117-136), en donde se defiende la tesis de la ruptura. Hay respuesta de Ricoeur a esta ponencia, pero no entra en esta cuestión, al reconducir el debate al problema de la prioridad entre denominación y predicación. Desde nuestra presentación, puede entenderse más bien no tanto que la hermenéutica de los textos sea un desarrollo de la de los símbolos, pero sí que supone el desarrollo de semillas que en la clarificación de la hermenéutica de los símbolos han ido apareciendo ya, aunque hay que reconocer que al resituirlas en la división discurso oral / discurso escrito recorren vías originales; de todos modos sería exagerado hablar de ruptura, pues aun siendo evidente la primacía de lo textual frente a lo estrictamente simbólico, las dimensiones básicas de la hermenéutica simbólica siguen presentes en esta nueva etapa en la que el texto es a veces sólo "obra en miniatura" (enunciado metafórico), constituyéndose como núcleo semántico de un símbolo enraizado en lo prelingüístico.

a la inmediatez intuitiva. Y precisamente, el modo más radical de poner en cuestión el primado de la subjetividad es tomar como eje hermenéutico la teoría del texto<sup>53</sup>.

2. En un texto se da: una objetivación por la estructura de que se dota (que puede y debe analizarse a través de métodos estructurales), un distanciamiento a través de la escritura (que frente a la palabra hablada hace autónomo al texto respecto a la intención del autor, respecto a las condiciones sociológicas de su producción y respecto a destinatarios concretos)<sup>54</sup>, un "mundo del texto" (lo que el texto dice) y una apropiación del mismo por parte del lector (que se comprende así ante el texto) (Ricoeur, 1975g). Desde nuestro tema, conviene que consideremos especialmente estas dos últimas categorías. Antes, con todo, indicar nada más que, en línea con sus anteriores planteamientos, la hermenéutica, afrontada a las dos actitudes que Dilthey puso en alternativa -explicación propia de las ciencias de la naturaleza o comprensión de los signos propia de las ciencias del espíritu- debe ponerlas en complementariedad<sup>55</sup>.

3. Siguiendo a Gadamer -que habla de la "cosa" del texto- Ricoeur resalta que lo que debe discernir la hermenéutica no es el "alma" del autor sino el "mundo del texto". Y otorga a éste una primera caracterización que subrayamos: es un mundo imaginario. Aplicando a la distinción texto escrito/palabra oral la distinción husserliana entre imaginación y percepción, Ricoeur afirma: "Este mundo [del texto] puede ser llamado imaginario, en el sentido de que es *presentificado* por lo escrito, en el lugar mismo en que el mundo estaba *presentado* por la palabra; pero este imaginario es él mismo una creación de la literatura, es un imaginario literario" (1970: 141).

Este mundo, si por un lado está *privado* de la precisión de la referencia ostensiva -mostradora del aquí y ahora- propia del discurso hablado, por otro lado se *libera* de los límites de dicha referencia, para abrirse a referencias no situacionales "que se ofrecen como modos

---

<sup>53</sup> Sobre la relación de Ricoeur con la fenomenología husserliana puede consultarse el estudio de Stevens (1990a)

<sup>54</sup> Son diversos los autores que critican el excesivo subrayado de la autonomía del texto, con el que Ricoeur, influido por el estructuralismo, se quiere distanciar netamente de la hermenéutica psicologizante romántica. Cfr por ejemplo a este respecto Bengoa (1990: 272-279).

<sup>55</sup> Sobre esto consúltese especialmente (Ricoeur, 1970 y 1972), e implicando no sólo el texto sino también la historia (Ricoeur, 1977a).

posibles de ser, como dimensiones simbólicas de nuestro ser en el mundo" (Ricoeur, 1971: 188). Husserl destacaba que la presentificación imaginaria, frente a la presentación perceptiva, permitía una espontaneidad para diversas construcciones que era totalmente negada a la percepción. Ricoeur nos dirá que los textos escritos, distanciándose de la realidad cotidiana, nos hablan de mundos posibles y de modos posibles de orientarnos en ellos, con una apertura mucho mayor que la del discurso oral. Y que precisamente la interpretación consiste en captar esas propuestas de mundo, abiertas por las referencias no ostensivas del texto. Ahora bien, esta capacidad de proyección de un mundo, dice, debe ser asignada a la dimensión *poética* (1975h: 127) o, dicho de otro modo, a la dimensión creativa de la imaginación.

Esta referencia abierta de los textos no deja de ser problemática, pues lo primero que se aprecia en muchas ocasiones (especialmente en los textos poéticos y de ficción) es que el texto destruye las referencias ostensivas del discurso hablado, sin que se vean nítidas otras referencias, con su valor de verdad. Ricoeur insiste en que la abolición de estas referencias ostensivas es la condición de posibilidad para que se eleven referencias de segundo rango. El texto de ficción o poético pone "la referencia del texto *a distancia* del mundo articulado por el lenguaje cotidiano. La realidad es, de este modo, metamorfoseada por medio de lo que llamaría las 'variaciones imaginativas' que la literatura opera sobre lo real" (Ricoeur, 1975e: 53). Pero de esto se hablará más en detalle al tratar el tema de la metáfora en el que la referencia de segundo orden se articula con toda su fuerza.

Precisando desde aquí la labor de la interpretación, hay que afirmar que ésta consiste en explicitar el tipo de *ser-en-el-mundo* desplegado *delante* del texto. Doble subrayado, pues, de *ser-en-el-mundo*, que prima sobre la comprensión del autor, y de *delante del texto*, que nos habla de las mencionadas propuestas de un mundo "en el que puedo habitar para proyectar en él uno de mis posibles más propios" (Ricoeur, 1975g: 115).

4. Esta última afirmación nos introduce ya en la dimensión de la apropiación del texto por el lector. Leer, dirá Ricoeur, es encadenar un discurso nuevo al discurso del texto, apoyados precisamente en su carácter abierto. Y no para transportarnos a la intención del autor, sino para "tomar el camino del pensamiento abierto por el texto, [para] ponerse en ruta hacia el *oriente* del texto" (1970: 156), ofreciéndonos a los modos posibles de *ser-en-el-mundo* que nos ofrece.

Con este tipo de apropiación, el lector amplía la comprensión de sí mismo, comprendiéndose delante del texto, exponiéndose a recibir de él un sí-mismo más amplio.

"Del mismo modo que el mundo del texto no es real más que en la medida en que es ficticio, hay que decir que la subjetividad del lector no adviene a ella misma más que en la medida en que es puesta en suspenso, irrealizada, potenciada de igual manera que el mundo mismo que el texto despliega [...]. Lector, no me encuentro más que perdiéndome. La lectura me introduce en las variaciones imaginativas del *ego*" (Ricoeur, 1975g: 117).

Esta apropiación exige una crítica interna de las ilusiones del sujeto (a la manera marxista y freudiana) y está ligada dialécticamente a las objetivaciones estructurales del texto (estudiadas por la lingüística). La apropiación -frente a la hermenéutica romántica- debe estar mediada por la explicación, debe estar en relación dialéctica con el distanciamiento de la crítica.

De todos modos, la apropiación es, antes que nada, obra de la imaginación: "Es en la *imaginación* en donde primero se forma el ser nuevo. Y digo bien imaginación y no voluntad. Porque el poder de dejarse coger por nuevas posibilidades precede al poder de decidirse y elegir<sup>56</sup>. La imaginación es esta dimensión de la subjetividad que responde al texto como *Poema*. Cuando el distanciamiento de la imaginación responde al distanciamiento de la 'cosa' del texto ahonda en el corazón de la realidad, una poética de la existencia responde a la poética del discurso. [...] es en primer lugar a mi imaginación a la que el texto habla, proponiéndole los 'figurativos' de mi liberación" (Ricoeur, 1975h: 133). De algún modo podría así decirse que interpretar un texto es imaginar, imaginar los mundos a los que nos abre, para ser así motivados a entrar en ellos<sup>57</sup>.

La apertura propia del texto puede traer como consecuencia el surgimiento de interpretaciones rivales y con ello el problema de su validación. Tal validación, en opinión de Ricoeur, está más ligada a la lógica de la probabilidad cualitativa que a la lógica de la verificación empírica; es decir, sólo podría sostenerse que una interpretación es más probable que otra, en función de una argumentación vecina a los procedimientos jurídicos de la interpretación legal<sup>58</sup>. Estamos, pues, a medio camino entre los límites del dogmatismo y del

---

<sup>56</sup> Recuérdese a este respecto el papel que en su fenomenología de la voluntad asigna Ricoeur a la imaginación de cara a la decisión (cfr Primera parte, I, B).

<sup>57</sup> Años más tarde, y coloreando su afirmación con un enfoque kantiano, Ricoeur escribe en este mismo sentido: Una lectura dinámica "se sitúa en la prolongación de *itinerarios de sentido* [...] que se deja] guiar por una imaginación productiva a la obra en el texto mismo" (1982a: 340).

<sup>58</sup> Como criterios para tal tipo de argumentación, Ricoeur señala en (1972:105-106) los de congruencia y plenitud.

escepticismo. Pero este tema, que nos remite de nuevo al problema de la verdad en hermenéutica, será trabajado a fondo más adelante.

En este contexto de textos que nos abren un mundo, reafirmando su opción por la imaginación no unida a la percepción sino al lenguaje y esbozando sus primeras reflexiones sobre la metáfora, Ricoeur se pregunta: "¿Estamos prestos a reconocer en el poder de la imaginación, no ya la facultad de extraer 'imágenes' de nuestra experiencia sensorial, sino la capacidad de dejar que nuevos mundos formen la comprensión de nosotros mismos? Este poder no sería llevado por imágenes sino por significaciones emergentes en nuestro lenguaje. La imaginación, entonces, sería al fin tratada como una dimensión del lenguaje. De este modo, un nuevo lazo aparecería: entre imaginación y metáfora" (1972:112). Y continúa Ricoeur: "No se atravesará, ahora, esta puerta entreabierta". Evidentemente, él estaba trabajando por abrirla del todo, lo que hará con su producción *La métaphore vive* (1975i), que será el texto clave de este su tercer enfoque sobre la imaginación, texto en el que lo aquí apuntado se desarrollará plenamente.

## B. LA IMAGINACION METAFORICA

Ricoeur va a estudiar la metáfora desde una doble función, distinguible sólo por abstracción metódica. En primer lugar, la metáfora se presenta como producción de *sentido*, como expansión de lenguaje interna al mismo; es la función de *innovación semántica*, por la que lo inédito surge al lenguaje, gracias a la imaginación productiva que sintetiza lo inicialmente separado. En segundo lugar, la metáfora tiene una fuerza *referencial* por la que puede hablarse de su *función heurística*: suspendiendo las referencias ordinarias del discurso - y de nuevo por el dinamismo de la imaginación- potencia el descubrimiento de rasgos inéditos de la realidad, gracias a referencias de segundo grado. Como puede observarse y el mismo Ricoeur indica, esta distinción sentido/referencia tiene su inspiración en Frege, pero es llevada

por Ricoeur a unos desarrollos no previstos por éste<sup>59</sup>. Pasemos a verlos, comenzando por la primera de las funciones señaladas, la de la innovación semántica.

## 1. LA METAFORA COMO INNOVACION SEMANTICA

Para que la metáfora implique una innovación semántica se precisan, según Ricoeur, tres condiciones: Situar la metáfora en el ámbito de la predicación y no de la denominación; percibirla como predicación "impertinente"; hacer surgir sobre ella una nueva pertinencia.

1. La metáfora como fenómeno de predicación. Tradicionalmente, la metáfora ha sido concebida como una figura del discurso que, al ser extensión de un nombre por desviación del sentido literal de las palabras, concernía a la *denominación*. Lo que fundaba en ella la sustitución del sentido literal por el sentido figurado era la *semejanza*. Pero en realidad la significación sustituida, si bien aumentaba la polisemia de las palabras, no comportaba innovación semántica en sentido fuerte ni proporcionaba información nueva sobre la realidad: era concebida como recurso *retórico* del discurso que servía para adornarlo y que afectaba sobre todo a sus funciones emocionales<sup>60</sup>.

Autores como Richards, Max Black y Beardsley van a enseñar a Ricoeur que la metáfora debe pasar del campo de la retórica al de la *semántica*, y no la semántica de la palabra sino la de la frase. El verdadero sentido de la metáfora se encuentra en el enunciado, como fenómeno de *predicación*; la metáfora no es sustitución de un nombre por otro, la hace la frase entera (por lo que es más adecuado hablar de enunciado metafórico). Así lo explicará, por ejemplo, Max Black: La metáfora es un enunciado -"marco"- con la carga concentrada en una palabra -"foco"-, habiendo interacción entre el sentido indiviso del enunciado y el sentido focalizado de la palabra (Cfr Ricoeur, 1975i: 109-116). Pero en este juego palabra-frase, la iniciativa de sentido está en esta última: "El paso del sentido potencial de una palabra al sentido actual, requiere la mediación de una frase nueva, del mismo modo que el sentido

---

<sup>59</sup> Más adelante veremos que al hilo de su análisis de los textos narrativos, Ricoeur acabará por preferir la terminología configuración / refiguración a la de sentido / referencia. Aquí usaremos en cada momento de la reflexión de Ricoeur la terminología que es empleada en él.

<sup>60</sup> Interprétese, por ejemplo, con estas claves la metáfora "garganta", referida a un paso estrecho entre montañas.

potencial ha salido de la sedimentación y de la institucionalización de los valores contextuales anteriores" (Id. 167).

2. La metáfora como predicación "impertinente". Situada la metáfora en el contexto de la frase, será posible la emergencia de significaciones nuevas. ¿Pero cómo? Debe percibirse, en primer lugar, la no conveniencia de la predicación extraña. Si esto no se da, estamos en presencia de una metáfora a la que el tiempo ha privado de su fuerza, ha convertido en simple polisemia, estamos en presencia de una metáfora muerta (ej. el "pie" de la silla). Aquí la dinámica en el enunciado de la simple polisemia y la metáfora viva son opuestas. En la mera polisemia, el contexto de la frase se encarga de eliminar del potencial semántico existente de la palabra todas las acepciones menos una ("pie" puede significar varias cosas, "pie de la silla" sólo una). En la metáfora de creación y la metáfora viva, en cambio, ninguna de las acepciones codificadas basta (por ejemplo, cuando Shakespeare dice del tiempo que es un mendigo), por lo que, tras un primer momento de tensión, nos vemos forzados a aceptar todas las acepciones existentes y buscar una más.

3. La metáfora como nueva pertinencia predicativa. Provocados por esa tensión de impertinencia, abocamos al momento propiamente creador de la metáfora, a la emergencia de una nueva pertinencia, a la verdadera innovación semántica. Lo que inicialmente estaba alejado (mendigo-tiempo) se ve de repente próximo. ¿Por qué? Porque en la dinámica de interacción tensional de la frase, y gracias a ella, se ha instaurado una *semejanza*.

Ricoeur recupera con esto una categoría básica de la concepción retórica de la metáfora (frente a los autores anglosajones en los que se ha inspirado para su concepción semántica, que rechazan todo lo que tenga que ver con imágenes), pero con un sentido especial: no se trata propiamente de similitud entre dos cosas dadas (o en todo caso este sería el caso de las metáforas más vulgares, como la citada "pie de la silla"), cuanto de asimilación predicativa que crea semejanza al sentirnos forzados a "salvar", a través de un sentido nuevo, lo que inicialmente percibimos como contradicción que se destruye a sí misma (piénsese, por ejemplo en "la música callada" de San Juan de la Cruz). Si se quiere, es precisamente la desemejanza la que fuerza una semejanza nueva y reveladora. Por eso precisamente no existen metáforas en el diccionario; precisan, para aparecer, un acontecimiento del discurso. En este contexto cobra toda su fuerza la frase de Bachelard que, como indicamos, tanto le gusta citar a Ricoeur: "la imagen poética deviene un nuevo ser del lenguaje".

Hay muchas metáforas que mueren en seguida, al vulgarizarse su uso en una comunidad hablante y ser aceptadas como mera extensión de la polisemia de las palabras. Las que más perduran son las dotadas de gran creatividad poética y aquéllas que más se aproximan a los símbolos más durables, metáforas arquetipales casi indiscernibles de los paradigmas simbólicos<sup>61</sup>. Conviene recordar, en este sentido, que para Ricoeur la metáfora es sólo el núcleo semántico de unos símbolos que tienen también un estrato no lingüístico, un enraizamiento que les ata a las dimensiones cósmicas y al mundo de los deseos inconscientes. Por eso puede afirmarse que "la metáfora es sólo la superficie lingüística que debe a su bi-dimensionalidad el poder de religar lo semántico con lo pre-semántico en la profundidad de la experiencia humana" (Ricoeur, 1975c: 161).

## 2. EL PAPEL DE LA IMAGINACION EN LA INNOVACION SEMANTICA

El momento creativo en que surge la nueva pertinencia semántica debe ser atribuido, dice Ricoeur, a la *imaginación*. Pero añade: "a condición de disociar el problema de la imaginación del de la imagen, en el sentido de residuo perceptivo, de impresión debilitada, y a condición de distinguir con Kant entre imaginación productiva e imaginación simplemente reproductiva" (1982b: 49). En esta afirmación está implicada la concepción definitiva de la imaginación en Ricoeur y, por eso, vamos a tratar de analizar con cuidado todos sus desarrollos. Se nos ofrecen en ella dos líneas de búsqueda que, como siempre en estos casos, están íntimamente relacionadas. Una primera línea nos habla de renunciar a la imagen-reproducción de la cosa ausente<sup>62</sup>, pero no nos pide renunciar a todo modo de imagen: hemos afirmado antes que en la innovación semántica hay trabajo de semejanza, un trabajo que acabamos de asignar a la imaginación; ahora bien, donde hay semejanza hay un cierto modo

---

<sup>61</sup> Como podría ser la "noche" para poetas como Juan de la Cruz o Novalis, o "Padre", para el Dios de la tradición cristiana. Es también lo metafórico-arquetipal lo que resuena en estos versos de Goethe: "Alma del hombre, ¡cómo te pareces al agua! / Destino del hombre, ¡cómo te pareces al viento!"

<sup>62</sup> Ricoeur hace un análisis detallado de la diferencia de enfoque entre imagen como réplica perceptiva e imagen ligada a la esfera del lenguaje, tal como se revela desde la teoría de la metáfora en (1979a). A ello nos referimos ya al tratar de su crítica a Sartre (cfr Primera parte I, C.1).

de imagen. Nuestra primera línea de búsqueda será así cómo entender este trabajo de la semejanza. Junto a la lingüística moderna, Aristóteles será aquí una de las fuentes de inspiración para Ricoeur. La segunda línea de búsqueda aparece definida con mucha más claridad: apunta con nitidez al tipo de imaginación (productiva), al modo de funcionamiento de la misma (producción de esquemas) y al pensador que la inspira (Kant). Se tratará, por tanto, de estudiar la concepción kantiana y ver el modo como la retoma luego Ricoeur en su propia concepción.

### a) El trabajo de la semejanza

Ricoeur se enfrenta al hecho de que la semejanza es solidaria de la teoría metafórica de la denominación sustitutiva, que él rechaza. Pero entiende, sin embargo, que es básica para encontrar la clave de la invención metafórica y, por eso, se propone reinterpretar la función de la semejanza dentro de la línea de la teoría de la tensión y la interacción predicativa. El reto es éste: "El carácter icónico de la semejanza debe ser reformulado de modo tal que la imaginación llegue a ser ella misma un momento propiamente semántico del enunciado metafórico" (Ricoeur, 1975i: 246), y la imagen algo que dibuja relaciones abstractas.

Recordemos para empezar que la imaginación, en la dinámica de la metáfora, es la operación de superar el choque semántico inicial, *captando lo semejante* en lo aparentemente extraño y procediendo así a una nueva asimilación predicativa. *De repente*, "vemos" el tiempo "como" un mendigo. Esta cuestión estaba ya presente en Aristóteles, el cual, aunque situaba la metáfora al interior de la retórica y la denominación, ofrecía también pistas para superar tal enfoque. Según Aristóteles, en efecto, la metáfora tiene, por un lado, el poder de "poner bajo los ojos", de "hacer imagen", y, por otro, se consigue por analogía: "Metáfora es el traslado de un nombre de una cosa al de otra [...] según analogía" (*Poética* XXI, p.80). "Entiendo por analogía el hecho de que el segundo término es al primero como el cuarto al tercero [...]. La vejez es a la vida como la tarde al día, así, pues, se llamará a la tarde 'vejez del día' y a la vejez 'tarde de la vida'" (Id. p.81). Ricoeur comenta que en la interrelación de estos dos aspectos (poner bajo los ojos/hacer analogía) está ya presente en germen la idea de

---

<sup>63</sup> Aristóteles habla también de otras variantes que no nos interesan aquí. Las citaciones de la *Poética* corresponden a la edición bilingüe de A. González en *ARISTOTELES-HORACIO. Artes poéticas*. Madrid. Taurus. 1988.

que la metáfora dibuja lo abstracto bajo los trazos de lo concreto: "La misma metáfora puede así comportar el momento lógico de la proporcionalidad y el momento sensible de la figurabilidad" (1975i: 50). La metáfora no es simplemente algo visto, es "ver" algo a través de una construcción semántica que tiene que ver con la distribución de predicados, es la unión del "ver" y del "decir", de lo pictórico y de lo verbal, pero insertando lo pictórico en la dinámica de lo semántico. Frente a la clásica teoría de la asociación por semejanza, como si se tratara de una asociación mecánica entre átomos mentales, lo que se da es una operación en la dinámica del lenguaje y su acto nuclear la predicación. Por eso precisamente, al carácter productivo de este "ver como" puede llamársele asimilación predicativa: se *hacen* similares, esto es, semánticamente próximos los términos que la expresión metafórica trae juntos. Con aire bachelardiano Ricoeur puede así decir que "antes de ser una percepción novedosa, la imagen es un significado emergente" (1978: 147). Sólo desde ahí es posible escapar al enfoque empirista.

¿Cómo entender concretamente esta relación pictórico-semántica? Ricoeur se sirve inicialmente para explicarla de autores como Le Guern y Henle, siendo, en nuestra opinión, este último particularmente significativo, porque nos acaba remitiendo implícitamente a Kant, en quien está la clave. Henle resalta que "si hay un elemento icónico en la metáfora, es igualmente claro que el icono no es presentado sino que es simplemente descrito [...]. Lo que es presentado es una fórmula para la construcción de iconos" (cit. en Ricoeur, 1975i: 240). Y Ricoeur comenta: "Gracias a que la presentación icónica no es una imagen, puede apuntar hacia semejanzas inéditas, sea de cualidad, de estructura, de localización, sea también de situación, sea en fin de sentimiento; cada vez la cosa intencionada es pensada como lo que el icono describe" (Id. 240-241).

Para profundizar más en la problemática de la figurabilidad de la figura, Ricoeur acude a la psicolingüística, de la mano de Hester, que propone que el rasgo esencial del lenguaje poético es la fusión del sentido con un raudal de imágenes evocadas o excitadas, con lo que "la apertura al texto es apertura al imaginario que el texto libera" (Ricoeur, 1975i: 266). Hay que tener en cuenta que el tipo de imágenes que pertenecen a la producción de sentido no son las imágenes "salvajes" que pueden surgir en la lectura y que nos distraen, sino las imágenes *ligadas* a la dicción poética; es decir, la imagen es aquí controlada por el sentido, el imaginario está implicado en el lenguaje mismo. De nuevo así el icono verbal es, en la concepción de Hester, como el esquema kantiano: un método para construir imágenes. Para rendir concretamente cuenta del aura de imágenes que rodea a la palabra poética, Hester, junto

a ciertos mecanismos que Ricoeur tacha de psicologistas, acude a la noción de origen wittgensteiniano de "ver como", que se revela en el acto de lectura y que con su carácter selectivo elige, entre el raudal cuasi-sensorial de imágenes que se tiene leyendo la metáfora, los aspectos más apropiados de ese imaginario. "Así, el 'ver como' puesto a la obra en el acto de leer asegura la juntura entre el sentido verbal y la plenitud imaginaria" (Ricoeur, 1975i: 270). O dicho de otro modo: "el sentido metafórico es generado en la espesura de la escena imaginada desplegada por la estructura verbal del poema" (Ricoeur, 1978: 149)

Retengamos por su importancia, para estudiarlas a continuación, las referencias al esquematismo kantiano, y destaquemos un poco más el lugar en el que, como acabamos de ver, la imaginación realiza el trabajo de la semejanza: la lectura. El lector de un poema, impactado por una metáfora viva, experimenta lo que Bachelard llamaba el *retentissement*, el eco, la reverberación, y en él, la "fórmula", el "icono-esquema" que el poema le ofrece, comienza a producir imágenes. "Esquematisando la atribución metafórica, la imaginación se difunde en todas las direcciones, reanimando experiencias anteriores, despertando recuerdos dormidos, irrigando campos sensoriales adyacentes" (Ricoeur, 1976a: 219). Piénsese, por ejemplo, las múltiples reverberaciones, en muy diversas direcciones según el tipo de lector, pero siempre alejadas de una imaginación-imagen de estilo empirista que puede darse en un lector "cogido" por los versos de Goethe citados en nota anterior o por éstos de Juan de la Cruz: "Qué bien sé yo la fonte que mana y corre / aunque es de noche". Se "ven" sin duda imágenes con referencias sensoriales que son precisamente las que dan vivacidad a la metáfora; hay un elemento cuasi-sensorial innegable. Pero nada recuerda a la imagen-impresión debilitada de un objeto ausente. La fuerza poética ha transfigurado, como decía Bachelard, las referencias perceptivas.

Esta fuerza expansiva del esquema metafórico pone de manifiesto una segunda función de la imaginación. Si la primera era "ver lo semejante" (a Ricoeur le gusta repetir esta frase de Aristóteles: "metaforizar bien es ver lo semejante"), la segunda es introducirnos en una situación de no compromiso (*desengagement*) frente al mundo de la percepción y de la acción, en una *epojé* o neutralización de lo real, en una suspensión de las referencias descriptivas, gracias a la cual el pensamiento es proyectado a la dimensión de lo irreal productivo, en la que las variaciones imaginativas son posibles (introduciéndonos así en la dinámica de la referencia de segundo orden que veremos luego). "Es en este estado de no compromiso en donde ensayamos ideas nuevas, valores nuevos, maneras nuevas de ser en el mundo" (Ricoeur, 1976a: 220). Pero esto ha precisado, recordemos, que la imaginación sea religada al lenguaje;

de lo contrario olvidamos esta verdad: "no vemos imágenes más que en la medida en que primero las entendemos" (Id. 220).

En síntesis, la imaginación: 1) esquematiza la asimilación predicativa entre términos por su captación sintética de las similitudes; 2) "dibuja" o figuraliza el sentido, gracias al despliegue de imágenes despertado y controlado por el proceso cognitivo; 3) contribuye, desde su suspensión de la referencia ordinaria, a la proyección de nuevas posibilidades de refiguración del mundo<sup>64</sup>.

### b) El esquematismo de la imaginación productiva (Kant)

Como acabamos, pues, de ver, la unión entre metáfora y esquema es la clave de la innovación semántica. Y esto nos remite a Kant y su concepción de la imaginación y el esquematismo. El tema de la imaginación en Kant es planteado ya por Ricoeur en el contexto de *L'homme faillible*, como condición de posibilidad de la síntesis entre lo dado en la sensibilidad y lo puesto por el entendimiento, entre la "mirada" y el "discurso", que decía Ricoeur, dando ya un giro lingüístico al enfoque kantiano. Pero su lugar decisivo está aquí, cuando la imaginación se nos presenta como un *método* (más que contenido) para *producir* y *reverberar* (imaginación productiva, más que reproductiva) *esquemas* (más que representaciones de cosas ausentes). La imaginación esquematiza la atribución metafórica en el mismo sentido, dirá Ricoeur, que el esquematismo en Kant es un método para dar una

---

<sup>64</sup> Ricoeur trata también de resituar el sentimiento, tan ligado a la imaginación y tan presente en su primer enfoque, al interior de una teoría semántica de la metáfora. Parte de la afirmación de que los genuinos *sentimientos poéticos* no son las normales emociones a las que acompañan las conocidas perturbaciones corporales, sino que disfrutan de una proximidad específica con el lenguaje, proponiendo, para aclararlo, tres "momentos" en paralelo con las funciones de la imaginación que acabamos de precisar: 1) Los sentimientos acompañan y completan a la imaginación en su función de esquematización o nueva pertinencia predicativa en la medida en que "hacen nuestro" el pensamiento esquematizado, en que suprimen la distancia entre conocedor y conocido sin suprimir la estructura cognitiva del pensamiento y la distancia intencional que implica. 2) La acompañan y completan como relación figurativa en el sentido de que cada poema estructura un estado de ánimo (*mood*, en la terminología de N. Frye) por su propia corriente de palabras, que viene a ser lo icónico como sentido (por el sentimiento). 3) La acompañan, por último, en la referencia desdoblada, pues implican también la *epojé* de las emociones corporales de la vida cotidiana ligadas a las referencias descriptivas, para abrirnos a otras, tal como intuyó Aristóteles con su análisis de la catarsis: terror y compasión trágicos son tanto la negación como la transfiguración, motivada por el poema, de los sentimientos cotidianos de terror y compasión (Ricoeur, 1978: 153-156)

imagen a un concepto. Comencemos, pues, especificando cómo concibe Kant la producción de esquemas.

1. Recordemos que, según Kant, se comprende lo dado en el espacio y el tiempo cuando se subsume bajo las categorías, cuando se aplica el concepto a las intuiciones de la sensibilidad. Ahora bien, ¿bajo qué condiciones es posible aplicar las categorías a los datos sensibles? De eso se va a ocupar la *analítica de los principios* y en ese contexto va a surgir su teoría del *esquematismo*. El problema de fondo es que, para usar el concepto debe haber una determinada semejanza entre él y aquello a lo que se aplica. Pero ¿qué semejanza hay entre los datos sensibles y los conceptos? Hemos aquí abocados a la necesidad de "tender un puente", de buscar un tercer elemento, que se asemeje tanto al concepto como a la sensación, algo que sea a la vez intelectual y sensible. Esta representación mediadora va a ser precisamente el *esquema*. Hay que comenzar afirmando que "el esquema es siempre un simple producto de la imaginación" (CRP A140 B179, p.184). Afirmación que pide una doble aclaración: qué es un esquema y qué tipo de imaginación lo produce.

Para definir el esquema, Kant comienza distinguiéndolo de la imagen. Ésta es una representación definida; el esquema, en cambio, es un método, una acción, "un procedimiento para suministrar a un concepto su propia imagen" (CRP A140 B180, p.184)<sup>65</sup>. El esquema de un triángulo no es ninguna imagen concreta de triángulo, es una regla de síntesis de la imaginación que sólo existe en el pensamiento, un procedimiento de la imaginación para construirlo (tres rectas en el espacio que se cortan de dos en dos). Vemos con esto que entre esquema y concepto hay una estrecha relación. Podría incluso decirse que el esquema es el concepto que se ha hecho intuitivo, y que por eso precisamente es capaz de romper las barreras -o de hacer puente- entre espontaneidad y receptividad.

Respecto a qué imaginación produce los esquemas, hay una afirmación polémica en Kant: "la *imagen* es un producto de la capacidad empírica de la imaginación productiva; el *esquema* de los conceptos sensibles (como el de las figuras en el espacio) es un producto y un monograma, por así decirlo, de la facultad imaginativa pura *a priori*" (CRP A146 B186, p.185). Puesto que, en el primer caso, se habla claramente de imagen empírica, resulta extraño que se atribuya su formación a la imaginación productiva; autores como Vaihinger han

---

<sup>65</sup> Las citas de la *Crítica de la Razón Pura* (CRP) se hacen según la edición de P. Rivas en Madrid, Alfaguara, 1988, señalándose, junto al modo de citación clásico, la página correspondiente a esta edición.

propuesto, por eso, que, como si fuera errata, se corrija la afirmación para poner reproductiva. Pero, dejando aquí de lado el problema más explícitamente terminológico en el que Kant fluctuó, sí está claro que la antedicha afirmación establece un paralelismo entre imagen y poder empírico por un lado y esquema y poder puro por otro. Si aquí identificamos imaginación pura con productiva, habrá que concluir que los esquemas son producto de la imaginación productiva<sup>66</sup>.

El esquematismo tiene tres vertientes o especies: esquematismo de los conceptos empíricos, de los conceptos matemáticos y de las categorías. Respecto a los conceptos empíricos, los planteamientos son relativamente sencillos: en estos casos es incluso difícil ver alguna diferencia entre concepto y esquema. Kant mismo se refiere al concepto de "perro" como una regla según la cual la imaginación es capaz de dibujar la figura de un animal, que realiza el concepto sin ser ningún animal en particular. Respecto a los conceptos matemáticos, el esquema sigue siendo la traducción intuitiva del concepto (recuérdese el citado ejemplo del triángulo); aunque son ya conceptos puros, no lo son en el sentido más estricto, por estar ligados a la sensibilidad, y por eso sus esquemas -como en el caso de los conceptos empíricos- pueden ser llevados a imagen. En estos casos la distancia entre lo intelectual y lo sensible no parece un abismo, por lo que su conexión a través del esquema resulta sencilla<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> El tema de la imaginación en la *Crítica de la Razón Pura* es en sí complejo. Le es asignada una importancia decisiva en la primera edición de la *Crítica*, como encargada de "lanzar el puente" entre sensibilidad y entendimiento, receptividad y espontaneidad; como la encargada de hacer una síntesis que, vista desde el sujeto, se despliega en la *aprehensión* de las representaciones, su *reproducción* en la imaginación y su *reconocimiento* en el concepto; y con la distinción entre imaginación *reproductiva* -sujeta a las leyes empíricas de la asociación y que enlaza lo diverso en la intuición- y la *productiva* o *pura*, definida por la espontaneidad y que enlaza lo diverso "con la condición de unidad necesaria de la *apercepción pura*". De este modo imaginación pura y *apercepción* originaria preceden a todo conocimiento empírico como sus condiciones de posibilidad, pero con cierta primacía para la primera. En la segunda edición de la *Crítica*, en cambio, se privilegia la *apercepción*, y con ella el entendimiento, frente a la imaginación. Sobre este tema, que tiene vertientes confusas, discutibles y discutidas, puede consultarse, junto a exposiciones como la de Colomer (1986) que sitúa con claridad el tema en el conjunto de la producción de Kant, a Daval (1951), Vedrine (1990) y Kogan (1986). Curiosa -y extrañamente- Ricoeur no entra en la clarificación de este tema tan relevante para su teoría. En cualquier caso puede concluirse que la imaginación según Kant participa, por un lado, de la receptividad de la sensibilidad y, por otro, de la espontaneidad del entendimiento que le permite operar síntesis anticipadoras, siendo tal su relevancia que la dosificación imaginación / entendimiento se hace difícil y compleja.

<sup>67</sup> En ciertos textos, a estos esquemas Kant les llama *ejemplos*, reservando el nombre de *esquema* para el caso de los conceptos puros del entendimiento (Cfr *Crítica del juicio*, parágrafo 59)

El problema, el abismo, surge para el caso de las categorías. Como dice Kant, "el esquema de un concepto del entendimiento puro no puede ser llevado a imagen ninguna" (CRP A142 B181, p.185), dada la heterogeneidad radical entre concepto puro del entendimiento y sensibilidad. Será un esquema trascendental. ¿Dónde encontrar en nuestra experiencia un elemento de unión adecuado? En el tiempo que es el esquema trascendental que posibilita la aplicación de las categorías. O dicho de otro modo, una categoría se convierte en esquema -y puede, por tanto, aplicarse a lo que existe en la intuición- cuando es sometida a la determinación trascendental del tiempo<sup>68</sup>.

Con todas estas consideraciones, Kant deja demostrada la necesidad lógica del esquematismo, pero es consciente de que quedan muchos puntos oscuros sobre su funcionamiento. De ahí la afirmación que Ricoeur retoma con interés y que en Kant no cabe achacar a pereza intelectual: "En relación con los fenómenos y con la mera forma de éstos, el esquematismo del entendimiento constituye un arte oculto en lo profundo del alma humana. El verdadero funcionamiento de este arte difícilmente dejará la naturaleza que lo conozcamos y difícilmente lo pondremos al descubierto" (CRP A141 B181, p.185).

2. Como complemento de lo afirmado en la *Crítica de la Razón Pura*, es interesante resaltar aquí tres tesis de la *Crítica del Juicio* que tienen que ver también con el esquematismo y que reafirman vigorosamente la dimensión creativa de la imaginación, a la vez que la acercan a su vertiente estética.

a) En la experiencia estética -afirma Kant- la imaginación esquematiza en libertad sin concepto. En el juicio del gusto no se subsumen las intuiciones bajo los conceptos sino la facultad de las intuiciones (la imaginación en libertad) bajo la facultad de los conceptos (el entendimiento en su conformidad con leyes). Se da así una armonía plena entre entendimiento e imaginación, en la que la función del primero no es ya imponer el concepto, sino únicamente evitar que la imaginación se desborde hacia lo informe o se pierda en el vacío, resultando así que ni el pensamiento es coercitivo ni la imaginación arbitraria. Considerar la imaginación en su libertad, especificará Kant, significa tomarla no en su dimensión reproductiva, que como tal está sujeta a las leyes de la asociación, sino en su dimensión "productiva y autoactiva

---

<sup>68</sup> De hecho, Kant trata de ir mostrando cómo el tiempo es condición de aplicabilidad de cada una de las categorías. Por ejemplo, el esquema de la categoría "sustancia" es la permanencia en el tiempo, lo que determina nuestra visión de lo que es constante en un proceso de cambio.

(como creadora de formas caprichosas de posibles intuiciones)" (Nota a la 1ª sec. de la analítica, p.231)<sup>69</sup>.

b) La imaginación, a través de sus ideas estéticas, "da que pensar mucho", abriendo perspectivas ilimitadas hacia cosas inefables que los conceptos no pueden expresar. Hay que entender por idea estética, dice Kant, "la representación de la imaginación que provoca a pensar mucho, sin que, sin embargo, pueda serle adecuado pensamiento alguno, es decir, *concepto* alguno, y que, por tanto, ningún lenguaje expresa del todo ni puede hacer comprensible" (CJ par.49, p.371). En este sentido, el artista, y en especial el poeta, es el que "sensibiliza" ideas de razón como bienaventuranza eterna, creación, etc. "mediante una imaginación que quiere igualar el juego de la razón en la persecución de un maximum [...] entonces la imaginación es, en esto, creadora y pone en movimiento la facultad de ideas intelectuales para pensar, en ocasión de una representación (cosa que pertenece ciertamente al concepto del objeto), más de lo que puede en ella ser aprehendido y aclarado" (CJ par. 49, p.373). Y Kant pone un ejemplo: Cuando cierto poeta dice para describir una hermosa mañana: "Manaba la luz del sol como la paz mana de la virtud", abre a la conciencia una perspectiva sin límites que ningún concepto puede expresar.

c) La "sensibilización" por la imaginación de aquello de lo que ninguna intuición sensible adecuada puede darse, debe ser necesariamente *simbólica*. "Toda *hipotiposis* (exposición, *subjectio sub adspectum*), como sensibilización, es doble: o *esquemática*, cuando a un concepto que el entendimiento comprende es dada *a priori* la intuición correspondiente, o *simbólica*, cuando bajo un concepto que sólo la razón puede pensar, y del cual ninguna intuición sensible adecuada puede darse, se pone una intuición en la cual solamente el proceder del juicio es análogo al que observa en el esquematizar, es decir, que concuerda con él sólo según la regla de ese proceder y no según la intuición misma" (CJ par 59, p.442-3). Kant matiza así los modos de esquematización imaginarios, distinguiendo lo que son exposiciones directas de conceptos (esquemas) de lo que son representaciones indirectas o simbólicas, en las que sólo se da una analogía que, utilizando intuiciones empíricas, implica un doble momento: "primero, aplicar el concepto al objeto de una intuición sensible, y después, en segundo lugar, aplicar la mera regla de la reflexión sobre aquella intuición a un objeto totalmente distinto, y del cual el primero es sólo símbolo" (CJ par.59, p.444). Así, dice Kant,

---

<sup>69</sup> Citamos la *Crítica del Juicio* (CJ) según la traducción de M.G. Morente, Madrid, 1985. El primer número corresponde al parágrafo o su equivalente y el segundo a la página de la edición.

un cuerpo animado puede ser símbolo de la monarquía popular, mientras que un molinillo puede serlo de la monarquía despótica. Y yendo a simbólicas más complejas: el conocimiento de Dios no puede ser esquemático (sería caer en antropomorfismo) sino simbólico, analógico.

### c) El esquematismo de la atribución metafórica

Pasemos, pues, ahora, tras la exposición de la concepción kantiana, al modo de asunción de la misma por parte de Ricoeur. Globalmente hablando, hay que comenzar afirmando que esta asunción ricoeuriana supone una aplicación de lo que en Kant se nos ofrece fundamentalmente en contexto epistemológico (como indagación de las condiciones de posibilidad del conocimiento) al ámbito semántico de las significaciones emergentes; es decir, supone un giro lingüístico de la misma; aunque, como se verá en la segunda parte y aquí sólo anunciaremos, Ricoeur la aplicará también al ámbito práctico-histórico. Para Ricoeur está claro que "la única manera de abordar el problema de la imaginación viniendo de una teoría semántica, es decir, del plano verbal, es comenzar por la imaginación productiva, en sentido kantiano, y aplazar cuanto sea posible el de la imaginación reproductiva, del imaginario" (1975i: 253). Lo que, en concreto, significa, para la teoría de la metáfora en la que de momento nos situamos, que ésta aparece como el esquematismo en el que se produce la atribución metafórica. Tratemos de aclarar, al hilo de las anotaciones de Ricoeur, lo que está implicado en ello.

1. La innovación semántica que se da en la metáfora debe ser atribuida a la imaginación productiva, es decir, no a la imaginación que nos ofrece imágenes presentes de cosas ausentes, no a la imaginación que es "función de ausencia" y está ligada al mundo perceptivo, sino a la imaginación que bosqueja síntesis nuevas en y desde las creaciones metafóricas. Aplicamos así a la metáfora lo que Kant decía de la imaginación pura: que es la que combina lo diverso en la intuición y lo enlaza con la apercepción pura. Y, del mismo modo que en Kant, el corazón, el trabajo fundamental de esta imaginación productora será el esquematismo.

2. Así como el esquema kantiano es la representación mediadora que tiende un puente entre el concepto y la sensación, entre lo intelectual y lo sensible, la metáfora es la que produce la unión entre un momento verbal y un momento no verbal o sensible. En la metáfora

se da "el punto de inserción de lo psicológico en lo semántico, el punto en que, en el lenguaje mismo, sentido y sensible se articulan" (Ricoeur, 1975i: 264).

La ayuda de Kant es aquí valiosa. A primera vista, podría sugerirse que el enfoque kantiano de la imaginación es una continuación del aristotélico, y en cierta medida lo es pero con cambios importantes. Es evidente que Aristóteles insiste en la situación intermedia de la imaginación entre la percepción y el concepto y que la relaciona nítidamente con éste cuando dice, por ejemplo, que "el ejercicio del intelecto debe ser acompañado por una imagen"<sup>70</sup>. Pero en Kant no se trata de nivel intermedio sino de función mediadora en sentido estricto. En Kant la imaginación con sus esquemas media oposiciones, mientras que en Aristóteles no parece darse esta radical heterogeneidad entre sensación y pensamiento que necesita un puente que las conexas, y el paso entre niveles parece establecerse con cierta espontaneidad. Por eso, en un enfoque tensional de la metáfora como el que asume Ricoeur, en su subrayado de la inicial heterogeneidad de lo verbal y lo sensible por un lado y del sentido primario y el sentido metafórico por otro implicada en ella, un "puente" de estilo kantiano se hace necesario.

3. Así como el esquema kantiano es un método para suministrar su imagen a un concepto, la atribución metafórica es la que da una imagen a una significación emergente. "Así como el esquema es la matriz de la categoría, el icono es la matriz de la nueva pertinencia semántica que nace del desmantelamiento de las áreas semánticas bajo el choque de la contradicción" (Ricoeur, 1975i: 253). En el esquematismo metafórico, identidad y diferencia se enfrentan, dando lugar a emergencias de sentido. El "ver como" del que hemos hablado para explicar la innovación semántica es también un método y no un contenido, en la medida en que lo esquematizado por la imaginación es la asimilación predicativa ("mendigo", en el ejemplo de Shakespeare) que produce la nueva pertinencia semántica.

4. Insistiendo en lo mismo pero con matices nuevos: Así como el esquema kantiano es una regla para producir imágenes, la metáfora es una especie de presentación figurada que describe relaciones sobre las que la imaginación puede difundirse -en variaciones creativas- en múltiples direcciones. Aquí tiene su lugar pleno la imaginación a la obra en el lector en quien los esquemas metafóricos "resuenan", tal como lo vimos en su momento. Es

---

<sup>70</sup> *De anima* en ed. de Tricot. Paris. Vrin. 1959, p.197.

precisamente el hecho de que la metáfora sea un esquema, una regla, un monograma y no una imagen concreta eco de lo perceptivo, lo que posibilita la producción de imágenes como libre y a la vez ligado juego de posibilidades.

5. Ricoeur asume la que hemos situado como segunda tesis de la *Crítica del juicio* sobre la imaginación -de que las ideas estéticas de ésta dan mucho que pensar- para aclarar desde ella cómo se sitúa la hermenéutica ante el discurso especulativo en el caso de la metáfora. Hay que reconocer que ésta tesis de Kant está sujeta a interpretaciones polémicas: ¿Cómo cabe entender ese "da que pensar mucho"? Si bien es evidente que el juicio de gusto no da conocimiento objetivo ¿"conocemos" de algún modo a través de él o conocemos sólo nuestro propio sentimiento estético? Dicho de otro modo: La obra de arte, ¿nos hace vislumbrar algún tipo de realidad inasible conceptualmente o se agota en la propia contemplación, reduciéndose a la producción de sentimientos? Hay intérpretes que apoyados en diversas afirmaciones de talante subjetivo presentes en Kant (ej. CJ par. 1, 160), concluyen afirmando que lo que expresa la idea estética son sólo *sentimientos* inexpresables por ideas de razón; el "pensar más" no estaría así vinculado a la realidad sino al mero goce estético<sup>71</sup>. Ricoeur, en cambio, opta por la interpretación -que apoya su teoría general y presagia su propuesta de que el símbolo da que pensar- de que la imaginación, por medio de la idea estética, fuerza al pensamiento conceptual a "pensar más", situándose así tal idea en la línea del conocimiento, aunque éste no sea empírico. Ricoeur no entra a dar razones de su interpretación y aunque es cierto que ésta no se impone, hay argumentos que la hacen plausible. Efectivamente, dando por supuesto que la obra estética no da conocimiento objetivo, ¿cómo entender el que provoque "pensar mucho", el que sea "sensibilización" de ideas de razón que "pone en movimiento la facultad de ideas intelectuales para pensar" (cfr par. 49), el que pueda simbolizar nuestras aproximaciones, por ejemplo, a Dios, sin otorgarle una determinada referencia a la realidad a la que no se accede directamente por el concepto?<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Así Kogan (1986: 186): "Ante el espectador aparece una imagen (bella), que él se esfuerza por aprehender en un concepto; pero como no hay ningún concepto determinado, de utilidad, de moral, de ciencia o de religión, en el que quepa la belleza, la imagen se ofrece en pura contemplación; todos los esfuerzos que hace para pensarla resultan infructuosos".

<sup>72</sup> Esta disparidad de interpretaciones es importante para nuestro tema porque en ella está implicada la posibilidad o la negación de una referencia de segundo orden a la realidad en el discurso poético, tema básico para Ricoeur que abordaremos pronto.

Al margen, en cualquier caso, de esta polémica interpretativa, veamos cómo aclara Ricoeur la asunción de esta tesis. En principio, la interpretación es una racionalización en búsqueda de univocidad que tiende a anular la experiencia que llega al lenguaje a través del proceso metafórico. Las interpretaciones reductoras, como vimos podría ser cierto uso del psicoanálisis, acaban por destruir el soporte simbólico de la metáfora haciéndolo sinónimo de ilusión. Pero frente a ellas puede concebirse un estilo hermenéutico "en el que la interpretación responde a la vez a la noción del concepto y a la de la intención constituyente de la experiencia que busca decirse sobre el modo metafórico" (Ricoeur, 1975i: 383). Entonces, la interpretación opera en la intersección de lo metafórico y lo especulativo-racionalizante. Y es aquí donde la mencionada tesis de Kant puede iluminarnos. Nos habla, por un lado, de ideas estéticas que ningún concepto puede hacer comprensibles ni ningún lenguaje expresar del todo: la imaginación puede presentar la idea ante la que el entendimiento fracasa. Pero, por otro lado, esta presentación de la idea estética, provoca al entendimiento a "pensar mucho". Éste sería el juego creativo de imaginación y entendimiento, que Ricoeur aplica a su teoría de la metáfora: "La metáfora no es viva sólo en cuanto vivifica un lenguaje constituido. La metáfora es viva en cuanto que inscribe el impulso de la imaginación en un 'pensar más' al nivel del concepto" (Ricoeur, 1975i: 384).

Es sugerente este recurso de Ricoeur a Kant en este punto. Lo que nos queda como interrogante es por qué no ha acudido más a dialogar con el Kant de la *Crítica del juicio* en vistas a profundizar su concepción de la imaginación en relación con la producción poética. Aun reconociendo en el estudio kantiano un centramiento en la perspectiva subjetiva de la obra de arte, distante de un enfoque ricoeuriano que se nos presenta más centrado en la obra poética y en su lector que en la dinámica de producción y goce de la misma <sup>73</sup>, en la concepción de la imaginación estética en Kant hay pistas sumamente sugerentes -como hemos querido poner de manifiesto en nuestra breve presentación- que, aunque sujetas a problemas de interpretación, complementan lo dicho en la *Crítica de la razón pura*.

6. Ricoeur no va a aplicar sólo la teoría kantiana de la imaginación a la producción poética, la aplicará también al ámbito de la acción. En este ámbito, es la imaginación productiva la que mantiene vivas las mediaciones que constituyen el lazo histórico, es ella la

---

<sup>73</sup> De nuevo desde el privilegio acordado al texto-ya-ahí. En este sentido, Ricoeur se refiere a veces al autor de un texto poético o de ficción como "el primer lector".

que se constituye como función general del posible práctico. Es ella la que, con sus patologías, impulsa prácticas imaginativas sociales como las ideologías y las utopías ( Ricoeur, 1976a). Pero, como puede verse por la sola mención, éste es un tema de nuestra segunda parte. Sirva con todo su anotación aquí para destacar la relevancia que este punto de la filosofía kantiana tiene en Ricoeur.

### **3. FUNCION HEURISTICA DE LA METAFORA E IMAGINACION**

Vista ya la función de innovación semántica de la metáfora y la dinámica de la imaginación en ella, pasemos a ver su función heurística, ligada a la fuerza referencial.

#### **a) La referencia metafórica desde la ficción heurística**

1. Pasamos del sentido a la referencia cuando nos preguntamos qué dice el enunciado metafórico acerca de la realidad. Pero ésta es una pregunta polémica, pues muchos niegan esa capacidad referencial a la obra literaria, tanto desde el campo de la lingüística y de la crítica literaria, que ve en la creación poética "no presentación de algo sino de sí mismo" (Langer) o que piensa que "el poeta no afirma nunca" (Northrop Frye), como desde el positivismo lógico, para el que el lenguaje que no versa sobre hechos es sólo un lenguaje emocional, sentido en el interior del sujeto pero que nunca habla de algo exterior a él. Pero, comenta Ricoeur, este postulado de verificación/falsación empírica aplicado a la literatura (y aceptado, inconscientemente a veces, por todos los emocionalistas) funciona como un prejuicio, en la medida en que es una decisión de orden filosófico sobre la significación de la realidad que se impone a lo lingüístico (Cfr Ricoeur, 1975i: 279-288).

Frente a tales planteamientos, Ricoeur afirma que la clave de la referencia metafórica hay que buscarla en el modo como se crea el sentido metafórico y que ya hemos visto. Entonces, un sentido primero se autodestruía por efecto de la impertinencia semántica, pero de las ruinas de esa destrucción surgía una innovación de sentido. Lo mismo pasa con la referencia. Es evidente que el lenguaje poético implica la suspensión de la referencia directa del lenguaje descriptivo. Pero tal suspensión no significa la destrucción de toda referencia, para abocar a un lenguaje que se dirige a sí mismo y no a las cosas, sino que es la condición

negativa de una nueva referencia que queda precisamente liberada gracias a la suspensión de la primera. "Del mismo modo que el sentido literal, destruyéndose por incongruencia, abre la vía a un sentido metafórico (que hemos llamado nueva pertinencia predicativa), igualmente la referencia literal, al hundirse por inadecuación, libera una referencia metafórica, gracias a la cual el lenguaje poético, a falta de decir 'lo que es', dice 'como qué' son las cosas últimas, a qué son eminentemente semejantes" (Ricoeur, 1982b: 61). Lo real inaccesible a la descripción directa es así alcanzado analógicamente, la metáfora nos descubre rasgos inéditos de la realidad. He aquí su fuerza heurística. Gracias a ella, "el discurso poético deja ser a nuestra pertenencia profunda al mundo de la vida, deja decirse al lazo ontológico de nuestro ser con otros seres y con el ser" (Ricoeur, 1976a: 221)<sup>74</sup>. Como puede verse, pues, la teoría tensional de la metáfora, que explica los mecanismos de la génesis semántica, le sirve también a Ricoeur para abrir la metáfora a la génesis referencial. Sólo que, en este segundo paso, hemos desbordado el enfoque estrictamente lingüístico para entrar en el campo de la problemática gnoseológica. ¿En virtud de qué podemos afirmar que lenguajes ambiguos como el metafórico tienen una función cognoscitiva que desborda su mera contemplación y goce estético?

2. Para explicar esta fuerza heurística de la metáfora -y de la ficción en general- Ricoeur se vale de la teoría de los modelos científicos que nos va a permitir aclarar el papel que juega la imaginación. ¿Y por qué recurre a ellos? Porque en los verdaderamente creativos, a la creación semántica que implican (gracias a la imaginación productiva) le va a corresponder un hallazgo cognoscitivo. Ricoeur parte de la hipótesis, que le inspira Max Black, de que, en relación con lo real, la metáfora es al lenguaje poético lo que el modelo al lenguaje científico.

Hay que distinguir tres tipos de modelos: 1) Los modelos a *escala* que reproducen el original y que ponen a nuestro alcance lo inalcanzable para nosotros, al ser o muy grande o muy pequeño. 2) Los modelos *analógicos* (por ejemplo, modelos hidráulicos de sistemas económicos), en los que modelo y original se asemejan por la estructura y en los que se precisan reglas de interpretación para determinar la traducción de un sistema de relaciones a

---

<sup>74</sup> Para dar cuerpo a esta metaforización de la referencia en correspondencia con la metaforización del sentido, Ricoeur acude a la obra de N. Goodman, compleja y difícil, que él, de todos modos, complementa y modifica, al no estar de acuerdo con su trasfondo pragmatista y nominalista. (Cfr 1975i: 288-301)

otro. 3) Los modelos *teóricos*, en los que el tipo de identidad que se da es también a nivel de estructura, pero que ya no se pueden fabricar, que no son cosas, en los que el original se describe sin ser construido<sup>75</sup>. El modelo tiene aquí las propiedades que le son asignadas por el lenguaje. "El isomorfismo ya no está entre el campo original y una cosa construida [como en los modelos anteriores], está entre ese campo y una cosa 'descrita'. La imaginación científica consiste en ver nuevas conexiones por el rodeo de esa cosa 'descrita'" (Ricoeur, 1975i: 304).

Esto último nos demuestra que el modelo más creativo no es mero recurso provisional, pues está inextricablemente unido al hallazgo científico; pero nos indica también que no pertenece a la lógica de la prueba sino a la lógica del *descubrimiento*: es un instrumento heurístico que, gracias a la ficción, rompe con interpretaciones inadecuadas abriendo la vía a otras más adecuadas. Es decir, no debe exigírsele la lógica específica de la fundamentación o justificación en el sentido más estricto; es una innovación en el plano semántico que se "prueba" por su fecundidad reveladora. Siguiendo a M. Hesse, Ricoeur avanza por este camino. Desde la afirmación de esta autora de que hay que concebir la explicación teórica científica como *redescripción metafórica*, Ricoeur concluye: "Las cosas mismas son 'vistas como'; son, de un modo que habrá que precisar, *identificadas* con el carácter descriptivo del modelo". (1975i: 305)

Hagamos ahora las pertinentes correspondencias entre modelo y metáfora. En primer lugar, el modelo implica una red compleja de enunciados; por eso su correspondiente metafórico no será el enunciado metafórico aislado sino la "metáfora continuada" de todo un texto poético, que es la que de verdad proyecta un mundo. Es decir, la función referencial de la metáfora desborda el enunciado aislado, con el que de todos modos se implica: "Una filosofía de la imaginación debe añadir a la simple idea de 'ver conexiones nuevas', la de una apertura a la vez en profundidad por metáforas 'radicales' y en extensión por 'metáforas interconectadas'" (Ricoeur, 1975i: 307). En segundo lugar, el modelo pone de relieve la conexión entre función heurística y descripción. Y esto lleva a Ricoeur a retomar en este contexto la conexión que hace Aristóteles entre *mythos* y *mimesis* al hablar de la *poiesis* trágica: aquí hay imitación (que no es copia sino redescripción), que pasa por la creación de una intriga (ficción), que, como en el caso de los modelos, describe un terreno menos

---

<sup>75</sup> Ricoeur cita como ejemplo la representación por Maxwell de un campo eléctrico en función de las propiedades de un fluido imaginario incomprensible, en el que el medium imaginario no es más que un recurso mnemotécnico para captar relaciones matemáticas.

conocido -la realidad humana- (función heurística), a través de una metaforicidad en la que están presentes todos los rasgos de "radicalidad" y de "organización en red"<sup>76</sup>. En definitiva, pues, podríamos afirmar que la metáfora redescubre la realidad por la vía indirecta de la ficción heurística, a la manera de los modelos científicos. Así, si "por un lado, la imaginación implica la *epojé*, la suspensión de la referencia directa del pensamiento a los objetos de nuestro discurso ordinario, por otro lado proporciona *modelos* para leer la realidad de un modo nuevo" (Ricoeur, 1978: 155). De nuevo, aquí, no será posible exigir una lógica de fundamentación estricta, pero habrá que admitir el hecho de que aplicamos con provecho la metáfora en contextos de descubrimiento de determinadas dimensiones de la realidad.

## b) La verdad metafórica

1. Esta última afirmación nos enfrenta al problema de la "verdad metafórica", este problema recurrente en todo planteamiento sobre el imaginario que en su momento deberemos abordar sistemáticamente en la perspectiva de fundar un imaginario -el de los derechos humanos- como "verdadero"<sup>77</sup>. Pero veamos cómo se presenta ahora. Así como la teoría que ha dominado en la investigación sobre la metáfora, ha sido una teoría "tensional", igualmente ahora nos vemos abocados a una concepción "tensional" de la verdad metafórica.

La tensión aquí existente se da entre el "es" y el "no es". Ignorar el "no es" es ceder a la ingenuidad ontológica en la evaluación de la verdad metafórica; malograr el "es" reduciéndolo a un mero "como si" del juicio pensante es caer en el prejuicio positivista y sus criterios verificativos. "La paradoja consiste en que no hay otra forma de hacer justicia a la noción de verdad metafórica que la de incluir el aspecto crítico del 'no es' (literalmente) en la vehemencia ontológica del 'es' (metafóricamente). En eso, la tesis no hace más que sacar la consecuencia más extrema de la teoría de la tensión [...] Es esta constitución tensional del verbo ser la que recibe su marca gramatical en el 'ser como' de la metáfora desarrollada en comparación, al mismo tiempo que se marca la tensión entre lo *mismo* y lo *otro* en la cópula relacional" (Ricoeur, 1975i: 321). Ricoeur matiza su modo de asunción de esta tesis: no dice que sea tesis probada desde la crítica de sus contrarias. "La crítica interna ayuda sólo a

---

<sup>76</sup> Retomaremos en seguida, un poco más ampliamente, esta concepción aristotélica en el contexto del relato, donde tiene su lugar más apropiado.

<sup>77</sup> En Tercera parte II, B.

reconocer lo que se asume y a lo que se compromete el que habla y emplea metafóricamente el verbo ser" (Id). Distanciamiento, pues, tanto de lo que podría considerarse fideísmo ontológico como del escepticismo ante todo lo que puede desbordar la descripción de hechos. Distanciamiento también de una metafóricidad que revelaría en plenitud la verdad de la realidad, pero igualmente de una incredulidad frente a nuestra capacidad de forzar de algún modo la frontera ontológica<sup>7\*</sup>.

Este paso al umbral de la ontología, implicado en la referencia, nos lleva al problema del paso de la metáfora al concepto, al problema de la relación entre discurso especulativo y metafórico. Ricoeur, tras discurrir largamente sobre el tema (1975i: 225-284) asume una interacción, una interanimación entre ambos discursos, en la línea sugerida por Kant en la *Crítica del juicio*, que ya hemos comentado un poco más arriba. Tras lo cual se pregunta por la repercusión que la concepción tensional de la verdad metafórica tiene en la definición misma de realidad, poniendo de algún modo en práctica esa interanimación de discursos a la que acaba de referirse.

Hay que comenzar afirmando que el poder de redescrición metafórica ejerce una función crítica ante el concepto convencional de realidad, haciendo estallar la concepción inicial de descripción del discurso especulativo: "Lo que el discurso poético lleva al lenguaje es un mundo pre-objetivo en el que nos encontramos ya desde el nacimiento, pero también en el que proyectamos nuestros posibles más propios. Es necesario, pues, destruir el reino del objeto, para dejar ser y dejarse decir a nuestra pertenencia primordial a un mundo que habitamos, es decir, que, a la vez, nos precede y recibe la impronta de nuestras obras. En una palabra, hay que restituir a la hermosa palabra 'inventar' su propio sentido desdoblado, que implica a la vez descubrir y crear" (Ricoeur, 1975i: 387-8). Evidentemente, tal enfoque asusta al pensamiento especulativo, pudiendo dar la impresión de que la crítica se ha convertido en defensa de lo irracional, al suspenderse la referencia nítida a objetos que el sujeto juzga desde el exterior. Ante lo cual Ricoeur insiste en que la filosofía debe luchar tanto contra la seducción de lo inefable como contra el poder de los signos manipulables por el hablante. "Así

---

<sup>7\*</sup> Ricoeur confiesa que sólo se ha aventurado a hacer incursiones esporádicas -no reflexiones sistemáticas- en el reino del ser, y cada vez con más timidez. "Siempre me he sentido intimidado por la cuestión ontológica, resintiéndolo por otro lado la urgencia de la misma. En alguna ocasión se me ocurrió escribir que mi filosofía se dirigía quizá al umbral de la ontología, pero que no franqueaba este último paso, cual Moisés impedido de penetrar en tierra prometida", afirma en respuesta a Navarro Cordón, que trata de reconstruir la matriz ontológica del pensamiento ricoeuriano. Cfr Calvo, T. y Avila, R. (1991: 183).

la tarea del discurso especulativo es ponerse a la búsqueda del lugar en el que aparecer significa 'generación de lo que crece'" (1975i: 392).

Este proyecto lleva a Ricoeur a dialogar con el último Heidegger, el que pone en resonancia el pensamiento especulativo con el lenguaje poético, pero del que hay que precaverse por su ruptura con la metafísica y su tendencia a confundir lo especulativo y lo poético. Y llega a la siguiente conclusión: Por una parte, el decir poético "articula y preserva, en unión con otros modos de discurso, la experiencia de pertenencia que incluye al hombre en el discurso y al discurso en el ser" (1975i: 398). Por otro lado, el distanciamiento especulativo lleva a la reflexión a su más alto grado. Esta dialéctica a la que nos conduce la verdad tensional de la poesía, es la más originaria.

2. Diversos comentaristas han señalado objeciones, que conviene tener en cuenta, a esta toma de postura de Ricoeur en favor de la referencialidad metafórica de segundo orden y su valor de verdad. Kogan, por ejemplo, que frente a la tesis ricoeuriana defiende que la metáfora poética no implica ningún tipo de conocimiento de la realidad sino que su finalidad se agota en la construcción de un mundo de belleza en el plano de la imaginación, reprocha a Ricoeur el que usa con demasiada facilidad teorías que niegan toda naturaleza referencial a la poesía (por ejemplo la de Hester) para tomarlas como apoyo para la negación de la referencia descriptiva, pero no de la metafórica (Kogan, 1986: 184). En una revisión posterior de su obra, Ricoeur reconoce que en *La metáfora viva* hay un salto algo abrupto entre la expresión lingüística y la realidad metafórica que expresa, pero por supuesto no niega lo segundo, sólo indica que se debería haber dado una secuencia cuidadosa de etapas, similar a la que se da en *Tiempo y relato* para pasar de la configuración a la refiguración (Ricoeur, 1990c: 32). Kogan arguye además, aparte de su desacuerdo con la interpretación ricoeuriana de Kant del que ya hablamos, que Ricoeur no distingue adecuadamente entre metáfora retórica (cuyo objetivo es la persuasión y que sí posee referencia a lo real) y la metáfora poética (que no trascendería el plano de la imaginación) (Kogan, 1986: 185). Nosotros creemos que sí es consciente de ese tipo de distinciones, y que precisamente lo que le interesa afirmar con toda claridad es la fuerza referencial de la metáfora *poética*, porque en el fondo la referencialidad de la que Kogan llama metáfora retórica sigue siendo la referencialidad descriptiva y Ricoeur quiere abrirse a otra referencialidad. Lo que aquí late es el problema ontológico: ¿Hay algún modo de desbordar las referencialidades del lenguaje científico y cotidiano? Una última objeción por parte de Kogan: achaca a Ricoeur el que en una obra como *La metáfora viva*,

que trata en gran parte de la poesía, no se encuentre casi el término "belleza", como si para Ricoeur pudiera separarse el contenido textual de su forma estética (Kogan, 1986: 188). Esta es una observación a tener en cuenta. Es cierto que Ricoeur se centra en esa obra, como dice en la introducción, en el proceso por el que la metáfora libera el poder que tienen ciertas ficciones de redescubrir la realidad, pero en ese poder la propia forma estética, inseparable e íntimamente ligada al contenido, tiene su papel y habría sido positivo subrayarlo más.

A. Pierrot <sup>79</sup>, en parecida línea crítica, se pregunta si puede aún hablarse de referencia cuando su alteridad se pierde cada vez que se trata de explicitar, si en el lazo ontológico del que se habla no hay una ilusión aún mayor que la que Ricoeur critica en los hermeneutas románticos cuando pretenden la congenialidad con el autor del poema, si esa referencia no es como un tesoro que creemos agarrar fuertemente en los sueños pero que se desvanece al despertar. Una cuestión así formulada es, desde el enfoque ricoeuriano, nos parece, víctima de la parcialidad especulativa, si es la forma retórica de decir no a toda referencia de segundo grado. Pone, en cualquier caso, de manifiesto que el término "referencia" no es el más adecuado para expresar lo que se quiere decir, al estar demasiado unido, como reconoce el propio Ricoeur más tarde (1990c: 29), a una distinción de Frege llevada a cabo en el marco de un análisis proposicional plenamente dependiente de una semántica que da prioridad al discurso descriptivo. De hecho, como pasamos a ver ahora, en su estudio sobre el relato, Ricoeur acaba por postergar dicho término en favor del de "refiguración".

### C. FUNCIONES DEL RELATO E IMAGINACION

A partir de 1982, Ricoeur se embarca en una profunda reflexión sobre los textos narrativos como tales -hasta ese momento sólo esporádicamente bosquejada- que construye en claro paralelismo con su reflexión sobre la metáfora. Si en ésta señalábamos como sus dos funciones clave la innovación semántica y la redescubrimiento de la realidad (referencia) desde la ficción heurística, las funciones del relato, correspondientes con ellas, serán la *mise en*

---

<sup>79</sup> En "La référence des énoncés métaphoriques". *Esprit* 7-8 (1988) 274-289, donde puede encontrarse una reflexión sistemática sobre este punto del pensamiento de Ricoeur.

*intrigue*<sup>80</sup> y la *función mimética* (especialmente en su tercer sentido o momento, el de la *refiguración*). Y así como la imaginación tenía un papel clave en el proceso metafórico, también lo va a tener en el proceso narrativo: aquí también habrá que atribuir al esquematismo de la *imaginación productiva* las síntesis por las que integra en una historia acontecimientos múltiples y dispersos.

Esta indagación de las funciones del relato -realizada sobre todo en su magna obra *Temps et récit*- la lleva a cabo, como el título de este libro pone en evidencia, en íntima conexión con su indagación sobre el tiempo, desde la presuposición de que "el tiempo deviene tiempo humano en la medida en que es articulado de manera narrativa, y a su vez el relato es significativo en la medida en que dibuja los trazos de la experiencia temporal" (Ricoeur, 1983d: 17). No entraremos aquí en esta específica indagación sobre el tiempo -aunque varias de sus facetas y derivaciones importantes las retomaremos al abordar el imaginario social- por lo que nos limitamos a mencionar las coordenadas de la misma. Para Ricoeur, el relato es la respuesta creativa a la dicotomía entre la perspectiva cosmológica y la existencial del tiempo: 1) El relato histórico constituyendo una temporalidad mixta entre el tiempo cosmológico y el fenomenológico; 2) los relatos de ficción abriendo "variaciones imaginativas" que exploran en el plano de la imaginación las innumerables propiedades cualitativas del tiempo, como "ensayos" de soluciones plausibles para los enigmas de la temporalidad<sup>81</sup>. Aquí, pues, como ya avanzamos, estudiaremos sólo las dimensiones de esta investigación sobre el relato que más clara correspondencia tienen con las de la metáfora y su dinámica imaginaria. Hay que advertir además que, aunque ahora esta investigación puede parecer subordinada a la de la metáfora, para el objetivo final de este trabajo -los derechos humanos como imaginario- tiene una relevancia particular, pues el imaginario de los derechos es en medida decisiva, como trataremos de poner de manifiesto, narrativo.

---

<sup>80</sup> Nos encontramos aquí con un término clave en el pensamiento de Ricoeur (*mise en intrigue*, su traducción del *mythos* de la *Poética* de Aristóteles) al que no es fácil encontrarle un equivalente en castellano, pues su traducción literal resulta un tanto forzada. J.L. García Rúa lo traduce por "acción de intrigar", A. Niera por "construcción de la trama", M.T. Gilotau por "posición de la intriga", A. Gabilondo -que en principio se resiste a traducirlo- por "poner [puesta] en intriga". Sin entrar a valorar esas traducciones, y participando de cierta resistencia a traducirlo, optaremos por "construcción de la intriga", por la que, en cualquier caso, hay que entender: composición del entramado de una acción en una historia (síntesis de lo heterogéneo en el tiempo), abierta a la implicación e interpretación del lector.

<sup>81</sup> Cfr, además de *Temps et récit*, 1984b.

## 1. LA CONEXION MYTHOS/MIMESIS (ARISTOTELES)

Para hacer un análisis del relato en las facetas que ahora nos interesan<sup>\*2</sup>, Ricoeur acude especialmente a Aristóteles, al que también había tenido presente en el estudio de la metáfora. Su referencia específica va a ser aquí la *Poética* y la conexión que en ella se establece entre *mythos* y *mimesis* (1983d: 55-84), relación que, al desarrollarla y aplicar a toda composición narrativa lo que en Aristóteles se refiere a la tragedia, él pondrá en correspondencia con la innovación semántica y la referencia metafóricas.

En primer lugar, Ricoeur destaca que en Aristóteles *mythos* y *mimesis* se definen por su implicación mutua. Si *mimesis* es representación de la acción y *mythos* intriga o fábula, "la intriga es la representación de la acción". Lo cual da un sentido especial, tanto a *mythos* como a *mimesis* que hay que saber captar.

El *mythos* aristotélico -que como sabemos es el *mythos* trágico- es un *ensamblaje* de hechos, una "mise en intrigue", no una simple intriga. "Lo más importante de estas partes [de la tragedia] es la organización de los hechos [*mythos*], pues la tragedia es mimesis no de hombres, sino de acciones y de vida" (*Poética* VI, p.56)<sup>\*1</sup>. Es decir, el *mythos* sintetiza en una historia acontecimientos dispersos y heterogéneos, así como circunstancias, intenciones, interacciones, efectos no previstos, etc., dándoles una concordancia que constituye su principio de inteligibilidad, ya que por ella *comprendemos* esa historia que para nosotros queda constituida como un todo. Hay, pues, en él una labor de configuración original que es el equivalente al acercamiento en la metáfora de campos semánticos hasta entonces alejados (por medio del cual se produce la innovación).

El entramado al que se refiere Aristóteles -subraya Ricoeur- es más lógico que temporal, relacionado con las ideas de comienzo, medio y fin: "Hemos establecido que la tragedia es mimesis de una acción eminente y completa y que tiene una cierta extensión [...] Pero lo que es completo tiene un principio, medio y fin" (*Poética*, VII, p.57). Ricoeur entiende que para completar este enfoque aristotélico del *mythos/peripeteia* que nos enseña la organización inteligible del relato, hay que dialectizarlo con su imagen inversa del tiempo en San Agustín como *intentio/distentio animi* (1983d: 19-54).

---

<sup>\*2</sup> Otras aparecerán, ya en el contexto del imaginario social, en Segunda parte I, C.

<sup>\*1</sup> Las citas de la *Poética* están tomadas, como ya se indicó, de la traducción de A. González (1988).

Otra idea a destacar es que la concordancia incluye a la discordancia, la implicada, por ejemplo, en los efectos de sorpresa o los cambios de fortuna. En la composición, se consigue hacer aparecer concordante esta discordancia. Peripecia, reconocimiento y acontecimiento patético, las tres partes o elementos de la intriga, deben ensamblarse de una forma verosímil, teniendo en cuenta que "es verosímil que pasen muchas cosas incluso de forma inverosímil" (*Poética*, XVIII, p.76).

En cuanto a la *mimesis*, hay que tener en cuenta que se trata de *mimesis praxeos*. Ricoeur la traduce como "imitación creadora del campo práctico" (1990c: 30), distanciándose así de quienes la interpretan como opuesta a la invención. En ella implicamos a la vez el ámbito de lo real (y la ética) y el de lo imaginario (y la poética). De ahí le viene el que, siendo "fantasía", sea superior a la historia, pues "es evidente también que no es obra de un poeta el decir lo que ha sucedido, sino qué podría suceder, y lo que es posible según lo que es verosímil o necesario. Pues el historiador y el poeta no difieren por decir las cosas en verso o no [...], sino que difieren en que uno dice lo que ha ocurrido y el otro qué podría ocurrir. Y por eso la poesía es más filosófica y noble que la historia, pues la poesía dice más bien las cosas generales y la historia las particulares" (*Poética*, IX, p.59-60).

Si lo imaginario más explícito hay que situarlo en la creación del *mythos*, previo a él están las tradiciones culturales y las experiencias de acción en las que se inspira, y posterior a él la experiencia del espectador de la tragedia, en quien se provocan las emociones trágicas. Encontramos así las tres mimesis que vamos a describir a continuación<sup>44</sup> (aunque de la primera y la tercera sólo se den apuntes fugaces en Aristóteles).

Por último, y como consecuencia de lo que antecede, debe quedar claro que la inteligibilidad que nos ofrece el *mythos* es la apropiada al campo de la *praxis* y no al de la *theoria*, vecina, por tanto de la *phronesis*. "Los universales que la intriga engendra no son ideas platónicas. Son universales parientes de la sabiduría práctica, por tanto de la ética y de la política" (Ricoeur, 1983d: 70).

---

<sup>44</sup> Estas mimesis están también implicadas de algún modo en la clásica definición de la tragedia por Aristóteles: "Tragedia es mimesis de una acción noble y eminente, que tiene cierta extensión, en lenguaje sazonado [ritmo y armonía] con cada una de las especies y especias [versos y cantos] separadamente en sus diferentes artes, cuyos personajes actúan y no sólo se nos cuenta, y que por medio de piedad y temor realizan la purificación de tales pasiones" (*Poética*, VI, p.55)

## 2. FUNCION MIMETICA E IMAGINACION

Si la *mise en intrigue*, la construcción de la intriga, con su síntesis de lo heterogéneo en el tiempo, era el correlato de la innovación semántica de la metáfora, el correlato de la referencia va a ser la función mimética. Pero Ricoeur, con este término como elemento unificador, acaba por englobar toda la dinámica del proceso mimético, en el que, evidentemente, vuelve a aparecer la intriga. Al hacerlo así, desarrolla lo que en Aristóteles estaba sólo esbozado, resaltando con ello la fuerza creativa de la imaginación a la obra en las producciones y recepciones de relatos.

Ricoeur indica que hay tres sentidos, tres "momentos" si se quiere, de la mimesis: el primer sentido es el de la *pre-figuración* y reenvía a la precomprensión familiar del orden de la acción; el segundo es el de la *con-figuración* narrativa, que supone la organización interna de un texto narrativo y nos introduce en el reino de la ficción; el tercero es el de la *re-figuración* o reorganización de nuestra experiencia de precomprensión gracias a la propia fuerza del relato. Como vemos, los tres sentidos se mueven en el ámbito de la acción: será muy importante para el desarrollo posterior de nuestro trabajo, tener en cuenta que en esa acción hay que incluir el actuar y el sufrir, los agentes y las víctimas. Pero pasemos ahora a describir con un poco más de precisión cada mimesis.

1. Toda composición de una intriga está enraizada en una precomprensión del mundo de la acción, a la que llamaremos mimesis I. El creador de un texto narrativo no inventa sobre vacío, crea desde su enraizamiento en lo ya dado. "Imitar o representar la acción, es primero precomprender en qué consiste el obrar humano: su semántica, su simbólica, su temporalidad. Es sobre esta precomprensión, común al poeta y a su lector, sobre la que se eleva la construcción de la intriga y, con ella, la mimética textual y literaria [...] A pesar de la ruptura que instituye, la literatura sería siempre incomprensible si no viniera a configurar lo que, en la acción humana, hace ya figura" (Ricoeur, 1983d: 100).

A esta precomprensión, pues, Ricoeur le señala tres ramificaciones: En primer lugar, la de las *estructuras inteligibles* o capacidad para utilizar de manera significativa la red conceptual por la que nos referimos al mundo de la acción: fines, motivos, agentes e interacciones, circunstancias, etc., claramente diferenciadas del mero movimiento físico. La comprensión narrativa presupondrá y transformará esta comprensión práctica. En segundo lugar, la de los *recursos simbólicos* del campo práctico: "Si, en efecto, la acción puede ser

contada es porque está ya articulada en signos, reglas, normas: está desde siempre *simbólicamente mediada*" (Ricoeur, 1983d: 91). Para explicar esta mediación simbólica, Ricoeur se apoya en autores como C. Geertz -con quien nos volveremos a encontrar-<sup>85</sup>, resaltando que en el ámbito de la acción social hay un simbolismo implícito o inmanente -frente al simbolismo explícito o autónomo- que tiene los caracteres de público, estructurado en un conjunto, proporcionador de un contexto de descripción para las acciones a las que confiere una primera legibilidad y normativo. En tercer lugar, está la precomprensión del *carácter temporal* de la acción, sobre la que el tiempo narrativo insertará sus propias configuraciones<sup>86</sup>.

2. La mimesis II -la configuración narrativa- no es sólo una mimesis intermedia, es una mimesis mediadora entre las otras dos: hace el puente entre la prefiguración y la refiguración del campo práctico. La intriga media concretamente: 1) entre acontecimiento o incidentes individuales y una historia tomada como un todo, en la medida en que la constitución de la intriga configura lo que era simple sucesión; 2) media también al componer una síntesis de factores tan heterogéneos como agentes, fines, medios, interacciones, efectos no previstos, etc.; 3) media, por último, a título de sus caracteres temporales, reflejando y resolviendo -de modo poético, no especulativo- la paradoja agustiniana del tiempo (Cfr Ricoeur, 1983d: 101-105).

Para que el acto configurante implicado en la mimesis II pueda continuarse creativamente en la mimesis III, debe ser asignado a la imaginación productiva. Nos encontramos, pues, de nuevo, con la teoría kantiana de la imaginación y su poder sintético. Así como en Kant ella religa entendimiento e intuición engendrando síntesis a la vez intelectuales e intuitivas, del mismo modo la *mise en intrigue* "engendra una inteligibilidad mixta entre lo que hemos llamado la punta, el tema, el pensamiento de la historia contada, y la presentación intuitiva de las circunstancias, caracteres, episodios y cambios de fortuna que

---

<sup>85</sup> A la vez que confiesa una proximidad a la concepción del símbolo en Cassirer mayor de la que manifestaba en el ensayo sobre Freud y que recogimos en su momento (Cfr 1983d: 91).

<sup>86</sup> Esto lleva a Ricoeur a examinar los rasgos temporales implícitos a las mediaciones simbólicas de la acción, a los que se puede considerar inductores del relato. En este contexto, analiza la concepción del tiempo en Heidegger (1983d: 95-100)

crean el desenlace. Es así como puede hablarse de un *esquematismo* de la función narrativa" (Ricoeur, 1983d: 106).

Hay que tener en cuenta, con todo, que este esquematismo aplicado al campo narrativo no es intemporal. Procede "de la sedimentación de una práctica que tiene una historia específica. Es esta sedimentación la que da al esquematismo el estilo histórico único que he llamado tradicionalidad" (Ricoeur, 1984c: 27-28). Y al hablar de tradicionalidad, no hay que entender la transmisión inerte de un depósito fijo y en el fondo muerto, sino el juego dialéctico entre innovación y sedimentación, sobre el que se constituye la verdadera tradición. Así, hay que reconocer que los paradigmas que constituyen la tipología de la construcción de la intriga deben ser referidos a la *sedimentación*, en el sentido de que la tradición narrativa ha sido marcada por la sedimentación de determinadas formas, géneros y tipos nacidos del trabajo de la imaginación productiva, que el creador de intrigas debe tener en cuenta. Pero, por otro lado, y correlativa a la sedimentación, está la *innovación* como "deformación reglada", en donde surge lo nuevo con desviaciones más o menos marcadas respecto al pasado. "Es esta variedad en la aplicación la que confiere una historia a la imaginación productiva y la que, haciendo contrapeso con la sedimentación, hace posible una tradición narrativa" (Ricoeur, 1983d: 109)<sup>7</sup>.

3. El proceso mimético alcanza su plenitud en la mimesis III y su capacidad de refigurar, de reorganizar nuestra experiencia. La mimesis III está posibilitada por la propia estructura prenarrativa de la acción humana de la que, siguiendo a H. Arendt, puede decirse que "pide ser contada", tal como lo constatamos en la simple experiencia cotidiana ante determinados encadenamientos de episodios de nuestra vida que sentimos reclaman ser contados. En este sentido, hay dos situaciones, ya no cotidianas, que pueden ser paradigmáticas, en las que la significatividad de la *historia aún no contada* se impone con toda su fuerza: la del paciente que ofrece al psicoanalista episodios sueltos que piden ser enlazados en un relato que los hará inteligibles y que serán a la vez reveladores de la identidad personal; y la del juez que intenta hacer luz sobre un hecho desenmarañando el enredo de tramas en las que está cogido el sospechoso, para situarlo en una historia completa en la que no sólo el hecho sino dimensiones importantes de la identidad del sospechoso, resultarán clarificadas. El

---

<sup>7</sup> Apoyándose en Kermode, Ricoeur reflexiona largamente sobre la dinámica sedimentación/innovación de la tradición, aplicándola a las estructuras narrativas en (1984c: 27-34).

hombre aparece así como "un ser enredado en historias", siendo la posibilidad de contarlas el camino hacia la identidad. "Contamos historias porque finalmente las vidas humanas tienen necesidad y merecen ser contadas" (Ricoeur, 1983d: 115). Hay así una identidad narrativa que nos constituye.

Pues bien, esa identidad narrativa -de la que habrá que hablar largamente\*\* - la interpretamos a la luz de los relatos que nos propone nuestra cultura y que nos ofrecen variaciones imaginativas tanto sobre nuestro propio ego como sobre dimensiones decisivas de la experiencia (p.e. la temporalidad). Y ello es posible gracias a la *lectura*, que es la que garantiza la transición de la mimesis II a la mimesis III. Por un lado, la esquematización y la tradicionalidad implicadas en la mimesis II hacen posible el que la historia pueda ser seguida por su lector. Por otro lado, el acto de leer actualiza la configuración del relato y le hace derivar en refiguración de la experiencia.

Respecto a la actualización de la configuración, el acto de leer "acompaña el juego de la innovación y la sedimentación de los paradigmas que esquematizan la construcción de la intriga" (Ricoeur, 1983d: 117). En casos extremos, como en el *Ulises* de Joyce, es incluso el lector el que lleva el peso de la construcción de la intriga. Pero siempre (y pensemos de nuevo en el esquema kantiano) el texto es como el conjunto de instrucciones que el lector ejecuta con mayor o menor creatividad.

¿Y qué decir de la refiguración propiamente dicha? Éste es precisamente el punto justo en el que encontramos el equivalente narrativo de la referencia metafórica (que con la nueva terminología de Ricoeur habría que denominar ya "refiguración de lo real" por la metáfora). En este paso a la refiguración mimética, el rol de la lectura sigue siendo fundamental<sup>xv</sup>, (aunque nos acabe remitiendo a un "más allá" de la lectura) porque es precisamente en el acto de leer en donde se entrecruzan el mundo del texto (que hasta ese momento es un mundo trascendente en la inmanencia) y el mundo del lector. El mundo del texto que, recordemos, es un mundo imaginario, y el mundo del lector, "que es un mundo real pero expuesto a la potencia de remodelación surgida de la esfera del imaginario" (Ricoeur, 1990c: 38), que le ofrece mundos en los que el lector podría habitar y desarrollar sus posibles más propios. La

---

\*\* Cfr Segunda parte III

<sup>xv</sup> Ricoeur señala que descuidó este punto en su tratamiento de la metáfora (1985a: 230). Nosotros sí lo resaltamos al referirnos a ella, pero es cierto que a base no tanto de lo que aparece en *La métaphore vive*, cuanto a base de artículos aparecidos en los años inmediatamente posteriores.

apropiación del texto por el lector<sup>90</sup> se convierte así no sólo en revelación, sino también en transformación de la orientación de la praxis cotidiana. "Lo que llamamos una *obra* es la producción común del texto y del lector. Por un lado, la obra afecta al horizonte de esperanzas desde el que el lector aborda el texto. Por otro, estas esperanzas proporcionan la clave hermenéutica del proceso de lectura tal como se desarrolla [...] el acto de lectura constituye en mi opinión el medium decisivo por el cual los lectores comienzan a 'leer en ellos mismos' (Proust)" (Ricoeur, 1990c: 40)<sup>91</sup>. Y en todo ello, la imaginación está plenamente a la obra: como en las ficciones líricas, los relatos nos enseñan a ver el mundo del actuar y el sufrir *como* lo imaginamos en ellos.

Comparada esta refiguración narrativa y la pretensión de verdad que implica con la metafórica, hay algo que la hace más fácil de asumir: su relación a una praxis ya prefigurada al nivel del obrar humano que ella aumenta en inteligibilidad y plenitud, nos resulta más abordable que la relación al *pathos* cósmico de la lírica. Pero, frente a ello, aparece un problema que la hace más compleja: la existencia de dos grandes tipos de discurso narrativo, el de ficción y el histórico. En principio, sólo el relato histórico se nos presenta referido a algo "real" en el sentido de que narra lo que ha podido ser observado por testigos del pasado, inscribiéndose así en lo empírico; mientras que en el relato de ficción todo se presenta como "irreal", pura construcción de la imaginación. Sin embargo, frente a esta disimetría inicialmente tan marcada, Ricoeur intentará una aproximación de estos dos tipos de relatos, a través de la crítica tanto del concepto ingenuo de "realidad" en el relato histórico (la referencia al pasado a través de sus huellas implica una refiguración poética en la medida en que el pasado sólo puede ser reconstruido por la imaginación) como del concepto ingenuo de "irrealidad" en el relato de ficción (que deja de ser "pura" ficción en la medida en que, como hemos dicho, revela las dimensiones disimuladas de la vida práctica y empuja a su transformación). "En este sentido, la ficción recibiría de la historia tanto como la historia de la ficción. Este préstamo mutuo es el que me autoriza a plantear el problema de la *referencia cruzada* entre historiografía y relato de ficción. El problema no podría ser eludido más que en una concepción positivista de la historia que desconociera la parte de ficción en la

---

<sup>90</sup> Véase Primera parte III, A, 4.

<sup>91</sup> La relación mundo del texto/mundo del lector es ampliamente abordada por Ricoeur en (1985a: 228-263).

referencia por huellas, y en una concepción anti-referencial de la literatura que ignorase el alcance de la referencia metafórica en toda poesía" (Ricoeur, 1983d: 124).

Este entrecruzamiento entre lo histórico y lo ficticio será precisamente una de las líneas que anime nuestra indagación sobre el imaginario social, que pasamos ahora a estudiar, así como también tendrá su lugar importante en la relectura que pretendemos de los derechos humanos. Tendremos entonces ocasión de desarrollar y ejemplificar lo que aquí ha quedado sólo esbozado.

**SEGUNDA PARTE**

**EL IMAGINARIO SOCIAL  
EN PAUL RICOEUR**

Como hemos ido resaltando constantemente, a lo largo de nuestra indagación sobre la concepción de la imaginación en P. Ricoeur dos dimensiones se han ido perfilando e intensificando cada vez con más fuerza y nitidez: que la imaginación debe ser asociada decisivamente no al fenómeno perceptivo sino al lenguaje y que la función prioritaria de la misma no es la reproductora sino la creativa. Si hasta aquí hemos insistido sobre todo en la dinámica de la imaginación, ahora vamos a pasar a centrarnos en el modo como Ricoeur concibe las producciones sociales imaginarias, pero lo haremos teniendo muy presentes las mencionadas conclusiones, es decir, situaremos estas producciones en el contexto lingüístico - con la amplitud y derivaciones que habrá que precisar - y resaltando las dimensiones creativas - lo que no impedirá confrontarlas con las reproductivas y regresivas.

Dentro de la perspectiva lingüística de la imaginación, la relevancia pasará ahora al mundo del *relato*. Ya explorado en la primera parte, en lo que tenía de común tanto en su versión ficticia como histórica, y reteniendo sobre todo para la tercera parte la importancia de las narraciones de ficción a la hora de configurar los imaginarios sociales, en esta segunda parte insistiremos especialmente en el relato *histórico*, íntimamente unido al imaginario social desde lo que tiene de expresión de la memoria colectiva y de constituyente de la identidad de los grupos sociales. Y como el relato histórico presupone lógicamente y expresa de hecho la *experiencia* histórica, comenzaremos preguntándonos por ella, ya que además, y como condición de posibilidad de la misma, la imaginación juega un papel destacado. Hecho este estudio pasaremos, en un segundo capítulo, a preguntarnos por el lugar en que se concretan de modo más explícito los imaginarios sociales: las *ideologías* y las *utopías*, que aunque se pretenden con frecuencia desnarrativizadas, mantienen íntimas conexiones con el mundo del relato, tanto histórico como de ficción, y están plenamente insertas en el devenir histórico. Por último, como síntesis en la que concurren los análisis precedentes y como plasmación más omniabarcante del imaginario social, acabaremos hablando en un tercer capítulo de una identidad colectiva que, por sus conexiones decisivas con los relatos, deberá ser calificada de narrativa.

Aun reafirmando, pues, la contextualización lingüística de la imaginación, al referirla a sus productos sociales se impone, con todo, como puede intuirse, dar relevancia a un factor decisivo en el que se insertan: el de la praxis social. Si en la primera parte el mundo de la acción sólo aparecía fugazmente, ahora deberá ocupar un lugar destacado, porque las

creaciones imaginarias sociales están inevitablemente entrelazadas con la praxis (habrá que ver si como "reflejo" o como "corazón" de la misma). Y el abordar la praxis nos llevará inevitablemente a los ámbitos de la razón práctica que, aquí sólo apuntados, tendrán en la tercera parte su cumplimiento más pleno.

El desarrollar de acuerdo al esquema propuesto la teoría del imaginario social en P. Ricoeur, significará que lo hacemos de modo menos minuciosamente cronológico que en la primera parte, respondiendo ello al hecho de que la indagación de Ricoeur en este campo se da más entremezclada. Hay, para comenzar, algunas producciones del "primer Ricoeur" (escritas entre 1949 y 1964 y recogidas en *Histoire et vérité*) que anuncian ya futuros planteamientos sobre la historia y la praxis que deberemos tener en cuenta. Por otro lado, podrían proponerse dos ensayos como la puerta que nos abre explícitamente a la temática que vamos a abordar. El primero de ellos es "The Model of the Text. Meaningful Action Considered as a Text", de 1971. En él, el campo práctico y la acción, que en confesión del propio Ricoeur es el que en el fondo más le interesa, gira hacia una primacía que se irá haciendo cada vez más notoria, sin que ello signifique, con todo, la renuncia a la problemática ligada a los textos, sino la consideración de éstos, como el título del ensayo lo sugiere, como paradigmáticos para la configuración del campo práctico. El segundo ensayo lleva por título "L'imagination dans le discours et dans l'action" y es de 1976. En él se plantea la extensión a la esfera práctica de la concepción de la imaginación que se ha formulado en la teoría de la metáfora, en la línea de la *poética* de la voluntad. Lo que significa que, sin perder las connotaciones lingüístico-textuales, se tratará de explorar una imaginación que, proyectando la acción, tiene como función explícita el posible práctico, desde una dinámica creativa como la que ha sido señalada para la metáfora. Enmarcadas por estos dos ensayos, y concretamente entre los años 73 a 77, hay una serie de producciones -entre las que destaca *Ideología y utopía*- en las que se analizan con intensidad las que serán consideradas producciones sociales imaginarias por excelencia: las ideologías y las utopías. Tras lo cual, y sobre todo a partir del 83, Ricoeur se embarca en un análisis en profundidad del mundo del relato histórico y de ficción -siendo especialmente relevante *Temps et récit* (1983d, 1984c, 1985a)- así como en estudios específicos sobre la identidad narrativa y la razón práctica que también deberemos tener en cuenta -la obra más significativa es aquí *Soi-même comme un autre* (1990d)-. Como puede verse, es una amplia y compleja producción de Ricoeur la que deberá ser considerada para desentrañar esta teoría del imaginario social en las tres etapas que nos hemos propuesto y que pasamos a analizar en sendos capítulos.

# CAPITULO I

## IMAGINARIO SOCIAL Y EXPERIENCIA HISTORICA

Cuando en el ensayo de (1976a), Ricoeur, tras hacer la síntesis de sus hallazgos en el campo de la metáfora, quiere proyectarlos, por lo que a la imaginación creadora se refiere, al ámbito de la acción, cuando propone avanzar decisivamente en dirección al imaginario social, indica que hay que comenzar precisando las condiciones de posibilidad de la experiencia histórica, en las que la imaginación está implicada de un modo fundamental por un doble motivo: primero porque está presente en la constitución misma de esas condiciones, segundo porque las prácticas imaginarias sociales sólo tendrán sentido al interior de la experiencia histórica.

¿Cómo se concretan estas condiciones? 1) Partiendo de la teoría de la intersubjetividad de Husserl y apoyándose en los desarrollos que le ha dado Schutz, Ricoeur concluirá en que, gracias a la imaginación, el campo histórico de experiencia tiene una constitución analógica, siendo ésta la condición de posibilidad de tal experiencia. 2) Enlazando esta tesis con la categoría gadameriana de *Wirkungsgeschichte*, Ricoeur la reformulará indicando que la posibilidad de una experiencia histórica reside en nuestra capacidad de ser afectados, también gracias a la imaginación, por los efectos de la historia. Estos serán precisamente los dos primeros puntos que desarrollaremos en este capítulo. 3) Un tercer punto nos llevará de las condiciones de posibilidad en general a las de "legibilidad" de la experiencia misma, que vienen dadas precisamente por la creación imaginaria de la intriga, que es la que transforma los acontecimientos en historia. Es aquí donde encontrará su momento el análisis del relato histórico.

## A. LA IMAGINACION, COMPONENTE FUNDAMENTAL DE LA COMPOSICION DEL CAMPO PRACTICO

Ricoeur, al tratar de precisar las condiciones de posibilidad de la experiencia histórica, parte, pues, de la teoría de la intersubjetividad en Husserl. Este es un tema que, como vamos a poner de manifiesto, ha acompañado constantemente a la reflexión de Ricoeur, desde sus primeras hasta sus últimas producciones. Pero antes de entrar en ello, conviene que resumamos brevemente los planteamientos del propio Husserl, plasmados en su quinta *Meditación cartesiana*.

1. Como Ricoeur señala en (1960a), el problema al que se enfrenta Husserl es el siguiente: ¿Cómo pasar del solipsismo inherente al enfoque fenomenológico, solipsismo confesado y asumido, a la constitución del *otro*? De acuerdo con las exigencias de la fenomenología, habrá que hacerlo describiendo correctamente las experiencias originales del *ego*. Husserl acude para ello, primero, a experiencias perceptivas: La significación *ego* va a pasar de mi cuerpo, percibido en el mundo, al cuerpo de otro que presenta (es decir, no "presenta" inmediatamente) otra vida, gracias a la analogía que se opera de cuerpo a cuerpo. Igualmente, la suposición de una vivencia en el otro (ej. alegría), se confirma en la concordancia de las expresiones del comportamiento.

Pero hay algo más -y ahora pasamos al terreno de la imaginación-. Yo capto que "el cuerpo físico (del que luego será otro) pertenece a mi primordial mundo circundante, es para mí un cuerpo físico en el modo del *ahí* [...]. Esta aparición recuerda el aspecto corporal que yo tendría *si yo estuviera allí*"<sup>1</sup>. Es decir, el *ahí* del otro es el lugar en el que yo podría estar si me desplazara, y desde ese ahí vería las mismas cosas pero bajo otra perspectiva; por tanto, por medio de variaciones imaginativas, puedo concordar otros lugares y otras perspectivas con los míos. Así el emparejamiento o *apcreamiento* ya sugerido desde la experiencia perceptiva se hace menos enigmático y consigo penetrar más adentro en la experiencia analogizante del otro. La imaginación "presentifica" el lazo asociativo que ha proporcionado el primer grado de la constitución del otro (el perceptivo) y de ese modo "doy a la transferencia asociativa del yo al otro, no sólo la vivacidad de la imagen, sino su independencia respecto a mi perspectiva actual. La ficción es esta liberación de mi perspectiva y esta transferencia a otra perspectiva.

---

<sup>1</sup> HUSSERL, E. *Meditaciones cartesianas*. Madrid, Paulinas, 1979, p.185

Lo que inicialmente era sólo una analogía lógica, por tanto una especie de forma de desdoblamiento, deviene ahora transporte en imaginación y simpatía en otra vida" (Ricoeur, 1960a: 211). Desde esa transferencia en imaginación, decir que el otro experimenta, por ejemplo, placer o dolor es poder imaginar lo que yo experimentaré si estuviera en su lugar. La transferencia de mi *aquí* en el *ahí* del otro se convierte de ese modo en la raíz de la *intropatía*, que puede, por supuesto, derivar tanto hacia el amor como hacia el odio.

¿Hemos conseguido así constituir al otro desde el propio yo? El mismo Husserl va poniéndose objeciones y límites. La equivalencia yo/otro nunca será total, pues la única vida de la que tengo experiencia originaria es la mía. "Es obvio que lo presentado por parte de aquel *cuerpo físico* que está *allí*, en mi *mundo circundante* primordial, no es algo de mi esfera psíquica, ni es en general nada de la esfera de mi propiedad" (*Med.car.* 186). El "como si" yo estuviera *allí* no me introduce en ese *allí* que es el *aquí* del otro. Lo que cabe afirmar en definitiva es, pues, esto: "La coexistencia simultánea, incompatible en la esfera primordial, se hace compatible por el hecho de que mi *ego* primordial constituye el *ego* que es otro para él en virtud de una apercepción representativa; y esta apercepción, de acuerdo con su peculiaridad, jamás exige ni admite su plenificación por medio de una presentación" (Id. 187).

2. Ya hemos adelantado que estos textos de la quinta *Meditación cartesiana* y su referencia a la imaginación han acompañado siempre a la reflexión de Ricoeur, que los ha visto, por un lado, con reservas críticas y, por otro, de una innegable fecundidad. Como juicio general y sumario, Ricoeur comenta cómo en Husserl el genio de la descripción y la exigencia de la constitución intentan juntarse pero fracasan al tratar de fundarse el uno en la otra: "Según la exigencia idealista de la constitución, el otro debe ser una modificación de mí mismo; según el genio realista de la descripción, el otro no cesa de excluirse de la esfera de 'mi mónada'" (1960a: 212). Quizá, continúa Ricoeur en ese mismo ensayo, haya que renunciar a unificar más la empresa de Husserl. Y partiendo de que en su filosofía egológica la apodicticidad de la existencia del otro es un derivado de la apodicticidad de la mía, partiendo, por tanto, de una relación asimétrica, habrá que ir edificando todas las comunidades humanas, tratando de "coordinar el realismo empírico, para el que las comunidades son entidades reales, con el idealismo trascendental, para el que todo sentido óptico es tomado del *ego*" (Id. 213) Al hilo de estos criterios, Ricoeur va describiendo cómo se da en Husserl el

movimiento del *ego* primordial al *ego* extranjero y a las comunidades de mónadas<sup>2</sup> y va resaltando las dificultades con las que se topa, a la vez que le hace diversos reparos.

Pero, junto a estas consideraciones, hay otra serie de desarrollos ricoeurianos de esta quinta *Meditación* que merecen nuestra atención. Antes que nada, los que avanzan desde la teoría de la intersubjetividad hacia la constitución analógica del campo histórico, haciendo posible una experiencia histórica en la que el imaginario juega un papel básico. Pero también los que dialectizan esta concepción husserliana con la kantiana o lévinasiana de la posición ética del otro, pues nos señalan ya desde el principio que la experiencia histórica está inevitablemente ligada a la dimensión ético-práctica. Pasemos, pues, a presentar estos desarrollos según el orden cronológico de su aparición en la reflexión de Ricoeur.

3. En sendos artículos escritos el mismo año (1954b, 1954c) Ricoeur, desde la decepción que significan los intentos fenomenológicos por fundar la existencia del otro desde sus modos de aparecer en mí, va a proponer que ese aparecer debe ser fundado en una posición de ser conexionada con la función práctica de la conciencia, es decir, que de Husserl y Scheler hay que remitirse a Kant para, en todo caso, volverse después a Husserl y Scheler.

Husserl, dice Ricoeur, se enfrenta a una exigencia insostenible, al no poder rendir cuenta adecuada de la distancia existente entre el modo como una cosa se me muestra y el modo como una persona se me anuncia como mi semejante. Por un lado, quiere constituir al otro "en mí", según la exigencia propia del método del solipsismo trascendental; por otro pretende respetar la presencia del otro como otro que yo, que se implica conmigo en relaciones de intersubjetividad de las que surgen los mundos culturales. "La exigencia idealista quiere que el otro *como* la cosa sea una unidad de modos de aparición, un sentido ideal presupuesto: la docilidad a lo real quiere que el otro 'transgreda' mi esfera propia de experiencia, haga surgir, en los límites de mi vivencia, un *aumento* de presencia, incompatible con la inclusión de todo sentido en mi vivencia" (Ricoeur, 1954b: 268). El lazo analógico que une al otro cuerpo con el mío, con el consiguiente apareamiento del otro como mi semejante, no es suficiente para dar este salto, pues como Husserl mismo reconoce, la experiencia del otro sigue siendo un enigma, dándoseme sólo, a través de tal analogía, la "indicación" indirecta de una vivencia

---

<sup>2</sup> En estas comunidades surge la misma dinámica y problemática que la vista entre el *ego* y el *alter ego* cuando se las considera como personas de grado superior y se plantea su relación entre ellas: es siempre a partir de lo propio, se insistirá, como se comprende lo extraño.

extraña por la coherencia de una conducta, desde la que no es posible decidir la posición del otro como otro yo.

Es este *impasse* el que debe empujarnos hacia Kant, "no para perfeccionar la descripción del aparecer del otro, sino para comprender el sentido de la *existencia* que se anuncia en ese aparecer" (Ricoeur, 1954c: 248). Cuando Kant introduce la noción de persona en la segunda formulación del imperativo categórico como fin frente a las cosas que son medios, como forma de tratar a los otros y de tratarse a sí mismo (en el respeto), indica que no hay un problema de la existencia del otro como otro antes de ese respeto, indica que la existencia del otro y la afirmación de su valor absoluto son puestos en un único y mismo acto. Es decir, lo que se da aquí es una posición ética del otro, que se ofrece así a la vez *para mí* y *en sí*. "La oposición entre la persona y la cosa es existencial porque es ética, y no al contrario" (Ricoeur, 1954b: 275). La persona se nos presenta de este modo como miembro perteneciente a una totalidad ético-práctica de personas. Puede objetarse que la existencia del otro así formulada es un postulado, en la medida en que el propio Kant concede que la proposición de que "la naturaleza racional es un fin en sí" lo es. Kant lo asume, indicando que se accede a él no por reflexión sino por el análisis de las intenciones de la voluntad buena, que implican que nos situemos como miembros de una comunidad ética de personas. Con ello, Kant muestra los límites de la fenomenología: puedo "ver" y "sentir" el aparecer de las cosas, de los valores, etc., pero la existencia absoluta del otro no puede ser sentida. "Su ser debe ser puesto prácticamente como aquello que *limita* la pretensión de mi simpatía misma a reducir a la persona a su cualidad de deseable y como aquello que *funda* su aparición misma" (Ricoeur, 1954c: 250).

Esta posición ética del otro, continúa Ricoeur, debe ser punto de partida, no de llegada. La abstracción kantiana del respeto hay que ponerla a la obra en los ámbitos afectivos e históricos de la simpatía y la lucha. Comenzando por lo primero, el respeto opera la justificación crítica de la simpatía, que autores como Max Scheler analizan, al permitirnos compartir alegrías y sufrimientos del otro como suyos y no como míos. En cuanto a la lucha, que Hegel propone en la *Fenomenología del Espíritu* como el verdadero revelador de la existencia de los unos para los otros, la manifestación primitiva de la conciencia de sí, hay que comenzar afirmando que en esa oposición de conciencias hay reconocimiento de alteridad *más otra cosa* que se descubre en un análisis regresivo: el respeto implícito incluso en las relaciones cargadas de "negatividad"; el esclavo es un "otro" en vías de anulación. Desde aquí precisamente puede darse la subordinación, no sólo teórica sino práctica, de la lucha al

respeto, la aceptación o denegación crítica de lo que la historia produce, la anticipación incluso del fin de la lucha.

Puede parecer que esta primera dialectización de la teoría husserliana de la intersubjetividad con el pensamiento de Kant nos aleja algo de nuestro tema. Sería más preciso decir que anticipa algunos enfoques que tendrán su lugar en el momento más ético de la tercera parte<sup>3</sup>. Con todo, el que esté ligada a un análisis fenomenológico que sí tiene aquí su lugar, nos permite resaltar que la experiencia histórica a la que vamos a abocar a continuación, y que las últimas líneas, con su referencia a Hegel, han esbozado, no es sólo una experiencia dramática que pide ser narrada con ayuda de la imaginación, es una experiencia que debe estar marcada por el juicio moral.

4. Dos ensayos de Ricoeur (1975d y 1976a), escritos cuando ha madurado ya definitivamente su teoría de la imaginación metafórica y en el contexto de su giro hacia la hermenéutica de la acción y el imaginario social, abren una nueva vía de desarrollo a la teoría de la intersubjetividad de Husserl, la vía que más nos interesa aquí, no sólo porque se apoya en la dinámica de la imaginación sino porque, al posibilitar la experiencia histórica, enmarca las prácticas imaginativas (ideologías y utopías) que concretan el imaginario social.

Apoyándose en los desarrollos que A. Schutz ha dado a la quinta *Meditación cartesiana*, y proyectando en concreto el concepto de *apareamiento* del campo explícitamente espacial al campo temporal, puede afirmarse que hay campo histórico de experiencia porque mi campo temporal está religado a otros campos temporales a través de esa relación de apareamiento, en la que está implicada una analogía entre los diversos campos temporales: el de nuestros contemporáneos, el de nuestros predecesores y el de nuestros sucesores. "La analogía procede aquí por transferencia directa de la significación 'yo'. Como yo, mis contemporáneos, mis predecesores y mis sucesores *pueden* decir 'yo'. Es de esta manera como estoy históricamente religado a todos los demás. Es también en ese sentido que el principio de analogía entre los múltiples campos temporales es a la transmisión de las tradiciones lo que el 'yo pienso' kantiano es al orden causal de la experiencia" (Ricoeur, 1976a: 227). Todo apareamiento es así situado en el seno de un flujo englobante que llamamos historia.

Esa es, pues, la condición trascendental que hace que el campo histórico de experiencia tenga una constitución analógica. Porque, efectivamente, una temporalidad así concebida nos abre a la racionalidad de la experiencia histórica: son flujos temporales *semejantes* a los míos

---

<sup>3</sup> Especialmente I, A y B.

los que comportan la gran temporalidad de la historia. "La analogía de la que aquí se trata es un *principio* trascendental y no un razonamiento empírico. Este principio significa que los otros, antes, con y después de mí, son yo *como* yo, es decir, pueden, *como* yo, imputarse su experiencia" (Ricoeur, 1975d: 32) en todas las dimensiones de la temporalidad.

En esta constitución analógica de la experiencia la imaginación está implicada de modo decisivo. No hay que olvidar, en efecto, que Husserl basa su noción de apercepción analógica en la transferencia en imaginación, en que yo ocupe en imaginación el lugar del otro (aquí será también el momento temporal del otro). Ricoeur comenta que esta transferencia en imaginación es a la apercepción analógica lo que el esquematismo de la imaginación productora es a la experiencia objetiva según Kant: ambas operan como génesis de conexiones nuevas, en concreto, en nuestro caso, manteniendo vivas todas las mediaciones que constituyen el lazo histórico y garantizando la diferencia entre curso de la historia y curso de las cosas.

Curiosamente, aquí Ricoeur no formula reparos a la teoría husserliana de la intersubjetividad, de la que parte. La siguiente observación suya puede darnos una razón para ello: La analogía implicada en el apareamiento, dice, no pretende ser un argumento sino sólo un principio trascendental, una condición fundamental de la experiencia histórica. Donde vivimos de hecho lazos analógicos con nuestros semejantes es en la dinámica de las ideologías y utopías, plurales, conflictivas y ambiguas. Es decir, sólo limitada al nivel trascendental, la imaginación apareadora quedaría sin objeción. A pesar de lo cual, nos parece que las dificultades que se señalaron a la teoría de Husserl en su confrontación con Kant y las que se señalan, como vamos a ver, en su confrontación con Lévinas, deben mantenerse en pie. La constitución del otro, también en el ámbito temporal, se dilucida desde una posición ética. Algo de ello hay implícito en el concepto que Ricoeur trabajará luego de una "deuda" con los muertos que hay que saldar: puede verse ahí la concreción de nuestro respeto a su dignidad, y con ello nuestra posición de ellos como otro yo personal. Y lo mismo podría decirse de cara a las generaciones venideras.

5. El último análisis de la teoría de Husserl al que vamos a referirnos se encuentra en *Soi-même comme un autre* (1990d). Esta es una obra en la que la cada vez más avanzada crítica de Ricoeur a la pretensión de la inmediatez de la reflexión, le conduce a someter el yo de la primera persona al *sí mismo* reflexivo de todas las personas, con lo que la fenomenología se convierte en fenomenología del sí mismo afectado por otro que sí mismo. Vemos ya, desde aquí, que se hace una seria matización de enfoque al planteamiento de

Husserl: frente al *ego* que se pone, el *si mismo* que se reconoce a través de esas afecciones. Es decir, el Otro no es la contrapartida del Mismo, sino que pertenece a la constitución íntima de su sentido. ¿Tiene de todos modos algo que enseñarnos aquí el Husserl de la quinta *Meditación*? Sí, si lo dialectizamos con Lévinas. Ni la fenomenología de Husserl, que deriva el *alter ego* del *ego*, ni la de Lévinas, que reserva al *otro* la iniciativa exclusiva de la asignación del *si mismo* a la responsabilidad, nos sirven solas. Pero el mediarlas puede ser fecundo.

Recordemos que Husserl comienza suspendiendo todo lo que la experiencia ordinaria debe al otro, para constituirle a partir de la apodicticidad del yo. Ahora bien, frente a este intento, indica Ricoeur, hay que resaltar que el otro es presupuesto desde el comienzo: 1) de un modo u otro siempre he sabido que el otro no es uno de los objetos de mi pensamiento sino, como yo, un sujeto de pensamiento, que me percibe a mí como otro que a él y que juntos constituimos personalidades de grado superior con incidencia histórica; 2) además, necesito la suposición del otro como condición de afirmación de mi identidad; y 3), por último, mi cuerpo no puede servir de primer *analogon* para una transferencia analógica más que si es tenido ya como un cuerpo entre los cuerpos.

Es decir, y aquí la crítica de Ricoeur es ya radical, hay fracaso en la constitución del otro en la medida en que ésta se remite a la ambición de fundación propia de una fenomenología trascendental egológica. Y sin embargo, este fracaso es la ocasión de un auténtico descubrimiento: el del carácter paradójico del modo de donación del otro. "Husserl ha dado el nombre de *apresentación* a esta donación para decir, por un lado, que a diferencia de la *representación* por signo o por imagen, la donación del otro es una auténtica donación, por otro lado que, a diferencia de la donación *originaria*, inmediata, de la carne ella misma, la donación del otro no permite vivir las vivencias del otro, y en este sentido no es jamás convertible en representación originaria" (Ricoeur, 1990d: 384). Esta cita que resume la posición de Husserl nos recuerda que junto a esa caracterización negativa de la donación del otro, está el rasgo positivo de la captación analogizante, del apareamiento. Es aquí en donde Ricoeur ve el verdadero hallazgo de Husserl. Por la captación analogizante, el sentido *ego* es transferido a otro cuerpo. "Si ella no crea la alteridad, siempre presupuesta, le confiere una significación específica, a saber, la admisión de que el otro no está condenado a permanecer un extraño sino a devenir un *semejante*" (Id. 386).

Ahora bien, para que este hallazgo de Husserl traiga sus frutos, debe coordinarse con el movimiento del *otro* que viene hacia *mí*, algo en lo que trabaja constantemente Lévinas, para

quien el rostro del otro no es un espectáculo que me represento sino una voz que me interpela y me constituye como ser responsable. El otro se atestigua así bajo un régimen ético, no gnoseológico. Lo que pasa, comenta Ricoeur, es que la radicalización argumentativa de Lévinas, que implica la total alteridad del otro, de quien procede toda iniciativa, hace impensable un concepto de *sí mismo* definido por su apertura y su capacidad de descubrimiento.

Frente a ello, es preciso que una dialógica se sobreponga a la relación de distancia pretendidamente absoluta entre el *yo* separado y el *Otro* enseñante. Es decir, hay que tener como "dialécticamente complementarios el movimiento del *Mismo* al *Otro* y del *Otro* al *Mismo*. Los dos movimientos no se anulan en la medida en que el uno se despliega en la dimensión gnoseológica del sentido, y el otro en ésta, ética, del mandato. La asignación a la responsabilidad, según la segunda dimensión, reenvía al poder de autodesignación, transferido, según la primera dimensión, a toda tercera persona supuesta capaz de decir 'yo'" (Id. 393).

Como puede verse, pues, de nuevo se plantea aquí la posición ética, aunque, en cierto sentido, en dirección contraria a la de Kant. En éste era yo el que ponía al otro en el respeto. En Lévinas, con una hiperbolización que Ricoeur critica, es la voz del otro la que me constituye como responsable. En cualquier caso, queda subrayado de nuevo que la posición del otro no puede darse fuera de la ética. Aunque ahora, con mayor riqueza de matices, se hable de una articulación entre el enfoque gnoseológico y el ético que daría su justo valor a ambos, y de una dialéctica Mismo/Otro que resalta que la iniciativa en la constitución no es unilateral<sup>4</sup>. Sólo queda subrayar, por nuestra parte, de nuevo, que aunque Ricoeur no lo indique aquí, también esto debe aplicarse al campo de la experiencia histórica.

---

<sup>4</sup> En (1986a) Ricoeur vuelve a recordar que la génesis ideal de sentido propuesta por Husserl: subjetividad - intersubjetividad - socialidad, está llena de dificultades. Por lo que él propone, frente a ella, la relación triangular reversible de los que deben ser considerados hechos primitivos que no constituyen una cadena de derivación: ipseidad/ alteridad/socialidad.

## B. LA CAPACIDAD DE OFRECERNOS EN IMAGINACION A LOS "EFECTOS DE LA HISTORIA"

Hemos visto, pues, cómo Ricoeur, desarrollando a Husserl, habla de un principio trascendental que posibilita la experiencia histórica, según el cual los "otros" del flujo temporal son otros como yo. Ahora bien, esto mismo puede formularse de una manera menos gnoseológicamente distanciada y con aportación o explicitación de dimensiones nuevas, a partir precisamente de la categoría de *Wirkungsgeschichte* de Gadamer, que Ricoeur retoma: Reconocer lazos históricos de tradiciones e instituciones que nos unen con los demás, significa reconocer nuestra capacidad de permanecer expuestos a los efectos de la historia. Desde esta perspectiva se acentúa, con todo, más claramente que en los enfoques husserlianos, que si reconozco a los otros como yo es porque me reconozco a mí desde los otros. "La imaginación -precisa Ricoeur- es el secreto de esta competencia" (1976a: 228) para alargar dicha capacidad de ser así afectados. Dejando de trasfondo esta dinámica de la imaginación posibilitadora de la conciencia histórica, pasemos a presentar el concepto gadameriano porque tendrá decisivos desarrollos en Ricoeur de cara a la experiencia y el relato históricos y porque supone la ocasión de su primera incursión en la temática de la ideología.

### 1. LA CONCIENCIA DE SER AFECTADOS POR EL TRABAJO DE LA HISTORIA (GADAMER)

Gadamer, inspirándose especialmente en Heidegger, pero situándose también, aunque críticamente, en la problemática estudiada por Dilthey, se plantea, en su obra *Verdad y Método*, cómo se da la comprensión e interpretación en las ciencias del espíritu, en las ciencias humanas. Indica que, por influencia de la ciencia moderna y su metodología objetivante, se está produciendo en estas ciencias un fenómeno de *distanciamiento alienante* que rompe con la relación primordial de *pertenencia* sin la que no existe la relación a lo histórico como tal. Y, situado así el núcleo del debate, delimita y estudia las tres esferas que componen, a su juicio, la experiencia hermenéutica: la esfera estética, la histórica y la lingüística. Aquí vamos a centrarnos en la segunda de ellas, la que supone una teoría de la conciencia histórica.

1. Gadamer aboca a esta teoría de la conciencia histórica, de la conciencia expuesta a los efectos de la historia, a través de una defensa del prejuicio, la autoridad y la tradición, que vamos a recorrer en orden inverso, porque consideramos que el punto fundante de su argumentación está en esta tesis: "En nuestro comportamiento respecto al pasado, que estamos confirmando constantemente, la actitud real no es la distancia ni la libertad respecto a lo transmitido. Por el contrario, nos encontramos siempre en tradiciones, y este nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición [...]"<sup>5</sup>(VM: 350). Esto trae una consecuencia evidente: somos seres finitos, limitados y condicionados por nuestro entronque con el pasado, pero ese marco de finitud debe ser visto también como marco de libertad. La tradición es, efectivamente un momento de libertad porque necesita ser asumida y *cultivada*, tanto a través de conductas conservadoras como transformadoras, ambas acto de razón; y cuando innovamos no estamos menos arraigados que cuando conservamos, no sólo por las raíces que toda revolución tiene con el pasado, sino porque lo nuevo lo integramos con lo antiguo en una nueva forma de validez.

Hay una segunda consecuencia que nos traslada al campo propiamente hermenéutico: No podemos pensar el comprender como la actividad autónoma de un sujeto que sitúa objetivamente la historia ante sí, el comprender se da desde el estar situado en el acontecer de la tradición, en la que pasado y presente se hallan en continua mediación: "La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos" (VM: 363). Esto significa que el *topos* de la hermenéutica es ese punto medio entre extrañeza y familiaridad que para nosotros significa la tradición, entre asunción de la distancia histórica y asunción de la pertenencia.

La tradición no es sólo aquello en lo que estamos inmersos, es lo dotado de *autoridad*, concepto por el que Gadamer quiere también abogar. Es cierto, nos dice, que hay que rechazar la autoridad que usurpa el lugar del propio juicio, pero esa no es en sí la esencia de la autoridad, que no tiene que ver con obediencia ciega sino con *conocimiento*. La esencia de la autoridad, en efecto, "reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción

---

<sup>5</sup> Citaremos con la abreviación VM, según la traducción de A. Agud y R. de Agapito: GADAMER, H.G. *Verdad y Método*. Salamanca, Sígueme, 1984. Contiene también un epílogo redactado para la 3ª edición en alemán.

de la razón misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada" (VM: 347). Pues bien, si hay una autoridad que debe defenderse especialmente es la de la tradición. El acento que Gadamer pone en ello es romántico: "Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonablemente, tiene poder sobre nuestra acción y nuestro comportamiento" (VM:348).

Precisamente porque lo transmitido es asumido espontáneamente desde la autoridad que se le reconoce, constituye en nosotros la materia de nuestros *prejuicios*, término que Gadamer reivindica frente a otros que podrían ser menos chocantes como "(pre)supuestos". El prejuicio no puede ser reducido a juicio sin fundamento, como se enfoca desde el espíritu del racionalismo. El prejuicio, para empezar, es inevitable, porque choca contra nuestra finitud histórica la idea de una razón absoluta ajena a ellos y plenamente dueña de sí. Antes de todo autoconocimiento reflexivo está nuestra comprensión autoevidente en la familia, la sociedad, el Estado en que vivimos. Dicho con radicalidad: "La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser*" (VM: 344). El prejuicio es así un componente de nuestro entender, ligado a nuestro carácter histórico finito.

La cuestión, entonces, no es renunciar a todo prejuicio sino tratar de discernir los prejuicios legítimos de los ilegítimos. La razón crítica debe ejercerse no contra los prejuicios sino en vistas a ese discernimiento de prejuicios. Si el arranque de la hermenéutica es la interpelación que recibimos de la tradición, su exigencia es poner en suspenso los prejuicios (y juicios) a través de preguntas que mantienen abiertas diversas posibilidades y hacen el prejuicio cuestionable sin que deje a la vez de ejercerse de algún modo. La tarea es compleja y "sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen *malentendidos*" (VM: 369). Pero es así como puede resolverse la oposición abstracta entre tradición e investigación histórica, siempre teniendo presente que ambas forman un entramado de efectos recíprocos.

2. Las tesis que anteceden ponen de relieve la fuerza decisiva de la eficacia de lo histórico en nosotros. Gadamer, de nuevo provocadoramente, llega a afirmar: "En realidad, no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella"

(VM: 344). Abocamos así al famoso concepto de "historia efectual" o eficiencia de la historia, con su correlato de "conciencia de ser afectados" por ella<sup>6</sup>, ambos de nuevo entrelazados, pues si la conciencia del trabajo de la historia expresa la dimensión subjetiva de la conciencia que poseemos de ese trabajo, dicha conciencia es a su vez producto de él<sup>7</sup>. Hay que aclarar que la eficacia de la historia no depende en sí de su reconocimiento: se impone incluso donde se niega. Ahora bien, es exigencia de un saber riguroso tomar conciencia de esta eficiencia de la historia como un momento de la realización de la comprensión, aunque esta conciencia nunca pueda ser total, frente a la pretensión hegeliana: "La afirmación de que la historia efectual pueda llegar a hacerse completamente consciente es tan híbrida como la pretensión hegeliana de un saber absoluto en el que la historia llegaría a su completa autotransparencia y se elevaría así hasta la altura del concepto" (VM: 372). Con estas precauciones, veamos cómo puede describirse esta conciencia del trabajo de la historia.

Gadamer precisa que la conciencia de la historia efectual es en primer lugar conciencia de la *situación* hermenéutica: nos encontramos en una situación condicionante y posibilitante de la que hay que ser conscientes, aunque, como hemos avanzado, nunca podamos iluminarla plenamente, no por defecto de la reflexión sino porque tal limitación está en la esencia de nuestro ser histórico.

Esta limitación no es, con todo, absoluta. Donde hay situación, indica Gadamer, hay *horizonte*, como ámbito que encierra lo visible desde un determinado punto y que puede alargarse y estrecharse. ¿Podemos alargar este horizonte de comprensión hacia la historia pasada? Una primera postura es afirmar la alteridad: para comprender una situación histórica, que reconocemos en alteridad con nosotros, tratamos de reconstruir su horizonte propio. Pero en este enfoque, en el que intentamos objetivar lo otro, el diálogo no es posible porque lo hacemos desde el olvido de lo propio. Una segunda postura es reconocer que no existen horizontes cerrados, que el horizonte es algo que se desplaza con nosotros, también el

---

<sup>6</sup> Nos encontramos aquí con un término, *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, difícil para los traductores. Ricoeur lo traduce por "conciencia expuesta a los efectos de la historia", "conciencia de la eficacia histórica", "conciencia de estar expuestos a la eficiencia de la historia". Fataud por "conciencia inserta en el devenir histórico". Grondin por "conciencia del trabajo de la historia". Los traductores españoles de la edición que manejamos por "conciencia de la historia efectual". Esta misma diversidad de traducciones, con sus matices, nos empuja ya hacia el contenido de dicho concepto, aunque en general cada una tiene ya su parte de interpretación.

<sup>7</sup> Grondin ve en esto un cierto acento hegeliano que podría llevar a afirmar que la conciencia del trabajo de la historia se transforma en razón. Cfr "La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique". *Archives de Philosophie* 44 (1981) 440-441. Habría que matizar esta afirmación con lo que decimos a continuación.

horizonte del pasado que se nos presenta bajo la forma de la tradición y que se encuentra en perpetuo movimiento por nuestra reasunción creativa del mismo. "En realidad es un único horizonte el que rodea cuanto contiene en sí misma la conciencia histórica. El pasado propio y extraño al que se vuelve la conciencia histórica, forma parte del horizonte móvil desde el que vive la vida humana y que determina a ésta como su origen y como su tradición" (VM: 375).

Con todo, hay una tensión que no se puede ignorar entre presente y pasado, una conciencia histórica de alteridad y de distancia que nos empuja a destacar el horizonte de la tradición respecto al nuestro. Pero si tal alteridad da una nota de reserva crítica al único horizonte, debe ser resituada y superada en la *fusión de horizontes*, en donde realmente comprendemos y que se realiza en una tradición en la que lo viejo y lo nuevo están en constante relación. De este modo, es como se supera el distanciamiento alienante al que nos empujan los métodos objetivistas de la ciencia moderna. Para explicitar esta relación con la tradición, Gadamer se sirve de la analogía de la experiencia dialógica con un tú: "el que se sale reflexivamente de la reciprocidad de esta relación la altera y destruye su vinculatividad moral. *De la misma manera el que se sale reflexivamente de la relación vital con la tradición destruye el verdadero sentido de ésta*" (VM: 437). La conciencia histórica, en su esfuerzo por comprender la tradición, no puede ceñirse a la dimensión metódico-crítica desde la pretensión de estar por encima de sus propios condicionamientos y prejuicios, sino que tiene que pensar a la vez su propia historicidad.

## 2. SER AFECTADOS POR EL PASADO

Para Ricoeur, el concepto gadameriano de "conciencia expuesta a la eficiencia de la historia" es sumamente valioso, pero debe ser matizado desde su confrontación con la crítica de las ideologías. Ricoeur aborda este tema especialmente en dos ocasiones: en (1973), centrándose totalmente en la confrontación hermenéutica / crítica de las ideologías; y en (1985a) donde retoma este concepto en el contexto de su análisis de la temporalidad y la historia<sup>8</sup>. Aunque en este capítulo se trata especialmente de subrayar lo que en la conciencia histórica hay de actividad de la imaginación y lo que esta conciencia histórica significa como

---

<sup>8</sup> También trabaja este concepto, menos monográficamente, en (1975d, 1975e, 1975f, 1975g, 1976a).

condición de posibilidad tanto del pensamiento de la historia como de la construcción de imaginarios sociales, nos vamos a referir también al debate hermenéutica / crítica de las ideologías por ser, como indicamos, la primera incursión amplia de Ricoeur en el tema de la ideología, que después situará más claramente como expresión del imaginario social, y porque en definitiva se trata de un tema en el que está también implicada la condición de historicidad.

### **a) Hermenéutica de la tradición y crítica de las ideologías**

En las tesis de Gadamer que acabamos de exponer, ha podido ya notarse un distanciamiento, cuando no un enfrentamiento, con lo que podríamos llamar el metodologismo científico moderno, pero también con determinados postulados de la Ilustración. Gadamer, efectivamente, indica que la Ilustración, al identificar prejuicios con juicios sin fundamento y proponer rechazarlos todos pretendiendo estar libre de ellos, cae en el prejuicio contra todo prejuicio, desvirtuando el sentido de la tradición. Lo mismo podría decirse de su rechazo a toda autoridad, a la que identifica como exigencia de obediencia ciega, para intentar sustituirla por la razón autónoma. Una razón así planteada, razón absoluta que quiere dominar críticamente como desde fuera la realidad histórica, no es consciente ni de su límite ni de su historicidad, no es consciente de que ni puede salir plenamente de su situación en una tradición, ni puede iluminar plenamente el alcance de ese su estar situada. En definitiva, no es una razón humana. Pretender un saber histórico sin prejuicios es una ilusión, porque ningún saber humano puede librarse de la condición histórica. No es posible desligar la investigación histórica de la inserción en la tradición.

Un enfoque como éste choca a primera vista con quienes siguen defendiendo hoy el proyecto ilustrado, como es el caso de Habermas. No es extraño por eso que ambos, Habermas y Gadamer, entablaran un largo debate, pues la universalidad que éste reclama para la hermenéutica aquél se la da a la crítica de las ideologías, situando en perspectiva diferente el tema de la tradición. Ricoeur va a terciar a su modo en esta polémica, haciendo en primer lugar una presentación de la misma y tomando después su propia posición al respecto.

1. Según Ricoeur, pueden establecerse entre Habermas y Gadamer las siguientes comparaciones:

- Allí donde Gadamer habla de prejuicio, inspirándose en la noción heideggeriana de precomprensión, Habermas habla de *interés* como oposición a todo intento del sujeto por situarse más allá no de los prejuicios sino del deseo. Con lo que ya de arranque la filosofía es vista como tarea crítica de desenmascaramiento de conocimientos pretendidamente desinteresados. En cuanto a los tipos de interés hay que distinguir tres esferas: el del control instrumental, regulado por las ciencias empírico-tecnológicas; el de la comunicación, regulado por las ciencias histórico-hermenéuticas; y el de la emancipación, regulado por las ciencias sociales críticas, entre las que hay que destacar la crítica de las ideologías. En principio, el segundo de los intereses nos acerca al proyecto gadameriano, pues la acción comunicativa tiene como fondo las tradiciones y desborda el ámbito de la racionalidad reducida a la relación medios/fines, pero hay una resituación de la hermenéutica claramente diferente a la de Gadamer: la hermenéutica, aquí, tiene una legitimidad regional, frente a la crítica de las ideologías que por su ligazón a la emancipación tendría pretensión de universalidad. Esto es lo que nos lleva al segundo punto de la confrontación.

- Allí donde Gadamer destaca las ciencias del espíritu, con su momento crítico, pero volcadas sobre todo a romper el distanciamiento alienante de la conciencia estética, histórica y lingüística, situando la instancia crítica por debajo de la tradición y vuelta en la precomprensión, Habermas habla de *ciencias sociales críticas* que situadas por encima de la conciencia hermenéutica, tratan de disolver las deformaciones ideológicas ligadas a las constricciones institucionales. Para Habermas, la insistencia de Gadamer en la defensa de los prejuicios, la autoridad y la tradición atestiguan una tendencia conservadora que arrincona la tarea crítico-emancipadora (algo que Gadamer no reconoce).

- Allí donde Gadamer habla de malentendido como obstáculo interno a la comprensión, Habermas habla de *ideologías* como distorsión sistemática y violenta de la comunicación, que por su propio mecanismo de funcionamiento no pueden ser superadas por vía dialógico-comprensiva (son en este sentido experiencia límite para la hermenéutica) sino que precisan procedimientos explicativo-críticos.

- Allí donde Gadamer habla de un consenso que nos precede y del "diálogo que somos", Habermas propone el *ideal regulador* de una comunicación sin límites ni constricciones, que en vez de precedernos se dirige utópicamente al futuro. Y es que, como indica Ricoeur, "si se toma en serio la idea de distorsiones sistemáticas del lenguaje, ligadas a los efectos disimuladores de la dominación, se plantea la cuestión de saber delante de qué tribunal no ideológico podrá comparecer la comunicación así pervertida. Este tribunal no puede consistir

más que en la autopoición de un trascendental ahistórico cuyo esquema, en el sentido kantiano del término, será la representación de una comunicación sin obstáculos ni límites, por tanto una situación de palabra caracterizada por un consenso salido del proceso mismo de la argumentación" (1985a: 327).

Sintetizando esta confrontación, podría decirse que desde la crítica de las ideologías se argumenta que el orden de la tradición puede estar fundado en la violencia y en la distorsión sistemática de la comunicación, por lo que la sospecha debe primar sobre la experiencia de pertenencia. Desde la hermenéutica gadameriana se insistirá en cambio en poner en cuestión las pretensiones de una razón que se vuelve dogmáticamente contra la tradición en la inconsciencia de que es ésta la que procura a la crítica racional tanto los ideales como los instrumentos.

2. Ante este debate y en los artículos de los años 70, Ricoeur insiste en que si, por un lado, no deben abolirse las diferencias entre hermenéutica y crítica, porque cada una tiene una preferencia regional que hay que preservar contra todo confusionismo, por otro lado no deben establecerse entre ellas oposiciones engañosas porque pueden y deben interpenetrarse. Esta interpenetración, de todos modos, la plantea en el sentido de que es la crítica de las ideologías la que debe incorporarse a una hermenéutica de la comunicación que busca la comprensión de sí. Para ello propone dos trabajos complementarios.

En primer lugar, hay que mostrar que en el fenómeno ideológico hay una dimensión insuperable: hay que recordar a la crítica, frente a sus ilusiones desmedidas, que el prejuicio es una estructura fundamental de la comunicación, que la crítica nunca puede ser total. Concretamente, cuando Habermas habla de un interés emancipatorio que acaba por identificar con el ideal de comunicación, pone de hecho en el mismo plano la acción comunicativa y las ciencias histórico-hermenéuticas. Y en este plano la hermenéutica de las tradiciones puede recordar a la crítica de las ideologías que el despertar de la acción comunicativa se apoya sobre la reasunción creadora de herencias culturales emancipatorias (por ejemplo, el Exodo, desde la vertiente judeocristiana de nuestra tradición, pero también la Ilustración, como *tradición* de la crítica, precisamente). La crítica se ejerce desde la anticipación de ideales enraizados en la tradición: "Quien no es capaz de reinterpretar su pasado no es quizá capaz tampoco de proyectar concretamente su interés por la emancipación" (Ricoeur, 1973: 373).

En segundo lugar, hay que afirmar con nitidez que la crítica de las ideologías es absolutamente necesaria en el momento de distanciamiento, correlato dialéctico de la

dimensión de pertenencia histórica. Lo que más claramente distingue a Ricoeur de Gadamer en este tema es la acentuación por parte del primero del momento de distanciamiento ligado en especial al texto. No hay que olvidar que Ricoeur sale por estos años de su debate con el estructuralismo y que es muy sensible a que debe hacerse justicia a la dimensión de explicar en vistas a comprender. Ricoeur, pues, insiste en que nuestra manera de pertenencia a la tradición histórica implica pertenecerle bajo la condición de una relación de distancia. Por eso precisamente, interpretar será hacer próximo lo lejano. Se trata aquí de un distanciamiento que no es alienante, como el que denuncia Gadamer, sino que puede ser creador<sup>9</sup>.

En realidad, dice Ricoeur, en el propio Gadamer, a pesar de su insistencia en la conciencia de pertenencia, hay apuntes de esta distancia crítica como momento de esa experiencia de pertenencia: la autoridad de la tradición precisa un reconocimiento por la razón que implica inevitablemente una dosis crítica, como lo implica igualmente la detección de los prejuicios ilegítimos; la propia historia de los efectos es eficacia en la distancia, proximidad de lo lejano; la fusión de horizontes implica una dialéctica entre participación y distanciamiento, entre lo propio y lo extraño en la que el juego de la diferencia es incluido en la puesta en común.

Con todo, se impone una rectificación del enfoque de Gadamer desde una mayor insistencia en el momento de distanciamiento y desde el desplazamiento de la conciencia histórica al texto, que nos abrirán con más nitidez a la crítica. El distanciamiento en el que la hermenéutica gadameriana tiende a ver una mengua ontológica aparece, en el caso del texto, como condición de su interpretación: así, el distanciamiento implicado en su fijación escrita, da autonomía al texto respecto a su autor y contexto inicial, haciendo posibles lecturas nuevas en contextos diferentes y permitiendo a la vez que la instancia crítica actúe en el corazón de la interpretación a través de las estrategias propias del explicar. Por otro lado, en la oferta que el texto nos hace de un "mundo" -la "cosa del texto" de Gadamer- hay una apertura, bajo el

---

<sup>9</sup> Bastantes años más tarde, Ricoeur volverá a prevenir contra las pretensiones totalizantes de la hermenéutica en estos términos: "Allá donde el sentido se constituye en una tradición y exige una traducción, la interpretación está a la obra. Allá donde la interpretación está a la obra, una innovación semántica está en juego. Y allá donde comenzamos a 'pensar más', un mundo nuevo es a la vez descubierto e inventado. Pero esta pretensión totalizante debe a su vez sufrir el fuego de la crítica. Basta que se traiga a la hermenéutica al centro a partir del cual su pretensión se eleva, a saber, los textos fundadores de una tradición viviente. Ahora bien, la relación de una cultura con sus orígenes textuales, cae bajo una crítica de otro orden, la crítica de las ideologías, ilustrada por la escuela de Frankfurt y sus sucesores, K.O. Apel y J. Habermas. Lo que la hermenéutica tiende a ignorar es la relación más fundamental aún entre lenguaje, trabajo y poder. Todo sucede aquí para ella como si el lenguaje fuera un origen sin origen" (1990h: 493).

modo de lo posible, a formas de realidad que pueden significar la crítica de la realidad dada; esta es la dimensión subversiva del imaginario; pues bien, la hermenéutica de esos posibles se constituye como la posibilidad más fundamental de la crítica; habiéndonos distanciado el texto de la realidad cotidiana nos permite apuntar al poder ser que transforme el ser de la realidad dada. Pero, además, el mundo del texto no sólo puede irrealizar en sus ficciones el mundo social, puede también irrealizarme a mí, introduciéndome en las variaciones imaginativas del *ego* que se convierten en crítica de las ilusiones del sujeto, y que permiten que, a través de la desapropiación de sí mismo, nos apropiemos de las proposiciones de mundo.

Como puede verse, el distanciamiento es condición de la comprensión. Por tanto, no pueden oponerse hermenéutica y crítica de las ideologías, pues ésta es el rodeo necesario a fin de que la comprensión de sí no sucumba a los prejuicios del lector. En el interés por la comunicación pueden de este modo sintetizarse las inquietudes que en principio oponen a Gadamer y Habermas, porque ese interés puede recubrir tanto la reviviscencia de tradiciones recibidas del pasado como los deseos de liberación proyectados al futuro. "Por un lado, en efecto, no se ve de dónde sacaría su energía el interés por la liberación, si la voz de la libertad humana no se elevara del fondo de nuestras más antiguas tradiciones -hebrea y griega- si esta voz no fuera la del Exodo, a la vez que la de la ciudad griega y la del hombre estoico. Por otro lado, no se ve hacia qué proyecto nos llevaría la recapitulación de nuestras herencias, si la protesta contra la reificación no fuera a la vez el alma de nuestra memoria. La utopía y la reminiscencia no podrían ser separadas sin perecer" (Ricoeur, 1975d: 37). La competencia comunicativa debe así consistir en dejarnos afectar por los efectos de la historia<sup>10</sup> en su sentido más pleno, debe significar apertura a nuestros contemporáneos, pero también a nuestros predecesores y sucesores, debe significar la ruptura de todas las reificaciones para reconducir la experiencia histórica hacia su fundamento en la intersubjetividad, tal como proponíamos en el apartado anterior.

---

<sup>10</sup> Grondin indica justamente que la acentuación del distanciamiento en Ricoeur sugiere una relación más "voluntarista" -el término es nuestro- con la tradición que en Gadamer: éste insiste en que la tradición es algo que no se puede evitar, es algo que trabaja siempre ya detrás de mí y que por tanto no puedo aportar delante de mí para hacerlo objeto de mi reflexión. En este sentido, la traducción de Ricoeur de "conciencia expuesta a los efectos de la historia" sugeriría la perspectiva hermenéutica ricoeuriana pero forzaría algo de Gadamer. (Cfr Grondin, 1981: 442)

## b) Tradicionalidad, tradiciones, tradición

Ricoeur vuelve a retomar el concepto gadameriano de "conciencia expuesta a la eficiencia de la historia" en el tercer volumen de *Temps et récit* (1985a), en un contexto en el que el debate con la crítica de las ideologías ocupa un lugar secundario frente al objetivo prioritario de cómo pensar la historia después de Hegel<sup>11</sup>. Parte del supuesto de que "no somos los agentes de la historia más que en la medida en que somos sus pacientes" (1985a: 313), lo que exige que analicemos la estructura de este ser-afectados-por-el-pasado, algo a lo que nos introduce precisamente Gadamer con su propuesta de "conciencia de estar expuesto a la eficiencia de la historia".

Estudiar desde esta perspectiva la receptividad a la eficiencia de la historia significa enfrentarnos al tema clave de Gadamer, el de la tradición. Pero para no caer en las trampas del término, Ricoeur propone "trabajar" la concepción gadameriana a través de una triple distinción entre tradicionalidad, tradiciones y *la* tradición.

Por *tradicionalidad* hay que entender el estilo *formal* de transmisión de herencias recibidas. La tradicionalidad designa un encadenamiento de la sucesión histórica que asegura la continuidad de la recepción del pasado. En este sentido puede decirse que es un trascendental del pensamiento de la historia. Implica una reciprocidad entre la eficiencia de la historia y ser-afectado-por-el-pasado, que supone a su vez una dialéctica entre la eficiencia del pasado que sufrimos y la recepción del pasado que operamos, como también una dialéctica entre alejamiento y supresión de la distancia. Esta dialéctica es pensada a través de dos nociones complementarias que ya comentamos: nos encontramos en una *situación*, que es perspectiva para un *horizonte*, que nos abre a la idea de una *fusión de horizontes* a la que no es ajena una tensión: "el pasado se nos revela por la proyección de un horizonte histórico a la vez despegado del horizonte del presente y retomado, reasumido en él [...] Es proyectando un horizonte histórico como experimentamos, en la tensión con el horizonte del presente, la eficacia del pasado, de la que nuestro ser afectado es el correlato. La historia de la eficiencia, podría decirse, es lo que se hace sin nosotros. La fusión de horizontes es aquello para lo que nos esforzamos" (Id. 320). En definitiva, que antes de hablar de la tradición como "depósito" hay que hablar de la tradicionalidad como forma que expresa el intercambio dialéctico entre el pasado interpretado y el presente interpretante.

---

<sup>11</sup> De este tema se tratará ampliamente en el apartado C de este mismo capítulo, pero aquí se adelanta lo correspondiente a este concepto gadameriano para tener una visión completa de la recepción del mismo por Ricoeur.

Por *tradiciones* hay que entender el conjunto de *contenidos* transmitidos en cuanto *proposiciones de sentido*. Se trata de las *cosas* ya dichas, expresadas preferentemente en situaciones textuales, que nos son transmitidas a lo largo de cadenas de interpretaciones y que nos recuerdan que estamos siempre en situación relativa de herederos, nunca en posición absoluta de innovadores. A la anterior dialéctica formal de la distancia temporal se añade así una dialéctica material de los contenidos en la que el pasado nos interpela antes de que le cuestionemos nosotros y en la que en la lucha por el *reconocimiento del sentido*, tanto el texto como el lector están a la vez familiarizados y des familiarizados de modo tal que, de acuerdo a la lógica de la pregunta y la respuesta, el pasado nos interroga y nos responde sólo en la medida en que le interrogamos y le respondemos.

*La tradición*, por último, designa la *pretensión de verdad* de lo recibido del pasado, a la que se le da una recepción confiada previa a toda crítica por la experiencia que tenemos de pertenecer a ella. Es aquí donde debe situarse el alegato de Gadamer a favor del prejuicio, la autoridad y la tradición y su afirmación no sólo de que somos llevados por la tradición antes de estar en posición de juzgarla sino de que no hay conciencia juzgante indemne a todo prejuicio. Es aquí también donde hay que propugnar el momento crítico del distanciamiento para dilucidar entre tradiciones y distinguir entre prejuicios verdaderos y falsos (la referencia a la objetividad de la historiografía será fundamental), en la medida en que la tradición es sólo pretensión de verdad que se ofrece a la argumentación en el espacio público de discusión. Es aquí, por último, donde surge la cuestión de la *legitimidad*, al presentarse la tradición como autoridad y reclamarse así como instancia legitimante: este paso de lo que es constatación de una necesidad -nuestra finitud ligada al pasado- a lo que se propone como derecho es problemático y es lógico que dé paso a la crítica de las ideologías, ante la posibilidad de distorsiones sistemáticas del lenguaje en el que se encierra la hermenéutica: una pretensión de ideología puede pesar sobre toda pretensión de verdad de la tradición. Para que tal crítica no entre en un círculo vicioso ya vimos que se precisaba la autopoición de un trascendental ahistórico cuyo esquema es la representación de una comunicación sin trabas ni límites. Ricoeur entiende que esto es legítimo como camino de ida hacia la fundamentación. Pero cuando se plantea la vuelta de la cuestión del fundamento a la de la eficacia histórica, la hermenéutica de la tradición debe hacerse oír de nuevo: "Para escapar a la huida sin fin de una verdad perfectamente ahistórica, hay que intentar discernir sus signos en las anticipaciones de la armonía, a la obra en toda comunicación lograda [...] Tomado como tal, el trascendental puro asume muy legítimamente el estatuto negativo de una *idea límite* tanto respecto a nuestras

esperas determinadas como a nuestras tradiciones hipostasiadas. Pero bajo pena de permanecer extraña a la eficiencia de la historia, esta idea límite debe hacerse *idea directriz* que orienta la dialéctica concreta entre horizonte de espera y espacio de experiencia" (Ricoeur, 1985a: 328).

Esta última cita de Ricoeur nos da pie para precisar su primera conclusión tras esta relectura de Gadamer: la condición de ser-afectados-por-el-pasado que se sitúa dentro del espacio de experiencia debe emparejarse, para su pleno sentido, con la perspectiva de un horizonte de espera que nos incita a abrir en el pasado sus potencialidades abortadas u olvidadas para proyectarlas al futuro: "Es por este juego de la espera y la memoria -se nos vuelve a decir- por el que la utopía de una humanidad reconciliada puede investirse en la historia efectiva" (Id. 329). Pero esta dialéctica espacio de experiencia / horizonte de espera será descrita con más detalle en el apartado siguiente. Una segunda conclusión es que debe reafirmarse la preeminencia de la eficacia de la historia, y nuestro ser-afectados-por-el-pasado, por encima de la constelación de significaciones que gravitan en torno al término de tradición. Debe quedar clara la distinción entre lo que es condición de posibilidad del pensamiento histórico y lo que está sujeto a otro tipo de debates.

Unas breves consideraciones, por nuestra parte, para cerrar la exposición de esta reasunción ricoeuriana del ser-afectados-por-el-pasado. Nos parecen en primer lugar muy clarificadoras las distinciones de Ricoeur en torno a la tradición, pues permiten distinguir un sustrato formal como condición de historicidad que difícilmente puede ser negado y resitúan a la crítica en su lugar más preciso. En segundo lugar, el modo como Ricoeur describe la dialéctica de la tradicionalidad, resalta con más nitidez lo que ya sugeríamos, inspirados por Grondin, en una nota anterior: En Ricoeur hay mucho más juego que en Gadamer entre una experiencia de receptividad y una experiencia de iniciativa respecto a la tradición. En tercer lugar, Ricoeur subraya con fuerza algo que es difícil encontrar en Gadamer: la apertura de la experiencia, de la tradición, al futuro, la necesidad de coordinar memoria y esperanza. Por último, el modo como se plantea el problema de la verdad en ambos filósofos es diferente, con más exigencias para Ricoeur desde la insistencia de éste en resaltar el momento de distanciamiento presupuesto en el explicar<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Un estudio comparativo sugerente del problema de la verdad en Gadamer y Ricoeur puede encontrarse en el ya citado artículo de (Grondin, 1981)

## C. LA CONSTRUCCION DE LA INTRIGA EN HISTORIA

Vistas ya las condiciones de posibilidad de la experiencia histórica, y adelantadas importantes consideraciones en torno a la dialéctica entre tradición y futuro, memoria y espera, pasemos ahora a ver cómo se nos presenta la propia experiencia de la historia y en qué medida su "legibilidad" depende del relato histórico, esto es, de la creación imaginaria de una intriga; porque, para Ricoeur la comprensión de esta experiencia es inseparable de la inteligibilidad narrativa, que supone a la vez una refiguración del tiempo. Donde expresa su teoría plenamente madurada es en su obra *Temps et récit*, especialmente en su tercer volumen (1985a), pero curiosamente, éste fue un tema primerizo en él, aunque luego parezca ponerlo entre paréntesis por la dominancia de otras preocupaciones. Efectivamente, entre los años 49 a 53 produce una serie de artículos en los que el tema de la historia es central, con una preocupación básica, la de su sentido, y con un apunte que estará llamado a desarrollarse fuertemente: el rol de la imaginación en la narración histórica. Comenzaremos, por eso, con la exposición de esta producción temprana que nos servirá de introducción, para pasar luego a sus tesis maduras de *Temps et récit* y con ello a la anunciada relevancia del relato histórico.

### 1. EL DEVENIR HISTORICO ¿ADVENIMIENTO DE SENTIDO?

Ricoeur, en (1949a), al hilo de su análisis del tema de la historia en Husserl, constata que las reflexiones filosóficas sobre la historia se enfrentan a una paradoja, a una tensión. Por un lado, parece que la historia sólo se presta a una reflexión desde la afirmación, o al menos la búsqueda, de su teleología, que la constituiría como estructura racional: la historia es comprensible cuando es *única*, unificada por un sentido. Es el enfoque al que tiende el filósofo. Pero, por otro lado, la historicidad deja de ser tal si no es una aventura *imprevisible*. Sin lo primero, parece imposible la filosofía de la historia; sin lo segundo, deja de haber

historia. Renunciar a lo primero parece introducirnos en la nada del sentido: Esperamos, en efecto, con Hegel (Ricoeur, 1953a: 234-235) que la historia sea una, porque de ese modo lo terrible puede resultar ser una astucia de la razón en dirección de síntesis superiores; pero la angustia estalla precisamente porque no estamos seguros de que en la historia razón y existencia, tragedia y lógica coincidan; la historia podría no tener sentido, reconciliaciones como la hegeliana podrían ser sólo invenciones de la filosofía. Renunciar, por otro lado a lo segundo, a la imprevisibilidad del acontecimiento, significa aceptar que el espíritu se abre camino a través de la destrucción, que los terrores históricos "deben ser" para alcanzar el fin necesario, que en definitiva todo lo que es está justificado al interior de una historia alabada cual divinidad extraña; ante lo cual, nuestro sentido ético se rebela.

La tarea de la filosofía de la historia podría consistir precisamente en plantear correctamente los términos de esa paradoja, de esa tensión entre *événement* y *avènement*, entre lo imprevisible que acontece y el sentido que adviene<sup>13</sup>, entre una historia *abstracta* que detecta cómo se acumulan en línea de progreso las *obras* de los hombres y una historia *concreta* que nos habla de los acontecimientos humanos como *dramas* de individuos y grupos sociales que, con sus gozos y sufrimientos, creaciones y destrucciones, dibujan la *aventura* histórica de los hombres, abierta y ambigua, en las que las obras de progreso conseguidas (desde las más técnicas a las más espirituales) pueden suponer una oportunidad pero también un peligro (Ricoeur, 1951c: 82-88).

Hay que renunciar, avanza ya Ricoeur por estas fechas, al saber absoluto para retrotraerse de una filosofía de la historia a una filosofía de la libertad. "Con ello, la angustia no es sobrepasada, lo negativo no es superado, sino, como dice esta filosofía, 'asumido', es decir, que la libertad es indivisiblemente angustia y resurgimiento, angustia de perder pie, de dejarse a sí mismo, sin apoyo ni garantía, y surgimiento de proyecto, apertura de futuro y posición de historia" (Ricoeur, 1953a: 328).

De cara a esta tarea, el filósofo no puede ignorar al historiador y su doble tentación de hacer una historia inflada de acontecimiento (batallas, dinastías...) hasta el borde de lo irracional, o una historia dominada por grandes conjuntos (técnicas, fuerzas sociales, condicionantes geográficos...) en la que los hombres como autores concretos acaban por

---

<sup>13</sup> A este respecto, Ricoeur dirá sobre Husserl que, aunque tiende a la unidad racional de la historia, no sacrifica siempre el acontecimiento al advenimiento, pues hay también un tiempo dramático y la defección es posible: "Optimismo de la idea y tragedia de la ambigüedad reenvían a una estructura de la historia en la que la pluralidad de los seres responsables, el acontecimiento del pensar son el anverso de la unidad de la tarea, del advenimiento del sentido" (1949a: 53)

perderse (Ricoeur, 1951c: 90-91). El historiador hace historia transfiriéndose *en imaginación*, como si fuera presente, a un pasado que pone ante nosotros en tensión entre *proximidad* y *distancia*, animado tanto por una voluntad de *encuentro* como por una voluntad de *explicación*, con inevitable implicación de su *subjetividad*, pero de una subjetividad no a la deriva sino enmarcada en dimensiones de *objetividad* a la vez crítica y ética (Ricoeur, 1952).

Hemos hecho sólo una apretada síntesis de los planteamientos de Ricoeur sobre la historia en estos primeros años de su producción filosófica porque nuestra intención era, sobre todo, poner de manifiesto que las investigaciones que se anuncian en 1976-77 y que tienen su expresión culminante en *Temps et récit*, respondían a preocupaciones tempranas en las que, como hemos visto, están claramente apuntados dos importantes temas que después se desarrollarán: filosofía de la libertad frente a la tentación hegeliana e historia como drama que precisa ser narrado; a los que, de todos modos, se añadirá luego con fuerza un tercero: la refiguración del tiempo por la narración histórica. Pasemos, pues, a ver estos desarrollos.

## 2. LA COMPETENCIA NARRATIVA EN HISTORIOGRAFIA

Al acabar la primera parte de este trabajo, cuando analizábamos las funciones del relato, tanto histórico como de ficción, y señalábamos el papel de la imaginación en ellas<sup>14</sup>, resaltábamos que toda narración se inscribe en un círculo mimético de prefiguración, configuración y refiguración. También, por tanto, el relato histórico, que en su segundo momento mimético se constituye como reconstrucción por la imaginación del pasado a partir de sus huellas, para abrirse al tercer momento refigurativo en el que el texto histórico se ofrece como *revelación* de mundos -en los que el lector podrá habitar y desarrollar sus posibles más propios- y como orientación para la *transformación* de la praxis. Ahondemos ahora en lo que esto significa.

Lo primero que Ricoeur subraya es que el papel de la construcción de la intriga en historia es fundamental, porque es precisamente ella la que da la inteligibilidad: es la intriga la que al ensamblar los acontecimientos en determinadas combinaciones los convierte en historia, hace que no sean simplemente algo que ocurre sino un componente de una dinámica narrativa con su lógica propia, que nosotros podemos entender por la competencia de base que tenemos

---

<sup>14</sup> Cfr Primera parte, cap.III, C.

para seguir una historia. Se trata aquí de un tipo de lógica en el que la conclusión del relato no es deducible ni predecible en un sentido fuerte, pero que sí debe ser aceptable. Y de un tipo de comprensión en la que se inserta como momento básico la explicación, en la medida en que el *qué* de lo que pasa nos incita a preguntarnos por su *por qué*, a fin de seguir mejor y más lejos la comprensión espontánea.

Estas tesis, que Ricoeur formula ya en (1977a: 179-180) se enfrentan con un hecho que parece negarlas. La historia que hoy hacen los historiadores parece alejarse de la forma expresamente narrativa: en unos casos porque se desplaza al individuo actuante por el hecho social total (ej. historiografía francesa contemporánea), en otros porque, de acuerdo al modelo analítico, se opta por la explicación nomológica frente a la comprensión narrativa. Constatado este hecho, que Ricoeur describe en *Temps et récit* como el "eclipse del relato" (1983d: 138-166), se dedica, para enfrentarse a él, a analizar con minuciosidad los alegatos existentes a favor del relato, tanto aquéllos que son más propiamente antinomológicos (los de Day y Von Wright) como aquéllos que son explícitamente pronarrativos (Gallie, Minck, White, Veyne). De todos ellos extrae algunos aspectos que considera valiosos, pero poniéndoles a la vez, en general, reparos importantes (1983d: 174-243). Como conclusión de esta investigación puede decirse que los enfoques historiográficos que eclipsan el relato imponen un corte epistemológico entre conocimiento histórico y competencia para seguir una historia (negando así, a primera vista, la tesis que acaba de formular Ricoeur) a tres niveles: 1) A nivel de procedimientos: frente al "explicar contando", la explicación pretende volverse autónoma; 2) a nivel de entidades: frente a agentes identificables con nombres propios, entidades anónimas como naciones, clases, mentalidades, etc.; 3) a nivel de temporalidad: frente al lazo directo con la espera y la memoria, la sucesión de intervalos homogéneos. Ahora bien, si tenemos en cuenta los alegatos a favor del relato, resulta evidente que la historia no puede romper todo lazo con la narración sin perder su carácter histórico: 1) Por un lado, los críticos del modelo nomológico ofrecen una compleja diversificación de lo que es la explicación, que la hace menos extraña a la inteligencia narrativa; 2) por otro lado, los narrativistas demuestran que contar es ya explicar, proponiendo una jerarquización de modelos explicativos comparable con la jerarquización de los recursos explicativos del relato (1983d: 248-252).

Ricoeur ha preparado así el terreno para formular su propia tesis: Entre historiografía y competencia narrativa hay un lazo que debe ser preservado, aunque ese lazo no pueda ser directo sino indirecto. O dicho de otro modo: La historia tiene un carácter últimamente narrativo, y si rompiese todo lazo con la competencia de base que tenemos para seguir un

relato y con las operaciones cognitivas de la comprensión narrativa, dejaría de ser historia; pero esto no debe confundirse con la defensa de una historia narrativa.

Este lazo indirecto se explicita de tres maneras: 1) La imputación causal singular, que reenvía a la *mise en intrigue* del relato: Es el procedimiento explicativo que hace la transición entre la causalidad narrativa y la causalidad explicativo-nomológica. R. Aron la formula así: "Todo historiador, para explicar lo que ha sido, se pregunta por lo que habría podido ser" (cit. Ricoeur, 1983d: 257). Es decir, se trata de construir por la imaginación (la afinidad con la *mise en intrigue* es evidente) un curso diferente de los acontecimientos y compararlo en sus consecuencias con el curso real. 2) Las entidades de primer orden de la historiografía, que reenvían a los personajes del relato: Son éstas las entidades societales que pueden figurar en el discurso histórico como un cuasi-personaje, *análogos* sólo (contra todo reduccionismo) a los individuos que las componen, pero análogos bien fundados por el fenómeno de pertenencia participativa, sujetos lógicos de los que predicar acciones y pasiones. Incluso a entidades de segundo y tercer grado como el "imperialismo", el "barroco" puede aplicárseles la categoría de cuasi-personaje, aunque a veces sea más difícil. 3) El tiempo de la historia y el destino del acontecimiento, que reenvía a la dialéctica temporal del relato: Debe defenderse una analogía entre el tiempo de los individuos en el que se encuadran los acontecimientos de un relato y el tiempo de las civilizaciones, largas duraciones en las que se encuadran los acontecimientos históricos. Por el hecho de ser contados, entramados en una intriga, tanto unos acontecimientos como otros son a la vez singulares y típicos, contingentes y esperados, desviantes y tributarios de paradigmas (Id. 253-313)<sup>15</sup>.

De esta apretada síntesis de la exposición de Ricoeur cabe resaltar la conclusión de que, en definitiva, la historia sigue siendo relato, aunque este término deba ser tomado en un sentido amplio. Es una conclusión importante, porque lo que sigue -la historia como reconstrucción e incluso ficcionalización del pasado, lo que más nos interesa desde la perspectiva del imaginario- sólo se sostiene en base a ello. Antes, con todo, de entrar en esta nueva derivación del tema de la historia, conviene al menos indicar que antes de pasar a ella Ricoeur estudia la refiguración del tiempo por la historia (el tiempo histórico aparece entre el tiempo vivido y el tiempo universal) a través de tres instrumentos de pensamiento que a modo de conectores reinscriben el tiempo vivido en el tiempo cósmico y transfieren al universo las

---

<sup>15</sup> Ricoeur ilustra su tesis con un sugerente estudio de la obra de BRAUDEL, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* y con otro sobre la obra de FURET, *Penser la Révolution française*, que deberemos tener en cuenta en nuestra tercera parte.

estructuras narrativas: 1) El *calendario*, con el que el tiempo físico es ordenado por un acontecimiento fundador; 2) la *continuidad de generaciones*, que permite que los mortales sobrepasen la muerte, que se instaure un apoyarse del tiempo vivido sobre el tiempo de la vida y que una cadena de memorias individuales y colectivas sea posible; 3) las *huellas* (documentos y monumentos), a la vez efectos y signos, es decir cosas entre cosas y testimonios de un pasado que nos recuerdan nuestra deuda respecto a los muertos, combinando de ese modo las dos perspectivas sobre el tiempo (Ricoeur, 1985a: 147-183). Retomaremos algunas de estas ideas más adelante pero en un contexto menos ligado al análisis y la resolución de las aporías del tiempo, tema importante en Ricoeur y englobador de su propia reflexión sobre la historia, pero no central para nuestra investigación -aunque sí implicado en ella-.

### 3. LA NARRACION HISTORICA COMO RECONSTRUCCION DEL PASADO

1. Hemos avanzado en el punto precedente que, también en historia y no sólo en el relato de ficción, es la construcción de la intriga la que da la inteligibilidad. Esto nos sugiere de modo inmediato un trabajo de creación por parte del historiador en la selección, entramado y orientación de los datos en el que la imaginación creadora y "lingüística" de que hablábamos en la primera parte tiene un papel relevante. Con todo, siendo éste un punto que hay que profundizar, no es por él por el que debe comenzarse. Porque la historia no se plantea al modo de las construcciones libres de la ficción; se plantea como *reconstrucción* de un pasado que un día fue, a través de las huellas que nos ha dejado. El historiador "tiene una *deuda* con respecto al pasado, una deuda de reconocimiento con respecto a los muertos, que hace de él un deudor insolvente" (Ricoeur, 1985a: 204). Ahora bien ¿cómo puede hablarse de reconstruir un pasado que por definición ya no es, cómo hacerlo realidad? Ricoeur defiende que decimos algo significativo sobre el pasado cuando lo pensamos sucesivamente bajo el signo de lo Mismo, de lo Otro y de lo Análogo, o dicho de otro modo, gracias a una dialéctica de reeefectuación, de distancia y de asimilación analógica.

a) Situados bajo el signo de lo Mismo, se trata de hacer una reeefectuación del pasado en el presente, suprimiendo la distancia temporal. "La operación histórica aparece entonces como un *des-distanciamiento*, una *identificación* con lo que antiguamente fue" (Id. 206). El

soporte de esta operación está en la huella, en la que se da esa síntesis pasado-presente al ser algo *dejado*, resto de un pasado, que *permanece*, sigue presente. Hacer historia es así remontar el camino de la huella hasta hacernos contemporáneos con los acontecimientos a los que nos conduce, hacer historia es igualmente reconocer que el pasado persiste en el presente. Collingwood plantea que en esta *reefectuación* del pasado -el término es de él- pueden distinguirse tres fases del pensamiento histórico: 1) el carácter *documental* de dicho pensamiento; 2) el trabajo de la *imaginación* en la interpretación de los datos documentales, que marca la especificidad de la historia respecto a cualquier observación de tipo perceptivo de los datos presentes y que implica autonomía y audacia en las construcciones históricas que, por supuesto, deben ser coherentes; 3) la ambición de que dichas construcciones de la imaginación operan la *reefectuación* de ese pasado. Ricoeur, aunque instructiva, considera maximalista la tesis identitaria de Collingwood, al implicar la evacuación de todas las mediaciones que hacen del tiempo histórico un mixto, como la tradición que nos hace herederos o la preservación que nos permite posesiones nuevas. Tales mediaciones no se dejan situar bajo el género de lo Mismo, por lo que éste deberá ser articulado con el signo de lo Otro. (Ricoeur, 1985a: 207-212).

b) Situados bajo el signo de lo Otro, se trata de afirmar la distancia respecto al pasado, la diferencia, la ausencia. La historia sería la confesión de una alteridad. En su límite, en el trabajo histórico, la curiosidad por lo exótico sustituye a la simpatía y el extranjero del pasado es vuelto extraño. Hay que afirmar que una referencia a esta alteridad es necesaria frente a ingenuas reconstrucciones del pasado, pero mantenerse en la alteridad radical es insostenible, por la evidencia de las persistencias del pasado en el presente. Lo que nos lleva al momento dialéctico de la síntesis.

c) Situados bajo el signo de lo Análogo, se trata de establecer con el pasado una relación metafórica de asimilación, que acumula la identidad y la diferencia. Por un lado hay que afirmar cierta correspondencia entre el relato histórico y lo que sucedió realmente, por otro lado hay que ser conscientes de que la reconstrucción histórica es una construcción diferente del curso de los acontecimientos reportados. El discurso histórico parece así pedir una doble referencia: "por un lado, a las construcciones ligadas al *tipo* de intriga privilegiado, por otro, al pasado mismo a través de la información documental accesible en un momento dado" (Id. 220). Porque hay una construcción de la intriga, el historiador debe recurrir a los recursos de la retórica, a la tropología (metáfora, metonimia, sinécdoque, ironía); porque la construcción es del pasado, debe hacerlo en la fidelidad para con los documentos. El

resultado, el relato, pertenece así a la categoría de lo Análogo, dice sólo que "las cosas han debido pasar *como* se dice en este relato; gracias a la mediación tropológica, el *ser-como* del acontecimiento pasado es llevado al lenguaje" (Id. 224). En lo Análogo se realiza de este modo la síntesis de la reafectación y de la distancia, en la medida en que "ser como" es ser y no ser<sup>16</sup>. En este contexto, Ricoeur cita con complacencia la afirmación de White según la cual "no podemos conocer lo efectivo más que contrastándolo o comparándolo con lo imaginable" (Id. 225); con tal de que, matiza, esa elaboración de la historia desde la imaginación literaria subordine sus re-descripciones a las incitaciones que vienen del pasado mismo, de modo tal que nunca lo arbitrario tropológico "haga olvidar la especie de constrictión que el acontecimiento pasado exige sobre el discurso histórico a través de los documentos conocidos, exigiendo de éste una rectificación sin fin" (Id. 225). Nunca debe perderse de vista que el maestro de intrigas tiene una misteriosa deuda con los muertos, que debe hacerse el servidor de la memoria de los hombres del pasado. En cualquier caso, aunque las relaciones entre ficción e historia sean complejas, debe quedar claro que el lenguaje del historiador no puede ser enteramente transparente, que no es posible dejar hablar a los hechos mismos.

2. Desde el tema que estamos trabajando más específicamente -el imaginario- conviene que insistamos en este punto que acaba de ser formulado: la dimensión de ficcionalización de la historia. La historia, efectivamente, es decisiva para el imaginario social, porque las construcciones imaginarias sociales están ligadas a la memoria y a la espera históricas, como veremos. Pero es también decisiva porque -y aquí volvemos a recordar nuestro empalme con la imaginación metafórico/literaria- en la propia reconstrucción histórica el trabajo de la imaginación es decisivo. Desarrollemos esta tesis, que ya había sido apuntada, respondiendo a estas preguntas: ¿Cuál es el papel del imaginario en la configuración del pasado que fue? ¿Cómo se incorpora a la intencionalidad del haber-sido sin que haga perder de vista, en un mundo irreal, su dimensión realista? En la reflexión de Ricoeur podemos resaltar cuatro modos en los que se da esa incorporación del imaginario a lo que fue:

a) Como recordaremos, se indicó someramente que el tiempo histórico era situado por Ricoeur entre el tiempo vivido y el tiempo cósmico, gracias a la construcción de tres conectores: el tiempo calendario, la continuidad de generaciones y las huellas del pasado. Pues

---

<sup>16</sup> Evidentemente, aquí hay una reasunción de la tesis ya defendida en *La metáfora viva*. Cfr Primera parte, cap.III, D.

bien, en todos ellos hay una clara dimensión imaginaria. Resaltemos lo que Ricoeur dice sobre la huella, por considerarlo lo más significativo. Vimos que la huella tenía la estructura mixta de ser a la vez *efecto* y *signo*, con lo que su aproximación a ella estaba marcada tanto por inferencias causales (es cosa entre las cosas) como por actividades de interpretación (posee una significación respecto al pasado que hay que desvelar). Pues bien, el carácter imaginario se hace manifiesto en el trabajo de pensamiento que acompaña a la interpretación, especialmente palpable en el caso de fósiles, ruinas, piezas de museo, monumentos: "No se les asigna su valor de huella, es decir, de efecto-signo, más que *figurándose* el contexto de vida, el entorno social y cultural, en resumen, según la anotación de Heidegger evocada más arriba, el *mundo* que, hoy, *falta*, si puede decirse, en torno a la reliquia" (Id. 268-269).

b) Un segundo modo en el que se detecta la presencia del imaginario es la dialéctica Mismo-Otro-Análogo, a través de la cual, como acabamos de ver, la realidad del pasado adquiere sentido. Ya hemos apuntado en su momento el papel concreto que la imaginación juega en ella. Resaltándolo y completándolo ahora, puede decirse que, en la categoría de lo Mismo, la imaginación histórica es el órgano de la reefectuación y ésta el coronamiento de aquélla. En la categoría de lo Otro, sólo trasladándonos en imaginación simpática al lugar del otro (recuérdense las tesis de Husserl) y haciendo una inferencia analogizante podemos impedir que la alteridad se radicalice hasta el punto de ser lo totalmente extraño, aquello de lo que, en el fondo, nada se puede decir. Y es esta transferencia analogizante la que legitima el paso a lo Análogo, en el que el valor tropológico del "tal como" nos remite a la dinámica imaginaria de la metáfora.

c) El tercer modo en el que la imaginación se incorpora a la reconstrucción histórica viene del entrecruzamiento entre ficción e historia, del que ya hablamos en la primera parte<sup>17</sup>. Si la historia es también construcción de una intriga, puede *imitar* en su escritura los tipos de construcción de intrigas recibidos de la tradición literaria (trágico, cómico, novelesco, irónico, etc.) no sólo como ayuda para la composición del discurso (momento configurativo), sino como impulsor en el lector de la imaginación histórica (momento refigurativo): aprendemos a ver *como* trágico, *como* cómico, etc. lo que es configurado de acuerdo a ese tipo de construcción de la intriga. Si es el tipo apropiado y retoma coherentemente las huellas del pasado, juega un rol decisivo para *ver* adecuadamente el pasado. ¿Qué sucede entonces? Que, comenta Ricoeur, se puede leer un libro de historia *como* una novela, con lo que se entra en un pacto secreto de lectura que implica que el lector baja la guardia, lo que puede suponer

---

<sup>17</sup> Cap. III, C, 2.

un conflicto con la vigilancia crítica que precisa un texto histórico. Con todo, sucede a veces "una extraña complicidad entre esta vigilancia y la supresión voluntaria de incredulidad de la que nace la ilusión en el orden estético. Hablaría gustoso de *ilusión controlada*, para caracterizar esta feliz unión que hace, por ejemplo, de la descripción de la Revolución francesa por Michelet una obra literaria comparable a *Guerra y paz* de Tolstoi, en la que el movimiento procede en sentido inverso de la ficción hacia la historia y no de la historia hacia la ficción" (Id. 271-272).

d) La última ficcionalización de la historia que, como en los casos precedentes, no sólo no destruye la intencionalidad realista hacia el "haber sido" sino que le da un más cabal cumplimiento, ficcionalización que Ricoeur ve particularmente conveniente, es la que se refiere a aquellos acontecimientos *epoch-making*, aquellos acontecimientos intensamente significativos para una comunidad histórica, cargados de fuerte intensidad ética, porque se ve en ellos un origen o un resurgimiento, o un momento en que se concentra el destino de la colectividad. Unos nos remiten al *tremendum fascinosum*, otros, en cambio, al *tremendum horrendum* (Ricoeur piensa aquí explícitamente en las víctimas de Auschwitz). Aun reconociendo que el historiador debe, en principio, hacer abstinencia de sus sentimientos, Ricoeur entiende que ante estos acontecimientos es particularmente necesaria una dinámica entre explicación histórica e individuación, siendo la ficción el instrumento de ésta por el poder que tiene para "suscitar una ilusión de presencia, pero controlada por el distanciamiento crítico. Aquí aún, pertenece al imaginario de representancia 'pintar' 'poniendo ante los ojos'. [... En especial] La individuación por lo horrible, a la que estamos particularmente atentos, permanecería ciega como sentimiento, por elevado y profundo que fuera, sin la cuasi-intuitividad de la ficción. La ficción da al narrador horrorizado ojos. Ojos para ver y para llorar" (Id. 274). La ficción se pone así al servicio de lo que no debe ser olvidado jamás. Basten de momento estas referencias a la necesidad de la imaginación para hacer memoria de este tipo de acontecimientos, pues más adelante volveremos a retomarlos desde la hermenéutica que pretendemos hacer de los derechos humanos<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Este modo de ficcionalización, en efecto, será particularmente significativo para los acontecimientos que marcan el imaginario histórico de los derechos humanos (Cfr Tercera parte, I, B).

#### 4. SUPERAR LA TENTACION HEGELIANA

Revisando su enfoque sobre la reconstrucción del pasado (como reefectuación, posición de alteridad y diferencia, asimilación metafórica), Ricoeur se pregunta si no es expresión de la timidez de un pensamiento que no se atreve a elevarse a una captación de la historia de tipo hegeliano. En realidad, como apuntamos en su momento, ya en sus escritos más tempranos planteaba que no resulta fácil pensar filosóficamente la historia si no es pensándola como única, unificada por un sentido. Pero ya entonces trataba de rechazar "la trampa hegeliana de una historia absoluta, alabada al igual que una divinidad extraña" (1949a: 57). Ahora, en este contexto de configuración y refiguración histórica del pasado, vuelve a aparecer el pensamiento hegeliano sobre la historia como una tentación -por la plenitud que parece ofrecer- y como una amenaza -en el enfoque hegeliano dominante la narratividad defendida por Ricoeur no tiene sentido-.

1. Aun admitiendo que la concepción hegeliana de la historia no se deja encasillar fácilmente<sup>19</sup>, hay que reconocer que sus tesis dominantes, tal como aparecen, por ejemplo, en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, no dejan espacio para un real y contingente *novum* histórico y quiebran con ello una visión de la historia en perspectiva narrativa. Así, lo que Hegel se propone en esta obra es llevar a cabo una reconciliación de lo real con lo racional, partiendo de esta convicción que en él es evidencia: "El único pensamiento que aporta [la filosofía] es el simple pensamiento de la *razón*, de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente" (*Lecciones*, p. 43)<sup>20</sup>. Es decir, que con esta especie de "acto de fe filosófico consustancial al sistema" (Ricoeur, 1985a: 282) que posee la autoridad de la autopresentación y sería probado por el sistema mismo, se afirma que el mundo no está entregado al azar, que la historia es el proceso en el que el espíritu trabaja para llegar a saber lo que ya es desde el

---

<sup>19</sup> Reyes Mate (1991: 220-224) plantea que hay dos concepciones irreconciliables de la historia en la filosofía de Hegel. La primera es fruto de una lectura *teológica*: en ella la historia es presentada como una secularización de la "historia de la salvación", con lo que se afirma la naturaleza histórica del despliegue del espíritu y la posibilidad de que el *novum* histórico sea resultado de la intervención libre del hombre. La otra, en cambio, supone una lectura *teleológica*: en ella la evolución del espíritu es interpretada como fruto de una necesidad racional, con lo que la configuración final viene ya dada en la determinación inicial de la esencia, negándose de ese modo la naturaleza propiamente histórica de tal evolución, al hacer que el *novum* -si aun se puede hablar así- surja de lo necesario.

<sup>20</sup> Citamos según la traducción de J. Gaos en Madrid, Alianza, 1989.

principio en sí, o dicho de otro modo, para hacer el mundo conforme a sí mismo; se afirma, en definitiva, que la supuesta contingencia del acontecer histórico, base de su asunción narrativa, es sólo apariencia.

Es cierto que se habla de progreso, desde la infinita posibilidad a la plena realización, a través de la resolución de las contradicciones: "Oponiéndose a sí mismo, y consumiendo su figura presente, elévase [el espíritu] a una formación nueva" (*Lecciones*, 48). Pero, de acuerdo a lo anterior, Hegel matiza la manera como debe entenderse ese progreso: de algún modo es un ciclo porque el espíritu, haciéndose a sí mismo, se vuelve sobre sí mismo, con lo que las categorías de pasado y futuro quedan privadas de densidad en aras del presente. "El espíritu sigue teniendo en sí todas las fases del pasado y la vida del espíritu en la historia es un curso cíclico, de distintas fases, en parte actuales, en parte surgidas ya en forma pasada. Por cuanto tratamos de la vida del espíritu y consideramos todo en la historia universal como su manifestación, siempre nos ocupamos del presente cuando recorremos el pasado, por grande que sea. La filosofía trata de lo presente, de lo real" (Id. 150). Es decir, si aparentemente parece subrayarse el carácter temporal de la razón en el proceso de su realización, en el fondo esa temporalización se diluye con la idea del "retorno a sí", con lo que el tiempo histórico deja de tener sentido. El que explicitación y retorno a sí se identifiquen, disipa de ese modo el progreso en el eterno presente. Desde la perspectiva que nos ocupa, esta ecuación que se establece entre lo presente y lo real o efectivo, "marca la abolición de la narratividad en la consideración pensante de la historia" (Ricoeur, 1985a: 289).

Es cierto que hay una manifiesta vertiente dramática, mejor incluso trágica, cuando Hegel habla del espíritu de los pueblos como determinaciones de la razón en la historia concibiéndolo como eslabón llamado a morir en vistas a que el espíritu realice su fin último. O cuando propone que los medios de realización del espíritu son las pasiones ("*nada grande se ha realizado en el mundo sin pasión*". *Lecciones*, 83), en especial las de las excepcionalidades históricas, las de los héroes, que centrados en sus intereses atropellan otros muchos: "una gran figura que camina, aplasta muchas flores inocentes, destruye por fuerza muchas cosas, a su paso" (Id. 97). Pero esta inmensa tragedia es subsumida en la lógica, en primer lugar por la estrategia secreta que la anima -la astucia de la razón- y en segundo lugar por el fin al que sirve necesariamente -la realización del espíritu.

Respecto a lo primero, Hegel concilia la libertad arbitraria de las pasiones individuales con la necesidad y universalidad de la idea explicando que, así como el agua coopera para construir la casa que me protegerá contra la lluvia, de igual modo las pasiones,

desarrollándose conforme a su determinación natural, siguiendo sus intereses, son instrumento eficaz para realizar el espíritu universal, porque al satisfacerlo, producen algo más, que no está en su conciencia ni en su intención: "la razón hace que las pasiones obren por ella" (Id. 97). En cuanto a lo segundo, aun siendo plenamente consciente del alcance de la tragedia histórica<sup>21</sup>, hay que seguir manteniendo, según Hegel, que hay un fin último al que sirve ese enorme sacrificio, y es la plena realización del espíritu. Incluso en esas circunstancias hay que afirmar que "el mundo real es tal como debe ser y la voluntad racional, el bien concreto, es de hecho lo más poderoso, el poder absoluto, realizándose" (Id. 78). La filosofía no es un consuelo, comenta Hegel, ni la historia el lugar de la felicidad, pero gracias a la primera podemos reconciliar la tragedia con la razón y decir que no ha sido en vano.

Pues bien, esta subsunción de lo trágico en lo lógico es lo que priva de nuevo a lo primero de ser narrativizable en su sentido más pleno. Pero lleva además a una objeción fundamental para nuestro enfoque posterior de los derechos humanos, que Ricoeur formula así: "En una reconciliación sin consolación, esta parte de la particularidad que sufre, sin razón conocida por ella misma, no recibe satisfacción" (1985a: 288). Desde la perspectiva hegeliana el presente triunfante es en definitiva lo que debe ser, sin que quepa interpelarlo seriamente desde la moral; los derechos humanos, en cambio, sólo se sostienen si una distancia es posible entre el ser de la realidad social denunciado como injusto y el deber ser, y si hay un reclamo de universalidad que alcance a todos los hombres, incluso a las víctimas del pasado que, como dirá Benjamin, exigen ante nosotros sus derechos pendientes<sup>22</sup>.

Todos estos puntos críticos nos remiten en definitiva a la duda sobre el punto de partida hegeliano: que la razón, con su astucia, gobierna la historia universal. Lo que en Hegel desde ahí se da en totalización -intereses particulares, pasiones de los grandes hombres, interés superior del Estado, espíritu de los pueblos y del mundo- para nosotros dejan de ser elementos asociados. Pero con el abandono de la totalización se hace posible una comprensión histórica emparentada con la narración y la construcción de la intriga, gracias precisamente a la renuncia a descifrar la suprema intriga. Con lo que no pensamos ya según Hegel, comenta Ricoeur, aunque sí debemos pensar después de Hegel. "Porque ¿qué lector de Hegel, una vez

---

<sup>21</sup> "Sin exageración retórica, recopilando simplemente con exactitud las desgracias que han sufrido las creaciones nacionales y políticas y las virtudes privadas más excelsas o, por lo menos, la inocencia, podríamos pintar el cuadro más pavoroso y exaltar el sentimiento hasta el duelo más profundo e inconsoable, que ningún resultado compensador sería capaz de contrapesar" (*Lecciones*, 78).

<sup>22</sup> Se tratará con amplitud esta problemática en la Tercera parte, especialmente en I, A y B.2.

que ha sido seducido como nosotros por su potencia de pensamiento, no resentiría el abandono de Hegel como una herida, que, a diferencia precisamente de las heridas del Espíritu absoluto, no se cura? A este lector, si bien no debe ceder a las debilidades de la nostalgia, hay que desearle el coraje del trabajo de duelo" (1985a: 298-299).

2. Habiendo, pues, renunciado a la mediación total de Hegel, se impone en Ricoeur dar paso a una mediación imperfecta y abierta, para pensar la historia como una red de perspectivas cruzadas entre espera del futuro, recepción del pasado y vivencia del presente, no en la dimensión del "ver" (se renuncia al ojo todopoderoso que ignora su propia historicidad) sino en la del obrar y el sufrir (con lo teórico inclinándose hacia la problemática práctica). Esa es precisamente la mediación que una hermenéutica de la conciencia histórica nos ofrece y que la narratividad expresa.

a) Para ello hay que comenzar por renunciar a la abstracción del pasado como pasado, para abrirse al juego de intersignificaciones entre nuestras esperas dirigidas al futuro y nuestras interpretaciones orientadas al pasado. Para realizar esta tarea, Ricoeur toma como guía los análisis de Koselleck en base a sus dos categorías *espacio de experiencia* y *horizonte de espera*, que deben tomarse como categorías metahistóricas, trascendentales que tematizan la temporalidad de la historia.

Hay que preferir el término *espacio de experiencia* a persistencia del pasado en el presente por lo que sugiere, desde "experiencia", de superación de lo que era extraño hasta devenir hábito (encardinando de este modo el pasado en el presente), y lo que sugiere, desde "espacio", de posibilidad de recorridos del pasado según múltiples itinerarios. Es igualmente afortunada la expresión *horizonte de espera* porque en "espera" cabe incluir esperanzas y temores, deseos y querer, preocupaciones y cálculos (encardinando de este modo el futuro en el presente), y en "horizonte" se sugiere la potencia de despliegue y sobrepasamiento de un futuro no delimitable a partir de la experiencia.

Una primera consideración a subrayar, derivada de la aplicación de estas categorías, es que la época moderna podría definirse, por un lado, por un estrechamiento del espacio de experiencia según el cual el pasado parece cada vez más lejos y, por otro, por un retroceso de nuestras esperanzas hacia un futuro cada vez más alejado: "El horizonte de espera retrocede más aprisa de lo que nosotros avanzamos. Ahora bien, cuando la espera no puede fijarse en un porvenir *determinado*, jalonado por etapas discernibles, el presente mismo se encuentra escindido entre dos huidas, la de un pasado sobrepasado y la de un último que no suscita

ningún penúltimo asignable. El presente así escindido en sí mismo, se reflexiona en 'crisis' [...] (Ricoeur, 1985a: 308)<sup>23</sup>.

Esto nos da pie para una segunda consideración que nos lleva a las implicaciones éticas y políticas permanentes de las categorías metahistóricas que estamos analizando, único modo de poder afirmar, en opinión de Ricoeur, la ambición universal de las mismas<sup>24</sup>. La tarea es clara: impedir que la tensión entre ellas se convierta en cisma. Para lo cual, en primer lugar, hay que resistirse a la seducción de esperas puramente utópicas, aquellas que por no estar enraizadas en la experiencia no permiten formular caminos hacia los ideales que perfilan ni pueden por tanto suscitar compromisos responsables. Y en segundo lugar hay que resistirse al estrechamiento del espacio de experiencia, enfrentándose a la tendencia de identificar lo pasado con lo acabado e inmutable, y viendo en cambio en él potencialidades no cumplidas. "En síntesis, frente al adagio que quiere que el porvenir sea por todos los conceptos abierto y contingente, y el pasado unívocamente cerrado y necesario, hay que hacer nuestras esperas más determinadas y nuestra experiencia más indeterminada. Son esas las dos caras de una misma tarea: porque sólo esperas determinadas pueden tener sobre el pasado el efecto retroactivo de revelarlo como *tradición viviente*" (Id. 313).

b) Para ver más a fondo las implicaciones del espacio de experiencia, y situándolo en ese marco, Ricoeur analiza a continuación la categoría gadameriana de "conciencia expuesta a la eficiencia de la historia", pero este análisis lo hemos ofrecido ya <sup>25</sup>, por lo que nos remitimos a lo dicho en ese momento.

c) Sólo queda, para cerrar esta hermenéutica de la conciencia histórica, hacer unas consideraciones sobre el presente histórico como lugar en donde el espacio de experiencia es reunido, con la posibilidad de ser alargado o estrechado. Un nuevo concepto toma aquí la

---

<sup>23</sup> En (1988a) Ricoeur reflexiona precisamente sobre la crisis como fenómeno específicamente moderno. Tras estudiar el enfoque husserliano de crisis, desemboca en un análisis en función de las categorías de Koselleck, para concluir: "Cuando el espacio de experiencia se estrecha por una degeneración general de toda tradición, de toda herencia y el horizonte de espera tiende a regular en un porvenir siempre más vago y más indistinto, sólo poblado de utopías o más bien de 'ucronías' sin incidencia sobre el curso efectivo de la historia, entonces la tensión entre horizonte de espera y espacio de experiencia deviene ruptura, cisma" (p.15). Con un enfoque algo diferente, pero complementario, Ricoeur analiza también la escisión del hombre moderno en (1990f: 171-173)

<sup>24</sup> "Si se admite que no hay historia que no esté constituida por las experiencias y las esperas de los hombres actuantes y sufrientes, o también que las dos categorías tomadas juntas tematizan el tiempo histórico, se implica por ello mismo que la tensión entre horizonte de espera y espacio de experiencia debe ser preservada para que haya aún historia" (1985a: 311)

<sup>25</sup> Segunda parte, cap.I, B.

preeminencia: el de *iniciativa*. Con él se posterga la "visión" al afrontar el presente, en aras del actuar y sufrir, y se sugiere un "comenzar" -en el sentido de dar a las cosas un curso nuevo- a través de estas fases: "Por el 'yo puedo', la iniciativa marca mi potencia; por el 'yo hago', deviene mi acto; por la intervención, inscribe mi acto en el curso de las cosas, haciendo así coincidir el presente vivo con el instante cualquiera; por la promesa mantenida al presente la fuerza de perseverar, de durar" (Id. 336). La mención a la promesa, -en la que pueden recapitularse el compromiso personal, la confianza interpersonal y el pacto social- nos remite, de nuevo, al campo de la ética y la política; algo que se subraya igualmente si recordamos la categoría de "reino de los contemporáneos" (Schutz) para el presente histórico, con lo que el espacio de experiencia se convierte en espacio *común* de experiencia. La iniciativa, en todo caso, será la que opere la mediación entre la recepción del pasado y la proyección del horizonte de espera. En cuanto al sentido de la misma, viene marcado por las implicaciones ético-políticas de las categorías de Koselleck que antes mencionábamos: aproximar hacia el presente, por el diseño de estrategias razonables, las esperas puramente utópicas y alargar el espacio de experiencia liberando las posibilidades dormidas del pasado.

3. Vemos así cómo, fruto de esta mediación imperfecta entre horizonte de espera, reasunción de la herencia del pasado e incidencia del presente de la iniciativa, una noción de totalización se opone a la totalidad hegeliana, situando además el pensamiento de la historia en la dimensión práctica. Para explicitar esto último, cabe subrayar una idea más a las ya apuntadas. Aunque la totalidad hegeliana se ha revelado desmesurada, si se la reconduce a la idea-límite kantiana que es también idea directriz para las mediaciones históricas, debe reafirmar la emergencia de *la* historia en el sentido de singular colectivo y desde un enfoque narrativo. "Una concepción épica de la humanidad es aquí presupuesta; sin ella no habría más que especies humanas múltiples, y finalmente razas diferentes. Pensar la historia como una, es poner la equivalencia entre tres ideas: un tiempo, una humanidad, una historia" (Id. 370). Y para que esta concepción de una única historia no quede en trascendental vacío, habrá que volver a recordar las consecuencias éticas de las categorías metahistóricas de espacio de experiencia y horizonte de espera: hacer que se vivan en el presente en tensión productiva y no en cisma, para lo cual es necesario, vuelve a precisar Ricoeur, "que la imaginación utópica

se convierta siempre en espera determinada y que las herencias recibidas sean liberadas de sus esclerosis" (Id. 370).<sup>26</sup>

Estas últimas consideraciones ponen de manifiesto cómo los diversos trascendentales históricos que han ido apareciendo no sólo implican en su interior una dinámica de la imaginación, sino que también nos hacen abocar a un modo de pensar la historia en el que van a encontrar su pleno sentido los productos históricos prácticos de la imaginación: las ideologías, con su privilegiada función de conservar el pasado recibido; las utopías, que pretenden formular nuestro horizonte de espera y movilizarlos hacia él; la propia evolución histórica que encuentra su inteligibilidad en una narración en la que la ficción tiene parte muy importante. El que haya emergido *la* historia como singular colectivo es además un elemento decisivo para poder pensar los derechos humanos, pero plantea una serie de problemas para su comprensión desde la narración que en su momento habrá que ver<sup>27</sup>. Por ahora pasemos a ver los productos sociales de la imaginación que acabamos de mencionar: la ideología y la utopía.

---

<sup>26</sup> Pueden encontrarse otras reflexiones sobre esta misma temática en PETITDEMANGE, G. "Détresse et récit". *Esprit* 7-8 (1988) 64-75 y GREISCH, J.: "Temps bifurqué et temps de crise" *Ibid* 88-95.

<sup>27</sup> Abordaremos este tema en el contexto de fundamentación de la universalidad de los derechos humanos. (Cfr Tercera parte, II, A).

## CAPITULO II

# LAS CONSTRUCCIONES IMAGINARIAS SOCIALES: IDEOLOGIA Y UTOPIA

Visto, pues, cómo la imaginación social se inserta en la dinámica de la experiencia histórica y en su expresión narrativa, pasemos ahora a analizar las construcciones sociales concretas de dicha imaginación, que, como acabamos de avanzar, son las ideologías y las utopías. En un primer punto veremos cómo Ricoeur, siguiendo a Mannheim, insiste en que es fundamental presentar ideologías y utopías en un *único marco* conceptual, que tipificará precisamente el imaginario social. Como desarrollo de este primer punto pasaremos a un segundo en el que estudiaremos específicamente la *ideología*, tanto en su perspectiva positiva ("retrato-visión") como en su perspectiva negativa ("retrato-inversión"), en el contexto del diálogo que Ricoeur entabla especialmente con Geertz, Weber y Marx; y a un tercer punto en el que se analizará la *utopía*, igualmente en su función positiva (como "ficción creadora") y negativa (como "fantasma")<sup>28</sup> y según el diálogo que aquí entabla Ricoeur concretamente con Saint-Simon y Fourier.

### A. IDEOLOGIA Y UTOPIA, EXPRESIONES DEL IMAGINARIO SOCIAL

Ricoeur elabora su teoría sobre ideología y utopía como construcciones de la imaginación social, entre los años 1973 a 1976, es decir, en años en los que, como vimos, al hilo de sus trabajos sobre la metáfora, hace una profunda reflexión sobre la imaginación productiva entendida kantianamente y presente en la innovación semántica de la metáfora y

---

<sup>28</sup> Los apelativos que colocamos entre paréntesis nos remiten, evidentemente, a la imaginación reproductiva en el caso de las ideologías y a la productiva en el caso de las utopías, con sus variantes "sana" y "patológica".

en su fuerza heurística<sup>29</sup>; es importante tener en cuenta este trasfondo (como ser conscientes de que aún no ha elaborado su teoría sobre el relato) para ver el por qué y el cómo de la resituación que hace de ideologías y utopías al interior del imaginario social. Un segundo elemento que hay que tener también en cuenta para comprender el enfoque ricoeuriano, es que su reflexión sobre ideologías y utopías se desarrolla a partir del debate entre hermenéutica y crítica de las ideologías, del que sale con la convicción de que la crítica de las ideologías puede y debe organizarse en un saber, pero a condición de ser conscientes de nuestra pertenencia a una tradición histórica y de que por tanto estamos enraizados en una precomprensión inevitable<sup>30</sup>. El tercer punto de referencia que debe resaltarse en la teoría de Ricoeur es el recurso a Mannheim, que le permitirá situar ideologías y utopías en un mismo marco conceptual como figuras imaginarias de no coincidencia con la realidad social. Como los dos primeros marcos contextuales ya han sido tratados anteriormente, vamos a comenzar ahora por acercarnos al modo como Ricoeur asume a Mannheim para poder luego, desde el cuadro completo de referencias, concluir en su enfoque general de ideologías y utopías como imaginario.

## 1. LA ASUNCION CRITICA DE MANNHEIM

I. Comencemos por acercarnos a aquellas ideas de Mannheim que consideramos más significativas para la concepción posterior de Ricoeur.

a) Respecto a la ideología, Mannheim comienza subrayando que es precisamente la teoría marxista la que logra no sólo formular una concepción total de la ideología, sino, de algún modo, fusionar las concepciones particular y total<sup>31</sup>, dando el debido relieve tanto al papel de la clase como a los intereses de ésta en las construcciones del pensamiento, y asignando una importancia decisiva tanto a la praxis política como a la interpretación económica de los acontecimientos. La ideología, concebida como estructura total del espíritu

---

<sup>29</sup> Cfr Primera parte, cap.III, B.

<sup>30</sup> Cfr Segunda parte, Cap. I, B de este trabajo

<sup>31</sup> Mannheim distingue entre concepción particular de la ideología, que opera con una psicología de intereses y con el individuo como referencia del análisis, y una concepción total, que opera en el nivel noológico y con el grupo como referencia para el análisis.

característico de una clase, es definida aquí como "falsa conciencia" respecto a la realidad y es asignada al adversario de clase; con lo que, de hecho, el concepto de ideología se convierte en un arma del proletariado contra el grupo dominante.

Ahora bien, continúa Mannheim, en la medida en que el concepto de ideología se generaliza, se transforma su significación. Y hay que hacer esa generalización. Mientras consideremos nuestra posición de clase como absoluta e interpretemos como ideológicas, es decir, como simple función de las posiciones sociales, sólo las ideas de los adversarios, no superaremos la formulación restringida ("especial", dice Mannheim) de la teoría. La formulación general, en cambio, exige que se sometan *todas* los puntos de vista, incluido el propio, al análisis ideológico. En ese momento, y gracias a la expansión del método ideológico, "ya no es posible para ningún punto de vista ni para ninguna interpretación acometer a todas las otras como ideologías, sin ponerse a sí misma en la posición de tener que hacer frente a esa misma pretensión" (p. 127)<sup>32</sup>.

Situados en este enfoque, hay dos modos de hacer investigación de la ideología. El primero se limita a buscar la interrelación entre la posición social que se ocupa y el punto de vista intelectual, renunciando a toda intención de "desenmascaramiento". El segundo trata de combinar ese análisis no valorativo con una epistemología definida, de cara a lo cual Mannheim asume lo que él llama el *relacionismo*. Esta postura parte de la constatación de que en las esferas de pensamiento que aquí nos interesan - las históricas- no se puede concebir la verdad de modo absoluto (las concepciones con que enjuiciar la historia surgen de la experiencia histórica) sino relativo al contexto social. Pero esto, y es el segundo supuesto, no debe significar relativismo puro, pues el conocimiento que surge de nuestra experiencia situada es conocimiento, aunque no sea absoluto. Por tanto, en el análisis ideológico no se tratará de ver qué partido en lucha tiene *la* verdad, pero tampoco se podrá identificar sin más ideología con ilusión, sino que se tratará de descubrir, entre las ideologías presentes, la verdad *aproximada*, tal como surge en el desarrollo histórico del proceso social. "El relacionismo significa simplemente que todos los elementos de la significación en una situación determinada se refieren unos a otros y derivan su significación de su interrelación recíproca en un determinado esquema de pensamiento. Semejante sistema de significaciones es posible y válido solamente en un determinado tipo de existencia histórica al que, durante algún tiempo, ofrece

---

<sup>32</sup> Las citas de Mannheim son de su obra fundamental *Ideología y utopía*, según la edición de Madrid, Aguilar, 1966, traducción de E. Terrón de la edición inglesa de la obra en la que se añadieron un capítulo inicial y otro posterior al texto de la edición alemana del 29; aunque aquí nos ceñiremos básicamente al contenido de la edición original.

expresión apropiada" (Id. 141). Es decir, hay una "verdad" ligada a una situación histórica, que muere con ella (aunque se conserven para la siguiente configuración muchas de sus adquisiciones culturales); y es esa la "verdad aproximada" o la "significación válida" que el estudio no valorativo de la ideología debe tener en cuenta para detectar la relación en que se encuentra todo conocimiento parcial con ella. El tema de la "falsa conciencia" cambia así de enfoque, pues ahora de lo que se trata es de determinar qué ideas son válidas y cuáles no en una situación determinada<sup>33</sup>. Hay que ser con todo conscientes, matiza Mannheim, de que también en este estudio no valorativo hay "valoraciones", supuestos ontológicos y éticos, inevitables en toda investigación; por lo que lo primero que se precisa es el reconocimiento de que cada punto de vista es particular, y lo segundo, tratar de ver en qué consiste esa particularidad.

Este enfoque, que se quiere no valorativo, de la investigación de la ideología pero que supone a la vez una concepción valorativa y dinámica de la misma -en la medida en que presupone juicios concernientes a la realidad en perpetuo fluir- nos indica que será juzgada ideológica la estructura mental ligada al pasado y en principio sobrepasada; mientras que frente a ella pero en correlación con ella, se alzaría la utopía como aquello que aún no ha llegado a la actualidad y que apunta al futuro. En ambos casos se daría una incongruencia con el presente.

Pero antes de avanzar por esa dirección, Mannheim sigue ahondando en el tema de la comprensión histórica y en el modo como desde el relacionismo puede abocarse al enjuiciamiento de las ideologías. En principio, todos los puntos de vista en política son puntos de vista parciales, como ya se ha dicho. Ahora bien, como todos esos puntos de vista surgen de la misma corriente histórico-social, como todos están relacionados y existen en el molde de una totalidad emergente, es posible un esfuerzo de síntesis de los mismos que constituyendo un desarrollo progresivo de lo acumulado por el pasado pueda enraizarse en la sociedad para poner en juego su poder transformador. Tal síntesis nunca podrá ser absoluta a la manera hegeliana, sino que deberá ser continuamente revisada y renovada y exigirá una gran atención hacia la realidad histórica del presente. ¿Y quiénes pueden hacerla? No quienes son miembros claros de una clase social, sino ese estrato *relativamente desclasado* constituido por la "intelligentsia socialmente desligada", en terminología de Alfred Weber que asume Mannheim. Sólo ese estrato es capaz de seguir la línea estructural subyacente a los acontecimientos sin

---

<sup>33</sup> Por ejemplo, el tabú contra la percepción de intereses por los préstamos de dinero en los primeros albores del capitalismo es un ejemplo, para Mannheim, de una norma ética anticuada convertida en ideología.

perderse a la vez en generalidades abstractas (Id. 213-241). Y es este estrato el que desde esa síntesis puede juzgar la mayor o menor congruencia con la realidad, la mayor o menor carga ideológica, de cada punto de vista particular.

b) Sobre este trasfondo de análisis de la ideología, surge el tema de la utopía. Para Mannheim son utópicas "aquellas orientaciones que trascienden la realidad y que, al informar la conducta humana, tienden a destruir, parcial o totalmente, el orden de cosas predominante" en un momento dado (Id. 260-261). Si en general existe la tendencia a definir lo utópico por la primera de estas características -trascender en imaginación la realidad-, Mannheim va a insistir en que la característica decisiva es la segunda -capacidad de transformación del orden vigente-.

Si comparamos este modo de proposición de la utopía con lo dicho anteriormente sobre la ideología, podemos establecer ya el mapa completo de las configuraciones del pensamiento: por un lado, tenemos las ideas congruentes con la realidad social y adecuadas a ella (algo raro y propio sólo de espíritus iluminados sociológicamente); por otro lado, tenemos las ideas incongruentes con esa situación, a la que trascienden en direcciones contrarias: las ideologías y las utopías. Ambas orientan la conducta hacia elementos que la situación no contiene. Ahora bien, mientras que la ideología carece de efecto transformador y tiene por función ocultar la verdadera significación de la conducta, la utopía, gracias a una actividad de oposición, puede transformar la realidad existente para acercarla a sus concepciones.

¿Cómo distinguir, entonces, lo utópico de lo ideológico? Antes hemos indicado que lo utópico mira al futuro, mientras que lo ideológico se aferraría al pasado, que lo utópico quiere ser factor de transformación, mientras que lo ideológico quiere serlo de conservación. En este sentido, los representantes de un orden dado, por su interés en mantener la situación, pueden constituirse en un primer "criterio" para detectar las utopías en aquellas ideas que perciban como amenaza para el orden existente. Ahora bien, tenderán a etiquetar de utópicas aquellas ideas y proyectos que *desde su punto de vista* son irrealizables -y como tales serán denunciadas-, cuando en realidad pueden ser sólo irrealizables *dentro del orden* en que se vive. Es decir, si bien tienen fino olfato para detectar lo que es proyecto alternativo del presente, lo tienen embotado para distinguir entre utopías irrealizables en sí y lo irrealizable sólo desde un sistema dado. En sentido contrario, algo parecido les pasa a los representantes de un proceso en formación, hábiles en principio para detectar lo ideológico pero que tienden al límite de la ceguera respecto al orden existente, al identificarlo como el mal en sí. Llevando

al extremo estas sugerencias cabe concluir que "es siempre el grupo dominante, que está de completo acuerdo con el orden existente, el que determina lo que debe ser considerado como utópico, mientras que el grupo en ascenso, que se halla en conflicto con las cosas tal y como son, es el que determina lo que debe ser considerado como ideológico" (Id.273)

Este primer criterio no es, con todo, riguroso. Además, los elementos utópicos e ideológicos no siempre se dan con separaciones netas. Ni es siempre fácil de distinguir lo que será factor de transformación *real*. Ahora bien, si partimos de que lo utópico es lo realizable en el futuro, no es difícil encontrar un criterio adecuado para distinguirlo de lo ideológico: el de su realización. "Las ideas que, con posterioridad, resultaron haber sido meras representaciones falsas de un orden social pasado o potencial, fueron ideológicas; mientras que aquellas que fueron oportunamente realizadas en el orden social subsecuente, fueron utopías relativas" (Id. 274). Es decir, no sólo es ideológico lo que mira al pasado, lo es también lo meramente potencial. Este criterio tiene, con todo, un problema que resalta el propio Mannheim: si bien nos permite mirar al pasado para detectar lo que fue utópico, en el presente *todas* las ideas están sujetas a la conflictividad de opiniones partidistas, pues sólo el futuro aclarará cuáles fueron verdaderas utopías.

A pesar de que, en principio y según dijimos, lo más adecuado parecían ser las formas de congruencia, el pensamiento acorde con la realidad y en ese sentido desprovisto de elementos utópicos e ideológicos, Mannheim, matizándose a sí mismo o quizá contradiciéndose, concluye su estudio con una enfática apelación a la utopía, diciendo que despojarnos de ella significa renunciar a la iniciativa creadora: "Mientras que la declinación de la ideología representa sólo una crisis para ciertas capas sociales, y la objetividad que proviene del desenmascaramiento de las ideologías adopta siempre la forma de una autoaclaración para el conjunto de la sociedad, la desaparición completa del elemento utópico del pensamiento y de la acción de los hombres significaría que la naturaleza y el desarrollo humano tomarían un nuevo carácter. [...] con el abandono de las utopías, el hombre perdería su facultad para configurar la historia y, con ello, su capacidad para comprenderla" (Id. 340).

2. Para Mannheim, pues, ideología y utopía son fenómenos correlativos. No era éste el enfoque con que se asumían estos fenómenos antes de él. Ni es en general el que se privilegia tras él<sup>4</sup>. Ricoeur, en cambio, va a reivindicar el enfoque de Mannheim, va a

---

<sup>4</sup> Neuhüss, por ejemplo, insiste en que ideología y utopía "son conceptos y fenómenos estrictamente opuestos" (1971: 11). Apoyándose en las observaciones de Horkheimer de que "si la ideología provoca la apariencia, por

reivindicar un único marco conceptual para abordar los fenómenos de la ideología y la utopía, aunque él convierta dicho marco en algo más matizado y complejo, al identificarlo con la imaginación social y sus producciones, funciones y dinámicas polares. Comencemos, de todos modos, viendo qué asume Ricoeur de Mannheim y en qué le critica.

Ricoeur, desde su primera aproximación al tema (cfr p.e. 1974), asume de Mannheim la concepción de ideologías y utopías en el fondo común de su no coincidencia respecto a una realidad social que se revela en la práctica efectiva. Y con ello asume la presuposición de que estamos relacionados con esa realidad social según un modo de participación (dato decisivo para el Ricoeur hermenéutico) en el que son posibles modos de incongruencia.

Continuando con la recepción de Mannheim, Ricoeur entiende que estas formas de no coincidencia se expresan polarmente y en pugna constante, con las siguientes características: La ideología: 1) expresa su incongruencia mirando hacia atrás; 2) es profesada por la clase dirigente; 3) es denunciada por la clase subprivilegiada; 4) significa acomodo a la realidad, que justifica y disimula. La utopía, en cambio: 1) expresa su incongruencia mirando hacia adelante; 2) es la clase emergente la que la asume; 3) es la clase privilegiada la que la denuncia; 4) ataca la realidad y trata de hacerla explotar.

Dentro de la teoría de Mannheim, Ricoeur ve, con todo, dos puntos de difícil asunción: el del *relacionismo* en lo que tiene de hegeliano y el del criterio de realización para autenticar las utopías. Comenzando por la segunda de las críticas, Ricoeur, tras algunas meras citas de dicho criterio que podrían incluso interpretarse como acuerdo con el mismo, aunque no fuera más que como hipótesis de trabajo (1974: 324-325), precisa pronto su postura de cuestionamiento en firme del criterio de realización para distinguir las utopías de las ideologías, por las siguientes razones:<sup>35</sup> 1) No permite discernir la utopía de su patología, ni la ilusión ideológica de su congruencia<sup>36</sup>. 2) Si como el mismo Mannheim

---

el contrario la utopía es el sueño del 'verdadero' y justo orden de la vida" (Id.), insiste en que la ideología debe ser definida por la apariencia, es únicamente apariencia, mientras que la utopía es el sueño de ese orden justo, independientemente de lo que tal sueño pueda provocar históricamente. En este sentido, el que Mannheim fusione ideología y utopía en un solo tema de estudio es para Neusüss claramente negativo. En línea con la crítica que también hace Horkheimer (cfr en Lenk, 1982 su aportación "¿Un nuevo concepto de ideología?"), Neusüss insiste en que con ello se desarma el uso crítico del concepto de ideología y su capacidad de contrastación con el concepto intencional de utopía, convirtiéndose ambos conceptos en meras categorías formales, en el contexto de una filosofía idealista que los neutraliza sociológica y científicamente.

<sup>35</sup> Cfr especialmente: (1975k: 205-210)

<sup>36</sup> Sobre estas funciones polares se habla en los apartados siguientes (B y C) de este mismo capítulo.

sugiere, lo ideológico se identifica y critica desde lo utópico y viceversa, hay que ver en estos conceptos no tanto conceptos teóricos que piden verificación, cuanto conceptos prácticos que sirven para orientarse polémicamente entre grupos en conflicto. A este respecto Ricoeur hace una observación sugerente: "No podemos esperar demasiado [científicamente] de estos conceptos puesto que ellos constituyen un círculo práctico" (1975k: 208). Es decir, no puede pretenderse un concepto estrictamente científico de ninguno de ellos, puesto que en ellos se conjugan a la vez criterios teóricos (crítica de las ilusiones) y criterios prácticos (lucha de clases).<sup>37</sup> 3) El criterio de realización sacraliza el éxito que en sí no puede ser identificado con lo que es justo. Tampoco es fácil de aplicar, pues lo que creemos condenado por la historia podría retornar en otros contextos. 4) Por último, no es un criterio discriminante entre ideologías y utopías, pues las primeras pueden considerarse como "utopías" realizadas o, en cualquier caso, expresan lo realizado; podría en todo caso discriminar -y no del todo, de acuerdo a la observación anterior- entre utopías irrealizables en sí e irrealizables en un orden dado. Todas estas objeciones llevan a Ricoeur a trastocar la definición de utopía de Mannheim: si éste prefería la característica de realización frente a la de imaginación de otra sociedad, Ricoeur optará por la otra característica: "El rasgo decisivo de la utopía es, no la posibilidad de realización, sino su función de preservar la *oposición* [...] el hecho de preservar la distancia entre sí misma y la realidad" (1975k: 209-210).

Pasemos ahora al segundo núcleo de objeciones de Ricoeur, lo que éste va a llamar la "paradoja de Mannheim". Cuando se generaliza el concepto de ideología (y Ricoeur, frente a otros críticos de Mannheim, cree que esa generalización es totalmente coherente con el propio concepto), cuando no se aplica sólo a los grupos opuestos, surge la situación paradójica de que el propio concepto de ideología abarca a quien pretende usarlo. Con lo que aparece la pregunta: ¿puede haber un saber de la ideología, puede haber una crítica de la ideología que no sean ideológicos? El desesperado intento de Mannheim de salir de esta paradoja es para Ricoeur inviable. Mannheim pretende situar al sociólogo en una especie de punto cero desde el que pugna por una visión total desde la que juzgar la congruencia o no de las ideologías con la realidad; pero la existencia de ese espectador cuasi-absoluto es imposible, pues, como el propio Mannheim subraya, la realidad social es un proceso definido en su totalidad como mutua acusación de parcialidades.

---

<sup>37</sup> Muchos autores estarían de acuerdo con Ricoeur en que, en estos conceptos, definiciones y valoraciones aparecen fundidas. Pero no se resignarían a no reclamar científicidad especialmente para el concepto de ideología y desde ahí para la crítica de las ideologías. Con este tema está relacionado el debate que ya abordamos entre hermenéutica y crítica.

¿Por dónde puede entonces encontrarse la "solución" a esta paradoja? Ricoeur sugiere dos pistas. La primera la enmarca en el debate ya citado reiteradamente entre hermenéutica y crítica (1974: 327-331). Ahí se indica que no debemos renunciar a todo juicio de verdad sobre la ideología, pero que éste debe ser buscado en el contexto de un discurso de carácter hermenéutico sobre las condiciones de toda comprensión de carácter histórico<sup>38</sup>: Hay que ser conscientes de que todo saber está precedido por una relación de pertenencia a una tradición cultural que jamás podremos reflexionar enteramente, con lo que por un lado asumimos determinados roles de la ideología (que después precisaremos) y por otro confesamos la imposibilidad de la lucidez total. Pero hay que ser conscientes igualmente de que, como momento de esa pertenencia, es posible la puesta a distancia, el distanciamiento desde el que puede constituirse, con una *relativa* autonomía, un saber objetivante y crítico, en nuestro caso, la crítica de las ideologías. Estamos, pues, apresados en la ideología, pero no por completo; es posible el momento de la crítica, pero no con *total* autonomía de la ideología. No es posible una nítida oposición entre ciencia e ideología, porque la crítica surge desde la esfera de la ideología-utopía, aunque con distanciamiento. No podemos salirnos del círculo ideológico, pero tampoco estamos del todo condicionados por el lugar que ocupamos en él: porque somos capaces de reflexionar esa situación; porque la propia existencia de conflictos ideológicos nos empuja a ello<sup>39</sup>. Hay que conceder a Mannheim que necesitamos emitir juicios en torno a lo apropiado a la realidad de ideologías y utopías a fin de mantener en un nivel positivo y dinamizador su incongruencia, pero eso no puede hacerse desde una visión general que lo abarque todo, sino desde la sabiduría práctica.

La segunda pista que Ricoeur señala para responder a la paradoja de Mannheim, complementaria de la anterior, es la siguiente: Debemos tratar de curar las enfermedades de la ideología con lo saludable de la utopía y viceversa. Más explícitamente: como el espectador absoluto es imposible, debemos asumir la responsabilidad de emitir el juicio desde dentro del proceso; no pretender estar por encima del punto de vista, sino declararlo como tal. En concreto: se trata de "tomar una utopía, declararla, y juzgar una ideología sobre esa base" (1975k: 203), abiertos al movimiento contrario de crítica de la utopía por la ideología. Es la

---

<sup>38</sup> Tal como Ricoeur lo expone en (1973) y en sus desarrollos del concepto de "conciencia expuesta a los efectos de la historia" (Cfr Segunda parte, Cap. I, B)

<sup>39</sup> En esta línea podemos ser críticos, según Ricoeur, incluso hasta una cierta paralización: "Ahora somos más cautelosos acerca de nuestras creencias y a veces lo somos hasta el punto de que nos falta coraje; declaramos que sólo somos críticos y no nos comprometemos. Diría yo que ahora los hombres están paralizados, antes que sufrir de ceguera" (1975k: 327)

única manera de salir de la circularidad, o quizá mejor, de convertir el círculo dialéctico en espiral productiva, sabiendo en todo momento que no podemos eliminar de la ética social el riesgo: "Apostamos en favor de una cierta serie de valores y luego tratamos de ser consecuentes con ellos; por eso la verificación es una cuestión de toda nuestra vida. Nadie puede escapar a esta situación" (1975k: 326). La correlación ideología / utopía reemplaza de este modo a la manifestada imposible correlación ciencia / ideología, aunque a riesgo de la evidente acusación de fideísmo que el propio Ricoeur reconoce: "En cierto sentido mi respuesta es fideísta. Pero para mí admitirlo es sólo una confesión de honestidad" (1975k: 326). Sobre este fideísmo -inevitable o no- tendremos que hablar en su momento<sup>40</sup>.

## 2. IDEOLOGIA Y UTOPIA COMO FIGURAS IMAGINARIAS DE NO CONGRUENCIA

Tras analizar el acercamiento de Ricoeur a Mannheim, estamos ya en condiciones de ver cómo interactúa esta perspectiva con las otras dos que señalamos antes -su teoría de la imaginación y la relación hermenéutica / crítica de las ideologías-, de cara a su concepción global de ideologías y utopías como productos sociales imaginarios. Esta interacción trae como resultado el que si Ricoeur, como decíamos, asume con Mannheim la concepción de ideología y utopía en un mismo fondo común de no congruencia con la realidad, desborda ampliamente su enfoque y lo llena de aspectos nuevos al indicar que ese fondo común es el imaginario social o cultural<sup>41</sup>, del que ellas son la tipificación y especificación privilegiada. Su hipótesis de trabajo, que desarrolla ampliamente y en definitiva asume, es que la polaridad ideología

---

<sup>40</sup> La apuesta por una utopía repite en su nivel la apuesta por una simbólica concreta (Cfr Primera parte, II, A, 3), con similar planteamiento latente respecto a la verdad. En cuanto al posible "fideísmo", será luego reflexionado desde la categoría de la "convicción". Temas todos estos importantes para la Tercera parte (II, B) en la que los retomaremos en el contexto de la justificación de los derechos humanos.

<sup>41</sup> Ricoeur fluctúa en el uso de estos dos adjetivos - "social", "cultural"- aunque en conjunto domina el primero. En un momento dado, los matiza del siguiente modo: "Lo social tiene más que ver con los papeles que nos son asignados en las instituciones, en tanto que lo cultural implica la producción de obras en la vida intelectual [...] tiene más que ver con el medio del lenguaje y la producción de ideas [...]. Lo político se centra en la institución de lo constitucional" (1975k: 60). En cualquier caso, como calificativos del imaginario, "social" y "cultural" tienden a ser sinónimos en Ricoeur.

/ utopía tiene que ver con las figuras de incongruencia de la imaginación, que opera tanto de manera constructiva como destructiva respecto a la realidad social.

Recordemos brevemente cuáles eran las funciones de la imaginación, tal como es teorizada por Ricoeur durante estos años. La imaginación, por un lado, desde su actividad reproductiva, prolonga la identidad mediante el "retrato": las producciones imaginarias sociales correspondientes a esta función son precisamente las ideologías. La imaginación, por otro lado, desde su actividad productiva, innova mediante la "ficción", tal como se puso de manifiesto en la innovación semántica de la metáfora y su función heurística: las producciones imaginarias sociales correspondientes a esta función son precisamente las utopías, verdaderas "variaciones imaginativas" -en sentido husserliano- de otra sociedad y otro sistema de poder. La actividad reproductiva de la imaginación tiene una función destructora cuando la reproducción de identidad es incorrecta, dando paso a la ilusión, al ocultamiento, a la deformación: es lo que pasa con las ideologías cuando se convierten en ilusión y enmascaramiento, cuando, como dice Mannheim para la visión conservadora, el pasado es "proyectado" como presente, o cuando se disimulan las verdaderas relaciones sociales<sup>42</sup>. La actividad productiva de la imaginación es destructora cuando pretende construir en el vacío, sin lazos con lo existente: es lo que pasa con las utopías cuando se convierten no en fantasías sino en "fantasmas", cuando suponen una radical evasión respecto a la realidad social. Como vemos, lo que quiere Ricoeur es, pues, situar la dialéctica utopía / ideología "en el marco de una teoría de la imaginación cultural, cuya tarea sería rendir cuenta tanto de la polaridad entre utopía e ideología como de las ambigüedades propias a cada uno de los términos. La paradoja del problema es, en efecto, que cada término despliega un abanico de funciones y de roles, que se extiende desde un polo constituyente hasta un polo casi-patológico [...]. Este laberinto de relaciones [que la hermenéutica debe clarificar] es la imaginación cultural" (Ricoeur, 1976b: 51).

En la superficie, indica Ricoeur, tendemos a ver cómo las deformaciones de las ideologías se oponen a las falacias de las utopías. Pero si vamos hasta el fondo en el análisis, llegaremos a un nivel en el que la imaginación no es deformadora sino constitutiva; a tal nivel sus funciones como retrato y ficción, como ideología y utopía, no se excluyen sino que se

---

<sup>42</sup> Aunque Ricoeur no lo tematiza explícitamente, podría establecerse un paralelismo entre ocultamiento ideológico y metáfora muerta. La función positiva de la ideología podría también conexionarse con la metáfora en el sentido de que, si la innovación metafórica se correspondería con la utopía, los órdenes categoriales engendrados por lo metafórico podrían corresponderse con la ideología.

complementan: "Los símbolos principales de nuestra identidad derivan no sólo de nuestro presente y de nuestro pasado, sino también de lo que esperamos en el futuro [...]. Lo que decimos que somos es también lo que esperamos ser y todavía no somos" (1975k: 326). Lo que habrá que hacer precisamente es un análisis regresivo de significación, a la manera de la fenomenología genética que Husserl propone en *Meditaciones cartesianas*, para poder ahondar por debajo de la superficie de los fenómenos ideológicos y utópicos hasta llegar a sus significaciones más fundamentales: ahí veremos cómo, si las distorsiones superficiales eran opuestas, las funciones constituyentes son complementarias.

Ricoeur hace algunas observaciones sugerentes para delimitar el alcance de esta complementariedad. Ideologías y utopías son complementarias no sólo porque la primera, en positivo, conserva el pasado en la identidad presente y la segunda proyecta al futuro las virtualidades de ese presente, sino también en el sentido de que parece que no podemos alcanzar el poder creador de la imaginación más que en una relación crítica con sus formas patológicas. "Parece, en efecto, que tengamos necesidad de la utopía en su función fundamental de contestación y de proyección en otro lugar radical para llevar a cabo una crítica igualmente radical de las ideologías. Pero lo recíproco es verdadero. Todo sucede como si para curar la utopía de la locura en la que amenaza caer sin cesar, se precisara llamar a la función sana de la ideología, a su capacidad de dar a una comunidad histórica el equivalente de lo que podríamos llamar una identidad narrativa" (Ricoeur, 1976a: 391). Pasemos, pues, a analizar con más detalle este complejo de relaciones entre ideología y utopía en sus funciones distorsionadas y constitutivas, a hacer esta hermenéutica del imaginario social para medir el exacto alcance de estos fenómenos<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Ledrut, sin que al menos explícitamente tenga presente a Ricoeur, hace un análisis de la *sociedad imaginaria* con claros puntos en contacto con el imaginario social de Ricoeur. Partiendo de que la *sociedad real* es el tejido en el que se entremezclan todos los componentes de la experiencia social, tanto sus instrumentos de producción como sus fantasmas e imágenes, define lo imaginario como "un modo de ser de la esencia que no ha llegado aún a la existencia o que la ha perdido [...], una realidad en vías de constituirse o en vías de deshacerse, una 'forma' en parto o en decadencia, que si participa de la irrealidad, participa más o menos de la realidad" (1987: 48-49). Es decir, si lo real es un proceso, los imaginarios realizan, tanto los que aún no han pasado del todo (al fomentar inercias de conservación) como los que se anuncian como posibles (utopías que empujan al cambio), dándose así una función conservadora y una función desequilibradora que pueden jugar tanto en sentido constructivo como destructivo, ya que el imaginario vivido participa siempre de esas dos caras en conflicto. La *sociedad imaginaria* está, de ese modo, a la vez en la *sociedad real* y más allá de ella, constituyendo "el corazón de la *sociedad real*" (Id. 56), puesto que al equilibrarla y desequilibrarla la hace vivir.

## B. LA IDEOLOGIA COMO "VISION" Y COMO "INVERSION"

Por lo que llevamos avanzado, puede ya indicarse que Ricoeur, al abordar el tema de la ideología va a pedir que evitemos caer en determinadas trampas. En primer lugar, la de adoptar de entrada una perspectiva marxista que limitaría la ideología al contexto de la lucha de clases y a su función de dominación; sin renunciar a Marx, habrá que *cruzarlo*, para alcanzar el fenómeno ideológico en toda su amplitud. En segundo lugar, la trampa de pensar que la crítica y la sospecha contra la ideología es indemne a la tara que denuncia; como ya se insistió, no es posible un punto de vista capaz de despegarse totalmente de la condición ideológica del conocimiento implicado en la praxis. El camino que propone Ricoeur para poder explicitar todo el dinamismo de la ideología está ya también sugerido: una especie de fenomenología genética, un análisis regresivo de significación que avance desde lo más superficial del fenómeno hasta su significación más fundamental. Pues bien, este análisis nos va a permitir discernir en la ideología tres funciones o usos: de distorsión, de legitimación y de integración.

### 1. LA FUNCION DISTORSIONADORA DE LA IDEOLOGIA: DESDE MARX

1. En una interpretación de superficie, la primera significación de la ideología es peyorativa: es concebida como distorsión sistemática de la realidad y como medio de dominación. La influencia de Marx en esta concepción es decisiva, tan impactantemente decisiva que tiende a borrar las otras. No habrá que caer en ese extremo, pero sí habrá que comenzar asumiendo a Marx para desbordarle luego desde sus insuficiencias.

Ricoeur se fija primero en las obras "pre-marxistas" de Marx (1975k: 65-108). Concretamente en su *Crítica de la "Filosofía del derecho" de Hegel*, en la que se esboza ya una concepción de la ideología como inversión de la realidad y el paradigma de la inversión de la inversión para disolver las ilusiones. Se fija también en los *Manuscritos*, no porque describan el concepto de ideología, sino porque significan un esfuerzo por elaborar lo que se considerará opuesto a la ideología: la base concreta de la vida humana. Pero el texto fundamental para analizar este concepto en Marx será, según Ricoeur, *La ideología alemana*.

texto ya plenamente marxista, al dejar de lado entidades como conciencia, autoconciencia y ser de la especie, correspondientes a un modo de pensamiento feuerbachiano y hegeliano.

Ricoeur indica que en esta obra hay dos alternativas de lectura. La primera carga el acento en entidades objetivas (fuerzas productivas, modos y relaciones de producción, clases...) con exclusión de los individuos que intervienen en esos procesos. Esas entidades anónimas son la base material, mientras que las representaciones que giran alrededor de la conciencia -la ideología- quedan relegadas a la superestructura. Es decir, en la base material real no habría ninguna implicación de la conciencia. Esta es la interpretación que nos lleva a pensadores objetivistas y estructuralistas como Althusser. Para la segunda alternativa de lectura, las entidades objetivas colectivas no son la base última, pues tienen el soporte de la vida real de los individuos vivos reales, que pasa a ocupar así la posición central. Si en la primera lectura el énfasis se ponía en la distinción entre entidades colectivas y el mundo ideológico de la conciencia, ahora el énfasis se pone en distinguir entre la humanidad como conciencia y la humanidad como individuos reales que viven en condiciones definidas, la verdadera base real. Las entidades colectivas serían conceptos intermedios que sólo pueden aislarse por abstracción metodológica y que pueden ser la base de una ciencia objetiva, con tal de que se tenga en cuenta que se trata de abstracciones.

Tratemos de aclarar cuál de estas lecturas podría ser la más adecuada y qué consecuencias tiene para la concepción de la ideología. Como Ricoeur plantea, los textos de esta obra son ambiguos y abiertos, y hacen posibles diversas interpretaciones. Hay textos, por ejemplo, que dan pie a asumir la primera lectura, como cuando se habla de que las colisiones producidas en la historia tienen su origen en la contradicción entre fuerzas productivas y formas de intercambio, sin mencionarse para nada a los individuos portadores de la contradicción, o incluso en el otro texto, clásico ya, que describe precisamente la dinámica de la ideología en función de las relaciones de producción y al servicio del dominio pleno de la clase dominante<sup>44</sup>. Con todo, si miramos el conjunto de la obra y la insistencia en *los individuos*

---

<sup>44</sup> "Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época, o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas" (*La ideología alemana*, trad. de W. Roces, Barcelona, Grijalbo, 1974, p. 50-51) (En lo que sigue citaremos por *Ideología* y según esta edición)

*reales en sus condiciones materiales*, creemos que es más acorde con la misma la segunda alternativa de lectura, que puede defenderse con más fuerza que la que el propio Ricoeur emplea en ello, como esperamos se vea de manifiesto a través de las citas que, en una cierta acumulación, resaltaremos a continuación<sup>45</sup>.

*La ideología alemana* establece una neta oposición entre lo que es material y real por un lado y lo que es ideal e imaginario por otro. Ahora bien, lo que es real, la praxis real, es definida claramente como "los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida" (*Ideología*, 19), estableciéndose una relación dialéctica entre ambas dimensiones -la actividad de los individuos y sus condiciones materiales- pues si por una parte se dice que "lo que los individuos son, depende de las condiciones materiales de su producción" (Id. 19-20), por otra se insiste en que esas condiciones materiales de vida son "tanto aquéllas con las que los individuos se han encontrado como las engendradas por su propia acción" (Id. 19).

Frente a esta praxis real, tenemos el mundo imaginario de la representación. En principio, y de acuerdo a lo que acabamos de definir como praxis real, "la organización social y el Estado [y las producciones de pensamiento<sup>46</sup>] brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como pueden presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como *realmente* son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad" (Id.

---

<sup>45</sup> Podría discutirse, de todos modos, si *La ideología alemana* debe o no ser tomado como libro "canónico" para precisar la noción marxista de ideología, como libro que marca las pautas de interpretación de los demás en lo que a este tema se refiere. Ricoeur, de hecho, así lo asume. Según esto, libros como *El capital* deberían ser entendidos como una abstracción metodológica, posibilitadora de una ciencia de la praxis que nos remite en última instancia a la vida real de los individuos reales; es decir, no podría defenderse que en el Marx maduro se da la abolición del individuo (del individuo dentro de sus condiciones históricas). Este enfoque de Ricoeur choca frontalmente con el de Althusser (con quien dialoga también a propósito de este tema), el cual contrapone la ideología no al proceso vital práctico sino a la "ciencia", o en todo caso a la realidad identificada con las estructuras económicas, privilegiando una nueva metáfora para la comprensión de la relación entre la base real y la ideología -la del edificio con una base y pisos- en la que las implicaciones mecanicistas y causalistas se llevan al límite. Si Ricoeur piensa que Marx es "marxista" desde *La ideología alemana*, cuando se da el desplazamiento de la conciencia al individuo real, Althusser plantea esa línea divisoria con *El capital*, en donde la preocupación por el ser humano (como conciencia y como individuo real) sería sustituida por el estudio de la base real de la historia, expresada en las estructuras objetivas (fuerzas productivas y relaciones de producción) y no en supuestos poderes personales. Cfr ALTHUSSER: *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965 y (Ricoeur, 1975k: 141-190).

<sup>46</sup> "Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde" (*Ideología*, 26)

25). Ahora bien, habrá deformación ideológica en la medida precisamente en que olvidemos el origen de esa producción y llevemos a cabo una inversión, haciendo descender del cielo a la tierra lo que hay que hacer ascender de la tierra al cielo, convirtiendo en real y primario lo que es *reflejo* ideológico y *eco* de ese proceso de vida de los individuos: "Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno no responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico" (Id. 26). A Ricoeur le gusta comentar esta metáfora, que ve intrigante pero también opaca y posiblemente engañosa, porque, junto a los términos "reflejo" y "eco" ya citados, que Marx sitúa en el contexto de la inversión, convierte a los productos de pensamiento en una historia de sombras, con la consiguiente e interminable discusión sobre su grado de autonomía (Ricoeur, 1975k: 118).

Antes de entrar, con todo, en consideraciones críticas, destaquemos otras dos ideas del planteamiento de Marx. Hay que tener muy en cuenta, para explicar la dinámica de la producción ideológica deformadora, su conexión con un modo de actividad humana expresado en la división entre el trabajo físico y el intelectual: "Desde ese instante, *puede* ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real; desde este instante se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría 'pura', de la teología 'pura', la filosofía y la moral 'puras', etc." (*Ideología*, 32).

¿Cómo superar, por último, los problemas de la ideología? En primer lugar, si la ideología es una inversión, el remedio a la deformación está en la inversión de la inversión: "se parte del individuo realmente viviente y se considera la conciencia solamente como *su* conciencia" (Id. 27), con lo que las formas ideológicas de conciencia pierden su apariencia de sustantividad. En segundo lugar, si las producciones ideológicas son instrumentos de dominio de clase, "sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales de que emanan estas quimeras idealistas" (Id. 40).

Resumiendo, pues, la concepción marxista de la ideología aquí expuesta, primero tenemos, como base real, la praxis, la vida real de los hombres; luego, como reflejo en su imaginación, tenemos la ideología, falsificación del proceso de la vida real a través de la representación imaginaria que sirve a los intereses de la clase dominante, que es la que de hecho controla el proceso. La tarea de la revolución es precisamente dar la vuelta a esta inversión. Como puede

verse, la ideología es aquí el imaginario en su forma distorsionadora de la realidad y disimuladora de sus verdaderos procesos, es el imaginario en su versión patológica.

Ante esta teoría de la ideología, Ricoeur propone que no se trata de refutar a Marx, pero sí de indicar, en primer lugar, que lo que Marx aporta es *una especificación* del concepto de ideología, no su definición plena<sup>47</sup>. Y, en segundo lugar, que hay en Marx un par de dificultades no resueltas que, afrontadas a fondo, nos permitirán precisamente llegar a esa definición más plena de lo ideológico.

La primera dificultad hace referencia a la relación entre inversión y dominación. Para que la ideología de la clase dominante sea factor real de dominio, debe devenir la ideología dominante. Ahora bien, ¿cómo puede suceder eso? Sabemos la respuesta de Marx: por un lado, la clase dominante dispone de los medios de producción espiritual y puede hacer que las ideas dominantes sean la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes; por otro lado, consigue hacer pasar esas ideas dominantes por ideas universales, haciendo que los intereses particulares de clase aparezcan como intereses universales. Pues bien, Ricoeur indica que, a pesar de estos intentos de explicación, ese proceso de idealización del pensamiento dominante sigue en la oscuridad mientras no se incorpore la sociología de la autoridad y el dominio, en la línea de Weber.

Una segunda dificultad podría formularse diciendo que es imposible reducir la ideología a deformación o que, en dirección contraria, es imposible que exista una actividad real preideológica. En efecto, "no podríamos comprender que haya imágenes deformadas si no hubiera primero una estructura imaginaria primaria de nuestro estar en el mundo, estructura que está en la base de todas las deformaciones" (Ricoeur, 1975k: 178). Lo que nos remite a

---

<sup>47</sup> El que la concepción de la ideología en Marx es de todos modos más compleja lo pone de manifiesto, por ejemplo, una obra considerada menor pero muy significativa a este respecto, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Obra que nos interesa subrayar, aunque sea en nota, por doble motivo: aclara muy bien la concepción del imaginario en Marx y contiene un análisis del imaginario de la Revolución francesa que también nosotros deberemos hacer más adelante (Cfr Tercera parte I, B, 1). En esta obra que Marx escribe siete años después de *La ideología alemana* se destacan, junto a la clásica concepción de eco de la infraestructura, otras tres funciones para el imaginario social: 1) repetir en imaginación el pasado pero de modo tal que suponga una recreación histórica (es lo que sucede con los protagonistas de la Revolución francesa que reviven en imaginación la República romana); 2) repetirlo para parodiar las antiguas luchas y frenar el cambio social (es lo que sucede cuando los campesinos franceses ven en el segundo Bonaparte al segundo Napoleón); 3) proyectar en la fantasía un futuro (imaginario utópico) que sirva a la revolución proletaria. Es decir, desde análisis históricos concretos como el que hace Marx en este caso, puede concluirse que hay fenómenos realmente importantes de desajustes que sólo pueden explicarse por la presencia del imaginario social y la realidad de sus complejas funciones que no puede ser reducida a eco de la infraestructura. (Puede consultarse a este respecto: Ansart 1968 y 1972).

la ineluctable constitución simbólica del lazo social, que habrá que incorporar como sustrato fundamental de lo ideológico<sup>48</sup>. En Marx, en principio, no hay propuestas en torno a esta función constituyente de la ideología, aunque Ricoeur entiende que hay en él una afirmación que nos remite implícitamente a la existencia de un lenguaje de la vida real previo a toda deformación, una estructura simbólica de la acción primitiva e inevitable: "La producción de las ideas y representaciones de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real" (*Ideología*, 25).

Hay que incorporar, pues, la contribución de Marx a la concepción de la ideología, que nos permite además ejercer la hermenéutica de la sospecha, la función crítica respecto a los productos de la imaginación social para descubrir cómo se plasman en deformaciones para provecho de determinados grupos, pero eso debe hacerse sobre el fondo previo de las relaciones de autoridad y la cuestión de la legitimidad y sobre todo sobre el fondo básico de la constitución simbólica del lazo social<sup>49</sup>.

2. Para ahondar en la actitud de *sospecha* frente a las teorías ideológicas explicativas de la realidad, actitud heredada básicamente de Marx, Ricoeur se encuentra también por estos años con el Habermas de *Conocimiento e interés* y *Ciencia y técnica como ideología*, en un diálogo que le permitirá desembocar en las otras funciones de la ideología - de legitimación y de integración- que tenemos pendientes de análisis, e incluso en el correlato del mundo de la utopía<sup>50</sup>.

A fin de resituar la teoría marxista de la ideología, resalta Ricoeur (1975k: 241-273), Habermas reinterpreta la distinción entre fuerzas productivas y relaciones de producción -y

---

<sup>48</sup> El que Althusser no reconozca esto, dice Ricoeur, le hace caer en una extraña paradoja, en el sentido de que a lo que ha sido abolido teóricamente se le reconoce necesario para que obremos prácticamente: "Resulta difícil concebir la ideología simultáneamente como una ilusión (la segunda definición de Althusser) y como una instancia real esencial en la vida histórica de las sociedades [incluso sin clases]" (1975k: 172). Y Ricoeur cita aquí al propio Althusser: "Es claro que la ideología (como un sistema de representaciones masivas) es indispensable en toda sociedad, si los hombres pretenden formarse, transformarse y equiparse para responder a las demandas de sus condiciones de existencia" (Id. 173)

<sup>49</sup> Un estudio comparativo entre la concepción marxista de la ideología y la lectura hermenéutica de la misma hecha por Ricoeur puede encontrarse en Rockmore (1984).

<sup>50</sup> En realidad, hemos avanzado ya algunos de los componentes de este diálogo al tratar el tema de la hermenéutica y la crítica. En cuanto a la temática habermasiana de la acción comunicativa y la ética discursiva, aquí sólo apuntada, será más tenida en cuenta en la tercera parte (II, C, 1, b).

otros textos marxistas clave, como el relativo al fetichismo de la mercancía- en la línea de formular un concepto de praxis que incluye acción instrumental e interacción simbólica<sup>51</sup>. Este es un cambio importante porque desde él la distinción infraestructura / superestructura ya no será apropiada, al incluir algo de la llamada superestructura en el concepto de praxis. En este marco, la ideología ya no podrá ser definida como el reflejo de la praxis, sino que será definida como el velamiento de la diferencia entre acción instrumental e interacción simbólicamente mediada, debido a la preponderancia de la primera<sup>52</sup>. La ideología será en definitiva una enfermedad de la comunicación, una deformación sistemática de la relación dialógica. La crítica de la ideología será hecha posible gracias precisamente a la dimensión crítica presente en el sistema simbólico de interacción, que permite cobrar distancia respecto al nivel de acción instrumental.

Tratando de establecer el carácter distintivo de las ciencias sociales críticas, Habermas reformula la precedente conceptualización en una división tripartita, guiada por el concepto antropológico de interés, que también le interesa a Ricoeur resaltar. Tenemos primero el interés instrumental o interés cognitivo por el control técnico sobre los procesos objetivados, al que corresponden las ciencias instrumentales. De nuevo aquí se insistirá en que la ideología nace cuando el interés cognitivo reemplaza y gobierna a los demás (precisamente por eso, en la sociedad moderna, ciencia y técnica funcionan como ideología), reduciendo al ser humano a la unidimensionalidad. En segundo lugar, tenemos el interés hermenéutico, en el que lo que se busca es la comprensión de la significación, no la observación y control; a él le

---

<sup>51</sup> Recordemos la definición de estas categorías de acuerdo a un texto ya clásico: "Por trabajo o acción racional con respecto a fines entiendo, o bien la acción instrumental o bien la elección racional, o una combinación de ambas. La acción instrumental se orienta por reglas técnicas que descansan sobre el saber empírico [...] El comportamiento de la elección racional se orienta de acuerdo con estrategias que descansan en un saber analítico [...] Por acción comunicativa entiendo una interacción simbólicamente mediada. Se orienta de acuerdo con normas intersubjetivamente vigentes que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas [...] y que] sólo se fundan en la intersubjetividad del acuerdo" (HABERMAS, J.: *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, Tecnos, 1989, p. 68-69)

<sup>52</sup> Dicho por el propio Habermas: "Con el progreso técnico y científico el potencial de las fuerzas productivas ha adoptado una forma que hace que en la misma conciencia de los hombres el dualismo de trabajo y de interacción pase a segundo plano [...]. El resultado es una perspectiva en la que la evolución del sistema social parece estar determinada por la lógica del progreso científico y técnico [...]. A nivel científico, esta tesis de la tecnocracia ha recibido distintas versiones. Pero a mi entender, es mucho más importante el que esa tesis haya podido penetrar como ideología de fondo en la conciencia de la masa despolitizada de la población y desarrollar su fuerza legitimatoria [...] La conciencia tecnocrática hace desaparecer el interés práctico por la ampliación de nuestro poder de disposición técnica" (*Ciencia y téc.* ed. cit. p.87-88 y 99)

corresponden las ciencias histórico-hermenéuticas. Y está, por último, el interés emancipatorio, al que corresponden las ciencias sociales críticas, que no pueden considerarse como una extensión de la hermenéutica, porque mientras que ésta trata de ampliar la espontánea capacidad de comunicación, aquéllas tratan de dismantelar los sistemas de deformación, analizando tanto los principios deformadores como la realidad deformada.

Como ya sugerimos al abordar el debate entre crítica y hermenéutica, Ricoeur no está de acuerdo con esta tripartición, porque no concibe la hermenéutica sin fase crítica (ejemplificada en su trabajo por el psicoanálisis, el estructuralismo, la lingüística, el marxismo) y porque entiende que las ciencias críticas son hermenéuticas, puesto que las deformaciones pertenecen a la esfera de la acción comunicativa y la crítica sólo se da en la experiencia de comunicación. "La hermenéutica sin un proyecto de liberación -concluye- es ciega, pero un proyecto de emancipación sin experiencia histórica es vano" (1975k, 260)<sup>53</sup>.

Habermas señala como ciencias críticas la crítica de las ideologías y el psicoanálisis, no sin interrelacionarlas, en la medida en que se da en él una explícita transferencia de conceptos propios del psicoanálisis a la crítica de las ideologías. Lo que guía la situación analítica es el autorreconocimiento como meta que sólo se consigue al suprimir las resistencias, no por mera comprensión intelectual sino por reestructuración de la economía libidinal. La ideología es también un sistema de resistencias que se resiste a reconocer dónde estamos y quiénes somos, que funciona como la racionalización que falsea los motivos e intereses de la conducta, que se expresa en instituciones que semejan a las formas compulsivo-neuróticas; y este sistema de resistencias no se rompe sólo por ser conocido, pues el mero conocimiento no ejerce influencia en la distribución del poder. Este paralelismo psicoanálisis / ciencia social crítica es, por supuesto, sólo parcial, como Habermas señala. Ricoeur, por su parte, resalta dos diferencias básicas: En la crítica de las ideologías, que funciona a nivel del análisis de los engranajes de la maquinaria social, no hay nada comparable a la relación psicoanalítica entre paciente y terapeuta; el psicoanálisis incluye crítica y cura. Pero a su vez, si en la crítica no hay propiamente cura, hay un elemento utópico irreductible: la idea regulativa de la comunicación sin límite ni coacciones<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Sobre este tema, cfr lo ya dicho en Segunda parte I, B, 2, a.

<sup>54</sup> En cita temprana de Habermas: "La racionalización a nivel del marco institucional (compuesto por las normas que rigen las interacciones lingüísticamente mediadas) sólo puede realizarse en el medio de la interacción lingüísticamente mediada misma, consiguiendo que la comunicación se vea libre de las restricciones a las que está sometida. La discusión pública, sin restricciones ni coacciones, sobre la adecuación y deseabilidad de los principios y normas orientadores de la acción, a la luz de las condiciones

Llegamos así a algo que a Ricoeur le interesa resaltar incluso con más fuerza que a Habermas: el elemento utópico como implicado en toda teoría de la ideología, ya que, como vimos, según él sólo desde las profundidades de la utopía se puede hablar de ideología. Ricoeur, en este sentido, enfatiza lo que hay de utópico en el enfoque de Habermas. Cita a este respecto la siguiente afirmación de éste: "La sociedad es no sólo un sistema de autoconservación. Una tentadora fuerza natural [la fantasía], que está presente en el individuo como libido, se separa del sistema de conducta de la autoconservación e impele hacia la realización utópica" (en 1975k: 273). Ricoeur comenta cómo esta oposición entre utopía y autoconservación puede ser una buena intuición de la relación entre utopía e ideología en el mejor sentido de ambos términos. Y concluye: "La fantasía utópica es la fantasía de un acto ideal de discurso, una situación comunicativa ideal, una situación de comunicación sin límites ni coacciones. Y bien pudiera ser que este ideal constituyera nuestra noción misma de humanidad", no sólo como especie sino como tarea (1975k: 273).

Con todo ello, Habermas nos va a dar paso no sólo al tema de la utopía sino también, previamente, a los otros dos usos de la ideología: como legitimación-dominación (el proceso de crítica apunta a desvelarla) y como integración simbólica (la ideología ha sido relacionada decisivamente con la comunicación).

## **2. LA FUNCION LEGITIMADORA DE LA IDEOLOGIA: UNA INTERPRETACION DE WEBER**

Hemos señalado que cuando Ricoeur expone la teoría marxista de la ideología ve en ella un par de dificultades que le dan pie para avanzar más allá de Marx. Aquí nos interesa retomar la primera de ellas, la que gira en torno al poder. Marx une claramente ideología y dominación, al decir que las ideas de la clase dominante devienen dominantes cuando se hacen pasar por ideas universales, sirviendo así a intereses particulares como si fueran generales. Pero, en opinión de Ricoeur, Marx no acaba de explicar el proceso de idealización del pensamiento dominante, los mecanismos de justificación auténticamente persuasivos de la

---

socioculturales del progreso de los subsistemas de acción racional con respecto a fines: una comunicación de este tipo a todos los niveles de los procesos políticos, y de los otra vez repolitizados, de formación de la voluntad colectiva, es el único medio en el que es posible algo así como 'racionalización' y con ello contribución a la emancipación" (Ciencia y téc. ed. cit. 106-107).

autoridad. Por eso, en este análisis regresivo de significación que estamos haciendo, precisamos avanzar un paso más para descubrir, acompañados aquí por Weber, una segunda función de la ideología que no puede ser sin más implicada en la ya vista función de distorsión: la función de legitimación.

El lugar privilegiado de concentración de la ideología, dice Ricoeur, es la política, y más explícitamente el sistema de poder. No hay que olvidar que el fenómeno de autoridad es coextensivo a la constitución de cualquier grupo social, y que la autoridad como tal precisa a su vez de legitimación. Pues bien, esta legitimación albergará en su dinámica un funcionamiento ideológico.

Para explicar el por qué y cómo de este funcionamiento ideológico Ricoeur dialoga con Weber. Según este autor, hay estructura política cuando se establece una determinada distinción, una determinada polarización entre gobernantes y gobernados, con lo que aparece de algún modo un orden impuesto. Pues bien, con este orden impuesto aparece también ineludiblemente la necesidad de legitimación. El sistema de poder necesita tener la suficiente credibilidad como para poder contar con la obediencia de sus miembros. Necesita, más explícitamente, que se le reconozca la pretensión al *monopolio* del uso *legítimo* de la fuerza física para imponer el orden. Con estos supuestos, Weber elabora su famosa tipología de clases de dominación según el tipo de pretensión a la legitimidad, cuya validez puede basarse: 1) en motivos racionales que descansan en la creencia en la legalidad de las reglas por las que se ha constituido la autoridad como tal (autoridad legal); 2) en motivos tradicionales que descansan en la creencia en la legitimidad de las tradiciones y por tanto de quienes tienen el poder de acuerdo a ellas (autoridad tradicional); 3) en motivos carismáticos, que descansan en el carácter ejemplar de la persona que encarna el poder (autoridad carismática).

Ricoeur subraya que éste es un buen marco conceptual para abordar el problema de la ideología y que sin embargo Weber no lo hace, porque insiste más en los problemas de pretensión a la legitimidad que en los de creencia en ella. El funcionamiento ideológico se hace manifiesto para Ricoeur cuando se relacionan ambos términos. ¿Por qué hay funcionamiento ideológico? Porque se da "una brecha abierta entre la pretensión a la legitimidad de un sistema de autoridad y la respuesta que damos en punto a la creencia" (1975k: 213). ¿Cómo se da ese funcionamiento? "La ideología funciona para agregar cierta plusvalía a nuestra creencia a fin de que nuestra creencia pueda satisfacer los requerimientos de la autoridad" (Id.). Es decir, toda autoridad pide a los miembros de su grupo más de lo que éstos están dispuestos a ofrecer espontáneamente en cuanto a creencia en ella, por lo que se

crea una distancia que es la que llena precisamente la ideología. Ésta se apoya así en nuestra inclinación natural a creer en la legitimidad de la autoridad pero le agrega a esa creencia una plusvalía para poder cubrir el exceso de demanda respecto a la oferta de creencia, y con ello se convierte en sistema justificativo de la dominación. Precisamente porque la ideología es un *suplemento* de credibilidad en la autoridad, no aparece como tal a la conciencia de los individuos, opera bajo el modo de ocultamiento. Esto, que Weber ignora, lo vio muy bien Marx, pero éste tendía hacia modelos causalistas, mientras que el sistema de motivaciones que propone Weber es mucho más adecuado para estudiar estos fenómenos.

Ricoeur pasa después a precisar lo que es ideológico en cada tipo de autoridad. 1) Respecto a la autoridad legal: Weber tiene gran confianza en la burocracia entendida como organización racional, pero no tiene en cuenta que es ella misma una creencia, con raíces en lo tradicional y en lo carismático, y que se expresa en sistemas de formalización que, como vio muy bien el marxismo, pueden ser fingidos, servir para encubrir las prácticas reales de una organización. 2) Respecto a la autoridad tradicional, el que Weber mencione para describirla la palabra "santidad" -santidad de las tradiciones- sugiere ya un elemento cuasi-religioso que puede ser identificado como ideológico: lo que tiene cierta santidad -el pasado- se venera aunque no se ame; Weber tampoco es muy sensible a esta dinámica, pues desde su parcialidad a favor de lo legal sólo busca la técnica por la que el tipo tradicional impone su autoridad. 3) Respecto a la autoridad carismática: aunque parezca pasada, puede ser la médula oculta de todo poder. Aquí la relación entre creencia y pretensión es reemplazada por la creencia en un signo: el signo es la "prueba" dada por el líder y ante él la creencia es una especie de deber o necesidad. Con lo que el poder deja ya de proceder de nosotros, del pueblo, para ser atribuido a una instancia más o menos divinizada. "El rasgo decisivo de la autoridad carismática es, pues, la falta de reciprocidad entre pretensión y creencia. La pretensión no se apoya en la creencia, sino que la creencia es arrancada por la pretensión. Me pregunto si esta discrepancia entre pretensión y creencia en la autoridad carismática no constituye la base de todas las cuestiones de poder y dominación en general" (Ricoeur, 1975k: 238).

Ricoeur confiesa que, apoyado en el marco conceptual y en determinadas sugerencias de Weber, fuerza a éste en su interpretación a decir lo que no dice: que nuestras motivaciones en relación con el poder las tenemos a través de los procesos ideológicos, que hay algo reprimido y oculto en esas experiencias de motivación. Pero con ello pretende iluminar el funcionamiento ideológico en su punto más visible: el del poder y la política. Considera,

además, que en los problemas de legitimación están ya implicados elementos de la tercera y básica función de la ideología que habrá que sacar a luz, porque una comunidad política es un fenómeno histórico y como tal pide ser gobernada teniendo en cuenta no sólo reglas técnicas de eficiencia, sino también teniendo en cuenta el modo como se identifica entre otros grupos y lo que reivindica del pasado y espera del futuro. Así, estos problemas de legitimación nos colocan entre el concepto político de ideología como deformación y el concepto más neutral de integración, que pasamos ahora a exponer.

### **3. LA FUNCION INTEGRADORA DE LA IDEOLOGIA: DESDE GEERTZ Y ELLUL**

Recordemos la objeción de Ricoeur a Marx que queda aún pendiente: ¿cómo puede concebirse la ideología a modo de imagen deformada si no es porque previamente hay una estructura imaginaria primaria de nuestro estar en el mundo? ¿Cómo lo que se consideran ilusiones podría tener eficacia histórica "si la ideología no tuviera un rol mediador incorporado al lazo social más elemental, si la ideología no fuera contemporánea de la constitución simbólica del lazo social mismo?" (Ricoeur, 1976a: 230). Hablar de una "práctica material", la verdaderamente "real", que precedería a la representación, verdadera o falsa, no tiene sentido porque ese "real" supuestamente anterior a toda mediación simbólica no puede encontrarse. "La idea de una 'base real de la historia' que no estaría ya mediatizada por representaciones, es decir, por sistemas simbólicos, carece de sentido" (Ricoeur, 1976b: 55) Es así como en la última etapa de este análisis regresivo nos vemos abocados a la significación más básica, a la significación constituyente de la ideología: la función de integración.

1. Ricoeur explora esta significación apoyándose en primer lugar en Geertz<sup>55</sup>. Este autor, tras presentar y criticar las insuficiencias de las que él denomina teorías del interés (ligadas a la tradición marxista) y teorías de la tensión (con sustratos en Freud y Durkheim y agregados de Parsons), concluye afirmando que la razón fundamental de la debilidad de estas teorías es la ausencia en ellas de una auténtica concepción de los procesos de formación simbólica: "Tanto la teoría del interés como la teoría de la tensión van directamente desde el análisis de la fuente al análisis de la consecuencia sin examinar en ningún momento seriamente las ideologías entendidas como sistemas de símbolos en interacción, como estructuras de entretejidas significaciones" (Geertz: 182) <sup>56</sup>. Para esas teorías el símbolo, o bien engaña a los desinformados (teoría del interés) o bien excita a los irreflexivos (teoría de la tensión), sin que se les ocurra pensar que el símbolo deriva su fuerza de su capacidad de aprehender y expresar significaciones mucho más complejas.

Para dar al símbolo todo su relieve hay que tener en cuenta, según Geertz, que pensamos y comprendemos cotejando los estados y procesos del mundo exterior con los estados y procesos de modelos simbólicos. Entendemos lo que vemos cuando podemos colocarlo sobre el fondo de una simbólica apropiada de la que disponemos. Pues bien, a partir de aquí podemos entender qué es la ideología: "Los esquemas culturales -religiosos, filosóficos, estéticos, científicos, ideológicos- son 'programas'; suministran un patrón o modelo para organizar procesos sociales y psicológicos, así como los sistemas genéticos proveen un correspondiente modelo de la organización de procesos orgánicos" (Geertz: 190). Lo que define más específicamente a las ideologías frente a los otros esquemas culturales como los científicos es que: 1) son imágenes esquemáticas del orden social; 2) tienden a nacer en momentos de crisis de las guías institucionalizadas de conducta y pensamiento, para dar sentido a situaciones sociales incomprensibles y crear una conciencia colectiva; 3) la actitud

---

<sup>55</sup> Que las concepciones de Ricoeur estén en sintonía con las de Geertz no es de extrañar si tenemos en cuenta cómo define éste la cultura y el análisis de la misma: "Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre, y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en la superficie" (*La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1988, p.20). Este marco conceptual guía, por supuesto, sus investigaciones antropológicas y etnográficas, pero incide también decisivamente en su concepción de la ideología.

<sup>56</sup> Geertz desarrolla su teoría sobre la ideología en "La ideología como sistema cultural", estudio de 1964 incluido en su libro ya citado *La interpretación de las culturas*. A ese estudio, y en esta edición, se refieren todas las citas de Geertz de este apartado.

asumida frente a las situaciones, no es la de distancia y objetivación sino la de participación; 4) el estilo y el lenguaje es deliberadamente sugerente y pretende no sólo convencer sino motivar a la acción.

Hay un punto que Geertz resalta del lenguaje de la ideología y que es sumamente grato a Ricoeur. Geertz insiste en que para comprender la dinámica de las ideologías hay que comprender el uso que hacen de los recursos retóricos del discurso. Se fija en especial en la metáfora, de la que afirma: "La fuerza de una metáfora procede precisamente de la interacción entre las significaciones discordantes que ella simbólicamente fuerza dentro de un marco conceptual unitario<sup>57</sup> y la intensidad de esa fuerza depende del grado en que esa coacción logre superar la resistencia psíquica que semejante tensión semántica genera inevitablemente en quien está en condiciones de percibirla. Cuando está lograda, una metáfora transforma una falsa identidad [...] en una analogía pertinente; cuando no está lograda, la metáfora es una mera extravagancia" (Geertz: 184-185). Es decir, por la metáfora -como por la ironía, la hipérbole, la antítesis exagerada, etc.- podemos alcanzar nuevos marcos simbólicos en los que leer los hechos sociales, marcos que, por supuesto, pueden apuntar a múltiples direcciones (compárense, por ejemplo, los recursos retóricos del sindicalismo, del nazismo, del nacionalismo, etc.). Pero en sí, "la cualidad de la retórica social en ideología no es prueba de que la visión de la realidad sociopsicológica en que aquélla se basa sea falsa y que derive su poder persuasivo de alguna discrepancia entre lo que se cree y lo que se puede establecer, ahora o algún día, como científicamente correcto. Que la ideología pueda perder todo contacto con la realidad en una orgía de fantasía autística -pues la ideología tiene fuerte tendencia a hacerlo así en situaciones en que no está sujeta por la ciencia o por otras ideologías rivales con buenas raíces en la estructura social general-, es por cierto evidente. Pero por interesantes que sean las patologías para clarificar el funcionamiento normal (y por comunes que sean empíricamente) inducen a error como prototipos del funcionamiento normal" (Geertz: 201).

El que la retórica pueda tener una función integradora y no necesariamente deformadora nos lleva a un concepto de ideología en sí no peyorativo, como comenta Ricoeur: la ideología es en su núcleo "la retórica de la comunicación básica" (1975k: 279), teniendo como función constituyente preservar la identidad del grupo como tal y de los individuos al interior del grupo. Desde esta perspectiva, la distinción entre infraestructura y superestructura vuelve de

---

<sup>57</sup> Geertz mismo pone como ejemplo el que los sindicalistas de un país industrial avanzado se autodenominen "esclavos del capital".

nuevo a caer, porque los sistemas simbólicos, al formar parte de la constitución básica del ser humano, pertenecen a la "infraestructura".

2. Ricoeur completa su visión de la función integradora de la ideología con un dato que va a ser muy importante para nosotros: resalta que la ideología no sólo sustenta la integración del grupo en el espacio sino también en el tiempo, que junto a su dimensión sincrónica tiene una dimensión diacrónica. Este dato se lo inspira más directamente Ellul y su reflexión sobre la conexión entre acontecimientos fundadores de un grupo e ideología<sup>58</sup>; pero, por supuesto, se enmarca armoniosamente en anteriores reflexiones de Ricoeur en torno a la constitución de una identidad colectiva desde la historia.

Ellul parte de que todo grupo social se constituye a partir de un acto fundador en el que un acontecimiento histórico (*événement*) es vivido como un advenimiento (*avènement*). Los protagonistas del acontecimiento han luchado expresamente por su nacimiento y han encarnado su fe en el sentido del mismo<sup>59</sup>. En este momento de gestación, dice Ellul, no hay aún ideología sino modificación de lo real por la intervención voluntaria de un grupo de hombres<sup>60</sup>. Ahora bien, el influjo de este acto fundador que da identidad y coherencia al grupo, tiende a diluirse con el paso del tiempo, por lo que es necesario reanimarlo a través de símbolos, ritos, aniversarios, etc. a fin de que quienes no han vivido el acontecimiento se adhieran a él y den desde él un sentido a la actualidad y una cohesión al grupo como tal. Es entonces cuando se constituye la ideología como imagen estable que el grupo se da a sí mismo, no sólo para pensar las relaciones sociales -especialmente las relaciones con la autoridad- sino sobre todo para representarse la historia de un modo determinado.

Esta justificación, aunque no sea en sentido estricto creación, aunque sea, como Marx vio, reflejo, no se agota en ese reflejo ni en un tipo de justificación paralizante. Porque la ideología comporta necesariamente un ideal a alcanzar, un proyecto, que tiene su traducción política y jurídica en las instituciones. Lo que comenzó como crisis de conciencia aboca en la creación de instituciones que, desde la propia ideología, serán creídas justas y necesarias. "Así, la

---

<sup>58</sup> ELLUL, J.: "Le rôle médiateur de l'ideologie". *Archivio di Filosofia*, 2-3 (1973) 335-354.

<sup>59</sup> Piénsese, por ejemplo, en la Revolución francesa o la Revolución de Octubre.

<sup>60</sup> Es cierto, podría matizarse, que en la conciencia de los protagonistas hay dominancia de la novedad, pero parece excesivo afirmar que no hay nada ideológico, que no hay conexiones ocultas o manifiestas con ideologías y utopías del pasado.

ideología no es sólo un medio para interpretar el acontecimiento, da también posibilidades para responder a este acontecimiento, para institucionalizar la respuesta y encontrarse de acuerdo con el mundo tal como ha sido interpretado" (Ellul, 1973: 346).

En la ideología hay por eso una inevitable ambigüedad, desde el momento en que pretende interpretar, organizar y dominar lo real a partir de ideas o esquemas explicativos que sólo son satisfactorios y eficaces si están cargados de elementos de creencia y de pasión. Por un lado se necesita, como decimos, dominar lo real, pero por otro se trata de evitarlo en la medida en que es imposible dominarlo desde esos esquemas explicativos (aunque este esfuerzo de evitación de lo real pueda significar de hecho modificación de lo real). Es decir, la dinámica de esperanza, que es la que domina al principio, puede convertirse en dinámica de freno.

Estas ideas de Ellul, que acabamos de sintetizar, Ricoeur las retoma sobre todo en (1974), aunque las cite también en otras ocasiones (1975k: 281; 1976d: 386). Resalta concretamente: 1) que la ideología es una reactualización de un acto de fundación, a través de una interpretación; 2) que es fuente de motivación social; 3) que es simplificadora y esquemática; 4) que más que pensarla, pensamos a partir de ella, con lo que empieza a surgir la posibilidad de distorsión; 5) que arrastra una tendencia a la inercia, en la medida en que lo nuevo no puede ser recibido más que a partir de lo típico, con lo que los fenómenos de ocultamiento e intolerancia pueden comenzar a aparecer. Y concluye: "La ideología es a la vez interpretación de lo real y obturación de lo posible; pero la ideología opera un estrechamiento de campo respecto a las posibilidades de interpretación que pertenecen al impulso inicial del acontecimiento. En este sentido puede hablarse de clausura ideológica. Pero incluso cuando el fenómeno gira hacia la patología, conserva algo de su función inicial" (1974: 310). En definitiva, que en el fenómeno ideológico hay algo de repetición de los orígenes; que con la repetición comienzan las posibilidades de reificación y de manipulación por parte de los gobernantes. Pero que esto no debe impedir reconocer que todo grupo social adquiere consistencia gracias a la imagen estable y durable que se da de sí mismo y que una contribución decisiva a la formación de tal imagen es la celebración de su propio nacimiento.

3. Vemos así cómo al llegar, al término de nuestro recorrido, a la función constituyente de la ideología, podríamos hacer este mismo recorrido en sentido inverso: de la función constituyente de preservar la identidad del grupo, a la legitimación de un sistema de dominación que funciona como un subsistema simbólico autónomo, al estereotipo en el que la ideología se convierte en expresión disimulada de los juegos de intereses y tensiones. Pero

en definitiva, el análisis regresivo nos muestra que la función fundamental es la primera: preservar la identidad del grupo contra las amenazas internas y externas. Sólo que la función necesaria de conservación tiene sus propias e inevitables patologías.

Para quien reflexione sobre la ideología en el contexto más explícito de la tradición marxista, puede parecerle que al hacerse tan complejo este término en Ricoeur, pierde la precisión que conviene a la lucha social e incluso a la investigación teórica, y que no deja de recubrirse de cierta aureola de idealismo al despegarse tanto de las condiciones materiales de producción<sup>61</sup>. Sin embargo, las razones apuntadas por Ricoeur resultan, creemos, convincentes para romper el marco estrecho del análisis marxista (sobre todo "ortodoxo" porque, como vimos, en el propio Marx el concepto de ideología no se deja delimitar con precisión) sin que supongan recorte de las posibilidades para interpretar y orientar la práctica social; al revés, abren posibilidades nuevas más acordes, nos parece, con la complejidad de lo real<sup>62</sup>. Algunas de ellas trataremos de explorarlas precisamente en la tercera parte, al hacer hermenéutica de los derechos humanos.

El que hayamos podido conexas la ideología con los actos fundadores tiene una gran significación. Quiere decir que la imaginación social que se expresa en la ideología produciendo imágenes-retrato de un grupo, tiene una conexión histórica. Los retratos producidos no son invenciones gratuitas sino que se enraizan en el pasado, son un modo de recepción del pasado, un modo de ser afectados por él. Lo que nos permite insertar las creaciones imaginarias ideológicas en la dinámica de una imaginación ofrecida a los "efectos

---

<sup>61</sup> Horkheimer y Adorno, por ejemplo, que reservan el nombre de ideología a las teorías justificadoras y encubridoras de lo irracional, son muy sensibles a que no se diluya el concepto de ideología en marcos conceptuales más amplios que según ellos pueden quitarle mordiente crítico y capacidad de ser un arma en la lucha por la emancipación. De hecho, Horkheimer define así la ideología: "El nombre de ideología debería reservarse a lo antitético respecto a la verdad: al saber que es inconsciente de su dependencia, la cual sin embargo históricamente ya se ha vuelto visible; a la opinión que se rebaja a mera apariencia ante el conocimiento más progresivo" (En Lenk, 1982: 271). Sobre el tema de la ideología en la escuela de Frankfurt, puede consultarse Mardones (1979 y 1980).

<sup>62</sup> Por lo demás, incluso desde enfoques marxistas reformados hace ya tiempo que se dan concepciones de la ideología mucho más amplias que las que la reducen a ilusión al servicio de la clase dominante. Así, para Therborn, por ejemplo, las ideologías tienen un carácter dialéctico: no sólo someten a la gente a un orden dado, sino que también la capacitan para una acción social consciente, incluso para las acciones orientadas a un cambio gradual o revolucionario. Deben ser consideradas no como ideas que se poseen, sino como complejos procesos sociales de interpelación que, en competición y superposición, se dirigen a nosotros. Las ideologías nos hacen reconocer y nos relacionan con: 1) lo que existe y lo que no existe, lo verdadero y lo falso; 2) lo bueno y hermoso y sus contrarios, configurando así nuestro deseo; 3) lo posible y lo imposible, configurando nuestras esperanzas y temores. (Cfr THERBORN, G.: *La ideología del poder y el poder de la ideología*. Madrid, Siglo XXI, 1987, p. I-VII y 1-16)

de la historia", tal como en su momento expusimos<sup>63</sup> y ligar la ideología con lo que pronto desarrollaremos como constitución de una identidad narrativa, en conexión, a su vez, con la "construcción de la intriga" en historia y la relevancia en ello de los acontecimientos que "hacen época", que también hemos analizado ya<sup>64</sup>. Todo ello nos servirá luego de marco conceptual para la descripción de los acontecimientos fundadores propios del imaginario de los derechos humanos<sup>65</sup>.

#### 4. IDEOLOGIA Y MUNDO MITICO-SIMBOLICO

Nos parece conveniente hacer unas últimas consideraciones sobre la ideología tratando de relacionarla con el mundo mítico-simbólico del que hablábamos en la primera parte, dado el hecho de que Ricoeur señalaba, como vimos, que el mundo mítico era expresión del imaginario social, como lo son también ideologías y utopías. Sin tratar de caer aquí en identificaciones excesivas que acaban sembrando todo en la confusión, sí creemos que pueden esbozarse serias interferencias de lo mítico-simbólico en la ideología que es bueno poner de manifiesto para entender mejor el sentido de ésta y sus implicaciones con el funcionamiento general de la imaginación colectiva. Vaya por delante la advertencia de que el sacar a luz estas implicaciones no significa situarnos en una perspectiva peyorativa respecto a la ideología, sino que significa situarnos de nuevo en las riquezas y patologías, en las ambigüedades que tanto lo mítico como lo simbólico arrastran consigo. La labor crítica tampoco se expresaría aquí como desmitización sino como desmitologización, en vistas a abrimos a una segunda ingenuidad.

Las diferencias entre mito -en sentido estricto- e ideología son ciertas pero no tajantes: 1) El mito apunta a realidades trascendentes, tanto positivas como negativas (recuérdese la simbólica del mal) en las que se sitúa el fundamento de todo, mientras que la ideología habla de realidades inmanentes; aunque, sobre todo en sus fronteras con la utopía, tiende a proponer determinados modos de autotrascendimiento de lo humano. 2) El protagonismo fundamental en las concepciones míticas corresponde a esos seres sobrenaturales, mientras que los

---

<sup>63</sup> Segunda parte, cap. I, B.

<sup>64</sup> Segunda parte, cap. I, C.

<sup>65</sup> Cfr Tercera parte I, B.

protagonistas que forjan y dan vida a las ideologías son individuos y colectivos humanos; aunque no deje de subrayarse en ellos algo sobrehumano. 3) En cuanto a las formas, el mito es fundamentalmente narrativo y lleno de imágenes, mientras que la ideología se nos presenta más elaborada teóricamente; aunque no es ajena a ella la narración -actos fundadores- ni la retórica de las imágenes. 4) Los orígenes míticos son situados fuera del tiempo histórico, mientras que los orígenes de la ideología se asumen como plenamente históricos; aunque no sin dotar a estos tiempos de algo de transhistórico. 5) En el orden que explica el mito están implicados los dioses, el cosmos y los hombres, mientras que el orden que explica la ideología sólo tiende a implicar lo social, al haberse dejado lo cósmico para la explicación científica; aunque en esos límites trata de explicarse ese orden con parecida omnicomprensividad, pudiendo además darse aperturas a lo cósmico. 6) El mito se desdobra en una orientación a los orígenes (mitos de orígenes) y una orientación al fin (escatologías), mientras que la ideología apunta en principio al pasado y al presente; aunque en dialéctica con la ideología aparece también la utopía, que se vuelca al futuro<sup>66</sup>. Comentemos brevemente algunas de las conexiones apuntadas.

Tanto ideologías como mitos<sup>67</sup> cumplen con las tres funciones que Ricoeur asignaba a las primeras. En ambos casos sirven para dar a los grupos una imagen de sí mismos por la descripción de un origen, el diseño de un sentido, la orientación de una conducta; una imagen que identifica y que da seguridad; una imagen que diferencia de otros, empujando a relaciones combativas más o menos fuertes según cómo se especifiquen. En ambos casos se da una legitimación del poder, aunque en el caso de las ideologías la conexión explícita es con el poder político mientras que los mitos tienen que ver directamente con los poderes sacerdotales y los políticos en cuanto sacralizados. En ambos casos se da una justificación de la situación que implica inevitables cargas de distorsión y ocultamiento que benefician a los grupos dominantes.

La ideología, en principio, se nos presenta como un sistema lógico argumentado. Pero como Ellul pone en evidencia, un sistema de ideas es ideología cuando alimenta ciertas creencias: "La ideología no es sólo la vulgarización [de una doctrina], es sobre todo la mutación de un sistema de pensamiento en un sistema de creencias" (1973: 351). Esto puede significar, desde la lógica, una debilidad, pero gracias a esa mixtura de racionalidad y creencia

---

<sup>66</sup> De la implicación / distinción entre escatología y utopía se hablará más adelante (Segunda parte, Cap.II, C.3)

<sup>67</sup> No pensamos aquí en los mitos que nos conexionan más directamente con las utopías.

la ideología es accesible a grandes grupos humanos y permite de hecho que se vivan los valores propugnados. En definitiva, que podría decirse que así como en el *mythos*, bajo la creencia dominante, hay lógica, en la ideología, bajo la lógica manifiesta, hay creencia. Por lo demás, como ya se ha apuntado, la ideología no es ajena al lenguaje imaginativo y narrativo propio del mito, como pone de manifiesto su conexión con actos fundadores (Ellul) que a fin de cuentas deben ser narrados y reactualizados (como las celebraciones rituales míticas); y como evidencia igualmente la necesidad para la ideología de usar los recursos de la retórica en su plenitud (Geertz).

No es difícil hallar con frecuencia huellas míticas precisas en las ideologías, hasta llegar a veces a ser un lugar común, como cuando hablamos de la sociedad *prometeica*, o del individualismo *narcisista* de nuestra época, o del retorno del *panteón germánico* a la conciencia nazi, etc. Por eso, si es quizá exagerada la afirmación de Rivière (1991: 12) de que "el envoltorio racional de la ideología no hace más que encorsetar el dinamismo del mito subyacente en su interior", sí debe concluirse que el funcionamiento de la ideología no se explica sin claras conexiones con la mentalidad mítico-simbólica.

### C. LA UTOPIA COMO "FICCION CREADORA" Y COMO "FANTASMA"

Precisado ya qué entender por ideología desde las funciones asignadas a ella, pasemos ahora a hacer lo mismo con la utopía. Recordemos que ha sido situada por Ricoeur en el mismo marco conceptual que la ideología, como figura imaginaria de no congruencia con la realidad social. Pero si definir la ideología era ya difícil por la plurivocidad e incluso equivocidad de significaciones a que ha dado lugar, delimitar qué entender por utopía y describir el dinamismo de la misma es quizá más difícil, no porque el abanico de significaciones sea mayor pero sí probablemente más impreciso. Por eso, y dado que la exposición de la utopía por parte de Ricoeur es mucho más sucinta que la de la ideología y su diálogo con otros autores mucho más elemental, vamos a exponer el tema en tres pasos, para tener una panorámica más completa y resituar más adecuadamente el enfoque de Ricoeur. En el primero trataremos de hacer una delimitación inicial de la utopía. En el segundo abordaremos las tres funciones que Ricoeur le asigna, correlativas a las de la ideología, y a

través de las que, desde la perspectiva de la imaginación productiva, aparecerá la doble posibilidad de la utopía como ficción creadora y como fantasma. Y en el tercero estudiaremos la relación problemática entre utopía y escatología, para conexionar de nuevo este imaginario con los imaginarios simbólicos de que hablamos en la primera parte.

## 1. DELIMITACION INICIAL DEL CONCEPTO DE UTOPIA

De la *u-topía*, ese "ningún lugar" que según muchas de sus versiones sería mejor definir como *u-cronía*, "ningún tiempo", se han hecho miles de descripciones y valoraciones. Y el problema se complica no sólo por esta multiplicidad, sino porque definiciones y valoraciones tienden a ir unidas, con lo que es fácil forjarse la definición en función de la valoración preconcebida, para que aquélla se armonice perfectamente con ésta. El resultado es que se han dicho de ella, tanto para definirla como para valorarla, las cosas más contrapuestas<sup>68</sup>. Esta constatación nos lleva a una primera conclusión: no existe algo así como una esencia de la utopía y debemos acercarnos a este fenómeno a través de aproximaciones que nunca lo precisarán de modo cerrado y que de una manera u otra llevarán implicadas valoraciones positivas o negativas del mismo. A este respecto, Ricoeur será de los que, frente a los múltiples detractores actuales de la utopía, apuesta por su reasunción, con tal de que sea entendida con un determinado enfoque.

Lo primero que nos sugiere la utopía es la propuesta de un modelo de sociedad ideal proyectado hacia el futuro que critica de hecho el presente. Esta distinción entre realidad

---

<sup>68</sup> Una lista informal de estas contraposiciones puede encontrarse en DOMENACH, J.M.: "L'Utopie ou la raison dans l'imaginaire" *Esprit* 4(1974) 551-552. Más sistemáticamente, Maïté Clavel critica a los críticos de las utopías (se refiere a Ruyer, Feund, Laplantine, Lapouge, Molnar y Wunenburger) mostrando cómo desde la previa aversión a lo utópico, abocan a críticas que ignoran totalmente el mundo plural de las expresiones de las utopías y su situación en unas determinadas circunstancias históricas, lo que les lleva a condenaciones injustas, y con frecuencia contradictorias entre ellas, con los textos que critican. Y acaba su estudio con esta consideración general: "Según el lector, las utopías son juegos de la imaginación que sueña sociedades ideales o universos siniestros. En el primer caso son manifestaciones de la indefectible esperanza humana, en el segundo caso, delirios sin alegría sobre sociedades totalitarias. Para los lectores de la alteridad, las utopías abren las puertas del imaginario, para los otros, pueden ser asimiladas a la ideología, participan del conformismo ambiental". "La haine de l'utopie". *Cahiers internationaux de Sociologie* LXXVII (1984) 361-382

actual defectuosa y modelo paradigmático ha sido una constante de la historia de Occidente. Pero es importante resaltar que ha habido dos grandes modos de enfocarla. Hasta comienzos de la Edad Moderna lo que domina es un "no" al mundo presente injusto desde la esperanza de que será sustituido gracias a una iniciativa sobrenatural: aunque se reclame de diversos modos la participación humana, lo decisivo viene de arriba; se trata así propiamente de una escatología. A partir en cambio de ese momento -y esto es algo que comienza a ser perceptible desde la obra de Moro, aunque con matices- las propuestas utópicas se plantean como proyectos que los propios hombres pueden y deben realizar. El futuro pleno pasa de las manos de Dios a las nuestras. Aquí consideraremos, con diversos autores<sup>69</sup>, que lo utópico propiamente dicho se da en el segundo caso. Es decir, que pertenece a la utopía la representación imaginaria de un futuro ideal, la crítica de la sociedad presente y la convicción y la voluntad de que es el propio ser humano el que con su iniciativa puede -y debe- realizar la transformación. Y precisamente porque esta iniciativa es humana, podrá hablarse con claridad de realización intrahistórica de la utopía, frente a los enfoques escatológicos.

Ricoeur trabaja a su modo esta distinción al analizar, un tanto de pasada, la figura de T. Münzer. En él ve, siguiendo en esto a Mannheim y a Bloch<sup>70</sup>, "el punto de partida de la utopía moderna" (1976b: 62) porque, aunque se trata aún de un reino milenario venido de lo alto, llena los anhelos de los oprimidos y les empuja a la revuelta para que ese reino se realice en la historia. La escatología vertical se hace escatología horizontal. Bastará suprimir la referencia a la intervención divina, completamos, para tener la utopía moderna. Ahora bien, el que la utopía tenga conexiones con la escatología puede resultar problemático tanto para la

---

<sup>69</sup> Cfr Maravall (1976) en donde se estudia la utopía, en muy buena medida, desde esta distinción con la escatología.

<sup>70</sup> Es este uno de los escasísimos pasajes en que se refiere a este autor. En principio puede resultar extraño el escaso interés que Ricoeur manifiesta por dialogar con Bloch, cuando éste es un pensador que une con fuerza utopía a imaginario. Recuérdese que para Bloch la imaginación de los objetos futuros por la conciencia constituye los *sueños diurnos*, que no son, como los nocturnos de los que habla Freud, satisfacción ficticia de los deseos ligados al pasado, sino objetivación de la conciencia anticipadora, y que se dan de modo eminente en la juventud, en las épocas revolucionarias y en la productividad creadora. De acuerdo con ello, Bloch revisa la historia del pensamiento para detectar todos los sueños habidos, que, según él, apuntan al sueño marxista. Sitúa las utopías en el tercer grupo de esos sueños, los que expresan proyectos de un mundo mejor: aunque sean abstractas y fantasiosas, en ellas puede detectarse la protesta contra el orden establecido y el anhelo de mundos distintos; contienen por eso sus partes de verdad, que son integradas en la única utopía válida, la marxista, más prospección científica del presente que descripción del futuro, anticipación realista del bien apoyada en condiciones objetivas y necesitada de la praxis.

Cabe suponer que para el enfoque ricoeuriano la teoría de Bloch es excesivamente omniabarcante y tiene demasiada escatología secularizada, con las dificultades que esto implica.

una como para la otra, si no se hacen las oportunas distinciones de las que luego nos ocuparemos.

Continuando con esta primera y elemental aproximación en la que la utopía se nos presenta como imagen anticipada del porvenir desde el rechazo del presente, cabe indicar que en tal anticipación están implicados: 1) una fusión de racionalidad e imaginación; 2) un problema de enraizamiento en la realidad; 3) una dimensión ética desde la que la descripción de un fin se convierte en prescripción y criterio de juicio.

1. Que la utopía sea imaginario -sueño, fantasía- se muestra más evidente que en el caso de la ideología, que se nos ofrece como doctrina estructurada teóricamente. Pero así como en la ideología, tras esa superficie racionalizante, descubríamos el imaginario en la razón, tampoco es difícil, en la utopía, descubrir la razón en el imaginario. Desde que la utopía es concebida como obra del hombre, éste tiende a planificarla como planifica todos sus artificios: con lógica, con dirigismo, con sistematicidad. Son por eso, raras las utopías en las que dominan los elementos anarquizantes (e incluso entonces la lógica está a la acción a su modo). Y es precisamente por este afán de sistematización por el que se ha acusado a las utopías, entre otras razones, de ser totalitarias. No pueden, en efecto, negarse estas tendencias posibles, pero sería injusto no tener presente que la intención de la mayor parte de las utopías no es planificar la libertad sino planificar para que la libertad pueda expresarse en todos por igual. En cualquier caso, la tensión entre libertad y planificación es una tensión inevitable en la utopía, fruto precisamente de *imaginar* una sociedad siguiendo las pautas de una *racionalización* de su funcionamiento.

Uno de los que han llevado más lejos la concepción de las utopías como manifestación de un proceso de racionalización es quizá el en diversos puntos crítico de las mismas R. Ruyer. Ricoeur le reconoce el mérito de enfocar las utopías no desde el análisis temático de sus contenidos, absolutamente dispar a pesar de la permanencia de ciertos temas, no tampoco como "género", sino como "modo" utópico (1976b: 57), un modo que recordándonos las "variaciones imaginativas" de Husserl, Ruyer define, por encima y a pesar de la multiplicidad de las utopías, como "experimentación espiritual de posibilidades [...] juego con las posibles ampliaciones de la realidad" (En Neusüss, 1970: 151).

Esta experimentación es atribuida al entendimiento auxiliado por la imaginación, partiendo del dato de que sólo se entiende algo cuando se piensa al mismo tiempo en todas las posibilidades relacionadas con ello. Ruyer acerca explícitamente el modo utópico a la

metodología del descubrimiento científico en la que, como recomendaba Le Roy a quien cita, hay que "gozar con ficciones que puedan conferir una luz inesperada a las cosas" (Id. p. 154). Tanto búsqueda científica como juego utópico son fuerzas imaginativo-científicas, porque se esfuerzan por ser objetivas apoyándose en las características del objeto que estudian y en sus posibilidades, aunque en el caso de los utopistas no se alcance un carácter científicamente riguroso y se caiga con frecuencia en tergiversaciones y ocultamientos. En cualquier caso, el modo utópico, que de alguna manera incluye toda indagación intelectual, dará explícitamente utopías "cuando este experimentar con posibilidades abre las puertas a un mundo nuevo" (Id. 165) En la utopía hay que ver así la confluencia de las direcciones fantástica, crítica y constructivo-científica, hay que ver por tanto, "algo más profundo que lo engañoso e inerte de un sueño" (Id. 158).

Aunque en este enfoque de Ruyer hay un cierto reduccionismo psicologista, aunque da quizá lugar a una concepción excesivamente amplia de lo utópico identificada con todo tipo de imaginar posibilidades, aunque puede entenderse desde él la utopía como ciencia en precario, como ciencia abortada, bajo otro punto de vista hace un subrayado muy interesante de que toda utopía es imaginación de posibilidades nuevas de la realidad que tiene una raíz común con la imaginación propia de la investigación científica. Ricoeur insistirá, como veremos, en que la función constituyente de la utopía es precisamente abrir el campo de lo posible más allá de lo real.

2. La imaginación de otra realidad plantea a la utopía el problema de su enraizamiento en la realidad social dada. Bajo un punto de vista, hay que decir que siempre se da un cierto enraizamiento, en la medida en que toda utopía es hija de la sociedad en que nace, posibilitada y limitada por ella. Pero, innegablemente, desde este enraizamiento inevitable puede ser tanto medio y expresión de una evasión como crítica radical de lo existente y paradigma de lo nuevo incitador de la acción transformadora. Una de las críticas más clásicas a la utopía es que con sus modelos de sociedad, en los que las contradicciones de la historia real han sido suprimidas, el utopista no hace otra cosa que huir de la realidad hacia el mundo perfecto soñado por su deseo a una distancia imposible de sobrepasar. Y es innegable que la tentación del utopista es descuidar las mediaciones, las transiciones, las estrategias necesarias de la acción política. Las críticas de Marx y Engels están ahí para recordar que si la utopía no se traduce en praxis hace sistema con la cultura dominante, cumple una función ideológico-encubridora.

Con todo, no es justo reducir la utopía a la posibilidad de evasión. En el género utópico han cabido desde las formas más ingenuas de ensoñación (el país de Cocagne o Jauja) hasta las que saben no permanecer ajenas a la realidad y a las mediaciones necesarias. De hecho, las grandes utopías han insistido en las instituciones porque saben que son el camino necesario para transformar al hombre, porque saben que las respuestas inmediatas al deseo no son válidas sino que se precisan las organizaciones. Aunque no puede buscarse en ellas lo que no pretenden dar -una estrategia de acción-, no puede negarse que hay ensoñaciones utópicas que no son huida de lo real sino posibilitación de otra mirada sobre lo real dinamizadora de la acción. Como luego señalaremos, Ricoeur verá en la evasión sólo la patología de la utopía.

Una cuestión relacionada con todo esto es la de si las utopías proyectadas pretenden acelerar la marcha de la sociedad en la historia sin salirse de ésta (tesis, por ejemplo de Polak) o si son una especie de plan humano para interrumpir la historia propiamente dicha al llegar a un modelo perfecto que como tal no admitiría evolución (tesis de Ruyer y Döblin que la aplican, por ejemplo, a los casos de Hegel y Marx). La postura de Ricoeur será, como veremos, que se cae en lo segundo cuando se concibe la utopía como una escatología camuflada.

3. El posible dinamismo de la utopía deriva en el fondo de que, aunque tenga raíces comunes con la racionalidad científica, no es propiamente una mirada científica sino una mirada ética sobre el mundo. Supone la convicción de que hay que saber de algún modo lo que debe ser (en sus expresiones mínimas, al menos lo que no debe ser) para juzgar de lo que es y hacia dónde hay que ir, de que hay que distinguir hecho e ideal. La utopía señala el fin ( desde la rigidez del modelo en unos casos hasta el horizonte móvil e inalcanzable pero inspirador en otros) y desde ese fin, que se convierte en criterio de juicio, se critica la realidad; y desde ese fin, que se convierte en meta del deber, se impulsa la acción. Esta conciencia del deber puede estar disimulada en algunas utopías en la fuerza de atracción del fin, pero no eliminada. Y si en ese fin no hay algo de deber, si se plantea su realización con un enfoque hegeliano, es difícil hablar de utopía.

Esto es precisamente lo que asusta a muchos críticos de la utopía, a la que ven como ensoñación no sólo evasiva sino peligrosamente totalitaria, propiciadora de un maniqueísmo fanático que diseña con nitidez el Bien y el Mal, desde el que empuja a comportamientos violentos. La crítica más clásica en esta línea es la de Popper quien, en fidelidad a sus posturas epistemológicas, sitúa las producciones utópicas por referencia a la racionalidad de

la acción. Habría, según él, dos modos de concebir esta racionalidad: el realista, que proyecta sólo la eliminación y superación de males concretos, y el utópico, que pretende la consecución de bienes ideales. Para el utopista, la acción política racional debe estar precedida por la determinación de los fines últimos, desde los que se determinan los medios, "la acción política racional debe basarse en una descripción o esquema más o menos claro y detallado de nuestro Estado ideal, y también en un plano o esquema del camino histórico que conduce hacia ese objetivo" (En Neusüss, 1970: 133). Ahora bien, a pesar de lo atractivo de tal enfoque, y dado que es imposible determinar fines últimos científicamente, dado, por eso, que es imposible llegar a acuerdos sobre ellos a través de la argumentación, elegir fines al modo utópico conduce a la violencia, pues dichos fines son asumidos con connotaciones religioso-dogmáticas: "el utopista debe conquistar o aplastar a sus utopistas rivales, que no comparten sus propios objetivos utópicos y no profesan su propia religión utopista" (Id. 135). Frente a tales esquemas utópicos sólo serían admisibles los planes de reforma social: "Trabajad para la eliminación de males concretos, más que para la realización de bienes abstractos. No pretendáis establecer la felicidad por medios políticos. Tended más bien a la eliminación de las desgracias concretas" (Id. 136). Porque en torno a todo esto los acuerdos -el verdadero motor de la acción política- son mucho más fáciles de conseguir. No señalar fines ideales nos libera además, según Popper, de otra falacia del utopismo: la de concebir las situaciones históricas como etapas hacia la situación ideal, como medios para alcanzarla, pidiéndose así el sacrificio de unas generaciones en aras de otras. Todas las etapas, todas las generaciones son igualmente transitorias, todas deben ser tomadas igualmente en consideración, ninguna desdicha puede compensarse con la dicha de otros, nuestros deberes inmediatos son para con la generación presente y la próxima inmediata. En definitiva, que "la fascinación que el futuro ejerce sobre el utopista no tiene nada de racional" (Id. 138).

No es éste el lugar para entrar en la discusión de los postulados epistemológicos de Popper ni para destacar las conexiones que pueden tener sus críticas con el momento histórico en que las formula (1947). Debe reconocerse que resaltan con nitidez el riesgo real de fanatización desde las utopías. Y sin embargo, eso no significa que fines de largo alcance y con carga ética no puedan ser de algún modo esbozados para que orienten la acción. La acción necesita de ensoñaciones que abran espacios nuevos, necesita de ideales que expresen los anhelos de plenitud y dan la convicción del deber, aunque, como indicará Ricoeur, no

podrán ser concebidos como modelos fijos sino como ideas reguladoras, que no son, por tanto, instrumentos de acción en lo cotidiano pero que guían el conjunto de la práctica<sup>71</sup>.

Vamos a acabar estas primeras aproximaciones a la utopía destacando que ésta, cuando no es sólo *pathos* utópico sino que adquiere un diseño preciso, puede formularse al menos de tres modos: 1) como utopías literarias, a través de textos novelescos de los que el de T. Moro sería paradigmático; 2) como diseños prácticos a través de textos descriptivo-proyektivos de la sociedad futura que se defiende, como por ejemplo el de Fourier; 3) como realizaciones anticipatorias o utopías practicadas a nivel de microsociedades que invierten la macrosociedad, por ejemplo, determinadas comunidades cuáqueras o comunas radicales. Ricoeur se refiere de algún modo y tempranamente a estas últimas expresiones (aunque no en sus formas más globales) cuando habla de determinadas prácticas radicales (por ejemplo la no violencia) como anticipaciones del ideal utópico que sin suponer un avance consolidado y a pesar de sus límites y riesgos expresan "el núcleo *profético* de movimientos propiamente políticos" (1949b: 244)<sup>72</sup>. En cuanto a los textos escritos, es a primera vista curioso que decline expresamente analizar utopías literarias en favor de los diseños prácticos. Sus indagaciones en torno a la imaginación metafórica que hacía por esos años y que desembocarán más adelante en las ficciones novelescas parecerían predisponerle al análisis del género novelesco utópico (aunque su atención al relato como tal no fuera aún central). Sin embargo, opta por los diseños prácticos (concretamente los de Saint-Simon y Fourier) por dos razones: porque le acercan a las utopías que tienen una expresa pretensión de irrumpir en la densidad de la realidad y porque con ello puede establecer un más adecuado paralelismo con la ideología, ésta concebida como imaginación reproductora (cuadro pictórico), mientras que la utopía sería propia de la imaginación productora (ficción creadora) (Ricoeur, 1975k: 324).

---

<sup>71</sup> J. Muguerza, optando, desde la distinción de Neusüss, por el modelo "vertical" de la utopía (la utopía como instancia ética que incide perpendicularmente sobre el proceso histórico para realzar la tensión entre el ser y el deber ser) frente al modelo "horizontal" (la utopía como coronación del desarrollo lineal de la historia), insistirá en esta misma perspectiva indicando que nunca puede concebirse ningún horizonte como alcanzable -"sólo nos parece alcanzable cuando estamos parados"-; pero "lejos de inducirnos al quietismo, la ética como utopía -la utopía ética- nos podría, en cambio, seguir dando -incluso si la noche y la niebla de la disutopía han hecho desaparecer de nuestro campo de visión todo horizonte- más de una razón, tal vez las únicas razones, para no estarnos quietos" (1990: 419).

<sup>72</sup> Hay también otras referencias a la no violencia en (Ricoeur, 1967b, 1986e, 1990f).

## 2. LAS TRES FUNCIONES DE LA UTOPIA

1. Como ya hemos anunciado reiteradas veces, Ricoeur enfoca la utopía en correlación con la ideología, asignándole tres funciones similares: la patológica, la relacionada con el poder y la constituyente. Así como al estudiar la ideología aplica siempre el método regresivo que vimos, en el caso de la utopía sólo una vez opta por avanzar en su investigación en la misma dirección de lo patológico a lo constituyente (1976b), siguiendo en al menos otras tres ocasiones (1975k, 1976a y 1976d) la dirección contraria para la expresión de estas funciones.

a) A la función de integración social de la ideología le corresponde como contrapunto la función de *subversión* social de la utopía. La función más importante de la utopía, su función constituyente, es abrir el campo de lo posible más allá de lo actual. "La utopía es la expresión de todas las potencialidades de un grupo que se encuentran reprimidas por el orden existente" (Ricoeur, 1976d: 388). Es un ejercicio de la imaginación para pensar de otro modo el ser social. No hay que extrañarse, por eso, de que se produzcan proyectos utópicos tan variopintos y opuestos, pues un orden determinado puede tener diversos contrarios. Lo que define a la utopía no son por eso determinados contenidos sino su función de proponer una sociedad alternativa. Ricoeur, recordando a Husserl, indica que en la utopía, vista desde esta función, trabaja ese tipo de neutralización que constituye la imaginación entendida como ficción y que permite variaciones imaginativas respecto de una esencia, aquí respecto al poder, el gobierno, la familia, la religión... y en general la sociedad (1975k: 58). Si la ideología hace frente a la amenaza de otro orden diverso al existente, la utopía da a ese otro orden posible la fuerza del discurso.

b) A la función de legitimación del sistema de autoridad de la ideología, corresponde la oferta, por parte de la utopía, de otras maneras *posibles* de ejercer *el poder*. Las utopías hacen, de hecho, del tema del poder su tema central; lo que en definitiva ponen en cuestión es la manera de ejercer el poder. Las variaciones imaginativas de que hablábamos son sobre todo, por eso, variaciones sobre el poder, que pueden ir también en direcciones múltiples y contrapuestas. Por eso, estudiar y valorar una utopía significa estudiar y valorar especialmente su sistema de poder. El que exista una brecha de credibilidad en todos los sistemas de legitimación es precisamente lo que facilita un lugar para la utopía en este punto: la utopía hace aparecer al desnudo esa brecha y proponiendo otra forma de poder, trata de colmarla.

c) Mientras que la patología de la ideología era el disimulo, la patología de la utopía es la *evasión*. La utopía puede convertirse un una manera de escapar a las contradicciones y

ambigüedades de la realidad y a las exigencias de mediaciones necesarias para transformar lo dado. Desde esquemas cerrados de perfección, se pretende entonces someter lo real al sueño, que adquiere con frecuencia la forma de nostalgia de paraíso perdido disimulada en futurismos agresivos, y despreciando la necesidad de la paciencia en el tiempo, se pretende el todo o nada, se huye de la lógica de la acción. Todo punto de conexión entre el "aquí" de la realidad y el "otro lugar" de la utopía queda así roto. "La utopía marca entonces el eclipse de la praxis" (Ricoeur, 1976b: 57). Pero estas disfunciones de la utopía, como en el caso de la ideología, deben comprenderse sobre el fondo de su función constituyente, como la caricatura de su función creadora. "'Ningún lugar' puede o no reenviar al 'aquí y ahora'" (Id. 59).

2. Ricoeur estudia concretamente las propuestas utópicas de Saint-Simon y Fourier, que para él representan los dos polos de la utopía socialista: el racionalista y el romántico respectivamente, con lo que discutir estas dos figuras es una buena manera de enfocar la dialéctica interna de la utopía entre sus aspectos racional y emocional (Ricoeur, 1975k: 305).

Ricoeur destaca tres fases en la utopía de Saint-Simon (1975k: 303-316): si primero introduce a científicos e industriales, al final introduce también a poetas; si primero es anticlerical, al final aspira a crear una religión; si comienza con ideas creadoras, acaba haciendo descripciones minuciosas. Y concluye con diversas consideraciones de las que tres nos parecen particularmente relevantes: 1) En esta evolución se muestran las dificultades de dar carne y sangre a un modelo racionalista. Saint-Simon se da cuenta de que no sólo se precisa voluntad sino también emociones, para lo que es requerida la imaginación artística: "Los fundadores serán los artistas, que emplearán su talento para infundir pasión en la sociedad general con el fin de mejorar la suerte de la humanidad" (Saint-Simon, cit. en 1975k: 313). 2) Esa evolución muestra igualmente una de las graves patologías de la utopía: el que tiende a desplazarse de la ficción creadora al cuadro pintado, aquí en la forma de modelo descrito con todo detalle. Entonces "la utopía se convierte en un cuadro pintado; el tiempo queda detenido. La utopía no ha comenzado aún cuando ya ha quedado detenida. Todas las cosas deben responder al modelo; después de la institución del modelo ya no hay historia" (Ricoeur, 1975k: 312). 3) Queda también manifiesta otra patología, tal como Engels la criticaba: se espera que la verdad será reconocida porque es verdad, independientemente de la dinámica de las fuerzas históricas, tendiendo así a ignorarse la lógica de la acción y sobreestimándose en cambio el poder de la persuasión.

De Fourier le interesa a Ricoeur (1975k: 317-328) que desarrolla su utopía por debajo del plano de la política y la economía, para encontrar las raíces en las pasiones. El proyecto de Fourier es promover una revolución en las pasiones. Pero también en él se combinan libertad de concepción con rigidez de cuadro pintado, poniéndose de nuevo de manifiesto que la estructura utópica se burla de la diferencia entre lo sano y lo patológico. Destaquemos de nuevo tres comentarios a esta teoría: 1) Fourier escribe en la línea fronteriza entre lo realizable y lo imposible, lo que nos muestra la ambigüedad de las utopías que se pretenden realizables pero se reconocen a la vez obras de la fantasía, algo imposible: "Entre lo actualmente realizable y lo imposible existe en principio un margen intermedio, y es precisamente allí donde puede situarse la obra de Fourier" (Ricoeur, 1975k: 317). 2) Fourier da muchas pistas para que pueda entenderse su futurismo como una especie de retorno a las raíces, al Edén. Origen y fin, mitificados, tienen muchos puntos en contacto. 3) Ateo por un lado, muy religioso y combinador de fantasía, amor y culto por otro, Fourier plantea de nuevo la cuestión de saber "si todas las utopías no son en cierto modo religiones secularizadas que están siempre apoyadas también por la pretensión de fundar una nueva religión" (Id. 321).

A la vista de estos riesgos manifiestos de la utopía Ricoeur insiste en que "hay que remontar sin cesar la pendiente de la utopía-cuadro a la utopía-energía, de la utopía-*vision* a la utopía-*visée*" (1976b: 65). Hay que romper con los puntos de vista *fixistas* que impiden el dinamismo creador, para dar alas a una utopía-*visée* sin contenido definido ni definitivo que alimente una ética de la convicción que pueda a su vez motivar una ética de la responsabilidad, dejándose en todo momento acompañar de la esperanza.

### 3. UTOPIA Y ESCATOLOGIA

Ricoeur no realiza, ya hemos dicho, un estudio sistemático de las conexiones y distancias entre el mundo simbólico-mítico, básicamente sagrado, que analiza en su primera etapa y las producciones ideológicas y utópicas, pero no deja de dar apuntes que conviene resaltar<sup>71</sup>.

En principio, se pueden establecer conexiones -y distancias- entre la conciencia mítica del origen y el fin, y las ideologías y utopías. Vimos que la conciencia mítica situaba la plenitud

---

<sup>71</sup> Uno de ellos acaba de ser indicado al hablar de Fourier.

en el principio y en el desenlace, mientras que en medio se encontraban los avatares dramáticos: "La plenitud que nos señala el mito simbólicamente ha seguido un proceso peligroso y doloroso de instauración, pérdida y restauración" (Ricoeur, 1960c: 161). Surgía así la típica orientación temporal de las narraciones míticas, desde el horizonte del génesis al apocalipsis. Con esa misma tensión entre pasado y futuro se nos ofrecen las otras producciones imaginarias que son las ideologías y las utopías. Ya indicamos, de todos modos, sus diferencias al hablar de la ideología<sup>74</sup>, pero dado que -y centrándonos ahora en las utopías- éstas hunden sus raíces, como también avanzamos, en las tradiciones escatológicas, su gran anhelo es con frecuencia que "quieran ser una escatología realizada" (Ricoeur, 1976d: 389). Habrá que plantearse qué consecuencias puede traer esta confusión.

Podrían igualmente establecerse conexiones -y distancias- a partir de la interpretación que Ricoeur hace de Freud y de su complementación con Hegel, entre imaginación regresiva (distorsión del recuerdo, repetición de nuestra infancia, pero también hilética de la imaginación mítico-poética) e ideologías por un lado, e imaginación progresiva (como novación y exploración del futuro) y utopía por otro. La arqueología nos recordaría la ideología, mientras que la teleología sugeriría la utopía, resaltándose, por cierto, íntimamente con ella la conexión de ambas, pues las significaciones nuevas que promueve la teleología se consiguen movilizandolas antiguas de la arqueología. Pero también aquí, recordemos, aparecía la escatología en una relación con la teleología no fácil de precisar. Lo que nos lleva a preguntarnos de nuevo si pueden confundirse teleología / utopía / escatología, o subordinarse una a otra.

Aclarar la relación entre utopía y escatología es importante, pues en ello puede encontrarse la clave de la idea apuntada por Ricoeur de que hay que apostar por la utopía *visée* frente a la utopía *visión*<sup>75</sup>. Si partimos del hecho de que la utopía nace en buena medida como escatología secularizada, como anhelo de expresar la perfección final en la inmanencia de nuestro mundo y gracias a la iniciativa humana; si nos encontramos además con que la razón utópica se articula con una razón histórica de tipo hegeliano que no sólo marca el sentido sino que consigue además integrar la negatividad y la necesidad en el proceso hacia su cumplimiento, nos encontraremos con que una utopía así, cargada con grandes connotaciones

---

<sup>74</sup> Cfr Segunda parte, Cap. II, B. 4.

<sup>75</sup> J.A. PEREZ TAPIAS hace un estudio sugerente sobre este tema al hilo de su tesis de que el enfoque ricoeuriano consigue ofrecer una concepción de la utopía liberada de la mitología del progreso y con una relación ajustada, desde la diferencia, con la escatología. Cfr "Utopía y escatología en P. Ricoeur". E. CALVO, T. y AVILA, R. (eds) o.c. p. 425-436.

míticas implícitas, se nos ofrece con la fuerza de lo claramente diseñado y garantizado. Con lo que caemos en todos los males de la utopía que hemos ido describiendo.

Frente a ello, Ricoeur propone distinguir utopía y escatología. La escatología, que se mueve en el ámbito de la simbólica de lo sagrado, debe ser desmitologizada para acceder a su verdadero fondo mítico. Surge así, para el que participa desde la creencia en esa simbólica, el sentido de la historia, pero ese sentido está indeleblemente unido al misterio: "Este sentido es oculto, nadie puede *decirlo*, contar con él, sacar de él una seguridad, una contraseguridad contra los peligros de la historia" (Ricoeur, 1951c: 94)<sup>76</sup>; es además un sentido que se afirma desde las oscuridades cognoscitivas de la propia fe. Del mismo modo, la utopía también debe ser desmitologizada. Frente a las diversas expresiones de reconciliación histórica de tipo hegeliano garantizadas, hay que renunciar al saber absoluto y acoger lo aleatorio del destino histórico, asumiendo la angustia del posible sin sentido. La historia, aunque la dotemos en cierta manera de sentido para hacerla comprensible y orientar nuestra praxis, es en sí misma como tal una "aventura imprevisible", sin que pueda sacrificarse "el *événement* al *avènement*" (Ricoeur, 1949a: 53)<sup>77</sup>.

La utopía que surge de esta desmitologización es una utopía consciente de sus límites, una utopía que no se inspira tanto en Hegel cuanto en Kant, que se expresa como idea límite, como principio regulador, como horizonte de una praxis que nunca se realizará colmadamente (en cuanto anhelo de la totalidad humana) y que, a su vez, la irá transformando constantemente (como intuición histórica concreta de lo que dicha totalidad significa). La utopía nos sugiere así el fin pero no nos da el final, por lo que se convierte en el imperativo ético que deberá acudir a todas las mediaciones necesarias. "El sentido emancipador de la historia no es el que ésta *tiene*, sino el *sentido potencial* que *debe* tener" (Pérez Tapias, 1991: 432). Entonces realmente la utopía será *visée*, perspectiva, intención, horizonte. En la conciencia de que la ética a la que nos empuja será siempre una ética *herida*, porque "no se puede unificar la *poética* de la voluntad y su *política*, su utopía y su programa, su imaginación y este ejercicio limitado de la violencia que es el uso del poder" (Ricoeur, 1975a: 337).

---

<sup>76</sup> En el mismo sentido, y en el contexto de su debate con Freud, Ricoeur afirma que la significación escatológica no puede transformarse en conocimiento. La significación de lo sagrado "permanece escatológica y no puede jamás ser transformada en conocimiento y gnosia" (1962: 327)

<sup>77</sup> Recuérdese también a este respecto lo que se comentó sobre el enfoque hegeliano de la historia (Segunda parte I, C, 1 y 4).

## CAPITULO III

# LA IDENTIDAD NARRATIVA

El concepto en que se sintetizan en buena medida todos los supuestos, dinámicas y contenidos del imaginario social que hemos ido viendo en los capítulos anteriores es el concepto de identidad narrativa. Esta es una noción que parece surgir en Ricoeur como fruto maduro de un largo proceso que culmina en *Temps et récit*, nucleando sus grandes tesis: que la comprensión de sí -tanto personal como colectiva- es siempre una interpretación, que esta interpretación encuentra en el relato -tanto histórico como de ficción- una mediación privilegiada, que nuestra identidad viene definida por nuestra historia contada, en la que se entrecruzan el estilo historiográfico y el novelesco -ficción histórica-. Pero al poco de fraguarse, y a la vez que se completa y matiza, se convierte a su vez en camino y transición para otro paso: de la descripción de las acciones a la prescripción, del sujeto de la acción al sujeto de la imputación, tal como es retrabajado en *Soi-même comme un autre*. Por eso, expondremos aquí este concepto en tres etapas: la de su gestación, la de su formulación y la de su proyección hacia el ámbito ético.

### A. GESTACION DEL CONCEPTO DE IDENTIDAD NARRATIVA

Como acabamos de avanzar, hay toda una serie de pistas de investigación en Ricoeur que desembocan en el concepto de identidad narrativa, que conviene que mencionemos someramente, para que quede patente la riqueza del mismo.

1. Recordemos, en primer lugar, que en su debate con la filosofía reflexiva Ricoeur concluye en la imposibilidad de la captación directa de sí y en la necesidad de afirmar una

comprensión que esté mediada por símbolos y textos. Avanzando en esta línea y retomando tesis ya formuladas en (1971), Ricoeur defenderá que la acción humana es, bajo muchos puntos de vista, un cuasi-texto, porque la dinámica de autonomía que adquiere *lo hecho* sobre el acontecimiento como tal es comparable a la que adquiere en el texto *lo dicho* sobre el decir: "Despegándose de su agente, la acción adquiere una autonomía semejante a la autonomía semántica de un texto; deja una traza, una marca; se inscribe en el curso de las cosas y deviene archivo y documento. A la manera de un texto [...] permite la reinscripción de su sentido en nuevos contextos. Finalmente, la acción, como un texto, es una obra abierta, dirigida a una sucesión indefinida de lectores posibles" (Ricoeur, 1977a: 175). Es decir, podría concluirse, el "texto" por el que nos comprendemos es -entre otros- la propia acción humana.

Ahora bien, completará Ricoeur más adelante, esta acción humana es "legible", está dotada de inteligibilidad, cuando de una sucesión extrae una configuración, gracias al proceso estructurante de la intriga y la mediación que ésta ejerce entre multiplicidad de incidentes e historia única. Por eso, afirma Ricoeur, "la vida es un relato en busca de narrador" (1984a) o si se quiere "una pasión en búsqueda de relato" (Id. 55). Con lo que, podemos concluir ya, nuestra vida, personal y colectiva, es el campo de la actividad constructiva de la inteligencia y la imaginación narrativas por las que encontramos, en los relatos que forjan, la identidad que nos constituye<sup>7\*</sup>. Como unos años antes había dicho algo informalmente Ricoeur en una entrevista: "Es contándonos como nos damos una identidad. Nos reconocemos a nosotros mismos en las historias que contamos sobre nosotros mismos: las historias verdaderas o falsas por lo demás -¡poco importa!-, las ficciones tanto como las historias exactas, digamos verificables, tienen este valor de darnos una identidad" (1981a: 156).

2. Esta línea de pensamiento es precisamente la que desembocará en la formulación de la teoría de la identidad narrativa en el tercer volumen de *Temps et récit* (1985a), aunque estaba ya ejemplificada con antelación en dos casos que se recogen en este volumen, pero que fueron trabajados por Ricoeur en los 60 y que en su momento resaltamos: uno a nivel personal, el del paciente del psicoanálisis; otro a nivel colectivo, el del pueblo de Israel. En el psicoanálisis, resalta Ricoeur, se busca la curación a través de la consecución de una historia coherente, allá donde de arranque sólo hay datos inconexos e ininteligibles o relatos

---

<sup>7\*</sup> Esto significa que en el concepto de identidad narrativa debe suponerse implicado todo lo que se ha dicho sobre configuración y refiguración del relato (Primera parte, cap. III, C), así como lo que se ha dicho sobre la narración histórica como reconstrucción del pasado (Segunda parte, cap. I, C.3).

juzgados parciales y engañosos, de modo tal que a través de complementos e interpretaciones, el sujeto pueda reconocerse, pueda reconocer su identidad, en la historia que cuenta de sí mismo. Es por eso un claro ejemplo de lo que puede ser la identidad narrativa como relato de uno mismo estructurado por una intriga que implica una interpretación. En cuanto al caso de Israel, ya vimos que Ricoeur lo ponía como ejemplo frente al estructuralismo para demostrar la significatividad de la historia frente a la mera diacronía<sup>79</sup>, y poder afirmar de paso que el Israel bíblico es un pueblo como tal, se dota de una identidad por y en el relato que hace de su propia historia, especialmente de sus acontecimientos fundadores. Este ejemplo, típico y tópico, sería el paradigma particularmente claro de lo que en modos algo más confusos son las identidades de los grupos humanos.

Uno y otro caso -el psicoanalítico y el bíblico- serán muy tenidos en cuenta para formular la teoría definitiva de la identidad narrativa, pero aquí vamos a detenernos un poco más en el segundo, pues en el mismo año, 1985, en que Ricoeur hace la formulación estructurada de su teoría, hace también un interesante trabajo sobre el tiempo bíblico que ofrece consideraciones nuevas sobre el paradigma hebreo. Ricoeur propone en este trabajo (1985b) que junto al tiempo de los relatos -evidente- en la Biblia hebrea aparece también un tiempo de las leyes, un tiempo de las profecías, un tiempo de las palabras de sabiduría, un tiempo de los himnos, que se afectan mutuamente. Así desde una lectura sincrónica e intertextual cabe resaltar, entre otras cosas:

a) Que el tiempo lineal del género narrativo se intersecciona en la Torá con las leyes, con lo que se consigue una eticización de la narración (los relatos cuentan la marcha de un pueblo bajo el signo de la obediencia) y una narrativización de la ética (la ley es un acontecimiento memorable que pide ser contado); en virtud de esta intersección la ley da una anterioridad irrevocable a un pasado anterior a todo pasado (los acontecimientos fundadores son decisivos y permanentes) y un sentido acumulativo a la historia (cada acontecimiento aumenta el sentido de los que le preceden). "De esta conjunción entre la anterioridad ética y la anterioridad narrativa, proceden las tradiciones que dan a la comunidad que cuenta y se cuenta los relatos de liberación y de donación de la ley y de la tierra, esta identidad muy particular que puede decirse indivisiblemente narrativa y ética" (Ricoeur, 1985b: 29).

b) El mensaje de los profetas preexílicos, los profetas de la desdicha, significa la irrupción de la historia real, la lectura verídica de la situación presente, contra la proyección ilusoria en el futuro de la identidad colectiva, bajo la forma de seguridad posesiva (como

---

<sup>79</sup> cfr Primera parte, II, B, 2, b.

diríamos hoy, contra el uso ideológico de la tradición): el fin de la Alianza y del pueblo de la Alianza -dicen- es posible. A la constitución de la identidad narrativo-ética se le añade así la posibilidad trágica, el anuncio incluso, de su interrupción; más aún, su realización con la destrucción de Jerusalén y el exilio. Pero los profetas del exilio y postexilio, los profetas de la salvación, dan una inversión a la inversión, al anunciar una Nueva Alianza inscrita en los corazones que viene a ser una especie de repetición creadora de la antigua, al anunciar también el retorno como restauración, como nuevo Éxodo. Y cuando proyectan esta esperanza escatológica sobre las tradiciones primitivas, descubren en éstas potencialidades inagotables. Toda esta dinámica -la posibilidad de lo trágico, la capacidad de asumir la negatividad de lo trágico desde la esperanza escatológica- enriquece con nuevos aportes la identidad narrativo-ética de que hablábamos.

c) Los escritos de la Sabiduría se desinteresan en principio del tiempo de la historia, para interesarse en el tiempo del "cada día", al que de modos diferentes (Proverbios, Job, Qohelet) consiguen religar con lo inmemorial: "El relato fundaba la identidad narrativa de un pueblo. La Sabiduría se dirige a la condición humana en su carácter universal" (Id. 33). Con todo, estos libros no son extraños a la tradición narrativa, con la que mantienen múltiples conexiones.

d) Por último, en los himnos, en los salmos, viene a darse la recapitulación de todas las temporalidades. Por lo que al relato se refiere, el himno lo asume *haciendo memoria*, convirtiéndolo en su "hoy".

De todos estos entrecruzamientos puede desprenderse que la identidad narrativa, en el paradigma hebreo, no es sólo una identidad de relatos lineales a partir de un acontecimiento fundador, sino que es algo mucho más complejo: está implicada con la ética, con las vicisitudes trágicas y la escatología, con el tiempo inmemorial y con la memoria que hace presente<sup>80</sup>. Todos estos son elementos que deben ser tenidos en cuenta por quienes, como Ricoeur, se inspiran en el modelo bíblico -entre otros modelos y fuentes- para constituir la teoría de la identidad narrativa.

---

<sup>80</sup> En (1992b), trabajo que continúa, aunque con otra intención, estas indagaciones, Ricoeur resume así estos entrecruzamientos: "De la instrucción de la Ley y del relato de los orígenes, éste [el pueblo hebreo] recibe la estabilidad de una identidad ético-narrativa; del oráculo profético, recibe la inseguridad de una identidad entregada al ritmo de la muerte y de la Resurrección; de la Sabiduría, en fin, recibe la vocación de conciliar su singularidad con la universalidad de culturas" (p. 246).

3. En el concepto de identidad narrativa confluyen también multitud de ideas que Ricoeur ha trabajado desde el concepto de inspiración gadameriana de "conciencia de ser-afectados-por-el-pasado", en la medida en que esta identidad se reconoce deudora de un pasado y una tradición, pero concibiéndolos no como algo cerrado sino como un sentido siempre inacabado y abierto a nuevas interpretaciones que liberen las potencialidades abortadas de ese pasado; a esta comprensión de nosotros mismos a través de la narración se le aplica así el juego de sedimentación e innovación propio de toda tradición viva. También en la identidad narrativa confluye la red de perspectivas cruzadas entre recepción del pasado, vivencia del presente y espera del futuro, tal como Ricoeur las plantea inspirado por las categorías de Koselleck de *espacio de experiencia* y *horizonte de espera*<sup>81</sup>. Como se suponen igualmente los análisis sobre la composición del campo histórico desde la teoría de la intersubjetividad en Husserl y los desarrollos en Schutz, en la medida en que establecen una relación de nuestra historia personal (y colectiva por extensión) -la historia que nos da esa identidad- con la de nuestros contemporáneos, la de nuestros predecesores y la de nuestros sucesores. Consideraciones todas estas que ponen de manifiesto que la identidad narrativa, hecha de relatos, no mira sólo al pasado sino que se proyecta también en el futuro, porque asume un pasado con posibilidades abiertas que el futuro debe hacer efectivas, porque se define por lo que ha sido y por lo que proyecta ser.

Esto último nos lleva a integrar también en esa identidad la dialéctica de ideologías y utopías: las primeras precisando lo que somos, ligándolo, una vez más, a nuestra historia y sus actos fundadores; las segundas enfrentándose a la cosificación de eso que somos a través de la propuesta de posibilidades abiertas. Las dos, expresando en sus patologías las patologías de la identidad. Precisamente en el contexto de esta dialéctica ideología / utopía es donde hace Ricoeur una de sus tempranas referencias a la identidad narrativa, aunque de momento uniéndola en exclusiva a la ideología: "Parece, en efecto -dice en un texto de 1976- que tengamos necesidad de la utopía en su función fundamental de contestación y de proyección en otro lugar radical, para llevar a cabo una crítica igualmente radical de las ideologías. Pero lo recíproco es verdadero. Todo sucede como si para curar la utopía de la locura en la que amenaza caer sin cesar, se precisara llamar a la función sana de la ideología, a su capacidad

---

<sup>81</sup> Cfr Segunda parte, I, C, 4.

de dar a una comunidad histórica el equivalente de lo que podríamos llamar una identidad narrativa" (1976d: 391)<sup>82</sup>.

## B. LA IDENTIDAD NARRATIVA DESDE LA FUNCION NARRATIVA: EL SUJETO DE LA ACCION

Mencionados ya los diversos supuestos y avances del concepto de identidad narrativa en Ricoeur, pasemos ahora a la exposición propiamente dicha de tal concepto. La primera formulación es hecha por Ricoeur en el tercer volumen de *Temps et récit* (1985a) y es significativa no sólo por lo que dice sino también por el marco en que lo dice. Tres años más tarde, publica un artículo (1988c) en el que desarrolla la problemática de la identidad como dialéctica entre ipseidad y mismidad. Por fin, en *Soi-même comme un autre* (1990d) resume y completa sus análisis anteriores y desarrolla un punto hasta entonces sólo indicado, las conexiones entre narratividad y ética. Dejando para el próximo apartado todo lo que tiene que ver con esta conexión, pasemos a exponer aquí cómo nos es ofrecida esta teoría de la identidad si se accede a ella por mediación de la función narrativa.

---

<sup>82</sup> Habiendo tratado en este apartado los fundamentos y precedentes del concepto de identidad narrativa en Ricoeur, es de rigor hacer una mención a H. Arendt. En (1981a) Ricoeur cita a esta autora y a su obra *La condición humana* como un precedente en el uso del concepto de identidad narrativa. H. Arendt sitúa sus propuestas básicas sobre este tema, de acuerdo a sus categorías fundamentales, no en la actividad de la labor o del trabajo, sino en la de la acción, siempre acompañada del discurso que revela al agente, e implicada en una trama de relaciones plurales y conflictivas. Como resultado de la acción y el discurso aparecen las historias, que son las que nos permiten saber de verdad *quién* es un agente / paciente. Dada la imposibilidad de predecir la acción, de predecir la historia que se deriva de ella, hay que concluir que "la acción sólo se revela plenamente al narrador, es decir, a la mirada del historiador, que siempre conoce mejor de lo que se trataba que los propios participantes. [... pues para el actor] la significación de su acto no está en la historia que sigue. Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el actor sino el narrador, quien capta y 'hace' la historia" (*La condición humana*. Barcelona, Seix Barral, 1974, 254). Ricoeur retendrá de H. Arendt que la identidad es una categoría de la práctica, esto es, la respuesta a *quién* es el agente de la acción, y que esa respuesta consiste en contar la historia de una vida (Ricoeur, 1985a: 355).

1. Ricoeur se encuentra, decíamos, de frente con el tema de la identidad narrativa al concluir *Temps et récit III*, concretamente al preguntarse, al término de sus complejos análisis sobre el relato histórico y el relato de ficción en los que se defendía una interpenetración de ambos de la que resultaba una ficcionalización de la historia y una historización de la ficción, si no existía una experiencia fundamental que los integrara. Y concluye que esa experiencia, ese lugar de fusión entre historia y ficción, ese *retoño* que nace de la interpenetración de estos dos tipos de relatos y que testimonia una cierta unificación de los efectos de sentido de la narración, es "la asignación a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que puede llamarse su *identidad narrativa*" (1985a: 355). Esta identidad es así situada en la culminación de una cadena que hunde sus raíces en las primeras opciones de Ricoeur frente a la filosofía reflexiva y que asume todos sus desarrollos como hermeneuta: "la comprensión de sí es una interpretación; la interpretación de sí, a su vez, encuentra en el relato, entre otros signos y símbolos, una mediación privilegiada; esta última toma préstamo tanto de la historia como de la ficción, haciendo de la historia de una vida una historia ficticia, o, si se prefiere, una ficción histórica" (Ricoeur, 1988c: 295; 1990d: 138). La identidad así afirmada se apoya en varios supuestos. En primer lugar, en que la identidad, tanto de personas como de colectivos, sólo puede articularse en la dimensión temporal de la existencia, y esta articulación, que expresa la permanencia de un sujeto a lo largo de una vida, sólo puede ser narrativa. En segundo lugar, en nuestra precomprensión intuitiva de la vida humana: entendemos una vida cuando podemos interpretarla en función de las historias que se cuentan de ella, es decir, igualamos una vida con la historia que se cuenta respecto a ella.

La identidad que así surge es una categoría de la práctica, en el sentido de que es una respuesta a la cuestión de *quién* es el agente de la acción, frente a la más metafísica de *qué* es. En las dos direcciones podríamos decir que el centro de la historia contada es *quién* hace lo que se cuenta, *quién* es su protagonista; e igualmente que el desarrollo de la identidad del *quién* sólo puede ser un desarrollo narrativo de ese *quién* como sujeto agente / paciente de unas acciones entramadas en una historia. Como indicábamos en la nota precedente, Ricoeur se apoya aquí en las reflexiones previas de H. Arendt, que insiste en que la respuesta a *quién* es el agente de la acción consiste en contar la historia de una vida.

2. Para ahondar en la caracterización de la identidad narrativa, Ricoeur reflexiona sobre la diferencia de usos que pueden darse del concepto de identidad. La identidad, ligada a la pregunta *qué soy*, puede ser considerada como *mismidad* o sustrato inmutable (*idem*) que

permanece en los cambios y que en unas ocasiones será afirmada (posturas sustancialistas) y en otras negada (posturas empiristas). Pero, ligada a la pregunta *quién soy*, puede ser también considerada como *ipseidad*, indicando con ello una forma de permanencia en el tiempo no reductible a la determinación de un sustrato y remitida a la narratividad. De este modo podemos liberarnos de las inevitables aporías a que nos conducen tanto las posturas sustancialistas como las empiristas.

Ricoeur explora este tema analizando dos modos de permanencia en el tiempo. Uno es el carácter, entendido como conjunto de disposiciones durables por las que se reconoce a una persona y en el que las sedimentaciones en hábitos y en identificaciones a valores tienden a borrar las referencias históricas implicadas en ellas, haciendo que el *ipse* sea recubierto por el *idem*, que la cuestión *quién soy* se deslice a la cuestión *qué soy*. A pesar de lo cual, hay que recordar que el carácter tiene unos referentes históricos contractados que precisamente el relato puede desplegar: el carácter tiende a ocultar la ipseidad, pero no la puede negar. El otro modelo de permanencia en el tiempo en el que se revela más pura la ipseidad es el de la palabra mantenida en la fidelidad a la palabra dada: persevera (más que permanece) en la promesa un *quién*, incluso cuando cambia de opiniones o inclinaciones, en virtud de una justificación ética: aquí la ipseidad deja de coincidir con la mismidad. Confrontados los dos modelos, surge una polaridad entre *persévération* del carácter y *persévérance* de la fidelidad, entre mismidad e ipseidad. Pues bien, la noción que puede mediar entre ambos polos es la de identidad narrativa: "Habiéndola situado así en este intervalo, no nos extrañemos de ver oscilar la identidad narrativa entre dos límites, un límite inferior, en el que la permanencia del tiempo expresa la confusión del *idem* y del *ipse*, y un límite superior, en el que el *ipse* plantea la cuestión de su identidad sin el seguro y el apoyo del *idem*" (Ricoeur, 1990d: 150).

Antes de explorar estas variaciones, Ricoeur se confronta con la tradición empirista que privilegiando el enfoque de la mismidad e ignorando la distinción *idem / ipse*, pone de manifiesto una serie de paradojas en las que parece sucumbir la identidad personal. Dejando aquí de lado sus análisis sobre Locke y Hume, pasemos a resumir los que hace en torno a una de las versiones contemporáneas de esta corriente, la de Parfit en su obra *Reasons and Persons*. Este autor ataca la identidad desde estas propuestas: 1) La existencia de una persona equivale a la existencia de un cerebro y un cuerpo y una serie de sucesos físicos y mentales ligados a ellos; no hay lugar para identidades extrañas más allá de esto. Ricoeur le objeta que elude la *mienneté*, el que los cuerpos y hechos psíquicos sean *míos*. 2) El ejemplo de los *puzzling cases* de ciencia ficción que ponen en crisis la identidad ( los "dobles" perfectos que

no suponen identidad numérica pero sí cualitativa), muestra que la cuestión de la identidad es vacía, dada la situación de indecidibilidad en que queda (¿son el mismo o no?). Ricoeur objeta que Parfit ignora la temporalidad -pasada y futura-. 3) Desde un budismo de fondo entramado con el empirismo, Parfit afirma que "la identidad personal no es lo que importa", pretendiendo así zanjar la discusión entre egoísmo y altruismo desde la recomendación de que no nos interese por las personas sino por las "experiencias mismas", ignorando de ese modo lo más posible las fronteras entre las vidas. Ricoeur objeta que es imposible preguntarnos sobre *lo que importa* sin preguntar *a quién importa*, y avanza una reflexión: Entiende que, con Parfit y su trasfondo budista, pueda oponerse des-preocupación a preocupación (mensaje que está también en el Sermón de la Montaña), pero eso puede ser incorporado a la defensa de la ipseidad frente a su reducción a la mismidad, al subrayarse la ambigüedad de la noción de pertenencia de mis experiencias a mí mismo: las poseo y no las poseo. Esa dinámica de desposesión y pertenencia es esencial a la ipseidad. Además, si mi identidad perdiera su importancia bajo todos los puntos de vista, ¿no la perdería también la del otro? (Cfr Ricoeur, 1990d: 150-166).

3. Para Ricoeur, el recurso que permite solucionar las paradojas de la identidad subrayadas por el empirismo, se encuentra en la narratividad, que puede resolver el dilema entre el Mismo y el Otro al incluir la mutabilidad en la cohesión de una vida, haciendo que la identidad repose "sobre una estructura temporal conforme al modelo de identidad dinámica salida de la composición poética de un texto narrativo" (1985a: 355).

Si recordamos las diversas consideraciones que han ido apareciendo sobre la *mise en intrigue*, hay que concluir que desde el plano de la construcción de la intriga la identidad se caracterizará por la concurrencia entre una exigencia de concordancia y la admisión de discordancias, por una concordancia discordante que es síntesis de lo heterogéneo (momento de *configuración*). Precisemos lo implicado en ello: 1) La intriga es la que media entre la diversidad de acontecimientos y la unidad temporal de una historia. Todo acontecimiento es en ella fuente de discordancia, en cuanto que surge, y fuente de concordancia, en cuanto que hace avanzar la historia. En tanto que ocurrencia, es lo sorprendente, lo contingente; pero integrado en la historia deviene retroactivamente necesario, no por una necesidad causal sino narrativa, desvelada en su sentido por el acto configurante mismo. 2) En correlación con la intriga aparece el personaje, el que hace y sufre -para beneficio o perjuicio- la acción; personaje que por la *mise en intrigue* de la acción es él mismo *mis en intrigue*: los recorridos

narrativos son recorridos del personaje. 3) De la correlación entre acción y personaje resulta la dialéctica interna a éste, que da el adecuado sentido de su identidad: "La dialéctica consiste en que, según la línea de concordancia, el personaje saca su singularidad de la unidad de su vida considerada como totalidad temporal ella misma singular que la distingue de cualquier otra. Según la línea de discordancia, esta totalidad temporal está amenazada por el efecto de ruptura de los acontecimientos imprevisibles que la *punctuent* (encuentros, accidentes, etc.); la síntesis concordante-discordante hace que la contingencia del acontecimiento contribuya a la necesidad en cierto modo retroactiva de la historia de una vida, a la que se iguala la identidad del personaje" (Ricoeur, 1990d: 175). La identidad de un personaje es, pues, la identidad de su historia, que como ésta es dinámica y no estática.

Esta dialéctica de concordancia discordante puede emparejarse ahora con la que antes avanzamos de mismidad e ipseidad. Decíamos entonces que la identidad narrativa podía oscilar entre esos dos límites. Eso es lo que atestiguan las variaciones imaginativas a las que es sometida la identidad de los personajes por los relatos, inmensas en lo que a la ficción literaria se refiere<sup>x1</sup>, pero también varias en los relatos históricos<sup>x4</sup>.

Esto nos revela que la identidad narrativa no es una identidad monolítica, pues es posible componer intrigas diversas a propósito de los mismos incidentes, desde las más próximas al componente histórico verificacional hasta las más llenas de ficcionalidad. Con lo que Ricoeur concluye: "La identidad narrativa deviene así el título de un problema, al menos tanto como el de una solución" (1985a: 358). Tensión resolutive, pues, en la que la identidad narrativa se impone como necesaria a nivel de planteamientos para resolver los problemas de identidad, pero que deja un inevitable margen de problematicidad cuando esos planteamientos se plasman en narraciones de identidad concretas: ¿Según qué criterios decidir sobre la "verdad" de la historia de una vida, y por tanto de las identidades personales y colectivas, dado que los criterios verificacionistas estrechos son inaplicables? Aunque en Ricoeur se encuentran numerosas sugerencias en torno a ello que ya hemos ido apuntando y a las que volveremos,

---

<sup>x1</sup> Desde los cuentos tradicionales en los que domina la mismidad a ciertas narraciones modernas en las que se da el fenómeno llamado de pérdida de identidad del personaje -que habría que interpretar como desnudez de la ipseidad privada del soporte de la mismidad-, pasando por la novela clásica de los siglos XVIII y XIX en la que la mismidad decrece sin desaparecer.

<sup>x4</sup> Esto es especialmente evidente en biografías y autobiografías. Por lo demás, la propia experiencia cotidiana revela estas variaciones, desde la firme conciencia de identidad hasta las crisis más agudas y terribles de pérdida de conciencia de identidad. Pero aun en estos últimos casos permanece la cuestión: ¿quién soy yo?, testimonio de una identidad como ipseidad desnuda. Dinámica ésta que también viven las colectividades históricas.

le falta quizá enmarcarlas y desarrollarlas explícitamente en torno a este problema de identidad que él mismo formula.

4. En las precedentes consideraciones hemos reflexionado sobre la identidad narrativa desde el momento mimético de la configuración, pero había, recordemos, un tercer momento, el de la refiguración que culminaba el proceso. ¿Qué significa ese momento para la identidad narrativa? En primer lugar, que el sujeto no es sólo "escritor" de su vida, es también "lector", con lo que "la historia de una vida no deja de ser refigurada por todas las historias verídicas que un sujeto cuenta sobre sí mismo. Esta refiguración hace de la vida misma un tejido de historias contadas" (Id. 356). En segundo lugar, significa igualmente que el sujeto es también lector de innumerables relatos, tanto históricos como ficticios, que le aporta su cultura y que le incitan a "apropiarse" de alguna manera de la identidad de los personajes que le proponen, quedando de ese modo integrados en su propia historia. "Individuo y comunidad se constituyen en su identidad recibiendo tales relatos que devienen tanto para el uno como para el otro su historia efectiva" (Id. 356). En estas identificaciones pueden, por supuesto, darse las ilusiones propias del "yo en representación" que la hermenéutica de la sospecha debe denunciar, pero más allá de estas desviaciones, el momento de la lectura y la relación que ésta instaaura del lector con el personaje, pone de relieve que nuestra identidad es *figurada*, que nos comprendemos por el rodeo de figuras históricas o ficticias (Ricoeur, 1986a: 28). En este sentido, se da de nuevo una circularidad productiva que casos como el del pueblo judío ponen paradigmáticamente de relieve: la comunidad histórica saca su identidad de la recepción de textos que ella misma produce<sup>85</sup>. En conclusión, la identidad narrativa, desde la refiguración, surge de "la rectificación sin fin de un relato anterior por un relato ulterior, y de la cadena de refiguraciones que resulta de ello. En una palabra, la identidad narrativa es la resolución poética del círculo hermenéutico" (Ricoeur, 1985a: 358)<sup>86</sup>. Como puede verse, todas estas

---

<sup>85</sup> Dinámica ésta que sigue manteniéndose aunque se cierre de algún modo la narración de la tradición a través del establecimiento de un canon (como en el caso de las Escrituras judeo-cristianas). La comunidad entonces no es sólo ritmada sobre el modelo de ese canon, "lo es también por el movimiento de apertura y cierre por el que la interpretación responde al ritmo de cierre y apertura del Libro mismo. Cierre de la tradición devenida depósito; apertura de la imaginación replicando a situaciones culturales inéditas" (Ricoeur, 1992b: 247). El resultado de esta dialéctica es un "pluralismo reglado".

<sup>86</sup> Como ya lo sugería Arendt y lo apunta también Ricoeur, puede hablarse de un "inacabamiento narrativo" de nuestra vida (nuestra muerte y su engarce con nuestra historia será contada por los que nos sobrevivan) y la de los colectivos históricos (sometidos, en principio, a una ininterrumpida continuidad de generaciones con su actividad refiguradora). A diferencia de la narración ficticia, en la de la vida real no sólo el fin sino también el

consideraciones explicitan con radicalidad la tesis básica de Ricoeur ya avanzada de que el conocimiento de sí es una interpretación de sí mediada por signos culturales de todo tipo, entre los que las narraciones tienen un lugar relevante.

5. En un debate que siguió a la exposición de este tema de la identidad narrativa por parte de Ricoeur<sup>\*7</sup>, J.M. Ferry le planteaba algunas distinciones y reparos sugerentes en torno a la identidad colectiva que, aunque enfocada desde la misma perspectiva que la personal -y la observación es nuestra- tiende a estar de hecho menos explícitamente presente. Ferry se preguntaba si puede constituirse una comunidad a partir de sí mismos individuales sin tener en cuenta la categoría central de la comunicación (de la que Ricoeur no parece hablar), y si no se dan dos modelos diferentes de comunidad: la jurídica, basada en la comunicación intersubjetiva directa, y la que podría llamarse "religiosa", fundada en la mediación de textos y tradiciones, modelos entre los que invitaba a Ricoeur a situarse.

En sus respuestas, Ricoeur afirma que en la narratividad, considerada a nivel de la comunidad, sí hay una función comunicativa, como se pone de relieve en la circularidad hermenéutica de la que acabamos de hablar. Afirma también implícitamente que la categoría de la comunicación intersubjetiva debe ser implicada. Pero añade algo más: "entre esta narratividad y la interacción comunicativa sobre la que trabaja Habermas, se precisa la mediación de las *instituciones*" (p.308), algo para lo que la teoría de Rawls -que ve la sociedad como un sistema de distribución- puede ser sumamente útil. El ensamblaje se realizaría de este modo: de la intersubjetividad se pasa a la acción comunicativa por medio de las instituciones, que a su vez están apoyadas en las tradiciones y en el "horizonte de espera". Debe quedar claro, en cualquier caso, que la mediación de la historia y la cultura no puede negarse.

En cuanto a los dos tipos de comunidad, Ricoeur quiere sostenerlos conjuntamente: una comunidad política necesita un proyecto durable que a su vez debe apoyarse en la acumulación de historias contadas, de tradición. Pero igualmente, toda tradición implica crítica, tanto desde otras tradiciones como desde sí misma, que la fuerza a recontextualizarse en circunstancias nuevas. Por último, la narratividad nada tiene que ver con el individualismo: éste se basa en que el individuo pretende tener derechos antes de entrar en sociedad; la narratividad muestra

---

comienzo están desdibujados.

<sup>\*7</sup> Reproducido en *Esprit* 7-8 (1988)

que estamos siempre ya precedidos por un comienzo, por un don que nos obliga, y que estamos movidos igualmente por una esperanza.

Hemos resaltado estas respuestas de Ricoeur, y las hemos reconducido de algún modo algo más que él mismo al tema de la identidad narrativa porque, en primer lugar, amplían lo que ésta significa desde la perspectiva colectiva, y en segundo lugar introducen explícitamente el tema de la interacción comunicativa y el de las instituciones en conexión con la historia y las tradiciones, algo que no puede ser ignorado si no se quiere caer en una concepción de la identidad narrativa exclusivamente ligada a textos y textos escritos, como ciertos énfasis de Ricoeur podrían dar a entender a veces. Éstas son además conexiones que habrá que tener muy en cuenta al aplicar el concepto de identidad narrativa al tema de los derechos humanos.

### C. LA TRANSICION AL CAMPO ETICO: EL SUJETO DE LA IMPUTACION

Ya desde la primera formulación de la teoría, Ricoeur es consciente de que "la identidad narrativa no agota la ipseidad del sujeto" (1985a: 358), pues implica una acción que nos sitúa en el ámbito práctico-ético. Pero en sucesivas aproximaciones irá precisando cómo las implicaciones éticas aparecen ya en el relato. En este sentido, las narraciones se constituyen también como transición hacia el campo ético. Y cuando se apunta a ello, de la adscripción se pasa a la prescripción: el sujeto de las acciones contadas pasará a ser el sujeto de la imputación. ¿Cómo, pues, en el componente narrativo de la comprensión de sí se dan avances hacia determinaciones éticas propias de la imputación moral?

En primer lugar, pueden detectarse en el momento mimético de la configuración. Las experiencias que forjamos en el imaginario son también exploraciones en el ámbito del bien y del mal. Ya vimos cómo, al tratar del *tremendum horrendum* de modo especial, el juicio moral tiene necesidad expresa del arte narrativo para esquematizar su intención, para individualizaciones que den la medida de su alcance. En segundo lugar, las implicaciones éticas se detectan en la refiguración, en la experiencia lectora. Las experiencias suscitadas por los relatos leídos contribuyen al examen de sí mismo también desde la perspectiva ética, ejercen funciones de evaluación y descubrimiento que pueden significar una transformación en el sentir y en el actuar, al ser vividas como un *envío* a ser y obrar de otro modo. En tercer

lugar, nuestros proyectos globales de existencia, que de hecho se expresan como "unidad narrativa de la vida" suponen una totalidad que es a la vez narrativa y ética, pues implican el deseo de que se cumplan como plenificaciones de esa vida, son una narrativización de la búsqueda de la vida buena en la que pueden reconocerse además personajes admirados.

La experiencia de la promesa es particularmente significativa para entender estas implicaciones -y también sus límites-. La promesa es, por un lado, como vimos, modelo del polo de la ipseidad en la identidad narrativa; pero, por otro lado, su fuerza y justificación le vienen de la ética, de la necesidad de salvaguardar la institución del lenguaje y de responder a la confianza del otro en mi fidelidad. La promesa implica una especie de narratividad hacia el futuro, que es vista además como un deber del que se me puede pedir cuenta, pero que a su vez redonda en mi conciencia de identidad en cuanto que soy yo mismo en la medida -al menos en parte- de que alguien cuenta conmigo; implica igualmente una narratividad entrelazada éticamente con la narratividad del otro, porque es siempre a otro al que prometo, es otro el que puede exigirme que mantenga mi palabra. Incluso supone, elevada al plano colectivo y apoyada en un esquema social de cooperación que refuerza, la narrativización ética de proyectos de grupo, tanto desde el enfoque teleológico (al marcar sus fines) como deontológico (al marcar su deber)\*\*.

Hay otro modelo narrativo, que Ricoeur menciona en otros contextos y que nos parece ilustrativo aplicarlo a éste: el del acusado en un juicio. La labor del juez en este caso es entrelazar y relacionar vestigios, indicios, huellas, etc. para reconstruir una historia en la que se entrelacen intenciones, causas y azares que den la verdadera identidad (narrativamente) del acusado, permitiendo con ello acabar en un veredicto imputativo de culpabilidad o inocencia. Las conexiones entre narratividad y ética son aquí evidentes: es una intención ética la que empuja a la construcción de la intriga, la que la guía; y es también una decisión ética la que culmina y cierra esa construcción.

Avanzadas todas estas dimensiones implicativas entre narratividad y ética, hay que acabar, con todo, retomando la primera de las afirmaciones: que todas las variaciones éticas y envíos que supone la narración sólo se transforman en acción a través de una *decisión* efectiva. Y este tema de la decisión nos recuerda que "es en ese punto en donde la noción de la identidad narrativa encuentra su límite y en donde debe juntarse con los componentes no narrativos de la formación del sujeto actuante" (Ricoeur, 1985a: 359).

---

\*\* Estas consideraciones son variaciones libres sobre textos de Ricoeur (1986a: 25-27 y 1990d: 148-150).

Cabría acabar este capítulo con una serie de consideraciones valorativas sobre la teoría de la identidad narrativa. Preferimos, con todo, que la fecundidad y límites de la misma aparezca al aplicarla al ámbito de los derechos humanos. Podremos así ver en qué medida nos remite a un cierto historicismo -con sus graves límites- o puede constituirse de algún modo en puente entre diversos historicismos, con su relativismo, y los planteamientos universalistas a los que se les achacan los límites del formalismo y la abstracción. Por estos caminos vamos a dirigirnos precisamente en nuestra tercera parte.

**TERCERA PARTE**

**LOS DERECHOS HUMANOS  
COMO IMAGINARIO**

Si la segunda parte de nuestra indagación ha supuesto la concreción en el campo de la praxis social e histórica de una teoría de la imaginación elaborada teniendo en cuenta fundamentalmente la producción literaria, en esta tercera parte vamos a tratar de hacer, por un lado, una aplicación de la concepción ricoeuriana de imaginación e imaginario a un ámbito concreto de la dinámica social -el de los derechos humanos- y por otro, dada la significación ético-práctica de este ámbito, vamos a tratar de que todas las conexiones del imaginario social con la ética, que han sido sólo apuntadas a lo largo de la segunda parte, salgan plenamente a la luz. Como acabamos de indicar, ello nos permitirá probar la fecundidad y alcance de esa teoría que de algún modo ha quedado sintetizada en la concepción de la identidad narrativa, a la vez que nos dará la ocasión de desarrollar las implicaciones éticas sugeridas.

La pregunta básica que guía, pues, esta tercera parte es la siguiente: ¿Puede encontrar nuevas luces la concepción y justificación de los derechos humanos si se interpretan con las claves que nos proporciona la teoría del imaginario de Paul Ricoeur? Realmente, Ricoeur ha reflexionado "explícitamente" poco sobre los derechos humanos como tales<sup>1</sup>, pero, como trataremos de mostrar, tanto el esquema general de su hermenéutica de la acción imbricada en la hermenéutica del texto, como sus indagaciones sobre el ámbito práctico, que ha tendido a hacer constantemente aunque sin sistematicidad<sup>2</sup>, nos ofrecen abundantes pistas y materiales -con frecuencia en forma de reflexión implícita- para que podamos "prolongarlos" en este campo de los derechos y desde el marco general que nos ofrece su teoría de la imaginación.

Llevaremos a cabo esta indagación sobre los derechos humanos en dos etapas. En la primera trataremos de definir esos derechos situándolos en el contexto de la identidad narrativa, intentando concebirlos como una "historia narrada y abierta", y tratando de

---

<sup>1</sup> Podemos citar el largo prefacio que escribe para el conjunto de trabajos hechos desde las diversas sensibilidades culturales del mundo y propugnados por la UNESCO, que se recogen en la obra *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Barcelona, Serval, 1985; pero es sobre todo una síntesis de dichos trabajos, más que una aportación original. Cabe citar igualmente reflexiones muy sugerentes pero en general breves y puntuales como las de (1985a: 312-313) y (1990d: 335-336, en donde se aplica a los derechos humanos las reflexiones que preceden -desde pág. 318).

<sup>2</sup> A excepción, en buena medida, de *Soi-même comme un autre*, obra construida, según el propio Ricoeur, como "fragmentos estratificados de una filosofía práctica", y cuyos estudios séptimo, octavo y noveno indagan la dimensión ética en sentido estricto.

interpretar su práctica como tensión dinámica y conflictiva entre integración ideológica y contestación utópica (inspirándonos para ello en los esquemas conceptuales que diseñamos en la segunda parte). En la segunda etapa abordaremos en qué medida y con qué límites tales enfoques aportan luces a los problemas básicos de fundamentación y universalización de los derechos.

# CAPITULO I

## EL IMAGINARIO

### DE LOS DERECHOS HUMANOS

Para abordar el tema de la identidad de los derechos -de nuestra identidad como sujetos de derechos- desde un enfoque narrativo de los mismos, avanzaremos en cuatro pasos: en las raíces situaremos los gritos y silencios de las víctimas; en su irrupción histórica explícita tendremos que hablar de los acontecimientos fundadores a los que se ligan y de las declaraciones en que se plasman; en una mirada global de la tradición abierta al futuro que gestan, estudiaremos las ondas expansivas de los derechos y sus tensiones; por último, tratando de clarificar su función en la dinámica política, analizaremos la tensión dinámica que generan al ser utilizados como referencia tanto de integración ideológica como de contestación utópica.

Debe quedar claro que no pretendemos hacer la historia de los derechos en el sentido habitual del término, sino que intentamos una hermenéutica de la conciencia histórica de los mismos, en la hipótesis de que es la que, en medida decisiva, gesta su concepción, su identidad. Recordemos, por eso, brevemente, aquellas tesis y supuestos de esta hermenéutica de la conciencia histórica<sup>1</sup> que van a guiar la reflexión de este capítulo: 1) Las "cosas dichas" de las tradiciones son proposiciones de sentido transmitidas a lo largo de cadenas de interpretaciones, que nos recuerdan que estamos siempre en situación relativa de herederos. 2) Hay una dialéctica entre eficiencia del pasado que sufrimos y recepción del pasado que operamos. Las "cosas dichas" de las tradiciones nos interpelan y las interpelamos. 3) Es tarea del presente tratar de alargar el espacio de experiencia del pasado en el que hay que ver no lo acabado e inmutable, sino potencialidades abortadas u olvidadas que hay que saber proyectar desde la iniciativa hacia el horizonte de espera. 4) La historia está así constituida por las experiencias y esperas de los hombres, tanto en su dimensión actuante como sufriente:

---

<sup>1</sup> Cfr especialmente capítulo I de la Segunda parte.

la historia concreta es un drama y una aventura, en tensión entre su unificación por un sentido y su imprevisibilidad. 5) Este drama histórico precisa ser narrado: su *mise en intrigue* es condición de su inteligibilidad y define a la vez la identidad de sus personajes; una *mise en intrigue* permanentemente refigurada en la experiencia lectora/interpretativa por la que nos la apropiamos y desde la que nos comprendemos. 6) Aunque hay que renunciar a la totalidad hegeliana reconduciéndola a la idea límite kantiana, debe afirmarse la emergencia de la historia como una, como historia de la humanidad. Abordemos, pues, desde este enfoque, tradiciones que "nos dicen" los derechos humanos.

## A. EN LAS RAICES:

### GRITOS Y SILENCIOS DE LAS VICTIMAS

#### 1. EL "UNIVERSAL" HUMANO DESDE LA EXPERIENCIA DE INHUMANIDAD

1. No creemos forzar a P. Ricoeur si, en línea con uno de sus estudiosos más notables, O. Mongin<sup>4</sup>, partimos de la afirmación, a la hora de tratar de releer los derechos humanos desde supuestos filosóficos del primero, de que "el discurso de los derechos del hombre fue primero un grito [...] de quienes han experimentado su propia humanidad [...] en el fondo de un abismo de deshumanización radical. El discurso de los derechos del hombre no es separable de esta experiencia de lo intolerable, de la injusticia, y no podría ser asimilado a la cadena infinita de las reivindicaciones individualistas; no reenvía a la voluntad jurídica de un individuo, sino a la idea por excelencia de un Universal humano que no alcanza a agotarse ni siquiera al borde del precipicio de la muerte" (Mongin, 1988b: 35). Este es un tema que Ricoeur reflexiona sobre todo desde los acontecimientos constituidos como *tremendum horrendum* y que veremos más adelante, pero que creemos debe ponerse en la raíz de toda la dinámica de los derechos humanos. Un tema, por eso, a la vez básico y que abrirá a multitud de interrogantes.

---

<sup>4</sup> Es el que nos ha sugerido el título que acabamos de proponer y en él nos inspiramos también para confeccionar el apartado B de este mismo capítulo. Cfr O. MONGIN, "Les paradoxes du politique", *Esprit* 7-8 (1988).

Partir de la experiencia de la víctima significa, para empezar, que hay ya de arranque una cierta manera de universalidad -ese problema que desde la filosofía es tan relevante- en el tema de los derechos. Un modo de universalidad al que los pensadores no provenientes del contexto cultural occidental son particularmente sensibles. Así, P. Hountondji, desde el contexto cultural del Africa negra, no teme afirmar, olvidando posibles matizaciones terminológicas, que "los únicos fundamentos [de los derechos humanos] son los seres humanos: seres humanos que durante miles de años han sufrido en manos de otros seres humanos, en todos los países y en todas las culturas" (UNESCO, 1985: 359). Seres humanos que, conscientes de que su dignidad ha sido negada, han sido capaces de indignación. Seres humanos que, conscientes de que la dignidad de otros ha sido negada, se han solidarizado con ellos para reclamar su *derecho como hombres*. Desde un enfoque así, está claro que ninguna cultura tiene la "propiedad" de los derechos humanos, que resulta imposible ubicar el nacimiento de la idea de dignidad en un tiempo y espacio precisos -aunque es evidente que la conciencia de esa idea ha fluctuado en las diversas circunstancias históricas-, que -recordando las tesis de Ricoeur sobre el "ser afectados por el pasado"- hay toda una tradición constantemente reinterpretada y renovada que nos liga con esos gritos de las víctimas. La originalidad de Occidente, nos dice también Hountondji a este respecto, está en que, aunque no inventó los derechos ni la idea de dignidad "fue capaz de realizar sobre este tema -y ese fue su mérito- una investigación sistemática que adquirió la forma de una discusión progresiva abierta. De esa forma produjo, no la cosa, sino el discurso sobre la cosa [...]" (Id. 357).

En esa misma colección de trabajos de la UNESCO hay una autora, J. Hersch, que, desde el contexto europeo pero abierta por su trayectoria a las voces de otras culturas, se hace eco en buena medida de las tesis que acabamos de exponer. Textos recogidos de todas las épocas y culturas<sup>5</sup>, dice, "demuestran que, si bien puede no existir un concepto universal de los derechos humanos, todos los hombres, en todas las culturas, necesitan, esperan y son conscientes de esos derechos. [... Aunque con variaciones en temas y formas] lo importante es que en todos los casos se percibe una exigencia fundamental; todo ser humano, simplemente porque es un ser humano, tiene derecho a algo: respeto y consideración" (UNESCO, 1985: 148)<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> La propia autora los ha recopilado en *El derecho a ser hombre*. Madrid, Tecnos.

<sup>6</sup> Por lo demás, este enfoque amplio de los derechos, no le impide a esta autora abocar, como veremos, al corazón de la concepción ilustrada de los mismos. Pensando en el contexto europeo que bajo la influencia de las culturas griega, romana y judeo-cristiana ha llegado gradual y conscientemente a la

Antes de entrar en el análisis de los interrogantes latentes en estos planteamientos, es importante retener un dato básico, del que se desprenderán algunas consecuencias: lo que sea la humanidad como exigencia moral, aquello a lo que tiene derecho el ser humano por ser humano, llega a la conciencia desde la experiencia de inhumanidad, concretándose como tal con más facilidad en aquello que se tiene derecho a no sufrir que en aquello que se tiene derecho a hacer, pero girando siempre en torno a una idea que la Europa moderna clarificará y tipificará como *dignidad*. Usando categorías ricoeurianas, diríamos que en la historia concreta de los derechos, que como tal es un drama abierto, el personaje decisivo de la misma es la propia humanidad, pero vista no en abstracto sino desde la dolorosa relación de opresores y de víctimas, desde la que se abre precisamente la vía de la imputación ética. Una historia configurada en relatos múltiples y dispares, que se interpelan entre sí, y narrados tanto desde el campo histórico como desde la ficción; constantemente refigurada además por sus sucesivos intérpretes que realizan igualmente configuraciones nuevas; en tensión permanente entre la universalidad de lo humano que la anima y la particularidad de los humanos que la narran. Esta es una concepción que choca en más de un aspecto con la imagen del "hombre de derechos" tal como se diseña en el siglo de su surgimiento en Europa: un individuo autónomo, independiente de la historia y de la sociedad y sin deudas con el pasado. Autonomía e individualidad serán datos decisivos desde los que reflexionar y vivir los derechos, pero no se podrán ignorar determinados lazos que tendremos que indagar.

Si en los derechos humanos se escucha el eco de las víctimas del pasado y del presente, precisar esos derechos, reclamar esos derechos, ejercerlos, supone la exigencia de hacer memoria de las víctimas, incluso de intentar hacerles justicia. Los relatos de los que los verdaderos protagonistas son los que sufren la negación de sus derechos vienen a ser como las huellas que comentaba Ricoeur: algo *dejado* por el pasado pero que *permanece* en el presente, algo a lo que debemos remontarnos por la memoria y la imaginación para hacernos de algún modo contemporáneos, pero algo también por lo que debemos ser afectados en el presente haciéndolo contemporáneo, viéndolo como signo que nos llama a una significación que hay que desvelar y realizar. No es difícil suponer que esto nos empujará a dialogar con reflexiones como la de Benjamin.

---

internalización de la exigencia universal de la dignidad humana, pensando en la tarea que ha asumido nuestra cultura de traducir todo ello en conceptos, concluye kantianamente en que no hay que confundir los derechos humanos con las condiciones para la felicidad o con las técnicas para el ordenamiento de la vida comunitaria: su núcleo está en el reconocimiento de la libertad de cada ser humano.

El grito de la víctima, por último, el grito incluso que supone el silencio de quien no puede hablar, es el grito de la rebeldía contra el poder despótico, es el grito de la disidencia contra sus normas y sus acciones. Es desde aquí lógico plantearse, por eso, el lugar que tal disidencia tiene no sólo en el surgimiento sino en la propia fundamentación de los derechos.

2. Si esta perspectiva de la víctima es, creemos, una perspectiva a la que no se puede renunciar, ella misma se constituye no sólo como el referente desde el que pensar los derechos, sino también como la fuente de los interrogantes básicos en torno a los mismos. Algunos de estos interrogantes y pistas están ya sugeridos en lo que antecede: ¿Es posible una intriga única, una especie de intriga de intrigas? ¿Cómo conjugar la dimensión de *memoria* con la dimensión de *telos* implicada en los derechos humanos? ¿Qué papel asignar a la disidencia? Pero hay además otra cuestión que subyace a todas ellas y que tiene que ver radicalmente con la concepción y la fundamentación de los derechos: ¿tienen una fundamentación ética en la línea iusnaturalista o tienen una fundamentación histórica? La rebelión y el grito de la víctima, del oprimido, del disidente, se sitúa en historias determinadas y adquiere formas concretas, pero, por otro lado, es llevada a cabo, como hemos visto, en nombre de aquello a lo que se tiene derecho por el hecho de ser hombre. Queda de este modo sugerido ya el debate mayor al que se sigue enfrentando el pensamiento de los derechos y al que iremos acercándonos a través de la respuesta a las anteriores preguntas y a otras que surgirán, para acabar abordándolo de frente en el capítulo conclusivo.

3. Vamos a hacer, con todo, un primer esbozo de esta problemática refiriéndonos a una polémica que aparece terminológica en su superficie pero que esconde en su fondo este debate entre historicismo y iusnaturalismo<sup>7</sup>. Es en torno al tema de si cabe hablar de derechos humanos "morales" en contraposición a los derechos (humanos, fundamentales) positivizados. En el contexto de habla española, en un extremo de la polémica podemos situar a autores como E. Fernández, C.S. Nino y otros que insisten, con matices diversos en los que no vamos a entrar, en que los derechos humanos son derechos establecidos por principios morales, exigencias derivadas de las ideas de dignidad humana, libertad e igualdad, de los que gozan todos los seres humanos por el hecho de serlo, de modo tal que su validez no depende de su

---

<sup>7</sup> Puede verse, entre otros lugares, en las obras colectivas de MUGUERZA, J. (coor) *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989; y BALLESTEROS, J. (ed) *Derechos humanos. Concepto, fundamento, sujetos*, Madrid, Tecnos, 1992

reconocimiento efectivo en el ordenamiento jurídico, aunque tienen la pretensión de incorporarse a él. Precisamente por eso cabe hablar de derechos morales cuando no están positivizados, derechos que pasarían a ser jurídicos en el momento de esa positivación. Insisten, en este sentido, en que no hay que confundir derechos con técnicas de protección. Aunque algunos de estos autores (ej. G<sup>a</sup> Añón) consideran que la teoría de los derechos morales es compatible con doctrinas contractualistas y consecuencialistas, en general esta teoría es enlazada con la versión moderna del iusnaturalismo.

En el otro extremo, la figura más representativa es quizá G. Peces Barba con su insistencia en distinguir entre valores morales y derechos fundamentales o, -en vocabulario de otros- exigencias éticas y derechos jurídicos, o incluso -en terminología que se acerca algo más a los primeros sin querer mezclarse con ellos- entre legitimidad crítica (títulos) y legitimidad legalizada (técnicas de protección) (Vidal Gil). Queda, en cualquier caso, claro en esta postura el rechazo del término "derechos morales" precisamente porque se rechaza el iusnaturalismo. Y "utilizar el término Derecho para realidades morales, sin inclusión en el Derecho positivo, sin constituir normas válidas es puro iusnaturalismo" (Peces Barba, 1987: 222). Los derechos humanos tienen además en su fundamentación -se añade- una inevitable dimensión histórica (aunque se trate de evitar el historicismo), pues como tales derechos se gestan en el contexto del mundo moderno occidental y al hilo de su evolución.

No vamos a entrar por ahora en las razones que unos y otros aducen en el debate (con los problemas de distinción o confusión entre concepto y fundamentación o derecho y moral; con las dificultades respectivas de cada enfoque). Sí querríamos, con todo, retomar esta polémica en el contexto en que la hemos situado: desde la voz del disidente, de la víctima. En principio es difícil desde aquí resignarse a perder la palabra "derecho", no quizá derecho "moral", cuanto *derecho humano*, porque "*la crítica de los derechos injustos [positivos] se opera siempre, aunque sea implícitamente, en nombre de otros principios del derecho, en nombre de otra idea del derecho*" (Ferry-Renaut, 1983: 70). Hay además un cierto riesgo práctico, como subraya A. Ruiz, en renunciar al uso amplio de esa palabra, pues "mantener la idea de que no hay más derechos que los jurídicos puede dignificar en exceso las normas jurídicas<sup>a</sup> a costa de sugerir subrepticamente, tal vez de forma inconsciente, que los derechos

---

<sup>a</sup> En comentario nuestro: Evidentemente, no es esta la intención de los autores que hemos citado. Pero afirmaciones como ésta de G. Peces Barba de que los derechos (valores morales) "si permanecen en el primer estadio están sin terminar; no sirven para la organización de la vida social ni para expresar la forma moderna del reconocimiento social de la dignidad humana, ni pueden ser garantizados ante los tribunales, que no pueden basarse en ellos sin apoyatura legal" (cit en Ballesteros ed. 1992, p.28), dejan en sordina que sí

humanos son meros valores o demandas éticas, pero sin el rango y la exigencia de los derechos efectivos. Sin embargo, el valor y la fuerza de los derechos humanos no depende de su eficacia o ineficacia, sino de su justificación e intensidad moral, que podrían resultar infravaloradas por la sobrevaloración de lo jurídico" (En Muguerza, 1989: 325). Todas estas son razones para inclinarnos a seguir reivindicando el uso del término "derechos humanos" en sentido amplio, aunque por otro lado es innegable que ello nos acerca a un entorno iusnaturalista que ofrece graves dificultades. De momento, a la espera de futuras aclaraciones, permítasenos seguir usando ese término -aun conscientes de sus imprecisiones terminológicas en un contexto jurídico- para subrayar con él la fuerza y legitimidad de la contestación del disidente y de la víctima.

## 2. ACERCAMIENTOS DESDE LA FICCION

La voz del disidente y de la víctima, decíamos, está en la raíz de los derechos humanos. Situados, como estamos, en la perspectiva del imaginario, vamos a acercarnos a ella a través de dos relatos de ficción profundamente arraigados en la cultura occidental y con fuertes conexiones -que trataremos de probar- con la tradición de los derechos humanos en su sentido abierto. Se trata de *Antígona* de Sófocles y *El samaritano* de Lucas. Lo haremos, en primer lugar, desde el trasfondo de las tesis con que hemos abierto este capítulo para definir el sentido de la hermenéutica de la conciencia histórica, que nos sitúan como herederos de tradiciones que nos afectan y sobre las que incidimos activamente. Lo haremos igualmente desde una concepción de la hermenéutica del relato que, siguiendo a Ricoeur, hemos expuesto ya<sup>9</sup>, y de la que particularmente queremos tener presente lo siguiente: 1) Interpretamos nuestra identidad, de modo privilegiado a la luz de los relatos de nuestra cultura, actualizando la configuración de los mismos y haciéndolos derivar en refiguración de nuestra experiencia: el mundo imaginario del texto nos ofrece mundos en los que poder habitar y desarrollar nuestros posibles más propios; el texto no sólo revela sino que empuja a la transformación. 2) Si la obra afecta así a nuestro horizonte de esperanzas, por otro lado estas esperanzas

---

pueden servir para algo muy importante de cara a esa dignidad: la desorganización de un orden injusto.

<sup>9</sup> En Primera parte, III, C y Segunda parte I, B y C.

proporcionan la clave hermenéutica del proceso de lectura, ante unos textos a medio camino entre la extrañeza y la familiaridad, el distanciamiento crítico y la asunción de una pertenencia<sup>10</sup>. 3) Estos relatos son tanto históricos como ficticios, dándose entre ellos un entrecruzamiento en el que la ficción recibe tanto de la historia como la historia de la ficción. Concretamente, la ficción es particularmente relevante, por su cuasi-intuitividad, para suscitar la presencia de la víctima. Todo esto está latente en una afirmación de Ricoeur que nos permitimos repetir, porque nos abre de modo directo a relatos como a los que aquí vamos a trabajar: "Por un lado, no se ve de dónde sacaría su energía el interés por la liberación, si la voz de la libertad humana no se elevara del fondo de nuestras más antiguas tradiciones -hebrea y griega- si esta voz no fuera la del Exodo, a la vez que la de la ciudad griega y la del hombre estoico. Por otro lado, no se ve hacia qué proyecto nos llevaría la recapitulación de nuestras herencias, si la protesta contra la reificación no fuera a la vez el alma de nuestra memoria. La utopía y la reminiscencia no podrían ser separadas sin perecer" (1975d: 37). Veamos, pues, la energía viva que surge de un relato insertado en la ciudad griega -*Antígona*- y de otro perteneciente a la tradición cristiana -*El samaritano*-. "Los derechos humanos como imaginario" comenzarán presentándonos de ese modo como derechos humanos revelados y alimentados por imaginarios ficticios de nuestras tradiciones.

### a) *Antígona*

I. Tratándose de una tragedia griega, comencemos por subrayar esquemáticamente algunos aspectos del género que conviene tener en cuenta. Como indican J.P. Vernant y P. Vidal-Naquet, el universo trágico se sitúa entre la referencia al mito tradicional por un lado - que, aunque perteneciente a un tiempo remoto, sigue presente en las conciencias- y la

---

<sup>10</sup> La permanente cadena de configuraciones y refiguraciones queda vivamente expresada en estas afirmaciones de Gadamer: "El verdadero sentido de un texto tal como éste se presenta a su intérprete no depende del aspecto puramente ocasional que representan el autor y su público originario. O por lo menos no se agota en eso. Pues este sentido está siempre determinado también por la situación histórica del intérprete, y en consecuencia por el todo del proceso histórico [...] El sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre. Por eso la comprensión no es nunca un comportamiento sólo reproductivo, sino que es a su vez siempre productivo" (*Verdad y Método*, e.c. p.366) [El verdadero sentido de un texto] es un proceso infinito. No es sólo que cada vez se vayan desconectando nuevas fuentes de error y filtrando así todas las posibles distorsiones del verdadero sentido, sino que constantemente aparecen nuevas fuentes de comprensión que hacen patentes relaciones de sentido insospechadas" (Id. 369)

referencia a la ciudad que se crea bajo hombres como Clístenes, Temístocles o Pericles. Lo que provoca una tensión específica: "La tragedia, observa justamente Walter Nestle, nace cuando se empieza a contemplar el mito con ojo de ciudadano. Pero no es solamente el universo del mito lo que pierde su consistencia y se disuelve bajo esa mirada. El mundo de la ciudad se ve, a la vez, cuestionado y contestado a través del debate en sus valores fundamentales" (1987: 27). Pues bien, dado que, como subraya Ricoeur interpretando a Aristóteles<sup>11</sup>, la inteligibilidad que nos ofrece el *mythos* trágico es la apropiada al campo de la *praxis* y no al de la *theoria*, en la medida en que los relatos nos enseñan a ver el mundo del actuar y el sufrir *como* los imaginamos en ellos, habrá que tener presente que, desde la perspectiva trágica, ese obrar comporta un doble carácter: por un lado es referido a la iniciativa del protagonista, por otro, éste debe contar con fuerzas sobrenaturales que le introducen en lo desconocido e incontrolable. Por eso, aunque nosotros, en la lectura de *Antígona*, nos moveremos en el terreno de la sabiduría práctica, hay que recordar con Ricoeur que lo trágico se resiste a una "repetición" integral en el discurso de la ética y la moral, como lo pone de relieve -precisa- la *Antígona* de Sófocles: "Estos actuantes están al servicio de grandezas espirituales que no sólo les sobrepasan, sino que, a su vez, abren la vía a energías arcaicas y míticas que son también las fuentes inmemoriales de la desdicha" (1990d: 281).

La obra *Antígona* en concreto es una de las más ricas, de las que más ha marcado la tradición occidental, y a la que es empobrecedor acercarse desde una sola perspectiva. En su ya clásico estudio, Steiner hace converger las más notables de esas perspectivas bajo el signo del conflicto y el enfrentamiento, que la tragedia presenta a la vez como necesario e insoluble: "Creo, dice, que solamente a un texto literario [*Antígona*] le ha sido dado expresar todas las constantes principales del conflicto propias de la condición del hombre. Esas constantes son cinco: el enfrentamiento entre hombres y mujeres; entre la senectud y la juventud; entre la sociedad y el individuo; entre los vivos y los muertos; entre los hombres y Dios (o los dioses)"<sup>12</sup>. Por eso, resalta, cada vez que nos encontramos con enfrentamientos de ese tipo recurrimos a "palabras, imágenes, argumentos, sinédoques, tropos, metáforas tomados de la gramática de *Antígona* y Creonte" (Id. 111). Aquí no abordaremos la complejidad de esos enfrentamientos, pero era conveniente subrayar que el punto de vista desde el que leeremos *Antígona* -la disidencia frente a la ley del poder político- por un lado está desbordado por

---

<sup>11</sup> Cfr Primera parte, III, C, 1.

<sup>12</sup> En *Antígonas*, Barcelona, Gedisa, 1987, p.179; obra en la que todas estas variantes del conflicto son estudiadas con detenimiento por el autor.

aquello que no se deja reformular desde lo ético-político y por otro está enmarcado en un complejo de conflictos más amplio.

2. ¿Puede ser relacionada *Antígona* con la tradición de los derechos humanos? Como respuesta a esta pregunta pueden encontrarse desde las afirmaciones más vehementes hasta las negaciones más nítidas, todo ello en función de dos supuestos: de la lectura que se haga de *Antígona* y de la concepción que se tenga de los derechos humanos.

En J. Hersch, por ejemplo, está claro que los modelos que con más frecuencia hemos utilizado "los europeos para ilustrar y revitalizar las raíces más profundas de los derechos humanos provienen de la historia y de la leyenda" (UNESCO, 1985: 150), destacando entre ellos, con especial relevancia, Sócrates y Antígona. A Antígona en concreto, la exigencia absoluta de obedecer la ley no escrita de sus dioses, le lleva a enfrentarse al tirano hasta morir por ello; ejemplo límite de un "espíritu humano que desea la libertad tan desesperadamente que se entrega de manera absoluta a una ley que trasciende toda realidad natural" (Id. 151). Por eso Kant está muy cerca de Antígona, o si se quiere, Antígona es el kantismo en su "estado natural" o vagamente captado en ideas y mitos; porque en ambos casos, efectivamente, de lo que se trata es de que el absoluto de la libertad -el núcleo del "derecho a ser hombre"- sea inscrito en la historia. A nosotros esta lectura de *Antígona* en clave kantiana no nos parece la más acertada<sup>13</sup>, y, sin embargo, eso no nos impide comulgar con J. Hersch en que este mito trágico tiene una relevancia fundamental para los derechos humanos. Como ella misma dice: "Si los derechos humanos fueran desgajados totalmente de su origen -por orgulloso y peligroso que este fuera- la exigencia de que se respetaran perdería tanto sus raíces como su significado" (Id. 151).

Otros autores han visto en *Antígona* el conflicto entre derecho natural y derecho positivo e incluso han situado los orígenes del derecho natural en los *nomima* de Antígona (ej. Maritain, Lacroix, Fassó, Marquiset, Folliet)<sup>14</sup>. Nosotros estamos más de acuerdo con la versión de Stamios Tziizis de que las leyes evocadas por Antígona no tienen que ver con lo que entendemos por derecho natural -ni en su versión antigua ni en su versión moderna- sino

---

<sup>13</sup> Aunque puede considerarse que el Kant del segundo imperativo conceptualiza de algún modo intuiciones inmemoriales -como la presente en *Antígona*- que aun con sus ambigüedades, apuntan a la convicción de que todo hombre debe ser tratado como fin en sí.

<sup>14</sup> Pueden encontrarse breves referencias a ellos, con su bibliografía correspondiente, en TZITZIS, St. "Scolies sur les *nomima* d'Antigone représentés comme droit naturel". *Archives de Philosophie de Droit* 33 (1988) 243-259

que pertenecen a principios enraizados en la conciencia de los griegos que son objeto de gran veneración por su parte. Por razones en conjunto convincentes, este autor muestra que: 1) Esas leyes hacen referencia a las costumbres generalmente admitidas por los miembros de la *ciudad*, es decir, funcionan como leyes *políticas*, en el sentido de que regulan la ciudad griega; se ven como naturales, si se quiere, pero en cuanto que derivan de la naturaleza de las cosas políticas y no del orden de la *physis* del que la naturaleza humana formaría parte. 2) Son "inquebrantables" porque han sufrido la prueba del tiempo, porque "no son de hoy, ni de ayer, sino de siempre y nadie sabe de dónde surgieron" (*Antígona*, v. 454-457)<sup>15/16</sup>. 3) De algún modo son obra de los dioses, aunque podría entenderse que son leyes que gobiernan a la vez a los dioses y a los hombres; por eso su transgresión engendra el castigo divino. 4) Pero en definitiva, aunque son leyes a la vez ético-político-religiosas, deben ser definidas como leyes *ancestrales* de los griegos que rigen una *polis* determinada, frente a la universalidad del derecho natural que proclamarán los estoicos, o frente a un derecho natural moderno deducido de la razón humana. Debe observarse con todo que -y la matización es nuestra- indicar que el conflicto entre Antígona y Creonte no es un conflicto entre derecho natural y derecho positivo, tampoco significa que es un mero conflicto entre derecho consuetudinario y derecho legal, como otros tienden a ver. Debe ser subrayado, con una fuerza mayor que en el estudio de Tzitzis, que en el conflicto confluyen diversas energías espirituales, arcaicas, éticas -como lo subrayamos al comenzar- que le dan una dimensión mucho más radical.

Estando, pues, globalmente de acuerdo con Tzitzis en esta interpretación<sup>17</sup>, no

---

<sup>15</sup> Citamos por la traducción de A. Alamillo en SOFOCLES. *Tragedias*, Madrid, Gredos, 1981.

<sup>16</sup> Esta "prueba del tiempo" es leída por Steiner en un sentido más fuerte, que da a su vez más fundamento a las leyes no escritas. Este autor indica que pueden ser consideradas "leyes naturales" en el sentido de que "representan un imperativo de humanidad que hombres y mujeres comparten antes de entrar en las mutaciones, en las ilusiones transitorias, en los experimentos divisorios de un sistema histórico y político" (Steiner, 1987: 192). Sin llegar quizá a tanto, por lo que tiene de proyección implícita del iusnaturalismo universalista moderno, la intensidad con que Steiner describe estas leyes debe ser mantenida frente a su mera aceptación "porque son muy antiguas". Sólo así se explica la fuerza de convicción de Antígona.

<sup>17</sup> Podría aducirse contra ella la conocida identificación de Aristóteles entre los *nomima* de Antígona y la ley natural, pero tal identificación se deja también leer desde las claves que se han ido esbozando. Aristóteles la formula de este modo: "[...] la equidad siempre permanece y nunca cambia, como tampoco la ley común (pues es conforme a la naturaleza), mientras que las leyes escritas <cambian> muchas veces, de donde se dicen aquellas palabras en la *Antígona* de Sófocles, cuando ella se defiende, en efecto, de haber sepultado <a su hermano> contra la ley de Creonte, pero no contra la ley no escrita: porque no ahora, ni ayer, sino siempre... por lo tanto, no iba yo por hombre

estamos en cambio de acuerdo con su respuesta a la pregunta que formulábamos. Para él no hay identidad entre los *nomima* de Antígona y los derechos humanos, porque no la hay entre los primeros y el derecho natural. Dado que, indica, "los derechos del hombre han surgido de la idea de un derecho natural individualista", dado que, siguiendo a Villey, "no sería en modo alguno exagerado sostener que la historia de los derechos del hombre es la del derecho natural moderno que hunde sus raíces en el iusnaturalismo y en el derecho-libertad tal como Hobbes lo representa" (p.257 y 258), hay que concluir que los *nomima* de Antígona, estando a la base de la constitución política e implicando un patrimonio cultural tradicional, se alejan de los derechos humanos, supraconstitucionales y universales. Esta respuesta implica, en nuestra opinión, una reducción de lo que es la tradición de los derechos humanos. Es cierto que entre los *nomima* de Antígona y los *derechos del hombre* que se proclaman en el siglo XVIII hay diferencias cualitativas decisivas. Es cierto igualmente que la edad moderna debe considerarse bajo diversos puntos de vista como fundacional por lo que a los derechos humanos se refiere (tal como veremos en seguida). Pero no es menos cierto que algo decisivo en estos derechos -la reclamación de la libertad frente a los poderes arbitrarios- late con inusitada fuerza en *Antígona*, aun reconociendo su inserción en complejas referencias. Y que algo decisivo para estos derechos -las tradiciones en las que se enraizan, pues no pueden ser considerados como productos *ex novo* de determinada época y lugar histórico- encuentran en mitos como el de *Antígona* uno de sus momentos privilegiados, no como mero antecedente histórico difuso, sino como aquello que ayuda a dar sentido a lo que luego se proclamará.

3. Precisemos un poco más esto último analizando el conflicto que se desarrolla entre Antígona y Creonte. No es un conflicto que se deje leer unívocamente, pues caben diversas interpretaciones, tanto de la postura de Creonte como de la de Antígona. Así, se ha visto en Creonte desde el estadista racional hijo de la Grecia de Pericles al político vulgar y ambicioso de poder o incluso a la encarnación del alma trágica. Como en Antígona se ha visto desde la representante de los usos y sentimientos familiares y arcaicos a la precursora de los ideales humanísticos que se enfrenta vigorosamente a la coacción de las normas de la *polis*. Sófocles

---

alguno... Asimismo <argumentamos> que lo justo es verdadero y útil, pero no así lo que es opinable, de manera que la escrita no es propiamente una ley, pues no cumple la función de ley. Que el que juzga es como un censor de moneda, a fin de discriminar la justicia falsificada y la verdadera. Y que es propio del hombre excelente aplicar y hacer guardar las leyes no escritas más bien que las escritas" (*Retórica*, 1375a30-1375b7, en traducción de Q. Racionero, Madrid, Gredos, 1990). Cabe subrayar que Aristóteles opta por los *nomima* de Antígona y por la necesidad de la *phronesis* del gobernante.

presenta a estos personajes, como comenta Steiner, en un choque de libertades equilibrado en el que ninguno puede ceder sin falsearse a sí mismo. Pero, "aunque la situación se ve ciertamente complicada por la similitudes de vehemencia y de presencia escénica de Antígona y Creonte, un juicio verdadero debe discernir el contraste fundamental que ofrece la 'noble locura del sacrificio de sí mismo', por un lado y 'la viciosa locura' de la arbitraria cólera y del ciego endiosamiento de uno mismo por el otro" (Steiner, 1987: 143).

Acudamos brevemente a la obra para ilustrarlo. Basándose en la creencia de que sólo tras el enterramiento el alma del difunto desciende tranquila al Hades (*Antígona*, v. 25), surge el deber político-religioso-moral del enterrarlo. Creonte considera a Polinice indigno de ello, por su traición a la ciudad, por lo que, considerando que no puede tenerse en mayor estima a un amigo o familiar que a la propia patria (v. 184), prohíbe que se le sepulse. Para Antígona, en cambio, la *Dikē thanatōn* es absoluta, pues "el Hades desea leyes iguales" (v. 519), dándose ante la muerte indiferenciación respecto al bien y el mal pasados. Surge de este modo un enfrentamiento radical entre la exigencia prioritaria del Estado, defendida por Creonte en nombre del orden y la prosperidad políticas y expresada en su *nomos*, y la exigencia en Antígona de que el *nomos* del tirano, que ella prefiere llamar sólo *kerygmata*, proclamación, esté subordinado éticamente a su conformidad con las leyes ancestrales. Dado que esto no se produce, Antígona se siente con el derecho y el deber de quebrantar la ley de Creonte. Porque la ley no escrita no es sólo un imperativo que le obliga a enterrar a su hermano, es también un derecho que le da el poder de hacerlo frente a la orden del tirano. El texto clave es éste que dice Antígona a Creonte respecto a sus decretos: "No fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Éstas no son de hoy, ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron" (v. 448-458).

En este marco general del conflicto, es clara la dosis de arbitrariedad y prepotencia de Creonte. Así, en diálogo con su hijo Hemón, le espeta: "¿Y la ciudad va a decirme lo que debo hacer?" (v.734); a lo que el hijo se atreve a responder: "No existe ciudad que sea de un solo hombre" (v. 737). Es algo que se ve igualmente en la identificación por Creonte entre su autoridad política y su identidad sexual, que le hace sentirse ultrajado en su masculinidad por la rebelión de Antígona: "En modo alguno hay que dejarse vencer por una mujer" (v.679). Su concepción del mando, por último, es clara: Daño que "no existe un mal mayor que la anarquía" (v.671), "al que en la ciudad designa se le debe obedecer en lo pequeño, en lo justo

y en lo contrario" [es decir, en lo que por pudor (?) no se menciona, lo injusto] (v.666)<sup>18</sup>. Sobre ese fondo, la rebelión de Antígona queda resaltada en positivo. Frente a los temores de su hermana Ismena de que "somos mujeres, no hechas para luchar contra los hombres, y nos mandan los que tienen más poder" (v.60-63), Antígona se enfrenta a una tiranía a la que "le es posible obrar y decir lo que quiere" (v.507), y asume la condena que le entierra en vida clamando ante todos por la justicia de su causa: "A vosotros os tomo por testigos de cómo, sin lamentos de los míos y por qué clase de leyes, me dirijo hacia un encierro que es un túmulo excavado de una imprevista tumba" (v.845-849).

El texto de Sófocles no es categórico ante este conflicto que en sus versiones positivas puede verse como tensión irresuelta entre racionalidad del orden político y conciencia moral sujeta radicalmente a un imperativo intemporal. De hecho acaba aconsejando la *phronesis* a través de Tiresias ("La mejor de las posesiones es la prudencia", v.1050) y del Corifeo ("La cordura es con mucho el primer paso de la felicidad", v.1349); aunque, paradoja de la sabiduría trágica, no sólo se aprende a través del sufrimiento sino que se aprende tarde. Esta ambigüedad, con todo<sup>19</sup>, no impide que Antígona pueda ser vista como símbolo de la rebelión contra el poder, y que en esa circularidad hermenéutica en la que el pasado alimenta nuestra esperanza y nuestra esperanza lee potencialidades en el pasado, haya podido ser asumida legítimamente como referencia por quienes se han considerado con derecho, desde la conciencia de sufrir la injusticia, a enfrentarse a cualquier tipo de poder. Debe resaltarse, por último, que, aun admitiendo la conexión entre leyes no escritas y leyes ancestrales, Antígona reclama en definitiva la *filía*, las leyes del cuidado sin reservas: "Mi persona no está hecha para compartir el odio sino el amor" (v.523), le responde a un Creonte que ha afirmado: "El enemigo nunca es amigo ni cuando muera" (v.522). Si bien es cierto que los lazos familiares - los lazos de "hermana" (v.905-915)- pesan decisivamente, la afirmación nos sugiere una ruptura de fronteras entre los humanos que no puede menos de inspirar el ideal de humanidad frente a las leyes que lo niegan al fraccionar a los hombres.

---

<sup>18</sup> Kant, como veremos, mantendrá este argumento ante un derecho clave para precisar el sentido de los derechos humanos: el derecho de resistencia a la opresión.

<sup>19</sup> En la que no hay que olvidar que la *phronesis* es aconsejada especialmente al tirano que hace oídos sordos ante todo aquél que critica su ley en nombre de la justicia. La recomendación de sensatez respecto a posturas como las de Ismene o Antígona queda más ambigua (v. 469-471, 555-565, 904).

4. P. Ricoeur aborda el mito de *Antígona* precisamente desde las paradojas del ejercicio del poder como "el lugar de un conflicto trágico entre el lado 'idealizante' de la convicción moral y el lado 'pragmático' del compromiso político" (1991c: 286)<sup>20</sup>. Paradojas que este mito describiría intensamente. Se sitúa así inicialmente en la línea interpretativa de Hegel, en la que se resalta la estrechez de perspectivas y la rigidez tanto en Creonte como en Antígona: "Son dos visiones parciales y unívocas de la justicia las que oponen a los protagonistas" (1990d: 285), volviéndoles a ambos inhumanos<sup>21</sup>, aunque quede bien subrayado desde la denuncia de Antígona el carácter "demasiado humano" de toda institución. De ahí la llamada al *to phronein*. Ahora bien, tras este arrancar de Hegel, afirma Ricoeur como en otras ocasiones, hay que cruzarlo, porque la dialéctica entre ética (aspiración a la vida buena, plenificada) y moral (articulación de esa aspiración en normas) se juega "en el juicio moral en situación, sin la adición, en el rango de tercera instancia, de la *Sittlichkeit*" (Id. 290). Por eso, en la inflexión de la catarsis trágica a la convicción moral, deberemos ser conscientes, por un lado, de que "la unilateralidad de los principios morales confrontados a la complejidad de la vida es fuente de conflictos", y por otro de que en ellos "sólo el recurso al fondo ético sobre el que la moral se destaca, puede suscitar la sabiduría del juicio en situación. Del *phronein* trágico a la *phronesis* práctica: tal sería la máxima susceptible de sustraer la convicción moral a la alternativa ruinosa de la univocidad o de lo arbitrario" (Id. 290).

Esta es una reflexión que Ricoeur hace en un contexto determinado en el que adquiere todo su sentido: con ella abre el paso a su reflexión sobre la sabiduría práctica y la convicción, tras haber estudiado la aspiración ética y la norma moral. Es además una reflexión que nos prepara a lo que después mencionaremos como las paradojas de lo político y especialmente a lo que trabajaremos como articulación de argumentación y convicción en el contexto de justificación de los derechos humanos<sup>22</sup>. Pero deja en la sombra aspectos que hemos subrayado, que consideramos fundamentales desde nuestra perspectiva de los derechos

---

<sup>20</sup> En *La simbólica del mal*, Ricoeur había ya estudiado ampliamente la tragedia, pero desde la perspectiva del hombre obcecado y conducido fatalmente a su perdición por los dioses, de la tensión entre una especie de predestinación al mal y la grandeza heroica (cfr 1960c: 199-217 y 289-302). También hay que anotar, de cara a su acercamiento a la tragedia, el estudio que hace de *Edipo rey* en el contexto de su estudio de Freud (1965b: 495-503).

<sup>21</sup> Ya en *La simbólica del mal* Ricoeur resaltaba que lo trágico está en una contradicción dialéctica; y lo ejemplificaba con este mito: "Así, Antígona y Creonte se destruyen mutuamente sin que sea dado un tercer poder que arbitre su oposición y englobe sus buenas razones" (1960c: 300).

<sup>22</sup> Cfr Tercera parte II, C.

humanos y que conviene tener siempre presentes a la hora de analizar las tensiones de lo que, tras Weber, se ha dado en llamar ética de la convicción y de la responsabilidad.

## b) El samaritano

1. Nuestro segundo relato, tomado del *Evangelio según Lucas* (10, 30-37)<sup>23</sup>, es una parábola. Conviene comenzar, por eso, precisando este género. La parábola se inscribe entre las producciones de la literatura popular (como cuentos y fábulas) y como ellas se caracteriza por su brevedad y claridad. Pero, al menos tal como es usada en los *Evangelios*, tiene una serie de características que conviene resaltar de cara a la interpretación que después haremos de la del samaritano. El propio Ricoeur ha dedicado diversos ensayos a analizar este género parabólico<sup>24</sup>, que deberemos tener en cuenta para hacer estas precisiones.

Hay que comenzar afirmando que la parábola es una comparación, hecha a partir de elementos de la vida cotidiana, que se desarrolla en un relato. Algunos de estos relatos narran hechos de experiencia tal como los conocen los oyentes, sin dar lugar a sorpresas en la narración, aunque la aplicación pueda resultar sorpresiva para ellos. En otros relatos, en cambio, la intriga se desarrolla inicialmente sin sorpresas para el oyente, pero de pronto surge algo que rompe con lo que éste esperaba, aparece lo paradójico, lo chocante, lo extravagante incluso. En los estudios mencionados, Ricoeur se fija precisamente en estas últimas parábolas, tendiendo incluso a incluir en esta dinámica a todas ellas. Y no es de extrañar. Fijémonos que estos estudios se producen entre los años 75 a 82, años dominados por la obra *La metáfora viva*. Pues bien, este segundo tipo de parábolas puede considerarse como el desarrollo en relato de una metáfora viva: son parábolas que primero impactan con la diferencia respecto a nuestras expectativas y creencias habituales y luego fuerzan a ver una semejanza nueva, a buscar actitudes y visiones nuevas, abriéndonos así a lo para nosotros impensable, inimaginable. Es decir, de la predicación impertinente a la fuerza heurística.

Ricoeur explicita estas ideas de la siguiente manera: 1) "En las parábolas Jesús enseña por metáfora" (1976c:16), no por conceptos o ideas generales, sino por imágenes. Lo que sirve de soporte a la metáfora es una narración; esto es, lo que se quiere comunicar es

---

<sup>23</sup> Usaremos la traducción de L. ALONSO SCHOKEL y J. MATEOS, *Nueva Biblia Española*, Madrid, Cristiandad, 1975.

<sup>24</sup> Especialmente: (1975a, 1975j, 1976c, 1982a)

semejante a lo que pasa en un relato, es decir, no es tratado como un estado de cosas sino como un *drama*: "El relato-parábola es él mismo un itinerario de sentido, un dinamismo significativo, que transforma una estructura narrativa en un proceso metafórico [...]" (1982a: 342). 2) La potencia metafórica de la intriga está concentrada en un momento de crisis y en su desenlace. Las escenas descritas son muy simples, próximas a la vida cotidiana, pero albergan en su desarrollo un momento paradójico, que viene a convertirse así en lo extraordinario de lo ordinario. "Este '*dérápaje*' de la historia es el secreto del género '*parábola*'" (1976c: 17). 3) Esta extravagancia desorienta la existencia en vistas a orientarla, porque invierte la experiencia pasada e induce a un compromiso nuevo para el futuro. Siguiendo a Beardslee, Ricoeur concluye que "si la sabiduría consiste en '*orientar*' en situaciones ordinarias, en el Evangelio tenemos un discurso que '*orienta desorientando*' y, en consecuencia, que impide al hombre hacer un proyecto coherente de su propia existencia" (1975a: 335). Se nos introduce así en lo que Ricoeur mismo llama una "ética extravagante" en la que la llamada primera no es tanto a la voluntad cuanto a la imaginación, pues lo que comienza por pedírse nos es dejar que se abra en nosotros un campo de posibilidades inéditas, para explorar en el orden ético el espacio de lo inédito. El relato-parábola suscita de este modo un dinamismo interpretante, que nos abre el paso desde el relato a la vida y que testimonia el carácter heurístico de la ficción narrativa. Es por eso, de modo ejemplar, expresión de un imaginario bíblico que es imaginario narrativo-simbólico<sup>25</sup>.

2. Tomemos ahora, con estas claves, la parábola del samaritano. La narración comienza con un hecho cotidiano, un suceso desgraciadamente no inhabitual: "Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó y lo asaltaron unos bandidos; lo desnudaron, lo molieron a palos y se marcharon dejándolo medio muerto". En la escena queda, pues, alguien del que nos interesa subrayar su condición básica, la de víctima; pero también, aunque no se diga expresamente -y habida cuenta no sólo del contexto de la narración sino del contexto general evangélico- que es judío. Sigue la narración: "Coincidió que bajaba un sacerdote por aquel camino; al verlo, dio un rodeo y pasó de largo. Lo mismo hizo un clérigo que llegó a aquel sitio; al verlo, dio un rodeo y pasó de largo". Para un lector moderno podría ser un primer elemento de sorpresa: quienes por su rol hacen proclamación pública de guiarse por lo recto,

---

<sup>25</sup> Para la interpretación concreta de determinadas parábolas, Ricoeur se inspira en la intertextualidad, puesta de relieve por la escuela estructural francesa (Greimas en especial), desde la que resalta que: 1) Son relatos contados por el personaje principal de un relato englobante; 2) El universo de sentido más pleno lo dan las parábolas en su conjunto.

abandonan a la víctima. Se discute si en el contexto de aquel entonces tiene esto una "justificación": al acercarse a ella, se dice como posibilidad, habrían contraído una impureza legal. Si damos esto por válido, nos encontramos con un segundo tipo de personas: las identificadas con un rol que se convierte en barrera, en distancia insalvable que ahoga la voz silenciosa de la víctima. Con la reiteración típica del género, la narración continúa: "Pero un samaritano, que iba de viaje, llegó a donde estaba el hombre". Hay que resaltar qué era un samaritano para los judíos: menos que un gentil, porque era a la vez impuro por raza y por religión. Las relaciones entre ambos grupos, las relaciones que se veían "normales" están bien expresadas pocas líneas antes en el propio evangelio según Lucas, en donde se nos cuenta que una aldea de Samaría rechaza alojar a Jesús, ante lo que los discípulos de éste le proponen que haga caer un rayo y acabe con ellos (Lc 9, 51-56). Suponiendo, por eso, como lo más lógico, que la víctima era judía, la conducta ante ella por parte del samaritano que los oyentes esperan es clara. Y sin embargo, y aquí surge la paradoja, lo insólito, el samaritano precisamente oye hasta el final la voz sin voz de la víctima: "al verlo, le dio lástima; se acercó a él y le vendó las heridas, echándoles aceite y vino; luego lo montó en su propia cabalgadura, lo llevó a una posada y lo cuidó. Al día siguiente, sacó cuarenta duros y, dándoselos al posadero, le dijo: 'Cuida de él, y lo que gastes de más te lo pagaré a la vuelta'". La parábola, desde este punto de crisis y desenlace de la intriga, desorienta así las conductas y barreras habituales, rompe los proyectos coherentes, fuerza a imaginar un orden ético que se abre a la voz de la víctima porque es la víctima sin más, destruye todas las distinciones discriminantes entre "nosotros" y "los otros". Esto se hace además con una fuerza especial: el que acoge tiene la condición de "el otro" proscrito y juzgado inferior, no somos "nosotros" los que acogemos a ese "otro"; y acoge además sobreabundantemente: la parábola, que se distingue como género por su economía de medios, no ahorra detalles para describir esa acogida.

Un último y decisivo elemento a tener en cuenta. La parábola es en principio una estrategia de comunicación entre quien la dice y sus oyentes, y en este caso, por el contexto en que la sitúa Lucas, esto es evidente. La parábola es respuesta a un jurista que le pregunta: "¿Quién es mi prójimo?" Jesús, en primer lugar, no le responde con una definición abstracta sino con una narración: el prójimo será definido en el contexto de acción de un drama. Pero, en segundo lugar, al acabar la narración, hace rebotar la pregunta -estrategia de la comunicación- hacia el jurista, pero cambiándola de sentido: "¿Cuál de estos tres se hizo prójimo del que cayó en manos de los bandidos?". Es decir, prójimo no es alguien que

encuentro, prójimo soy yo cuando me "aproximo" a la víctima. Evidentemente, el jurista no tenía más remedio que contestar: "El que tuvo compasión de él".

3. El que pensemos que la parábola del samaritano tiene clara relevancia para el imaginario de los derechos humanos se debe a que es una llamada específica a la universalidad de la dignidad humana desde la víctima, y a que nos revela que hay que mantener una tensión fecunda entre el yo que reclama su derecho y el otro que me reclama en su derecho. Y el primer derecho que el otro me reclama, desde su realidad de víctima, es el derecho a ser hombre, a vivir como tal, a que se rompa para ello con toda barrera (ideológica, étnica, psíquica, espacio-temporal) entre un "nosotros" excluyente y un "los otros" excluido. Este es otro modo de decir que en la base de los derechos humanos no está tanto la subjetividad cuanto la intersubjetividad. Intersubjetividad que en el caso de la parábola está teñida de compasión.

Sobre la ética compasiva se han hecho diversas reflexiones, algunas de las cuales conviene resaltar en el contexto de nuestra propia indagación<sup>26</sup>. R. Mate en concreto se inspira en la parábola del samaritano para extraer dos conclusiones fundamentales: 1) es precisamente el no-sujeto (pobre, víctima, fracasado, etc.) el sujeto que nos permite acceder a la condición de tales: el prójimo no es el caído sino el viandante que se solidariza con él. "La compasión es un movimiento intersubjetivo que parte del caído y fecunda al que se acerca a él. En ese momento alcanzamos la dignidad de hombres" (Mate, 1991: 20). Por eso, "si llamamos *solidaridad* al movimiento compasivo del yo al otro, hay que nombrar al movimiento contrario, el que viene del otro al yo, *condición de posibilidad de la propia constitución en sujeto moral*" (Id. 155). 2) La pregunta "¿quién es mi prójimo?", en una cultura en la que la obligación de amar tenía límites claros (acababa en los enemigos, pero también en otros grupos -por ejemplo los samaritanos- odiables por diversas razones) es en el fondo una pregunta por la universalidad de la dignidad humana, pero desde una perspectiva muy especial. El jurista que pregunta se plantea esta posible universalidad ética en términos objetivos: quiere saber hasta dónde llega su deber -el *objeto* de su obligación- desde su condición previa de sujeto. La contrapregunta de Jesús, "¿cuál de esos tres se hizo prójimo?", cuestiona esa subjetividad moral previa e indica, como hemos dicho, que la constitución del

---

<sup>26</sup> Tendremos en cuenta especialmente: R.MATE, *La razón de los vencidos*. Barcelona, Anthropos, 1991; ID. *Mística y política*, Estella, Verbo Divino, 1990. J.M. MARDONES, "Religión y teoría crítica", en *Memoria académica del Instituto Fe y Secularidad*, Madrid, 1989-90.

hombre como sujeto moral se produce en la relación intersubjetiva, en la respuesta a la demanda de la víctima, con lo que la universalidad "no puede entenderse como una emanación del yo, como una difusión de lo que uno ya es o tiene, sino como respuesta a la necesidad del otro. La universalidad es el grito del necesitado" (Id. 146).

Es importante precisar, continuando con la reflexión de R. Mate, por qué y cómo la compasión es un sentimiento moral: 1) El que sufre no debe ser visto como algo digno de conmiseración, sino como un *sujeto* humano con unas exigencias de *dignidad* que la solidaridad trata de actualizar removiendo los impedimentos que la obstaculizan. En este sentido se abre a una dimensión política. 2) Avanzando en la misma línea y ante el déficit de fundamentación que supone remitir sin más el universalismo ético al sentimiento de compasión, hay que mantener que, aunque la compasión es como tal un sentimiento particular, debe ser mediada racionalmente: el otro es *digno* de compasión, no mero objeto doliente. Desde aquí se toca de algún modo la universalidad. 3) El que se solidariza debe descubrir que su propia dignidad depende del otro, que tiene una deuda con la víctima; de lo contrario, la compasión podría ser sólo un sentimiento de benevolencia premoral. 4) El reconocimiento, por tanto, debe ser mutuo, pero no equivalente. La intersubjetividad es asimétrica y pide priorizar los derechos de los más necesitados. Estas reflexiones de R. Mate, inspiradas en Horkheimer y Benjamin, intensifican notablemente el sentido de la parábola del samaritano y el alcance de la intersubjetividad. Aunque, desde su acento lévinasiano, nos acercan a una concepción del sujeto moral que no se armoniza sin más con la tradición más aparente de los derechos humanos. Pero de ello hablaremos en seguida.

4. Ricoeur hace una reflexión temprana (1954a) sobre la parábola del samaritano, antes de sus estudios sobre la metáfora y, en conexión con ellos, sobre el género parabólico como tal. No aplica, por tanto, las claves que luego resaltarán. Su análisis lo estructura en torno a la distinción entre *socio* (o individuo inserto en la dinámica de relaciones humanas en grupos organizados) y *prójimo* (el que se hace presente en una relación directa de hombre a hombre, sin mediaciones institucionales). Desde la interpretación de la parábola del samaritano, que Ricoeur entrecruza con la palabra profética del "juicio final" según Mateo, concluye en que no hay sociología del prójimo, ya que éste no es un objeto social adaptado a la ciencia, sino que es del orden del relato, se descubre en una praxis, de la que la parábola ofrece el paradigma. Luego pasa Ricoeur a actualizar el sentido de la parábola, desde la constatación de que estamos en un mundo del "socio" más que del "prójimo"; el socio como aquél al que

alcanzo a través de su función social y mediando una institución. La parábola del samaritano ¿supone la condena de un mundo sin prójimo, mundo juzgado inhumano de relaciones abstractas, o es una narración propia de otras mentalidades y circunstancias históricas, por lo que ya no tiene cabida en el contexto de hoy? Ricoeur propone que socio y prójimo no se planteen como alternativa sino de modo complementario, de tal manera que -y aquí usa un lenguaje teológico- la perspectiva del socio garantice la máxima extensión de la caridad -a través de las instituciones-, mientras que la perspectiva del prójimo asegure su intensidad e intención -el servicio a personas-.

Estas son consideraciones interesantes en la medida en que previenen contra una peligrosa dinámica de la compasión, la de centrarse en los cercanos y olvidar tanto a los que no se ve como a las colectividades víctimas de la injusticia como tales colectividades. La compasión, como subrayaba Horkheimer, sin dejar de ser compasión debe ser política. Con todo, frente a esta interpretación temprana de Ricoeur, creemos que, aunque la lectura más inmediata de la parábola del samaritano es por supuesto en clave de "prójimo", se deja también leer en clave política como llamada a romper toda barrera y a aproximarse, por tanto, a la víctima lejana no sólo étnica o ideológicamente -aunque espacialmente esté muy cerca, como puede ser el caso de la parábola-, sino también a la lejana geográfica o anónimamente. Dicho de otro modo, es una parábola que se deja leer como invitación -y usamos una distinción de Ricoeur- a "ver el rostro" no sólo de un "alguien" sino de los "cada uno" sin rostro de las colectividades víctimas de la injusticia, para las que la acogida solidaria sólo puede hacerse a través de mediaciones institucionales.<sup>27</sup>

### 3. LOS DERECHOS HUMANOS DESDE LA DISIDENCIA Y LA INTERSUBJETIVIDAD

Tomando ahora en su conjunto los dos relatos imaginarios y prolongándolos reflexivamente, nos encontramos con que en ellos anidan dos dinámicas que son decisivas para entender los derechos humanos: la de la *disidencia* que espontáneamente tendemos a referirla sin más al *sujeto* que disiente, y la de la *solidaridad compasiva* que sólo es plenamente

---

<sup>27</sup> Por lo demás, bajo otro punto de vista y como Ricoeur subrayará en otros contextos, toda relación está mediada institucionalmente, si tomamos este término en su sentido más amplio; la relación directa es ilusoria pues, para comenzar, el propio lenguaje es ya una institución.

realizada cuando se da en una *intersubjetividad* plenificante. En la cara más manifiesta de la tradición de los derechos y en conexión más explícita con su surgimiento, se da sin duda la disidencia, se oye fundamentalmente la voz de Antígona. Con todo, desvelando otras dinámicas más ocultas de sentido, que completan el implicado en la disidencia contra el poder, está la voz del samaritano, o la de la víctima, para ser más precisos. Dos voces, pues, que deben tratar de coordinarse, que de algún modo se hallan ya en cada uno de los personajes<sup>28</sup> y que ahora vamos a tratar de analizar en sus implicaciones.

1. Uno de quienes con más fuerza ha relacionado derechos humanos y disidencia es J. Muguerza. Apoyándose en el segundo imperativo kantiano que indica que el hombre existe como fin en sí mismo y que nunca puede ser tratado como medio, lo reinterpreta como "imperativo de la disidencia", que prescribe o al menos autoriza a decir "no" a todas aquellas situaciones de indignidad o de derecho injusto. Resalta también que la historia de los derechos humanos muestra con evidencia que el avance de los mismos está ligado al disenso frente a los consensos existentes. Y entiende que es desde el propio imperativo de la disidencia desde el que puede darse una fundamentación "negativo-disensual" de los derechos. Ahora bien, esta fundamentación, como expresamente resalta este autor, no puede apoyarse en las referencias históricas que acaban de mencionarse, pues sacar conclusiones éticas de desarrollos históricos sería incurrir en una falacia historicista. Con lo que este principio de la disidencia / imperativo kantiano fundamentador queda a su vez en dificultades de fundamentación: ¿por qué hay que asumir que el hombre nunca debe ser tratado como medio? Para Kant, comenta Muguerza, la respuesta era clara: por la dignidad intrínseca del ser humano, que le hace acreedor de respeto incondicionado, y que para él es un aserto racionalmente indubitable<sup>29</sup>. Hoy quizá, sigue este autor, tras los avatares de la razón moderna, sólo pueda atribuirse tal aserto a una "superstición humanitaria", pero que en cualquier caso sigue siendo fundamental para la ética en general y los derechos humanos en particular.

---

<sup>28</sup> La que pronuncia la Antígona disidente no lo es tanto en nombre de otra ley abstracta diferente a la del poder, cuanto impulsada por la compasión hacia su hermano muerto; y la que oye el samaritano solidario se resuelve en respuesta disidente de las leyes que fragmentan a los humanos. Curiosamente, ambas son voces de marginados: en un caso como mujer, en otro como "peor que gentil".

<sup>29</sup> En comentario de Ricoeur: "Esta proposición ["los seres razonables son llamados personas, porque su naturaleza les designa ya como fines". Kant], que puede calificarse de naturaleza óntico-práctica, se impone sin intermediario" (1990d: 263)

El imperativo de la disidencia se asume en principio desde una perspectiva individual: desde el individuo disidente que no tolera ser tratado como medio. Desde el individuo concebido como "sujeto moral", con una subjetividad de la que brotan indisolublemente unidas la autoconciencia y la autodeterminación y en la que radica la "dignidad humana". Pero hay que advertir que dicho imperativo "-que no necesitaba presuponer el principio de universalización- se halla, en cambio, en situación de incorporarlo dentro de sí" (Muguerza, 1989: 51). Es decir, puedo disentir por otros y con otros. Ahora bien, debe resaltarse que el disidente es siempre un sujeto individual y que su disidencia procede de su conciencia individual. Queda así subrayado el individualismo ético que defiende este autor y por el que cabe entender "la doctrina -plenamente kantiana- según la cual el individuo es la 'fuente' de toda moralidad y por tanto su árbitro supremo, que es lo que impide que cualquier definición de lo que sean los intereses 'comunes' a los miembros de una comunidad se pueda adelantar al efectivo acuerdo de éstos y la razón, también, por la que la concordia discorde<sup>31</sup> ha de dejar la puerta siempre abierta al desacuerdo" (Muguerza, 1990: 330).

En resumen, pues, la disidencia nos ha remitido a lo nuclear: el sujeto moral en su dignidad, con derecho a decir "no" desde ella. Kant sería el que habría conseguido formular este núcleo con más nitidez (precisamente, como veremos, en la cuna del nacimiento explícito de los derechos humanos), pues su *humanidad* supuestamente abstracta, como fuente de dignidad, "se resuelve en rigor en *individuos*, que superan en concreción cualesquiera otras manifestaciones del ser humano y son -precisamente en tanto que individuos y no en tanto que representantes de una determinada raza, cultura o clase social- los auténticos hombres concretos desde el punto de vista moral" (Id. 331). Sólo haría falta resaltar lo que en su principio hay de dinámica contestataria: Un individuo "se hallará legitimado para desobedecer cualquier acuerdo o decisión colectiva que atente -según el dictado de su conciencia- contra la condición humana" (Id. 333). Aunque, a su vez, no pueden olvidarse los puntos problemáticos pendientes: el relativo a la fundamentación del propio derecho a la disidencia

---

<sup>31</sup> Este es un concepto -entre la absoluta discordia y la absoluta concordia- que Muguerza propone como esbozo programático de la ética comunicativa: "Proceso de la formación discursiva de una voluntad colectiva racional siempre que tal proceso sea entendido como más importante en sí que su consumación" (1990: 325). Proceso en el que -dada la existencia de sistemas de dominación que distorsionan la comunicación- es imprescindible incluir acciones sociales que fuerzan al grupo dominante, que no deben ser reducidas a la consideración de acciones estratégicas, pues están hechas desde el derecho virtualmente existente a la argumentación. Debe subrayarse, con todo, que la concordia discorde está regida por individuos-sujetos y propicia una comunicación de intereses que nunca pueden estar "por encima de su común participación en la condición humana, que es lo que hace de ellos sujetos y no objetos" (Id. 330)

y el problema de la universalidad de las leyes morales, en el sentido de que en el imperativo de la disidencia la irrenunciable exigencia de la autonomía del individuo aparece en tensión con esa otra condición de la ética -la universalidad de las leyes morales- que en Muguerza no cabe reconciliar con ningún trascendentalismo (frente a enfoques como el del mismo Kant o, modernamente, Apel y en menor medida Habermas). Pero sobre esto, a lo que iremos abocando desde diversas perspectivas, se tratará en el último capítulo.

2. Contra estas tesis de J. Muguerza se han formulado diversas críticas<sup>11</sup> en las que no es momento de entrar ahora. Pero en cambio sí resultan relevantes para nuestros propósitos las consideraciones que en torno a ellas hace R. Mate. Este autor indica que hay que retener de J. Muguerza su crítica al imperativo del consenso y la afirmación de la universalidad ética no como algo previo al sujeto sino como consecuencia suya. Pero entiende que el individualismo ético es un precio excesivo para ello, ya que desde él la ética es concebida como pura subjetividad: "Si para recuperar el ser ético propio bastara la decisión de la disidencia, poco importaría la situación *immoral* del otro a quien hemos reducido a puro objeto de dominio" (1991: 131). Porque ¿qué pasa cuando yo trato al otro como medio? En el individualismo ético el otro no quita ni pone nada; sólo entra en el campo del interés propio "bajo la forma un tanto apática de que también él es digno de ser tratado como un fin" (Id. 134). Si ponemos en cambio de relieve el estado en que queda el supuesto sujeto que no trata al otro como fin, entenderemos el reconocimiento de la dignidad más como una exigencia que como un hecho, y seremos conscientes de que sólo accedemos a ella en el ejercicio

---

<sup>11</sup> Se ha dicho, por ejemplo, que lo prioritario sigue siendo el consenso, pues todo disenso lo buscaría, cuando en la postura de Muguerza lo prioritario no sería propiamente el disenso cuanto la dignidad que lo motiva; y por tanto, lo que en su postura se da propiamente es la preeminencia de la dignidad y su dinamismo crítico frente al consenso como formulación básica del fundamento ético-racional de los derechos humanos, tal como han visto Ballesteros y De Lucas (En Muguerza, 1989). Estos autores reprochan con todo a Muguerza: 1) Que desde la relevancia dada a la voluntad disidente se deja sin justificar el fundamento de los derechos de quienes no tienen tal capacidad (como niños o dementes); 2) que desde la disidencia no puede explicarse ni la inalienabilidad de los derechos humanos ni la distinción entre constitución y fundamento de los mismos y prerrogativas que hacen posible su ejercicio; 3) que desde la insistencia en la autonomía se descuida la universalización; 4) que implica un fuerte escepticismo sobre la dimensión institucional; 5) que desde la disidencia -que pone en primer plano la eliminación del miedo a disentir- quedan sin fundamento los derechos de la segunda y tercera generación -que resaltan la solidaridad para erradicar las condiciones inhumanas de existencia y piden la presencia de lo institucional, así como el primado del consenso sobre la disidencia, estableciendo los límites al disenso admisible. No entraremos aquí en un debate puntual en torno a estas objeciones y su posible justeza, pero elementos básicos de las mismas serán tomados en lo que sigue, y desde ahí podrá hacerse luz más completa sobre nuestra postura en torno al principio de disidencia.

intersubjetivo que rompe la relación de dominación. "Al hombre no le es dado, por su *condition humaine* la dignidad del sujeto moral, sino la exigencia de esa dignidad, y tal dignidad no la puede conseguir privadamente sino intersubjetivamente. Para ser dignos *dependemos del otro*, sobre todo del otro a quien hemos privado de su dignidad" (Id. 133). Y esto es válido para todos, porque la solidaridad de la especie humana es omniabarcante, incluso hacia el pasado (Benjamin).

He aquí, pues, introducida, junto a la disidencia, la solidaridad compasiva, ambas con pretensiones de llevarnos a lo que podemos definir como el núcleo de los derechos humanos, la dignidad. Para precisar un poco más el pensamiento de R. Mate, hay que indicar que también se distancia del enfoque intersubjetivo de Habermas al defender la intersubjetividad no simétrica ni apática, sino la que se da en el contexto de la historia del sufrimiento<sup>32</sup>. Si bien Habermas reconoce que la intuición que guía su teoría es la compasión, desde el formalismo de la ética discursiva se autolimita a convocar al diálogo, sin permitirse decir nada sobre las injusticias concretas; con lo que la compasión queda devaluada a una función social, desde el privilegio que se otorga a la universalidad ética como comunidad de diálogo. Universalidad ética muy particular, pues los sin voz pasados, presentes y futuros "ni siquiera en el constructo trascendental pueden ser considerados como hablantes. En una comunidad de diálogo los sin voz no son pocos y son sobre todo los que dan sentido a la compasión" (Mate, 1991: 140)<sup>33</sup>. Como vemos, y de nuevo, está en juego el debate sobre la universalidad al que acabaremos confluyendo.

Antes hemos adelantado que este enfoque de R. Mate, que él ilustra con su lectura del samaritano, tiene, aparte de otras influencias confesadas, un eco lévinasiano<sup>34</sup>. Lévinas, en efecto, nos puede ayudar para conducir estas reflexiones nacidas de la ética de la compasión,

---

<sup>32</sup> En (1990: 52-58) R. Mate habla de la intersubjetividad asimétrica, la que remite a la relación entre sujetos desiguales, frente a la simétrica, la que convoca al discurso a sujetos iguales, competentes y libres. Con ello se corresponden la solidaridad por reconocimiento, que desde la memoria reivindica los derechos de las víctimas, frente a la solidaridad por consenso, basada en la idea de progreso.

<sup>33</sup> En línea similar reflexiona J.M. Mardones al indicar que para Habermas la compasión es un concepto límite del discurso ético: "La relación establecida a través de la compasión misma yace más allá de las visiones práctico-morales". La razón sería que: "La abstención de Habermas en este punto quiere hacer justicia al 'habla argumentativa' que propugna, pero quizá se la haga escasa a la misma razón que quiere defender". Pues ¿en nombre de qué razón filosófica se postulan esos límites? (1990-91: 9 y 12)

<sup>34</sup> R. Mate, en un artículo posterior (1993), se referirá expresamente a este autor; aunque sin trabajarlo explícitamente en la línea de las tesis aquí apuntadas, no es difícil encontrarle una conexión clara con ellas.

hacia el terreno más explícito de los derechos humanos desde una dinámica de la intersubjetividad asimétrica en la que se gestaría la dignidad. Este autor, aun asumiendo que los derechos humanos se adhieren a la condición misma del hombre independientemente de sus circunstancias y cualidades, insiste en que esos derechos "se revelan en la obligación de ahorrar al hombre una dependencia en la que no sería más que puro medio de una finalidad de la que no sería fin" (1989: 58). Es decir, los derechos empiezan a revelarse como "derechos del otro", desde una apertura muy especial hacia él que Lévinas va a llamar "desinterés de la bondad": "*Dés-inter-essement* de la bondad: el otro en su petición que es una orden, el otro como rostro, el otro que 'me mira', incluso cuando no me mira, el otro como prójimo y siempre extranjero -bondad como trascendencia; y yo, el que tiene que responder, el irremplazable y, así, el elegido y así el verdaderamente único. Bondad para el primer venido - derecho del hombre. Derecho del otro hombre ante todo" (Id. 60). Primero, pues, son mis deberes en la fraternidad: esa es la "fenomenología de los derechos del hombre". Y luego, desde esa "puesta en escena original", se manifiestan también los derechos del que está obligado, pues su deber es una investidura de su libertad y en su responsabilidad es instaurado como no intercambiable, como único. No es exactamente una experiencia analogizante de mis derechos a partir de los del otro (como si fuera una inversión del enfoque husserliano), no es una simple transferencia generalizadora, es la afirmación de mis derechos desde mi responsabilidad inagotable hacia el otro (Cfr Lévinas, 1985). Y quien me ha constituido como responsable es el rostro del otro, percibido como voz. La voz del otro es la palabra por la que me imputo el origen de mis actos. Como puede verse, el fundamento de la legitimidad de los derechos se encuentra aquí en la experiencia moral concreta del cara a cara disimétrico, no cognoscible por meros razonamientos formales, impulsado por el rostro del otro que me convoca a responder de la humanidad que es en nosotros.

3. Tenemos, pues, frente a frente, dos caminos con sus diversas inspiraciones que se afirman de cara a la dignidad -núcleo, como insistimos, de la reclamación de los derechos:- El de la subjetividad del disidente, que pone su *condición humana* con su intrínseca dignidad por encima de cualquier consenso (J. Muguerza) y el de la intersubjetividad asimétrica en la que por la *condition humaine* no nos es dada tal dignidad más que en esa intersubjetividad que acoge al privado de dignidad (R. Mate). Así formuladas, la tradición más explícita de los derechos humanos tiene que ver con la primera. Como después lo aclararemos al tratar de la relación entre derechos y deberes, creemos que no hay que hacer del deber una condición del

derecho humano, que éste no se conquista sino que se tiene, y en la versión de R. Mates hay un cierto eco de ello, al distinguir entre exigencia de dignidad y dignidad y decir que la dignidad se consigue en la apertura a la víctima. Si por dignidad entendemos lo que está a la base de los derechos humanos, la que nos hace sujetos de derechos humanos (y nos parece que convendría mantener esta referencia frente a otras probablemente presentes en R. Mates), es decisivo mantener que hasta el torturador la posee; y que hasta el torturador puede reclamarla. Dicho lo cual, hay que completar: y sin embargo, algo decisivo perderíamos en la concepción y fundamentación de los derechos humanos si perdiéramos de vista la intersubjetividad asimétrica. No sólo porque es inimaginable un individuo sujeto de derechos previo a la relación intersubjetiva, sino porque la revelación de los derechos y la dignidad viene desde la conciencia de ser víctima, la conciencia de oír a la víctima, más que de la conciencia de unas necesidades; es decir, desde la conciencia de una determinada asimetría en la intersubjetividad que reclama ser resuelta en derecho. Si perdemos la voz de la víctima para la disidencia y la solidaridad, perdemos el alma inspiradora de los derechos humanos, su revulsivo crítico y utópico. Diríamos para concluir: la revelación de la dignidad nos es dada en esa experiencia intersubjetiva desde la que podemos reflexivamente concluir en la dignidad del sujeto humano como tal, pero nos parece hiperbólica la identificación entre hacerse sujeto moral en dignidad (en el sentido aquí apuntado) y aproximarse al caído.

4. P. Ricoeur, aunque en otro contexto, aborda una serie de reflexiones que podemos aproximar a lo que aquí estamos trabajando. En su concepción de la ética tiene un arranque inicialmente aristotélico -ética como *estima de sí*, como aspiración a una vida cumplida- que parece alejarle tanto de Kant como de Lévinas, aunque desde articulaciones típicas en él acabará por integrarlos a su modo y en su momento -y con sus distancias-. Respecto a lo que aquí nos interesa, con esta *estima de sí*, Ricoeur encadena en seguida la *solicitud* -aspirar a una vida cumplida *con y para los otros*- como despliegue de la dimensión dialogal de la estima y en una relación de implicación mutua: "La estima de sí y la solicitud no pueden vivirse ni pensarse la una sin la otra" (Ricoeur, 1990d: 212). La formulación acaba luego abierta a lo institucional -aspirar a una vida cumplida, con y para los otros, *en instituciones justas*- pero este tercer aspecto no lo consideraremos de momento<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Puede verse un resumen de este enfoque ético que desarrolla ampliamente en *Soi-même comme un autre* en (1990b)

Centrándonos en la solicitud, Ricoeur resalta que, si bien es el "yo", en el plano ético, el que puede juzgar sobre lo bueno, se precisa la mediación del otro para pasar de la capacidad a la efectución, ya que nunca hay sujeto completo al margen de los otros. Esta solicitud puede darse en la simetría (por ejemplo en la amistad, estudiada por Aristóteles y comentada ampliamente por Ricoeur), pero también en la disimetría, la que destaca en exclusiva Lévinas desde su afirmación de que "no hay sí mismo sin un otro que le convoque a la responsabilidad". Respecto a esta disimetría, la que aquí nos interesa, Ricoeur comenta lo siguiente: 1) El modo de disimetría planteado por Lévinas es excesivo porque tiende a romper el intercambio del dar y el recibir: "Nos importa dar a la solicitud un estatuto más fundamental que a la obediencia al deber. Este estatuto es el de la *espontaneidad benevolente*, íntimamente ligada a la estima de sí al interior de la *visée* de la 'vida buena'" (Ricoeur, 1990d: 222). 2) En el "otro" lévinasiano que nos convoca -sobre todo cuando ese otro aparece bajo la figura del maestro de justicia- se da una exterioridad absoluta desde la que nos descubrimos antes como un "me" (acusativo) que como un "yo" (nominativo), llamado a la responsabilidad en una pasividad que excluye la capacidad de descubrimiento. Ahora bien, sólo desde esa capacidad de descubrimiento podremos distinguir la voz "del maestro que pide un discípulo de la de un maestro que pretende sólo un esclavo" (Id. 313). 3) Si el otro, más que bajo la figura del maestro de justicia lo está bajo la figura del sufriente, "en la simpatía verdadera el sí mismo, cuya potencia de actuar es al comienzo más grande que la de su otro, se encuentra afectado por todo lo que el otro sufriente le ofrece de vuelta" (Id. 224). El sufrimiento del otro desarrolla los sentimientos espontáneamente dirigidos hacia los demás, abriéndonos desde su debilidad a compartir la fragilidad. La solicitud es precisamente la unión entre la perspectiva ética y la carne afectiva de los sentimientos. 4) El fruto del intercambio entre estima de sí y solicitud es la similitud, el hacer "fundamentalmente equivalentes la estima del otro como un sí mismo y la estima de sí mismo como un otro" (Id. 226). 5) La solidaridad activa con la víctima tiene que ver también con la solicitud, pues ésta, en cuanto intercambio de estimas de sí "es el alma oculta de la interdicción. Es ella la que, a título último, arma nuestra indignación, es decir, nuestro rechazo de la *indignidad* infligida a otro" (Id. 258).

Como vemos, Ricoeur insiste en que no se puede absolutizar el movimiento del otro hacia el sí mismo como constituyente de la responsabilidad, e intenta equilibrarlo con el correspondiente movimiento de sí mismo hacia el otro, tratando de pensar una

intersubjetividad irreductible al horizonte egológico kantiano<sup>36</sup> o husserliano. Fabrizio Moncada viene a indicar que, con todo, podría detectarse en Ricoeur el privilegio del movimiento del sí mismo al otro por la relevancia que da a la promesa -frente a la responsabilidad en Lévinas- como la estructura privilegiada que revela esa intersubjetividad, lo que le permitiría conservar, en la dialectización Husserl-Lévinas<sup>37</sup>, el primado de una reflexividad al que no quiere renunciar. En la promesa, en definitiva, es el otro el que cuenta conmigo, aunque debemos distanciarnos según Ricoeur de la concepción kantiana de la misma, porque ignora de hecho su dimensión lingüística e intersubjetiva (Moncada, 1993: 566-567 y 570-571). Con todo, si es cierto que el modelo que Ricoeur privilegia es la promesa<sup>38</sup>, hay en él una serie de matizaciones que no se pueden ignorar<sup>39</sup>, precisamente desde su distancia de Kant y de sus ecos marcelianos, que refuerzan el modelo intersubjetivo: La promesa es un compromiso concebido como *respuesta* y definido como *disponibilidad* -frente a la idea, por tanto, de pura iniciativa y constancia de sí- y en conjunción con una *fidelidad* vivida desde el desprendimiento y abierta a la espera del otro que se asume como medida de aplicación de la misma<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> En su reflexión crítica sobre el segundo imperativo kantiano, el que puede plantearse abierto a la intersubjetividad, Ricoeur destaca que, por una parte, Kant tiende a considerarlo como desarrollo del primer imperativo -para evitar que la autonomía de la voluntad se encuentre afectada por el otro-. Esto sería particularmente visible en el concepto de humanidad que introduce, y que prolongaría la universalidad abstracta que gobierna el principio de autonomía. Desde ahí, en el extremo, podría decirse que es la humanidad lo digno de respeto y no el otro. Pero, por otra parte, aparece también el concepto de persona y con él la pluralidad, en tensión que Ricoeur juzga sumamente significativa, y pidiendo una precomprensión de la distinción entre persona y cosa, y la afirmación del valor absoluto de cada persona. Esta tensión resultante -en palabras de Moncada comentando a Ricoeur- se expresa del siguiente modo: "Por un lado, se excluye anticipadamente que el respeto -en cuanto sentimiento- pueda significar mi ser afectado por el otro antes de que yo sea determinado por la ley; por otro lado, se sostiene que el respeto es, al mismo tiempo, respeto a la ley y respeto a la persona" (Moncada, 1993: 566). Si Kant no puede clarificar tal tensión es porque, desde sus supuestos, el sujeto práctico debe encontrar sus condiciones de posibilidad en un ámbito solipsista.

<sup>37</sup> Hicimos referencia a ella en Segunda parte, I, A, 2.c.

<sup>38</sup> A la promesa en Ricoeur nos hemos referido en Segunda parte, I, C, 4.b.3

<sup>39</sup> Como habría que matizar la lectura de Lévinas por Ricoeur. En éste tampoco se da esa heterología tan absoluta que tiende a subrayar Ricoeur (Cfr Moncada, 1993: 571-574). Recuérdese a este respecto lo que acabamos de decir de que es desde el *dés-inter-esement* de la bondad que el otro es para mí una orden.

<sup>40</sup> Cfr especialmente (Ricoeur, 1988d) y también (1990d: 310-312)

Hay, por último, otros temas ricoeurianos -el ligado al sentimiento de lo intolerable y a la convicción- que tienen que ver directamente con el tema de la disidencia y la apertura a la voz de la víctima, pero preferimos tratarlos en el último capítulo, en el contexto de la justificación de los derechos humanos.

5. Como puede constatarse, nuestra asunción reflexiva de los relatos imaginarios nos ha llevado un poco lejos. Los hemos leído -inevitablemente- desde su prolongación en una tradición que ellos mismos, entre otros muchos relatos, ayudaron a gestar. Nos han llevado hacia un núcleo fundamental de los derechos humanos: la dignidad de cada hombre vivida en la relación intersubjetiva que legitima la disidencia y es llamada a la solidaridad. Y con ello ha quedado afirmado -desde las raíces de esta tradición- un irrenunciable sustrato ético y dramático de estos derechos -frente a los enfoques iuspositivistas- a la vez que la interdependencia, que habrá que seguir ahondando, entre derecho del otro y derecho propio. Ahora nos toca pasar, de las raíces inmemoriales de esta tradición, a los momentos fundacionales explícitos.

## **B. ACONTECIMIENTOS FUNDADORES Y DECLARACIONES**

Continuando, pues, con nuestra reconstrucción de la identidad narrativa de los derechos humanos, de nuestra identidad como sujetos de derechos, dejemos ahora el campo de la ficción para pasar al campo de la historia y abordar dos de los grandes momentos que esta tradición de los derechos puede considerar como fundadores, esto es, como momentos por un lado en que una gran novedad se produce (instauración); como momentos, por otro, en que esa novedad es la revelación y explicitación histórica de algo que se considera era fundamental desde siempre (restauración); como momentos, por último, que generan una historia a la que dan sentido y unas identidades que son por ellos definidas.

El significado e importancia de los acontecimientos fundadores ha ido apareciendo ya en diversas ocasiones, al exponer la teoría del imaginario social en Ricoeur, fundamentalmente desde tres perspectivas que conviene recordar para enmarcar lo que sigue<sup>41</sup>: 1) En la

---

<sup>41</sup> Cfr respectivamente para: 1) Primera parte, II, B, 2, b y Segunda parte I,C,3; 2) Segunda parte II, B, 3; 3) Segunda parte I, C, 3.

perspectiva de la construcción de la identidad colectiva: un pueblo ve en ellos su nacimiento y sus señas definitorias a las que no puede renunciar; el paradigma de Israel era aquí particularmente expresivo. 2) En la perspectiva de la función integradora de la ideología: el acto fundador asegura a una comunidad histórica la integración en el tiempo, al ser vivido como advenimiento de un sentido que da coherencia e identidad e instaurarse como ideología que es necesario actualizar con celebraciones y reinterpretaciones -además de encarnarse en instituciones- para que siga dando cohesión al grupo y sentido a la actualidad y a su proyección hacia el futuro. 3) En la perspectiva de la narración histórica como reconstrucción del pasado: partiendo de que las construcciones imaginarias sociales están ligadas a la memoria y a la espera históricas, Ricoeur destaca que también en la historia es la construcción de la intriga la que da inteligibilidad, teniendo en ello la imaginación un papel relevante -aunque al interior de la construcción que el acontecimiento pasado ejerce sobre ella-; resalta luego que precisamente para *ver adecuadamente* el pasado es necesario un entrecruzamiento entre ficción e historia, que genere una especie de *ilusión controlada*; y acaba concluyendo que esto es particularmente conveniente para los acontecimientos "que una comunidad histórica tiene por marcantes, porque ve en ellos un origen o un resurgimiento. Estos acontecimientos a los que en inglés se llama 'epoch-making', extraen su significación específica de su poder de fundar o de reforzar la conciencia de identidad de la comunidad considerada, su identidad narrativa, así como la de sus miembros" (1985a: 272).

Ahora bien, es muy importante para nuestro tema resaltar lo que sigue: estos acontecimientos, que engendran sentimientos de gran intensidad ética, no son sólo los que merecen una conmemoración ferviente, los que se ven como reveladores en positivo; lo son también los que merecen la más rotunda indignación por los hechos, ligada a la más intensa compasión por las víctimas, los que se ven como reveladores en negativo. Tenemos así el *tremendum fascinosum* y el *tremendum horrendum*. Pues bien, ambos tipos de acontecimientos fundadores son especialmente significativos para los derechos humanos. Al primero pertenece sin duda la *Revolución francesa*<sup>42</sup>, que sus protagonistas viven expresamente como

---

<sup>42</sup> Puede también, por supuesto, citarse a la Revolución norteamericana y las Declaraciones de derechos ligadas a ella. Aquí nos centraremos en la francesa, en la que es más manifiesto el anhelo y sentimiento de ruptura con el orden viejo para instaurar uno nuevo y en la que se ven más dramáticamente las complejas contradicciones implicadas en ello. Aparte de que, por lo que se refiere a las Declaraciones, la Declaración americana de 1776, al reposar en la convicción de que el funcionamiento *natural* de la sociedad tiende a realizar los derechos humanos *espontáneamente*, con tal de que se limite al Estado a proteger los derechos-libertades, tiene un toque hegeliano -una latente versión de la astucia de la razón- menos compatible con la dinámica real de los derechos que las Declaraciones francesas, que remiten a una

instauradora de una situación en la que los *derechos humanos* pueden ser *declarados* y reconocidos. Al segundo tipo de acontecimientos, y con igual fuerza, creemos debe remitirse el drama de la segunda guerra mundial, con especial relevancia para el *tremendum horrendum* por excelencia de ella: lo que ha dado en llamarse el Holocausto. Como se sabe, no es casualidad que la Declaración Universal de 1948 lo tenga como telón de fondo.

## 1. EL TREMENDUM FASCINOSUM

### a) La Revolución francesa

1. Acercarnos a la Revolución francesa como acontecimiento fundador para los derechos humanos desde la perspectiva del *tremendum fascinosum*, significa acercarnos antes que nada al modo como lo han vivido sus protagonistas, al sentido que han creído gestar o encontrar los que han intervenido voluntariamente en él. Y para ello, muy de acuerdo con el tema general que estamos trabajando, es decisivo que nos hagamos cargo de su *imaginario*. El imaginario, como hemos ido destacando, tiene una importancia decisiva en la dinámica social y especialmente en la conciencia que de ella se tiene, que es lo que aquí nos interesa. Normalmente, como comenta Lefort, en situaciones no revolucionarias este imaginario está tan enquistado en la práctica social que se tiende a ignorar o reconocer sólo en lo que aparece a distancia de la práctica política, en los discursos religiosos, filosóficos o estéticos. "Mientras que no aparece una fractura en la sociedad, estamos tentados de estudiar la estructura del poder, la estructura de clase, el funcionamiento de las instituciones, el modo de comportamiento de los actores sociales, como si tuvieran sentido en ellos mismos, en el olvido de los fundamentos imaginarios y simbólicos de su 'realidad'" (Lefort, 1986: 115). Ahora bien, en la Revolución resulta imposible fijar una frontera clara entre el orden de la acción y el de la representación: "El carácter político de la Revolución no se desvela más que a condición de captar, por un lado, los signos de la elaboración *imaginaria* en virtud de la cual las relaciones sociales se consideran sustraídas a toda indeterminación, sometidas a la voluntad

---

filosofía práctica de la historia que los hombres transforman en nombre de un ideal (Cfr L. Ferry y A. Renaut. *Philosophie politique 3: Des droits de l'homme à l'idée républicaine*. Paris, PUF, 1992, p.34). Por otras razones, autores como H. Arendt prefieren, con todo, la norteamericana.

e inteligencia de los hombres, y por otro lado, los signos de una nueva experiencia del mundo, intelectual, moral, religiosa o metafísica" (Id. 114).

No hay que presuponer sin más, es evidente, que esas representaciones imaginarias, en su contenido manifiesto, hacen la realidad transparente. Hay en ellas, como resaltaremos, inevitables opacidades y ambigüedades; junto a lo que manifiestan está lo que disimulan -para recordar las dos dimensiones de lo simbólico que vimos en la primera parte-; pero hay que tener en cuenta: 1) que forman parte de lo real, como también resaltamos en su momento; 2) que tienen un rol fundamental para configurar ese imaginario mayor que son los derechos humanos.

2. Un acercamiento sugerente a la simbólica de la Revolución francesa es el que ofrece Starobinski en su obra *1789, los emblemas de la razón*. El autor destaca que la metáfora más significativa es en ella la de la luz victoriosa sobre las tinieblas como vida que renace del seno de la muerte. De la lucha contra la nube oscura del orden antiguo, irrumpe triunfante la luz del día<sup>43</sup>. No se puede expresar con más nitidez la conciencia de un nuevo nacimiento. Ahora bien, en este nacimiento hay un drama: también la monarquía tenía el símbolo solar. Por eso, el relevo de símbolos toma un tinte dramático; en un momento dado, la conciencia rebelde desea comenzar por un acto puntual de destrucción a partir del cual resplandecerá el día continuo: "El patíbulo donde se decapita a Luis XVI será colocado en el centro de la plaza de las Victorias. Es el lugar ambiguo donde la nueva luz de la República debe nacer a partir del asesinato simbólico del orden antiguo. Y la idea de un *centro tenebroso* aparecerá con fuerza en algunos proyectos nacidos del Terror" (Starobinski, 1988: 48). Lefort, comentando el libro de Furet, *Penser la Révolution française*, hace unas consideraciones complementarias importantes a este respecto: el poder del antiguo régimen se vivía como separado del conjunto social, como fuera de la sociedad pero consustancial a ella, porque garantizaba su integridad, ofreciéndole la referencia a partir de la que se hacía visible y descifrable para ella misma. Por

---

<sup>43</sup> Véase, por ejemplo, este texto de Blake de 1791, con su cargada retórica, pretendiendo ser testigo de esta gran aurora: "Sin embargo los calabozos [de la Bastilla] se estremecen y tiemblan: los prisioneros alzan los ojos y tratan de gritar; después callan y una luz rodea los sombríos torreones. Pues los diputados del Tercer Estado se reúnen en la Sala de la Nación: semejantes a espíritus flameantes en los pórticos espléndidos del sol, prestos a sembrar la belleza en el abismo desierto y hambriento, vierten su resplandor sobre la ciudad ansiosa" (Cit en Starobinski, 1988: 27-28). El mismo Fichte se hace eco de esta imagen, fechando el *Discurso de Heliópolis* que saluda el advenimiento de los nuevos tiempos en "el último año de las tinieblas", y hablando de viejos castillos de bandidos que se convertirán en ruinas abandonadas a murciélagos y buhos, enemigos de la luz.

eso, cuando se atenta contra la autoridad política, "no es sólo la autoridad política la que se encuentra entonces conmocionada, sino la validez de las condiciones de existencia, de los comportamientos, de las creencias y de las normas hasta en los detalles de la vida social. De ahí viene, pues, que una revolución no nace bajo el efecto de un conflicto interno entre oprimidos y opresores, sino que adviene en el momento en que se borra la trascendencia del poder, en el momento en que se ha anulado su eficacia simbólica" (Lefort, 1986: 114).

La segunda gran metáfora, mucho más implícita que la anterior pero totalmente dependiente de ella, es la del espacio vacío, la del horizonte libre, el que surge precisamente con la destrucción del orden antiguo. La violencia revolucionaria crea una apertura espacial en la que la luz y el *derecho* deben extenderse en todas las direcciones, precisamente porque sólo un campo así de libre puede permitir formular *principios universales* como "enunciado fundador que pretende contener y fijar en sí la autoridad radiante del origen" (Starobinski, 1988: 33). El gran inspirador para poblar este espacio será Rousseau; y los nuevos principios, la Declaración de derechos del hombre y el ciudadano. Rousseau ofrecía la unión entre el poder de la reflexión y el impulso de la pasión -convirtiendo así el enunciado doctrinal en llamada- y la propuesta concreta de destruir toda autoridad impuesta desde el exterior para "someterse a una autoridad que ya no viene dada por la razón especulativa, sino por la razón práctica bajo su aspecto colectivo: la voluntad general" (Id. 34). Por ambiguo que sea este concepto<sup>44</sup>, los diputados del Tercer Estado que se hacen eco del mismo no se dedicarán a discutir su correcto fundamento, a demostrar la verdad del pacto social, cuanto a aplicarlo: las iniciativas que los revolucionarios lleven a cabo serán consideradas expresión y acción de la soberanía popular.

3. En este contexto se producen, pues, las "Declaraciones de derechos del hombre y del ciudadano". La primera de ellas, la de 1789, implica ya una serie de aspectos que van a marcar decididamente la tradición de estos derechos a la que dan nacimiento público. En primer lugar, como se ha insistido, es una *Declaración*; es decir, se "reconocen y se declaran" unos derechos, no se crean ni se otorgan, sino que se expone lo que "era ignorado, olvidado

---

<sup>44</sup> Puede consultarse a este respecto Ricoeur que lo trabaja en (1952) y (1957b). Igualmente L.Ferry y A. Renaut (1992: 72-84) en donde se estudia la relación de ambigüedad de Rousseau con el iusnaturalismo, en el contexto de la fundamentación de los derechos humanos. Por último, J. Muguerza (1990: 264-267), donde se analiza el tipo de convencionalismo que puede atribuirse a Rousseau y el modo como cabe entender su concepto de "voluntad general"

o despreciado"<sup>45</sup>. Se declaran con el ánimo de transponer lo que es natural a lo que es positivo, para que esos derechos existan en la realidad política<sup>46</sup>. En segundo lugar, son considerados "naturales, inalienables, sagrados, imprescriptibles", asumiéndose así la tradición iusnaturalista que remontándose a Grotius y sintetizada en Wolff, viene a indicar que en todo individuo humano, por su ser propio, por su naturaleza, hay unos derechos inherentes a él (que en esta tradición serán considerados prepolíticos). En tercer lugar, está implicado en ella un claro "antropocentrismo abstracto": del enfoque objetivo del derecho, en la perspectiva aristotélica clásica, se pasa al enfoque subjetivo: el *hombre* es el sujeto de derecho, y no el orden natural o el orden teológico; el *hombre* es el que se erige en creador de las leyes; y ese hombre es el hombre *abstracto*, con independencia de su pertenencia a comunidades del tipo que sean, el hombre, por ello, universal y de algún modo ahistórico.

En cuanto a los derechos humanos que se proclaman son básicamente los derechos relacionados con la libertad: "la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión", virtualidades de la existencia humana, en palabras de Diemer (Unesco, 1985: 108), es decir, por un lado, dotados de la fuerza de lo inherente a ella, no meras convenciones dependientes del acuerdo de quienes las firman, pero por otro formales: la Declaración es formalista porque lo que declara es la libertad formal del sujeto, la libertad como categoría humana que le define, no como condición social que unos poseen y otros no. Se concreta de todos modos en derechos-libertades ciudadanas<sup>47</sup>, desde las que se pretende limitar el poder del Estado, frente al que se declara el ámbito de autonomía del individuo que el Estado debe proteger y frente al que es lícito rebelarse cuando lo conculca<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Este talante lo expresa vigorosamente Fichte años más tarde: "No, Príncipe, tú no eres nuestro Dios. De él, esperamos la felicidad; de ti, la protección de nuestros derechos. Tú no debes ser bueno con nosotros, sino justo" (Cit en Bourgeois, 1990: 14-15).

<sup>46</sup> C. Fauré (1991), analiza lo que puede haber de supervivencia, en este género declarativo, de las Declaraciones de la realeza, y considera que quedan huellas de las mismas en el doblote "reconoce y declara", pero habiéndose suprimido en ellas -y es lo que aquí interesa- toda referencia a la autoridad (en las Declaraciones reales se habla de "decimos, declaramos, ordenamos, queremos"). También considera, inspirándose en categorías de Austin, que la Declaración de 1789 es un "rito performativo", en el que hay que tener en cuenta, por un lado, que es producido en dirección hacia el otro, a partir de una intención, y por otro, que utiliza elementos de conformidad social subordinados a la sociedad de su tiempo y que hacen signo para sus contemporáneos.

<sup>47</sup> En la Declaración de 1793 se apuntará ya a contenidos sociales, especialmente a la "deuda de beneficencia para con los ciudadanos desgraciados" (art. 21) y la "instrucción" para todos (art. 22).

<sup>48</sup> Aunque por otro lado, sin fácil armonización, la Declaración pueda ser también leída como símbolo del principio de soberanía nacional.

Se habla, pues, como vemos, de derechos "del hombre y del ciudadano". Especificación que puede interpretarse de dos modos (además del de Marx que se verá más adelante). Goyard Fabre considera que hay una especie de corte entre los dos primeros artículos con sus cuatro derechos "naturales del hombre", y el resto del articulado que habla de derechos del "ciudadano", por el que habría que entender, en el espíritu de los redactores al ciudadano *francés*, con lo que la universalidad inicial se quebraría. En debate con él A. Renaut y L. Sosoe hacen unas consideraciones interesantes: Al margen de la posible intención de los redactores, sin entrar por tanto a considerar si lo quisieron de manera deliberada o no, hay en la Declaración, y precisamente desde la ciudadanía, una especie de corrimiento respecto al iusnaturalismo ortodoxo. Frente a éste, al hablarse de la ciudadanía como condición de realización de los derechos, se apunta a los derechos del hombre como miembro de una comunidad política, no como individuo con abstracción hecha de su pertenencia a una sociedad. Se proclama así, implícita pero vigorosamente, el derecho natural universal a *ser ciudadano*, desde el supuesto de que sólo se accede a la dignidad, a la subjetividad, desde la intersubjetividad, desde la inscripción en una comunidad de ciudadanos fundada en la soberanía de la voluntad general. Sería ésta una formulación confusa de lo que luego Kant y Fichte precisarían. Las palabras de éste último "El Estado mismo deviene el estado de naturaleza del hombre", podrían en efecto prolongarse en estos términos: "los derechos de los ciudadanos mismos devienen los derechos naturales del hombre en cuanto hombre, y en este sentido se trata de valores o principios de carácter radicalmente universales" (Renaut y Sosoe, 1991: 293).

Como puede verse, en esta breve Declaración, hecha por un lado a base de equilibrios y compromisos desde una Asamblea heterogénea, se marcan, por otro, unas pautas nítidas que van a condicionar un desarrollo y un debate, que deberemos ir explicitando, de unos derechos: subjetivos y no objetivos, del hombre abstracto-universal y no del hombre diferenciado, naturales y no históricos, de libertades y no "sociales", etc. Aparecen además diversas ambigüedades conceptuales, de las que hemos resaltado algunas. Pero en conjunto, a pesar de estar formulados en una Revolución compleja y confusa en más de un aspecto, nacen con tal fuerza, con tal capacidad de formulación de ideales y de universalidad, que, a pesar de las críticas a que serán sometidos y de su problemática conexión con la realidad social, la sola expresión que los resume "derechos humanos", se convertirá en símbolo dinámico y abierto de las grandes aspiraciones colectivas e individuales.

4. Si la Declaración de derechos es la especificación del sentido del acto fundacional, la vivencia colectiva de ese mismo acto está expresada de manera privilegiada en la fiesta revolucionaria de los ciudadanos que se reconocen iguales y que se concentran el 14 de julio de 1790 alrededor del "altar de la Patria", contraposición simbólica de La Bastilla y llamado a promover sentimientos de fervor y actitudes de conmemoración. Ante él, "el hombre honra un poder que le sobrepasa sin serle extraño, un poder del que no le separa nada, ante el cual no le queda más que humillarse y cuyo servicio ya no es patrimonio exclusivo de una clase separada -de un clero-" (Starobinski, 1988: 53). La fiesta revolucionaria no es una efemérides fugitiva, pretende desarrollarse como acto fundador, ser foco hacia el futuro, lo que viene subrayado por el juramento, acto puntual pero que compromete el porvenir, acto *instaurador* que, contraponiéndose a la tradicional *consagración* de los reyes, *crea* soberanía, en vez de ser *recibida* del cielo<sup>49</sup>. "La voluntad singular de cada individuo se *generaliza* en el instante en que todos pronuncian la fórmula del juramento: del fondo de cada vida individual se alza la palabra pronunciada unánimemente en la que la ley futura, al mismo tiempo impersonal y humana, encontrará su fuente" (Id. 56). Con todo, el propio ceremonial arcaizante del juramento sugiere lo que de hecho se vive: que los valores a los que alcanza son considerados en realidad *eternos* y que, por tanto, lo que se instaura en el acto fundador, de algún modo se *reinstaura*; de ahí el uso tan común que se hacía de palabras como regeneración y restauración<sup>50</sup>.

La Revolución y su imaginario empiezan desde ese momento a tener un uso ideológico (en línea de lo apuntado por Ellul): de ideología nacional para los franceses, de ideología de los derechos humanos para quienes en Francia y fuera de Francia (comenzando por los grandes filósofos del idealismo alemán) se remiten a esta tradición que de algún modo se iniciaría con dicha Revolución.

---

<sup>49</sup> Otro dato que resalta con nitidez las vivencias fundacionales es la creación, con la instauración de la República en 1793 de un nuevo calendario que escinde el tiempo para comenzar de acuerdo a un nuevo año 1. No cuajará, pero quedan sus huellas en la convención de los historiadores de considerar esta Revolución como el comienzo de una nueva era.

<sup>50</sup> El juramento anterior del Jeu de Pomme del 20 de junio de 1789 de los diputados del Tercer Estado y el famoso cuadro de David *El juramento de los Horacios* hay que entenderlos en este clima. En cuanto a poner al "Ser supremo" como testigo, no como fuente de las Declaraciones, tendría también este sentido de dar seguridad y sentido de perennidad a lo que se declaraba en circunstancias de inestabilidad. Respecto al significado de la República romana revivida en imaginación por los revolucionarios, recuérdese la explicación de Marx en *El dieciocho brumario* (que comentamos en nota 47 de Segunda parte) como "repetición del pasado" que supone de hecho creación histórica, como ocultamiento pero con función positiva.

5. No podemos acabar esta referencia a la simbólica revolucionaria sin referirnos a su sombra ya apuntada. Pronto la línea de demarcación entre día y noche pasa a ser interior; la razón, descendiendo a lo real, se vuelve opaca; el lenguaje de los principios, al añadirles la fuerza, se compromete con regiones de oscuridad y violencia; se cierne la duda de que la marcha de la Revolución emane de la voluntad general; la toma de La Bastilla y el regicidio no parecen suficientes y aparece el Terror; la voluntad que quiere el derecho es amenazada por la voluntad que quiere el poder; los principios generosos abstractamente formulados parecen quedar pronto en lo que conviene a la nueva clase dirigente.

Siguiendo en el plano imaginario, para Starobinski es el arte el que refleja adecuadamente esta tensión dramática entre luz y oscuridad. Dos cuadros serían paradigmáticos: el *Marat asesinado* de David y *Los fusilamientos del 3 de mayo* de Goya. En el primero, con la contraposición entre el calendario de la antigua usanza y de la nueva, la contraposición entre los signos de generosidad de Marat y el cuchillo ensangrentado, entre la letra cursiva, fugitiva, que testimonia el atentado y la inscripción romana que instaura una gloria imperecedera... todo en el aire frío de una habitación en la que "un alma revolotea" -en testimonio de Baudelaire- se transmuta la soledad fúnebre de un gran hombre de la Revolución en comunión universal. El cuadro de Goya describe la perversión de las "Luces": lo que el pintor había esperado como expansión pacífica de la luz de unos principios se ha convertido en irrupción violenta de las tinieblas de un ejército; así la razón no organiza en el cuadro más que a un disciplinado pelotón de fusilamiento en la oscuridad; la luz, en cambio, es asociada al grupo de víctimas anónimas y oscuras, como si saliera de ellas, en impotencia frente al pelotón y la muerte pero a la vez eternizándose<sup>51</sup>.

6. En los puntos precedentes nos hemos acercado con una cierta inmediatez al "mito de los orígenes", tal como ha sido vivido por sus protagonistas. Evidentemente, ese trabajo debe ser complementado con el del historiador que explica y piensa lo sucedido. Un libro que ha hecho fortuna a este respecto es el ya citado de Furet, *Pensar la Revolución francesa*. A él le han dedicado comentarios sugerentes C. Lefort (1986: 110-139) y el propio Ricoeur (1983d: 309-312)<sup>52</sup>. En él se nos previene contra una *creencia* en la Revolución que se ahorra

---

<sup>51</sup> Pueden leerse las sugerentes interpretaciones de estos cuadros en Starobinski (1988: 64s) para el de David y p.109s. para el de Goya.

<sup>52</sup> Ricoeur los hace en el contexto concreto del destino del acontecimiento en el tiempo histórico como singular y típico, contingente y esperado, desviante y tributario de paradigmas.

el *pensarla*, que enfoca las explicaciones desde la justificación o la disculpa, que se sitúa - incluso entre historiadores- como conmemoración que quiere apropiarse del discurso revolucionario para anclarse en el lugar de origen de la nación, en vez de interrogarlo (con la misma dinámica se puede bascular hacia la execración). El historiador debe tomar su distancia respecto a la creencia de los protagonistas, destacar, por ejemplo, en la línea de Tocqueville, que la supuesta innovación revolucionaria no puede ocultar sus conexiones con el proceso de reforzamiento de la administración del Estado a la obra en la monarquía, sin que ello impida a su vez ver: la nueva modalidad de la acción histórica que instituye el proceso revolucionario; la invención de una idea de la historia y de la sociedad como espacio en el que se imprime el sentido último de los valores; la instauración del poder (disimulado) de la palabra, frente a la palabra del poder, a través de espacios (sociedades y clubs) que se constituyen como polos de opinión, como espacios de fabricación de unanimidades (con lo que nace la ideología en sentido moderno); etc.

Pensar-explicar la Revolución es efectivamente una tarea necesaria. Tarea a su vez compleja como lo muestran las diversas interpretaciones "clásicas" dadas por Tocqueville, Buchez, Michelet o Quinet<sup>51</sup>. Porque, en definitiva, hay un exceso que aquí nos conviene retener, un exceso para el que consideramos apropiadas las palabras de C. Lefort: "Tocqueville y Quinet han encontrado las mismas palabras, o casi, para formular el último juicio sobre la Revolución. Uno decía que ha inaugurado 'el culto de lo imposible': denunciaba así la evasión en el imaginario; el otro que ella ha hecho nacer 'la fe en lo imposible': entendía que la negación de lo supuestamente real es constitutiva de la historia de la sociedad moderna. Dos ideas, decididamente, que hay que mantener juntas" (1986: 139), asumiendo con ello que la vertiente creativa y patológica del imaginario no son fáciles de separar.

7. Este es, pues, el acontecimiento histórico concreto y su imaginario en el que de algún modo "nacen" públicamente unos derechos humanos que al ser reconocidos como "naturales" son también reconocidos como "eternos". Evidentemente, aquí nos hemos centrado sólo en un "punto de concentración" de la dinámica moderna particularmente significativo para

---

<sup>51</sup> Puede verse un análisis del enfoque de todos ellos en C. Lefort (1986: 110-161). Sería sugerente, por nuestra parte, analizar alguna de estas producciones, por ejemplo la de Michelet, con las claves que nos ofrece Ricoeur para el relato histórico, en correspondencia con el análisis de los relatos de ficción que hemos hecho, pero tal cometido alargaría en exceso el presente trabajo.

tal alumbramiento y que precisamente por eso, desde una perspectiva simbólica, puede ser considerado como "acontecimiento fundador". En realidad, el hecho sólo se explica en ese contexto más amplio de la modernidad que autores como Peces Barba se han dedicado a estudiar y que, en resumen que él mismo se hace, puede caracterizarse del siguiente modo: Sólo en la Edad Moderna se dan las condiciones para que "materiales" que habían surgido en épocas anteriores puedan completarse y transformarse en la idea de unos derechos humanos que se vinculan al Derecho positivo. "Sin organización económica capitalista, sin cultura secularizada, individualista y racionalista, sin el Estado soberano moderno que pretende el monopolio en el uso de la fuerza legítima, sin la idea de un Derecho abstracto y de unos derechos subjetivos, no es posible plantear esos problemas de la dignidad del hombre, de su libertad o de su igualdad desde la idea de derechos humanos, que es una idea moderna que sólo se explica, en el contexto del mundo, con esas características señaladas, con su interinfluencia y su desarrollo, a partir del tránsito a la modernidad" (En Muguerza, 1989: 268). De esta síntesis cabe decir: 1) que expresa ajustadamente el contexto moderno europeo en el que nacen de hecho los derechos humanos en su sentido más explícito y con voluntad de positivización; 2) que, con todo, podría entenderse desde ella que fuera de situaciones como esa, "no es posible plantear" los problemas de dignidad humana desde el enfoque de los derechos humanos: si fuera así, la universalidad de éstos quedaría negada, serían los derechos de un "conglomerado" económico, social, político y cultural concreto de un tiempo determinado y sólo podría hablarse de "generalización", que no de universalización, en la medida en que ese conglomerado se extendiera en todo el mundo y se perpetuara en el tiempo; algo que, evidentemente, va en contra del sentido con que nacen los derechos humanos, que teniendo una inevitable carga cultural específica se plantean a su vez válidos para todo tiempo y lugar; 3) que, aún resaltando con fuerza este nacimiento *moderno* de los derechos humanos, hay un modo de enraizarse con ese pasado, con el que bajo otros puntos de vista se rompe, un modo de ser deudor de él, en el sentido decisivo que hemos venido apuntando, que hace poco ajustada, en nuestra opinión, la afirmación con la que continúa Peces Barba: "Fundamentar los derechos humanos en un momento histórico anterior es como intentar alumbrar con luz eléctrica el siglo XVI" (Id). En cualquier caso, la segunda de las observaciones planteadas hace surgir un interrogante básico: ¿cómo concebir como universal lo que históricamente aparece en una sociedad particular?

## b) La recepción de la Revolución por el criticismo alemán

Dejando esa pregunta para el último capítulo, pasemos a ver cómo recibió el criticismo alemán la Revolución francesa, cómo la reflexionó, pues es de capital importancia de cara al sentido que adquirirán los derechos nacientes y sus enfoques de fundamentación, de cara también a dilucidar esas "condiciones de posibilidad" de los mismos que, aunque planteadas en un contexto cultural concreto, estarían llamadas a ser reconocidas universalmente (lo que preparará así el terreno para la respuesta a la pregunta que se acaba de formular), de cara, por último, a afinar y afianzar el modo de expresión del imaginario que acabamos de describir (por significar, en definitiva, su versión reflexiva).

1. Kant, ya en los últimos años de su vida (1798) y habiendo pasado nueve años del estallido revolucionario, escribe un pequeño opúsculo *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor*<sup>54</sup>, en el que puede verse con nitidez su modo de recepción de la Revolución francesa. Parte del supuesto, de cara a una indagación resumida en el propio título del ensayo, de que no es posible resolver directamente la cuestión del progreso por la experiencia, dada precisamente la libertad del ser humano, a la que se le puede dictar lo que debe hacer pero de la que no se puede predecir científicamente lo que hará: "con la mezcla del bien y del mal en nuestras disposiciones, en una medida que ignoramos, no podemos saber cuál será el efecto que se actualice" (*Si el género...* 103). Lo que sí podemos hacer, con todo, es buscar hechos o experiencias que sean una *señal histórica* de tal intensidad que nos permita sacar como consecuencia ineludible de ellas que ese progreso se da realmente. Pues bien, concluye Kant, hay un hecho de nuestro tiempo que demuestra la tendencia moral del género humano hacia el progreso, la Revolución francesa, de la que puede decirse, usando las propias especificaciones kantianas, que es *signum rememorativum* en cuanto que revela una disposición dada desde siempre; *signum demonstrativum*, en cuanto que demuestra su eficacia actual; *signum prognosticum*, en cuanto que se revela su proyección hacia el futuro.

Ahora bien, la pureza de este signo Kant no la encuentra en los gestores sino en los *espectadores* de la Revolución que de modo general y desinteresado toman partido públicamente por ella: "esta Revolución encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que

---

<sup>54</sup> Citaremos en la versión de E. Imaz: Kant, I. *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1941.

no están complicados en el juego) una *participación* de su deseo, rayana en el entusiasmo<sup>55</sup>, cuya manifestación, que lleva aparejada un riesgo, no puede reconocer otra causa que una disposición moral del género humano" (Id. 106). Ella nos revela el *derecho* que tiene todo pueblo para darse a sí mismo una constitución, y el *fin-deber* de que esa constitución sea justa (republicana), asegurando la libertad y la paz. Podría ser, continúa Kant, que los acontecimientos inmediatos enturbiaran esta revelación, que las reformas constitucionales fracasaran, pero jamás se retrocederá por completo, "porque un fenómeno como ese *no se olvida jamás* en la historia humana [...] Porque ese acontecimiento es demasiado grande, demasiado ligado al interés de la humanidad, demasiado esparcido, en virtud de su influencia sobre el mundo, por todas sus partes, para que los pueblos no lo recuerden en alguna ocasión propicia y no sean incitados por ese recuerdo a repetir el intento" (Id. 109). Este es, si se quiere, el modo kantiano de referirse a la Revolución francesa como acontecimiento fundador de alcances universales: revela el sentido de la historia humana, revela en concreto el carácter moral de la humanidad y el núcleo de sus derechos, y se convierte en el referente constante para la memoria colectiva.

¿Quiere esto decir, como comenta R. Mate (1991: 199-200) que con ella se ha llegado, para Kant al "punto omega de la evolución" al encontrarse la fórmula que permite lo que sería la meta del progreso, esto es, la institucionalización de la libertad en un Estado de derecho? Innegablemente, la Revolución, desde la vertiente del espectador, es vista como *la* revelación, pero también sujeta a múltiples impurezas y necesitada de perfeccionamientos futuros en su realización, por lo que resulta un poco provocadoramente exagerada la conclusión de Mate: "a partir de aquí sólo queda comercializar y distribuir el producto" (Id. 200). Sí estaríamos, de todos modos, plenamente de acuerdo con la propuesta de este autor de que "se impone el descubrimiento de nuevas fuentes morales de energías y la elaboración de nuevos matices de la historia para que los sueños que dieron pie a la filosofía de la historia no se agosten" (Id. 200). Además, hay ciertamente otro problema: desde este enfoque se entra en principio en un *impasse* algo extraño, ya que la condición de pureza de la revelación del signo (que no se habría dado sin la acción) está ligada a la inhibición de la acción, mientras que la acción realmente transformadora (que es la que motiva de hecho el entusiasmo desinteresado) es vista

---

<sup>55</sup> Aunque suspicaz desde la perspectiva moral frente al entusiasmo por lo que tiene de afecto, Kant matiza que el verdadero entusiasmo, al que aquí se refiere, "hace siempre referencia a lo ideal, a lo moral puro, esto es, al concepto del derecho, y no puede ser henchido por el egoísmo" (Si el género... 107)

con suspicacia por su confusión ética. Aclarar esto nos lleva a ver cómo trata de relacionar Kant la inspiración y los logros de la Revolución con su proceso concreto.

2. Antes, con todo, de abocar a ello, hay una pregunta latente en las reflexiones que anteceden que tiene trascendencia de cara a la fundamentación de los derechos humanos: ¿es Kant historicista? ¿Se opone de algún modo su filosofía de la historia a su filosofía moral? ¿Se armoniza su convicción del progreso con su distinción radical entre ser y deber ser? Hay que reconocer la ambigüedad de los textos a este respecto. Por ejemplo, en *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, cuando se afirma que en el curso contradictorio de las cosas humanas hay una intención, un plan de la Naturaleza, que se desarrolla a través de la dinámica antagónica de nuestra "insociable sociabilidad" (siendo precisamente la insociabilidad la que motiva la creación), y que tiene como meta llegar a una sociedad civil que administre el derecho de modo tal que se dé la máxima libertad bajo leyes exteriores<sup>56</sup>. O cuando en *La paz perpetua* se describen las artes de la Naturaleza -especialmente la guerra- para conseguir su fin propio de cara a una humanidad considerada como especie animal pero también como ser racional y moral, y se concluye: "La ayuda que le presta la Naturaleza [a la voluntad general que se propone una constitución republicana] consiste precisamente en aprovechar esas tendencias egoístas; de suerte que sólo de una buena organización del Estado dependerá -y ello está siempre en la mano del hombre- el que las fuerzas de esas tendencias malas choquen encontradas y contengan o detengan mutuamente sus destructores efectos. El resultado, para la razón, es el mismo que si esas tendencias no existieran, y el hombre, aun siendo moralmente malo, queda obligado a ser un buen ciudadano. El problema del establecimiento de un Estado tiene siempre solución, por muy extraño que parezca, aun cuando se trate de un pueblo de demonios; basta con que éstos posean entendimiento [...] Esto significa que la Naturaleza quiere a toda costa que el derecho conserve al fin la supremacía. Lo que en este punto no haga el hombre lo hará ella" (p. 233 en ed. de Larroyo). ¿Quiere esto decir que el derecho, los derechos humanos declarados en la Revolución, surgen de una dinámica de necesidad, que es la necesidad inmanente de la historia la que nos ha constreñido a entrar en la sociedad civil y nos encamina necesariamente hacia una constitución republicana? ¿Quiere decir que hay una especie de "astucia de la Naturaleza" que se sirve para su plan de nuestras propias debilidades?

---

<sup>56</sup> Cfr especialmente 4º y 5º principios en citada ed. de E. Imaz.

La respuesta más directa ante textos como éstos es evidentemente afirmativa. Pero si a pesar de todo el pensamiento de Kant es ambiguo a este respecto, es debido tanto a sus matizaciones como a la situación de estos textos en el conjunto del *corpus* kantiano. Así en el sexto principio de *Idea...*, justo después del confesado historicismo, se habla de que "los *conceptos correctos* acerca de la naturaleza de una constitución posible exigen una *experiencia* muy grande, entrenada por la historia, y, sobre todo, una *buena voluntad* dispuesta a aceptarla" (51). O en el ya citado párrafo 4 del texto de 1798, en donde se subraya que dada la distancia entre lo que se debe hacer y lo que se hace, no puede predecirse la resultante de cara al posible progreso para el que sólo nos es dado encontrar signos (aunque, de nuevo la ambigüedad, esos signos nos permiten concluir en un progreso *ineludible*, según el párrafo siguiente). Es decir, que al anterior punto de vista mecánico, en el que el hombre no tenía influencia en la evolución como ser moral, se le añade un punto de vista ético, el que exige la buena voluntad para la realización de la constitución republicana. La tensión entre una concepción mecanicista y una concepción voluntarista de la historia se encuentra así servida.

¿Cómo entender esta tensión? Podría indicarse al respecto lo siguiente: 1) Supone un planteamiento de las relaciones y distinciones entre moral y política-derecho no bien clarificadas. 2) Debe tenerse en cuenta, frente a intentos como el hegeliano, que el "diseño de la Naturaleza" no es más que una "Idea", un hilo conductor de la razón para la reflexión, que no tiene valor teórico objetivo constitutivo de la experiencia, que no pretende ser una interpretación científica de la historia. 3) Ayudándonos de textos de la *Crítica del juicio* y siguiendo la interpretación de L. Ferry, podría explicarse la tensión diciendo que el movimiento de la naturaleza *prepara* pero no *establece* un sistema moral: la historia, en cuanto historia "natural", no nos conduciría más que a la *legalidad*, esto es, a la conformidad sólo *exterior* con las leyes de la razón, pero no a la *moralidad*, o conformidad también interior: "La historia no puede más que *preparar* la moralidad instaurando un mundo legal en el que las acciones devienen necesariamente (por el mecanismo natural mismo) conformes al deber. Pero el paso a la moralidad propiamente dicha supone un salto" (Ferry, 1987:158). 4) Por último, hay toda una serie de textos kantianos relacionados especialmente con lo que a través de la *educación* y a lo que por vía de *reforma* puede y debe hacerse, que ponen de relieve que el querer más eficaz es el querer de la razón práctica, el querer moral (Cfr Bourgeois, 1990: 22-23).

3. Dejando así apuntado, desde las ambigüedades kantianas, el problema "mecanicismo o voluntarismo" en la historia, para desarrollarlo más adelante en conexión con la fundamentación de los derechos, retomemos la reflexión de Kant en torno a la Revolución francesa. Para él era un signo, decíamos, que en sus participantes se revelaba impuro. Kant concretamente va a refutar con constancia y vigor uno de los principios inspiradores de la Revolución, uno de los derechos humanos básicos declarados por ella -el derecho de resistencia a la opresión-, y por supuesto su puesta en práctica concreta -expresada decisivamente en el regicidio-.

Kant parte del principio, formulado ya con nitidez en *La paz perpetua*, de que hay que obedecer al derecho vigente: "Si un movimiento revolucionario provocado por una mala constitución, consigue ilegalmente instaurar otra más conforme con el derecho, ya no podrá ser permitido a nadie retrotraer al pueblo a la constitución anterior; sin embargo, mientras la primera estaba vigente, era legítimo aplicar a los que, por violencia o astucia perturbaban el orden las penas impuestas a los rebeldes" (p.238). Ello significa de hecho que es ilegítima toda rebelión, incluso contra el tirano que ejerce de tal, como se justifica más adelante desde una deducción a partir del principio trascendental de derecho público que lleva a considerar contradictoria la existencia de un poder legal contra un soberano, que entonces dejaría de ser tal, en unos súbditos que también dejarían de serlo (p.223-224) y que, como se comenta en *La metafísica de las costumbres*, pretenden ser jueces en su propia causa (p.152)<sup>57</sup>. Otra razón complementaria es expuesta por Kant en nota de la primera de las obras al decir que la anarquía y su negación de toda situación de derecho (inevitable en cierto tiempo durante la rebelión), es mayor mal que cualquier constitución legal, aunque sea injusta (p.238). Como se concluye taxativamente en *La Metafísica de las Costumbres*: "No hay ningún derecho de *sedición (seditio)*, aún menos de *rebelión (rebellio)*, ni mucho menos existe el derecho de *atentar* contra su persona [la suprema autoridad del Estado], incluso contra su vida (*manarchomachismus sub specie tyranicidii*) como persona individual (monarca) so pretexto de abuso del poder" (151-152). Sería disculpable, como se comenta en nota, el tiranicidio por miedo, pero "lo que conmueve al alma imbuida de la idea del derecho humano con un estremecimiento que se renueva tan pronto como imaginamos una escena como la del destino de Carlos I o Luis XVI" (153) es la *ejecución formal*, pretendida conforme a derecho; ese es un crimen "inexpiable", porque supone la total inversión de los principios de relación entre

---

<sup>57</sup> Citamos Kant. I. *La Metafísica de las Costumbres* según trad. de A. Cortina y J. Conill en Madrid, Tecnos, 1989

el soberano y el pueblo. Ahora bien, como se ha avanzado, una vez que la rebelión ha triunfado y ha instaurado su legalidad y nueva autoridad, es a ésta a la que hay que obedecer, aunque las autoridades anteriores no pueden ser demandadas por lo que hicieron en el anterior régimen, pues actuaban como soberanos en la legalidad (*La paz perpetua*, 244)<sup>58</sup>.

¿Significa esto que debe aceptarse sin más el derecho vigente, el derecho triunfante, que Kant va preparando la reducción positivista de la legalidad? En principio, no, porque Kant admite con nitidez que el orden social puede ser injusto, y que precisamente cuando se considera injusto hay que tratar de cambiarlo, pero por la vía de la *reforma*: el súbdito no puede oponer resistencia pero puede *quejarse* contra la injusticia (*Metafísica...* 150), para motivar que el soberano introduzca reformas (Id. 153); incluso puede oponer una resistencia, pero *negativa* y a través de sus representantes en el parlamento cuando existen. El problema es que un reformismo tan legalmente reformista puede ser en la práctica iuspositivismo, pues, como comentan Renaut y Sosoe, "si la sola contestación legítima de una legalidad existente es la que se cumple conforme a las disposiciones que esa misma legalidad prescribe, la legitimidad, a este nivel, se funda de hecho sobre la legalidad" (1991: 376).

Este punto es realmente importante para el tema de los derechos humanos. No se trata sólo de indicar que, globalmente hablando, Kant defiende los logros de la Revolución pero no su proceso. Tampoco de proponer que Kant acepta forma y contenido de la Revolución hasta el regicidio y el Terror, de los que rechazaría tanto forma como contenido, como si se quisiera dar a entender que Kant se opone sólo a la revolución violenta. El tema es que en Kant, a estos niveles, no hay suposición real de un *derecho humano* por encima del derecho establecido<sup>59</sup>, que la violación de un derecho positivo en nombre de un supuesto derecho superior es condenada moralmente, que la rebelión, a nivel problemático y desde la filosofía de la historia antes apuntada, puede explicar un avance en derecho, pero que, como responsable de sus actos, el hombre no puede justificarla. Kant no rechaza tanto el uso de la violencia cuanto el derecho de resistencia, el derecho a desobedecer (recuérdese que condena

---

<sup>58</sup> Incluso tendrían un derecho de rebelión violenta para retomar lo que una revolución injusta les quitó, para no dejar impune el crimen cometido por el pueblo (*La Metafísica...* 155).

<sup>59</sup> Aunque ateniéndonos a la argumentación kantiana habría que hablar más bien de que es el derecho natural o, si se quiere, son las exigencias del contrato social, las que nos prohíben la vuelta al estado de naturaleza (que eso son los intervalos sin derecho de las revoluciones), las que nos impiden buscar el derecho suprimiendo el derecho. Kant no dice que no hay derecho superior al instituido de los Estados existentes (aunque sí dice que no hay derecho anterior a él), pero en la dinámica de su argumentación no se ve cómo este derecho puede funcionar, puede por tanto ser real, cuando nos enfrentamos a la autoridad que no lo reconoce.

también la "astucia"). Y esto es cortar las alas a una disidencia que, como destacamos, está en las raíces irrenunciables de los derechos humanos -y que, por cierto, puede encontrar apoyos básicos en la propia teoría moral de Kant-. Negar el *derecho* de resistencia es, por eso, negar algo básico de los derechos humanos. Otra cosa es que haya que plantearse, para no quebrar otras expresiones de estos derechos, vías de resistencia no-violentas (como se ha hecho en la tradición de los mismos) que no por eso dejan de ser radicalmente *resistencia*.

4. En esta revisión implícita que hace Kant de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, hay que resaltar también otros elementos. Al plantearse el contenido de estos derechos, frente a un posible *catálogo* que la Declaración francesa tiende a iniciar y que otras futuras aumentarán, Kant habla de un único derecho: "La *libertad* (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad" (*Metafísica...* 48-49). Precisamente por eso la coacción inherente al derecho debe ser concebida como el "obstáculo frente a lo que obstaculiza la libertad" (Id. 40). Ahora bien, esta libertad en su dimensión jurídica no debe entenderse -matiza Kant en contra del individualismo a ultranza y en clara referencia crítica al art. 4 de la Declaración de 1789- como la "facultad de hacer lo que se quiera con tal de no perjudicar a nadie", sino como la "facultad de no obedecer a las leyes exteriores sino en tanto en cuanto he podido darles mi consentimiento", debiendo concebirse la igualdad jurídica, en la misma línea, como la relación entre ciudadanos en la que "nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse él mismo también a la ley" (*Paz perpetua*, nota, p.222). Esta libertad es la que distingue radicalmente al hombre del animal, haciendo al primero sujeto de derechos; porque los animales pueden ser *propiedad* del hombre, pero el hombre, como ciudadano, debe "ser considerado siempre en el Estado como miembro colegislador (no simplemente como medio sino también al mismo tiempo como fin en sí mismo)" (*Metafísica...* 184).

Este centramiento kantiano en la libertad, tan radical, es útil para enfrentarse a catálogos de derechos que se alargan sin cesar y que acaban por debilitar lo nuclear. Con todo, no puede ignorarse la tensión entre derecho-libertad (especificado en libertades) y derechos sociales, que pronto abordaremos y que en el mismo Kant aparece en negativo. Al analizar en efecto, los atributos de estos ciudadanos colegisladores, Kant, junto a la libertad legal y la igualdad civil, habla de la independencia civil, es decir, "no agradecer la propia existencia y

conservación al arbitrio de otro en el pueblo" (Id. 144), de donde se deriva la famosa distinción entre ciudadano *activo* (el que dispone realmente de esa independencia y ejercita por eso sus derechos al ser ciudadano "pleno") y ciudadano *pasivo* (que al carecer de independencia -sirvientes, menores, todas las mujeres, y en general todos los que dependen en su existencia del sustento y protección de otros- no los puede ejercitar por no ser ciudadano pleno)<sup>60</sup>. Es decir, se viene a argumentar, el que no tiene independencia no está capacitado para votar y por tanto que no vote, cuando el argumento podría ser en otra dirección: el que no tiene independencia (civil, económica...) tiene *derecho* a reclamarla para que la igualdad ciudadana sea *real*; lo que significa que tiene derecho a ciertas *prestaciones* en unos casos y a ciertos *reconocimientos* en otros; con lo que, por lo que a las primeras circunstancias se refiere, aparece lo que podrán ser considerados como *derechos* sociales o -manteniendo la perspectiva kantiana- como condiciones exigibles para los derechos-*libertades*. Hay aquí una manifiesta tensión entre la letra y el espíritu del kantismo que la tradición posterior irá poniendo de relieve.

Una última corrección kantiana a la Declaración de derechos que conviene resaltar es que, frente a una cierta confusión en jerarquía entre felicidad y libertad -aunque prime esta última-<sup>61</sup>, Kant subordina decididamente la dicha a la libertad, la paz al derecho. La felicidad es algo ligado a lo empírico y variable, que no puede, por tanto, servir de base para la coexistencia de las libertades. Por salud del Estado, dice a este respecto "no hemos de entender ni el *bienestar* de los ciudadanos ni su *felicidad*; porque ésta puede lograrse de forma mucho más cómoda y deseable (como también afirma Rousseau) en el estado de naturaleza o también bajo un gobierno despótico; sino que se entiende un estado de máxima concordancia entre la constitución y los principios jurídicos [con el equilibrio de los tres poderes], estado

---

<sup>60</sup> Algunos de ellos -sirvientes, menores- son al menos ciudadanos "potenciales". Otros -¡todas las mujeres!- no se ve que puedan serlo, dado que desde la superior capacidad natural del varón, éste debe ser el señor de la mujer en la casa, estando, pues ésta en natural y por tanto permanente dependencia (*Metafísica*... 100). Sobre este tema cfr A. Cortina (1990: 298-313).

<sup>61</sup> Esta confusión está ya presente en la Declaración de 1789, que se propone, según el preámbulo, en vistas a "la felicidad de todos" y que fundamenta los derechos también en la utilidad; pero es más marcada en la de 1793, cuyo artículo primero indica que "La meta de la sociedad es la felicidad común. El gobierno está instituido para garantizar al hombre el goce de sus derechos naturales e imprescriptibles [igualdad, libertad, seguridad y propiedad]". Además, hay artículos que, como ya indicamos, esbozan derechos sociales (el 21 y 22 en especial) que también pueden ser vistos desde la perspectiva de la felicidad.

al que la razón nos obliga a aspirar *a través de un imperativo categórico*" (*Metafísica...* 149). Como Kant mismo sugiere, pues, este es un enfoque relacionado con el formalismo moral.

5. Hemos destacado, en los puntos que anteceden, junto a hallazgos fundamentales de la reflexión kantiana, algunas ambigüedades en sus formulaciones, algunas tensiones incluso entre la letra y el espíritu, ante las que siempre hay que volver -especialmente en el contexto de definición y justificación de los derechos humanos- a las formulaciones que cuatro años antes del estallido revolucionario hace en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y que, aunque de sobra conocidas, nos permitimos citar para encuadrar correctamente todo el pensamiento kantiano y para tenerlas como referentes en las reflexiones sobre justificación de los derechos humanos con las que concluiremos el trabajo.

En ellas se asienta, para empezar y abocando a un imperativo categórico, lo que hace que el ser humano sea sujeto de unos derechos, de modo connatural e irrenunciable, como los que las Declaraciones tratarán en seguida de definir: "Suponiendo que haya algo *cuya existencia en sí misma*, pueda ser fundamento de determinadas leyes, entonces en ello y sólo en ello estaría el fundamento de un posible imperativo categórico, es decir, de la ley práctica. Ahora yo digo: el hombre, y en general todo ser racional, *existe como fin en sí mismo, no sólo como medio* para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre *al mismo tiempo como fin*. [...] El imperativo práctico será pues como sigue: *obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*" (*Fundamentación...*44-45)<sup>62</sup>. De este principio que exige considerar a todo ser humano como fin en sí, se deriva tanto el derecho de cada uno -la libertad- como los límites que pueden imponerse a ese derecho a la libertad de cada uno, los límites que deben imponerse a los fines subjetivos desde las exigencias del fin objetivo. Con lo que aparece así el fundamento de toda legislación práctica, y la exigencia de que tal legislación sea colegislación, "la idea de *la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora*" (Id. 46), pues éste es el único modo de expresar la *autonomía*, al tratarse de sometimiento a una ley que la voluntad misma ha hecho. A lo que hace a todo ser racional, por ser racional y libre, con derecho a ser miembro legislador en el reino de los fines, Kant le ha dado un nombre: *dignidad*. "En el reino de los fines todo tiene un *precio* o una *dignidad* [...] aquello que

---

<sup>62</sup> Citamos por traducción de Larroyo en México, Porrúa, 1980.

constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es, *dignidad*" (Id. 48). Y lo que tiene dignidad, concluye Kant con otra palabra que ha hecho fortuna, merece *respeto*.

Todos estos son planteamientos sujetos a debates que en parte han ido saliendo y en parte saldrán más adelante. Por ejemplo, en torno a: 1) Su radical antropocentrismo; 2) la fluctuación entre los términos "humanidad" y "persona"; 3) la fluctuación entre "respeto a la ley" y "respeto a la persona"<sup>63</sup>. Pero en esa autonomía que legisla la coexistencia de las libertades desde la dignidad se expresa innegablemente, de modo vigoroso, el fundamento de los derechos humanos tal como éstos nacen en las primeras declaraciones de fines del siglo XVIII.

6. Al rendir cuenta de la recepción que el criticismo alemán hace de la Revolución francesa, es obligada una mención a Fichte, figura polémica en este tema porque del más entusiasta "a favor" pasó a un claro "en contra". Considerando aquí únicamente al primer Fichte, el que defiende no sólo la Revolución sino el derecho a la Revolución desde el enraizamiento en una filosofía del derecho que se adhiere al criticismo<sup>64</sup>, cabe resaltar sus esfuerzos por llevar el criticismo a su radicalidad, por combatir, desde ese intento, la teoría kantiana del "plan de la Naturaleza" para afirmar una pura filosofía *práctica* de la historia hecha por y para la libertad, por defender, desde ese supuesto, la necesidad de crear revolucionariamente las condiciones de una constitución republicana (con lo que se justifica la Revolución no sólo en sus resultados sino en su proceso, como intervención de la libertad en la historia para cambiar su curso)<sup>65</sup>. En este primer Fichte, y en el Kant completado y corregido por él, tendríamos lo que, elaborado en parte al hilo de su reflexión sobre la Revolución, puede ser considerado como el *criticismo jurídico*, que rechaza el historicismo y que tiene frente a él una referencia normativa al *derecho natural*, pero que, con todo, sólo asume la tradición iusnaturalista crítica y parcialmente.

---

<sup>63</sup> Ricoeur dedica una amplia reflexión a los imperativos kantianos en (1990d: 238-264)

<sup>64</sup> Sobre este primer Fichte y su relación con la Revolución y los derechos humanos, pueden encontrarse amplias reflexiones en L. Ferry (1987: segunda sección) y A. Renaut y Sosoe (1991: 389-415)

<sup>65</sup> En el segundo Fichte, en cambio, aparece la fragmentación en las totalidades nacionales y su problemática relación con el universalismo del hombre individual abstracto, prelujiendo problemas que surgirán en la tradición de los derechos.

Efectivamente, y siguiendo la interpretación de Renaut y Sosoe, puede decirse que Kant y Fichte desechan tres de las características de esta tradición, para quedarse sólo con una cuarta: 1) Recusan, en primer lugar, la idea de una naturaleza humana, porque el hombre es sujeto *libre* y no objeto o cosa. 2) Rechazan también la configuración individualista que defiende esa tradición. Aunque más veladamente en Kant -al que se acusa a veces de solipsismo- que en el primer Fichte -que afirma explícitamente que el hombre no llega a ser tal más que entre los hombres-, la subjetividad aparece unida a la intersubjetividad como su condición de posibilidad. 3) Recusan, por último, confundir derecho natural con moral, en la medida en que el primero no puede pensarse más que a partir de la comunidad política. 4) Conservan, en cambio, la característica de la universalidad, que designa la exigencia "de que se pueda practicar una común referencia a principios irreductibles a cualquiera de los momentos de la experiencia pasada, presente o incluso por venir" (Renaut y Sosoe, 1991: 413) que funcionan como criterio de referencia para juzgar la justicia de las leyes positivas. Ahora bien, ¿no exige esto una idea, al menos reguladora, de humanidad con la que confrontar las posiciones concretas? ¿Y cómo no caer con ello en la metafísica que se quiere evitar? Esa será la búsqueda que guiará reflexiones como la de Apel o Habermas y, en general, de quienes proponen que tal idea está ya comprendida en el propio *hecho* de la discusión argumentativa. Pero a ello nos referiremos más adelante.

## 2. EL TREMENDUM HORRENDUM

### a) El Holocausto

1. Visto un acontecimiento fundador clave para los derechos humanos desde el punto de vista del entusiasmo, pasemos ya a ver otro, igualmente clave, desde el punto de vista del espanto. Y ninguno es más apropiado que el *Holocausto*, el crimen por excelencia contra la humanidad, el acontecimiento "únicamente único" del que habla Ricoeur. Pero conviene comenzar precisando en qué sentido es fundador y en qué sentido es único. Ricoeur indicaba que los acontecimientos fundadores, los que hacen época, "extraen su significación específica de su poder de fundar o de reforzar la conciencia de identidad de la comunidad considerada, su identidad narrativa" (1985a: 272), engendrando sentimientos de gran intensidad ética. Evidentemente, el acontecimiento del que ahora hablaremos funda los derechos desde "el mal", desde el horror ante la negación más radical de los mismos, desde el recuerdo que es

indignación y no conmemoración ferviente, pero que es sobre todo conciencia de esos derechos aplastados como derechos pendientes de las víctimas; nos "funda" a la humanidad como comunidad de derechos desde el crimen de humanidad que no debe repetirse jamás; es una radical "revelación en negativo, un anti-Sinaí", como dice Ricoeur (Id. 273), que nos muestra lo que debemos ser, los derechos fundamentales, desde la evidencia más notoria de lo que no debe ser, de la negación de todo derecho. Es en definitiva el acontecimiento que concentra en sí toda la fuerza inmemorial de la víctima como raíz de los derechos, de los derechos que comienzan expresándose en negativo -"¡no hay derecho!"-, el acontecimiento que -por su intensidad de mal y el momento histórico en que se produce- funda en nuestra conciencia colectiva el derecho como derecho de la víctima, porque cuando la víctima tiene derechos los tenemos todos.

¿Por qué hablar, de todos modos, del Holocausto como acontecimiento "únicamente único", cuando tantas y tantas víctimas se han producido de modo masivo a lo largo de la historia?<sup>66</sup>. Porque, en palabras de R. Mate, en ninguno como en él se dio una "conjura mortal de la cultura, la ciencia y la política" (1991: 181) para alcanzar un nivel inédito de inhumanidad. Desde la cultura, en sus variantes filosóficas y religiosas, se recogieron todas las tradiciones antisemitas empeñadas en segregar al judío del concepto de hombre; es decir, el exterminio de los judíos estuvo fundado doctrinalmente, explicado filosóficamente. Como comenta Finkelkraut: "La causa a que sacrificaron [los nazis] todo escrúpulo no fue el instinto sanguinario, ni los intereses económicos o políticos, ni siquiera el prejuicio. Podemos decir, por el contrario, que las objeciones y los escrúpulos del interés, de la piedad instintiva y del prejuicio, fueron inmolados en el altar de su filosofía de la historia [...] los nazis -se atreve a concluir este autor- tuvieron la convicción de cumplir una misión espiritual" (1990:62). Desde la política se planificó el exterminio de los judíos -y de otras poblaciones como la gitana- en la convicción de tener derecho a "decidir quién debe y quién no debe habitar este planeta" (H. Arendt). La "solución final" fue realizada por empleados del Estado que cumplían órdenes, a los que se pedía eficacia y obediencia, a los que se integraba en un aparato del

---

<sup>66</sup> Por limitarnos a aquellos acontecimientos que tienen a su modo (en combinaciones e intensidades diferentes según los casos) una ideología justificatoria, una tecnología de fuerte destructividad y una planificación política, puede citarse, desde el arranque de la edad moderna (en la que como vimos se gestan las condiciones de formulación de los derechos humanos universales): las víctimas de la conquista y colonización de América, la dolorosa historia de la esclavitud de los negros, la masacre armenia por los turcos en 1915; o, más modernamente, las masacres en Biafra, el Goulag, las matanzas de los khmeres rojos en Camboya, los crímenes en Bosnia... en una lista desgraciadamente abierta.

propio Estado. Fue un crimen nacionalizado, desde la soberanía estatal, en el que se dio con meticulosidad "la falsificación de lo moral por el reglamento, de lo legítimo por lo legal, y del rigor ético por la rigidez disciplinaria" (Id. 23). Por último, desde la ciencia, se dio un tratamiento industrial y tecnificado a la masacre, los verdugos dispusieron de todas las técnicas a su alcance -la gasificación fue la más destacada- para "liquidar" sin problemas a seis millones de seres humanos<sup>67</sup>. Por eso precisamente, por esta confluencia macabra, el Holocausto "se convierte en un momento *mítico*, no porque sea un evento irreal, sino porque entra en la fantasía de las generaciones posteriores como el referente de una experiencia fundamental si queremos entender la condición humana"<sup>68</sup>.

Esta singularidad del acontecimiento debe prevenimos, en primer lugar, contra su banalización. Acabamos de citar en nota un ejemplo de ello. Otras formas de banalización son diluir el Holocausto en una cadena histórica de acontecimientos, como veremos más adelante, o hacer del apelativo "nazi" la etiqueta cómoda contra cualquier adversario, o contraponerlo para rebajarlo a la actual política del Estado de Israel o a otros acontecimientos dolorosos. Ahora bien, esta singularidad tampoco debería significar, como algunos pretenden, que no hay otro crimen de humanidad más que el Holocausto, con una unicidad tal que casi se le saca de la historia. "La respuesta a los que quieren expulsar Auschwitz de la representación que tenemos de este siglo, no puede ser la de situarlo fuera o por encima de esta historia, como según Rabi, lo hace Wiesel, sino la de situarlo en ella conservando a la vez su especificidad"

---

<sup>67</sup> Primo Levi testimonia en este texto, a la vez, la negación de humanidad y el tratamiento "industrializado" al que eran sometidos: "Aquí no estaba presente sólo la muerte sino una multitud de detalles maníacos y simbólicos, tendentes todos a demostrar y confirmar que los judíos, y los gitanos, y los eslavos son ganado, desecho, inmundicia. Recordad el tatuaje de Auschwitz, que imponía a los hombres la marca que se usa para los bovinos; el viaje en vagones de ganado, jamás abiertos, para obligar así a los deportados (¡hombres, mujeres y niños!) a yacer días y días en su propia suciedad; el número de matrícula que sustituye al nombre; la falta de cucharas (y sin embargo los almacenes de Auschwitz contenían, en el momento de la liberación, toneladas de ellas), por lo que los prisioneros habrían de lamer la sopa como perros; el inicuo aprovechamiento de los cadáveres, tratados como cualquier materia prima anónima, de la que se extraía el oro de los dientes, los cabellos como materia textil, las cenizas como fertilizante agrícola; los hombres y mujeres degradados al nivel de conejillos de indias para, antes de suprimirlos, experimentar medicamentos" (1987: 206). La única defensa que les quedaba a las víctimas, difícil, era "rehusar su consentimiento"; como más adelante, tras la liberación de los supervivientes, la única misión y necesidad que sentían era "la necesidad de contar a los demás lo sucedido" (Cfr Id. 65, 196, 208 y 211), para que quedara memoria colectiva, algo que de algún modo sólo podían hacer si habían conseguido que no les robaran la dignidad (Id. 43).

<sup>68</sup> R. Mate en "No usar el nombre del Holocausto en vano". *El País*, 17 de mayo de 1991, en donde se fustiga que el aborto sea comparado con el Holocausto.

(Thibaud, 1989: 6). Auschwitz es el paradigma del genocidio, desde el que nos es dado "leer" otros crímenes contra la humanidad, sin que esté desgraciadamente garantizado que no tenga continuaciones más horribles. En Ricoeur, para quien no hay duda de la unicidad del Holocausto, hay una afirmación que nos puede ayudar a situar esta singularidad en su justa medida: "Las víctimas de Auschwitz son por excelencia -dice- los delegados ante nuestra memoria de todas las víctimas de la historia" (1985a: 273). Es decir, somos invitados a ver el Holocausto en una "unicidad" en la que se concentra simbólicamente toda la historia del sufrimiento, en la que se nos revelan todas las víctimas con sus derechos aplastados y pendientes, en la que nos es dada la verdadera universalidad, la que, al asumir a las víctimas, asume realmente a todos. Desde aquí puede entenderse la rotunda afirmación de R. Mate: "Sin el recuerdo del Holocausto no hay universalidad posible" (1991: 24).

2. Si ante el acontecimiento revelador en positivo se imponía el *recordar*, el revivirlo creativamente como referencia de identidad y fuente de consistencia de la misma, ante este *tremendum horrendum esse acuérdate* se impone aún con más fuerza, y con menos riesgo además de que se convierta en memoria legitimadora de la dominación, pues no es recuerdo de vencedores sino de víctimas. Por eso, si Kant confiaba en que lo más positivo de la Revolución francesa no se olvidaría jamás, Ricoeur, con acento de exigencia ética, habla de que "es necesario *no olvidar jamás* el horror que se adhiere a acontecimientos" (1985a: 273) como el Holocausto. Para conservar nuestra memoria viene, en primer lugar, en ayuda la historia, esa reconstrucción creativa y analogizante del pasado de la que hablamos. Ahora bien, ante acontecimientos de tal magnitud de horror, la historia tiende a sentirse paralizada cuando trata de darles una explicación, cuando trata de insertarlos en una cadena de sucesos. ¿Cómo interpretar el nazismo en el plano histórico, cómo interpretar concretamente el exterminio de los judíos? Surgen entonces explicaciones de diverso tipo<sup>69</sup>: como la que intenta encontrar raíces germánicas decisivas, o la que, como la de Nolte, explica el antisemitismo por el antimarxismo, o la que hace un análisis en términos de fascismo racista, o la que, más englobante, nos reenvía a la esencia totalitaria del régimen nazi (como es el caso de H. Arendt). No nos corresponde aquí entrar en el análisis de estos enfoques pero sí resaltar un par de observaciones a partir de ellos: 1) Algunos son peligrosamente banalizadores del

---

<sup>69</sup> Cfr S. Friedländer, "De l'antisemitisme à l'extermination. Essai historiographique et essai d'interprétation", en *L'Allemagne nazi et le génocide juif*, Paris, Seuil, 1985. Y O. Mongin, "Se souvenir de la Shoah", en *Esprit* 1 (1988) 85-98.

Holocausto, ya sea porque lo reducen en sus proporciones o en su significación, ya sea porque proponen insertarlo como un acontecimiento más, aunque penoso, sí, en el conjunto de la historia europea y en particular de la historia alemana<sup>70</sup>. 2) De su conjunto se desprende, como dice el propio Friedländer, una "parálisis del historiador" ante la simultaneidad e interacción de fenómenos complejos y heterogéneos.

Por eso precisamente, y por el interés que Ricoeur tiene en que el *horror* del acontecimiento *singular* no se olvide porque "constituye la motivación ética última de la historia de las víctimas" (1985A: 273), él plantea que el esfuerzo del historiador por explicar e interpretar el nazismo debe articularse con una *narración* que cuente la experiencia de los campos de concentración y que dé su pleno alcance a la singularidad y la especificidad del crimen. Frente a la explicación histórica que religa y desingulariza, es la ficción narrativa, con su carga emocional y ética y su capacidad para suscitar, por su cuasi-intuitividad, la más capaz de expresar el horror que aísla y hace a algo incomparablemente único. Por eso, sin caer en dicotomía entre una historia que en el límite disuelve el acontecimiento en la explicación, y una narración que, también en el límite y como respuesta emocional, nos dispensaría de pensar lo impensable, hay que "realzar una por otra explicación histórica e individuación por el horror. Cuanto más explicamos históricamente, más nos indignamos; cuanto más nos impacta el horror, más buscamos comprender [...] La ficción da al narrador ojos horrorizados. Ojos para ver y llorar [...] se pone al servicio de lo inolvidable. Permite a la historiografía igualarse a la memoria" (1985a: 274)<sup>71</sup>.

3. Si el Holocausto es paradigmático para la historia de las víctimas, se debe también a otro elemento que en él se dio con radicalidad y que conviene que resaltemos. Quienes lo sufrieron cumplieron hasta el límite su realidad de *víctimas y sólo víctimas*. Primero, aquello de que se les acusaba no era algo que ellos habían hecho o elegido, ante lo que se puede debatir una responsabilidad en positivo o negativo; no estaban implicados en ningún tipo de rebelión que significara la entrada voluntaria en la dinámica de vencedores y vencidos: se les consideraba culpables de una pertenencia no escogida y además perpetua, perpetuamente

---

<sup>70</sup> Una crítica a estas banalizaciones puede encontrarse en P. Vidal-Naquet, "Un Eichmann de papier", en *Esprit* 9 (1980) 8-52.

<sup>71</sup> Como sugerimos en nota 53 de este mismo capítulo para el caso de la Revolución francesa, podría aquí completarse la presentación de esta acto fundador con el análisis en clave ricoeuriana de algún relato como podría ser el ya citado de Primo Levi o incluso, con las adecuadas acomodaciones al género, la obra cinematográfica *Shoah* de Lanzmann.

culpable por tanto. El judío, el gitano, no podían rehuir su condición. En segundo lugar, como resalta Finkelkraut analizando el impacto nazi en Francia, tras la victoria de los aliados se vio clara una diferencia: los disidentes por un lado, es decir, los vencidos que pasaban a vencedores, los orgullosos de haber tomado las armas contra el ocupante, los que habían ido a los campos de concentración por sus actos; por otro, los que habían sido conducidos por lo que eran, los que no habían tenido el coraje de rebelarse. Los primeros, "a su retorno de los campos, se cuidaban en su mayoría de subrayar que habían pagado por un compromiso, no por una pertenencia [...] Una implícita jerarquía de horror oponía de este modo la muerte afrontada individualmente a la muerte administrada colectivamente, el riesgo frente a la sentencia aceptada, y el coraje de unos al sufrimiento pasivo de otros" (1990: 42). Y es que no es lo mismo ser un enemigo que una presa; en el primer caso hay libertad y afirmación, hay sentido de autosacrificio, incluso en la no-libertad y la muerte; en el segundo caso, uno es desposeído de todo, pues es escogido para la deshumanización y la muerte antes de que él escoja y decida nada. Por eso, está fuera de lugar distinguir, para jerarquizar, entre judíos rebeldes y sumisos. Porque una categoría es decisiva: la de víctimas<sup>72</sup>.

4. Pues bien, con todo este enorme drama de fondo, y como reacción frente a él, es decir, inspirado en negativo por él, surge la *Declaración universal de los derechos humanos*. De hecho, ya la *Carta* de fundación de las Naciones Unidas (15 de junio de 1945) afirma que tal organización se crea para "preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra" y para "reafirmar los derechos fundamentales del hombre", convirtiéndose de este modo en el primer reconocimiento internacional de los mismos. Pero es tres años más tarde, el 10 de diciembre de 1948, cuando nace la famosa Declaración en la que se concretan dichos derechos.

---

<sup>72</sup> Los nuevos vencedores -los aliados- crearon nuevos vencidos -los alemanes- sobre los que se planteó el problema de la culpabilidad. En un artículo muy próximo a esas fechas (1949), Ricoeur hace un análisis del libro de Jaspers *La culpabilidad alemana*, en el que éste distingue cuatro nociones de culpabilidad -la criminal, la política, la moral y la metafísica- indicando que el extranjero-vencedor puede ser juez en las dos primeras, mientras que la responsabilidad colectiva sólo puede juzgarla en la segunda; las otras dos, en cambio, remitirían a culpabilidades -personal la moral y colectiva la metafísica- que envían a otras dimensiones. Ricoeur, en su análisis, le matiza diversos enfoques. De todo ello, y sólo para resaltar el clima de culpabilidad ante el magnicidio, destacamos este interrogante del texto: "¿Se puede hablar de una culpabilidad metafísica distinta de la culpabilidad moral? Ella comenzaría allá donde acaba el gesto útil, eficaz; la falta de no haber cometido el gesto ineficaz, de no haber muerto con el judío perseguido..." (1949c: 151)

No pertenece a los objetivos de nuestro trabajo el hacer un análisis global de esta Declaración, pues aquí la queremos ver sobre todo como el reconocimiento público que consagra jurídicamente lo que -en negativo- puede ser visto como acontecimiento fundador para los derechos humanos. A este respecto, lo que cabe decir es que la Declaración es realmente sobria (¿tímida?), tanto por lo que dice como por la dinámica de la que surge, en sus conexiones con el "acto fundante" del Holocausto. Aunque se afirma expresamente en el preámbulo que una de las motivaciones de la Declaración es la consideración de que "el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos ha originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad", en conjunto los derechos se plantean fundamentalmente en la línea de las primeras Declaraciones: 1) Desde un trasfondo iusnaturalista, se fundamentan los derechos en la dignidad humana, que implica libertad e igualdad, así como la exigencia de fraternidad (art. 1); 2) se afirma que la voluntad del pueblo, expresada en el sufragio universal, es la base del poder político (art. 21.3); 3) aunque con dominancia de los derechos-libertades, se avanza con nitidez en la consideración de los derechos sociales (art. 22 a 27 respectivamente), haciéndose también una alusión a los deberes (art.29).

Por supuesto, la Declaración tiene aportaciones irrenunciables y entre ellas quizá la mayor es la de proclamar que lo que hasta entonces había sido reconocido sólo por algunos Estados o a nivel de derecho ideal, debe convertirse en Derecho positivo y a nivel internacional. Aunque esto se traduzca luego en una tensión entre derecho a la protección internacional de toda persona (art.28) y soberanía de los Estados con su derecho a la no interferencia. En este sentido, sigue abierto el problema de cuándo y cómo la comunidad puede intervenir en contra de un Estado que viola los derechos humanos, como sigue igualmente abierta la discusión sobre el valor jurídico de la Declaración: desde quienes la consideran exposición de principios generales con solo autoridad moral a quienes la ven como un tratado con fuerza jurídica para los Estados firmantes<sup>71</sup>. Pero innegablemente, con la Declaración se rompe definitivamente -a pesar de ambigüedades interpretativas y de prácticas contradictorias- con el principio de que el Estado es absolutamente autónomo en el modo de tratar a sus miembros. Por eso, aunque a otros niveles difumina la consideración de

---

<sup>71</sup> En este sentido, el que sea Declaración y no convenio es interpretado con frecuencia no tanto en el sentido de las primeras Declaraciones (declarar lo que es de derecho y nadie otorga), cuanto en el sentido de situarla en una zona de ambigüedad (más que recomendación pero menos que pacto de obligado cumplimiento) en la que los Estados se sienten menos comprometidos. Todo esto nos remite a uno de los problemas básicos de la Declaración: el de su eficacia.

"ciudadano", se empieza a esbozar, aunque sea de modo confuso, una especie de "ciudadanía universal", en la que a su manera ya soñara Kant.

Volviendo, con todo, a nuestro enfoque específico, vemos que así como las primeras Declaraciones eran eco directo del *derecho del disidente*, en esta Declaración se avanza en la institucionalización y definición de lo entonces logrado -que no es poco- pero no hay un suficiente eco del *derecho de la víctima*, a pesar de los traumáticos acontecimientos que tiene detrás. Quizá no es fácil plantear esto en una Declaración, quizá las inevitables tensiones entre Estados fuerzan a compromisos que no permiten determinadas definiciones. Pero toca entonces a la "conciencia de humanidad", a la memoria de las víctimas, al aliento utópico de los derechos, seguir conexionando con los derechos humanos lo que no puede ser olvidado. Es lo que vamos a intentar a continuación, guiados no sólo por Ricoeur sino especialmente por Benjamin -de quien el primero se hace claros ecos a este respecto-, que nos ayudará a "pensar" este momento del imaginario de los derechos -para diseñar su vertiente reflexiva- como antes nos ayudó Kant.

### **b) Pensar los derechos humanos después de Auschwitz**

Hay una famosa pregunta de Adorno que no por conocida deja de ser significativa: "¿Se puede hacer poesía después de Auschwitz?". Expresa vivamente el abismo de sinsentido del Holocausto, que amenaza con arrastrar todo sentido. Pero a tal pregunta cabría responder: No sólo se puede sino que se debe hacer poesía, con tal de que ésta se abra, directamente o por empatía, a la voz de la víctima, con todas sus resonancias. Algo parecido cabría decir refiriéndose a los derechos humanos: ¿Se puede hablar de estos derechos después de Auschwitz, después de su más radical negación desde dinámicas ideológicamente justificadas y políticamente planificadas? Sí, anticipamos, si la universalidad de los mismos pasa por los derechos pendientes de las víctimas del pasado y por la apuesta decidida por evitar las víctimas del futuro. A este respecto, se ha dicho que el Holocausto ponía en crisis la Ilustración y no hay que olvidar que los derechos humanos nacen como tales en el caldo de cultivo de la misma: ¿en qué sentido ha puesto también en crisis a los propios derechos humanos?

1. Para responder a esta pregunta conviene comenzar afirmando que lo que el Holocausto ha puesto directamente en crisis es una determinada filosofía de la historia y el progreso, clara en Hegel pero también ambiguamente afirmada en Kant, como vimos. El

sufrimiento ha sido de tal magnitud, ha servido de catalizador-revelador de tantos otros sufrimientos, que se hace imposible asumirlo en la lógica de la razón histórica, olvidarlo en nombre del beneficio de los que vendrán después. Como dice Ricoeur: "La victimización es este revés de la historia que ninguna astucia de la Razón llega a legitimar, y que más bien manifiesta el escándalo de toda teodicea de la historia" (1985a: 273). Y aquí es donde la reflexión de Benjamin puede iluminarnos, como la reflexión de Kant iluminó los derechos nacientes.

Benjamin, en sus *Tesis sobre filosofía de la historia*<sup>74</sup>, distingue con nitidez dos modos de entender la historia: la historia en la que el tiempo es un *continuum* y la que subraya el tiempo *pleno*. La concepción del progreso está para él ligada a la primera forma de historia: "La representación de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de la prosecución de ésta a lo largo de un tiempo homogéneo y vacío" (*Tesis* 13, 187). En esta historiografía nada es singular, todo acontecimiento es un eslabón en una cadena con su lógica de causalidad histórica; como también decía Ricoeur, la explicación histórica tiende a ligarlo todo. Pues bien, frente a tal concepción de la historia -y aquí Benjamin se inspira en la apocalíptica judía- hay otra posible. Es aquella que, frente al procedimiento aditivo que llena con hechos un tiempo homogéneo y vacío "se para de pronto en una constelación saturada de tensiones, [y] le propina a ésta un golpe por el cual cristaliza en mónada" (*Tesis* 17, 190), es decir, en una singularidad que no es eslabón de tiempo homogéneo sino expresión de tiempo pleno, de "tiempo-ahora", de tiempo decisivo que rompe el *continuum* histórico.

Benjamin sitúa una de estas mónadas, curiosamente, en lo que propusimos como primer acontecimiento fundador de los derechos humanos: la Revolución francesa. Los revolucionarios identifican un "tiempo-ahora" que les inspira, en la Roma republicana, y a la vez son conscientes de protagonizar otro "tiempo-ahora" de la propia Revolución, introduciendo un calendario nuevo, que hace de algún modo que el día fundador vuelva siempre (frente al tic-tac homogéneo de los relojes que, curiosamente, a algunos revolucionarios se les ocurrió destruir el primer día de lucha, como queriendo pararlo para siempre) (*Tesis* 14 y 15). Después de ello parece haber sólo tiempo vacío. Sin embargo, el propio Benjamin nos habla en términos que nos permiten identificar a nosotros un nuevo tiempo pleno dramático, mucho más significativo que el revolucionario, tiempo que está en

---

<sup>74</sup> Citaremos por la traducción de J. Aguirre en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1987.

plena gestación mientras él escribe y que le toca sufrir en carne propia. Comentando el *Angelus Novus* de Klee nos dice: El ángel de la historia "ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies" (*Tesis 9*, 183). ¿Cómo no identificar desde nuestro presente ese pasado con el Holocausto y en él con toda la historia de las víctimas? Frente a su historización reductora en un acontecimiento más dentro de una cadena de datos, Benjamin reclama, para ver en él un acontecimiento único, los ojos del ángel, esos ojos que, para Ricoeur, sólo la ficción narrativa nos puede proporcionar.

He aquí, pues, la primera condición para pensar los derechos humanos después de Auschwitz: no diluir las víctimas en la dinámica de la historia, no hacer que los derechos humanos tengan como único referente un ser humano abstracto desligado del dolor de la historia. *Recordar*, como dice Ricoeur, más allá de la neutralización ética propia de la historiografía: "Aquí se impone la palabra de orden bíblica -*Zakhor* (acuérdate)- que no se identifica necesariamente con una llamada a la historiografía" (1985a: 272). Pero recordar para, en la línea tanto de Benjamin como de Ricoeur, "cumplir una deuda", porque "existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra" (*Tesis 2*, 178), unos derechos pendientes de las víctimas que nos toca llevar a su realización, desde la convicción de que "*tampoco los muertos* estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza" (*Tesis 6*, 180-181), que nos pide hacer todo lo posible para que la catástrofe no se vuelva a dar. En palabras de Ricoeur: "sólo la voluntad de no olvidar puede hacer que estos crímenes no vuelvan *nunca jamás*" (1985a: 275). Una voluntad, por supuesto, en su sentido más pleno, que encuentra su fuerza en el propio recuerdo, en las propias víctimas, que son así las que plenifican nuestra humanidad, las que en verdad nos dan cuando nos hacemos cargo de la deuda que tenemos con ellas<sup>75</sup>; pues bien, en ese *tiempo-ahora* "se han metido, espaciándose, astillas del mesiánico" (*Tesis 18*, 191), de una fuerza mesiánica débil frente al huracán del progreso que arrastra al ángel de la historia hacia el futuro y el olvido, pero única capaz, a pesar de todo, de hacerle frente, de mostrar que hay un modo de futuro que sólo se construye desde el pasado de las víctimas<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> Recuérdese a este respecto lo que se dijo en este mismo capítulo en A.3.2.

<sup>76</sup> Puede encontrarse una amplia reflexión sobre las *Tesis* de Benjamin en R. Mate (1991: 184-227), en donde se confrontan con enfoques como el de Kant y Hegel, sirviendo también de marco al análisis del "debate de los historiadores" en Alemania. En conexión con ello, el mismo autor reflexiona también sobre la teología de Metz como *memoria passionis* en (1990: 83-105). Y en un conciso artículo (1993) nos propone que, en la línea de Benjamin,

2. Podemos ahora responder más directamente qué implica pensar los derechos humanos después del Holocausto. En primer lugar, significa que el enfoque ilustrado de exultación y mirada exclusiva hacia el futuro, debe ser completado y corregido desde la realidad de su negación radical. El proyecto de las Luces y su voluntad de realizar los derechos humanos "no puede sustraerse a la parte de negatividad, a la prueba primordial que es su condición misma, el cuasi-trascendental; el proyecto vuelto hacia el porvenir con el riesgo de sucumbir, debe sacar su sustancia de una memoria omnipresente, de una memoria irrefutable" (Mongin, 1988b: 35), la de las víctimas. Esa memoria es la que impedirá que tal proyecto se quede en una formalidad y dará, como ya hemos avanzado, el alcance concreto a la universalidad que se pretende, no quedándose, por supuesto, en mero recuerdo sino inscribiéndose en una dinámica política de transformación. Los derechos humanos no son sólo aliento utópico, son también deuda en tensión vivificante con ese aliento. En segundo lugar, pensar los derechos humanos después de su negación organizada con todo rigor y justificada por el Estado, significa que aun siendo conscientes de las inevitables implicaciones de los Estados en la salvaguarda y realización de los derechos, la exigencia de éstos prevalece sobre la soberanía de los Estados, como significa que el pretexto de servicio al Estado y respeto a la ley positiva -es lo que aduce el torturador "funcionario"- carece de valor. Es lo que nos ha enseñado la noción de crimen contra la humanidad, que ha ayudado a "restablecer entre el hombre y el crimen el vínculo roto por la máquina técnico-administrativa, y recordar, considerando como *personas* los engranajes del aparato nazi, que el servicio al Estado no exonera a ningún funcionario de ninguna burocracia, ni a ningún ingeniero de laboratorio alguno, de su responsabilidad como individuo" (Finkelkraut, 1990:25). En tercer lugar, contra la prepotencia de la negación de la diferencia, contra la arrogancia de considerarse con "derecho" para decidir qué tipo de seres humanos pueden vivir sobre la tierra, pensar los derechos humanos significa pensar en el derecho a la diferencia, término delicado que habrá que precisar, pues puede usarse para negar en nombre de él derechos básicos de las personas

---

frente a los recuerdos tautológicos (recordar lo que hemos sabido) hay que resaltar los recuerdos alternativos en los que "aprendemos por primera vez, a pesar de venir del mismo lugar de donde brota el recuerdo" (p.63) de un pasado que se nos presenta: autónomo (nos asalta de improviso); alcanzable por la memoria y no por la ciencia, pues es el pasado sin huella de los vencidos; y político, al cuestionar la legitimidad de lo construido a espaldas de los vencidos. También pueden encontrarse unas sugerentes reflexiones ligadas a Benjamin en J. Muguerza (1990: 464-467) en donde, desde la trascendencia ética de la *memoria passionis* se propone la articulación de una ética narrativa con la ética discursiva y se apuesta por una ética como defensa de las causas perdidas.

y para debilitar las exigencias de universalidad, pero que es patente la necesidad de su afirmación, precisamente desde el escándalo de su negación.

## **C. LAS ONDAS EXPANSIVAS DE LOS DERECHOS HUMANOS Y SUS TENSIONES**

Ya comentamos cómo desde los actos fundadores y sus consiguientes Declaraciones, la alternativa entre proclamar un único derecho, el de la libertad, o una relación de derechos, se resolvió a favor de lo segundo. Con el tiempo, esta decisión ha significado la elaboración de una lista progresivamente ampliada de derechos, hasta el punto de que hay autores que hablan de "inflación" de los mismos, de riesgo de que lo nuclear y fundamental se pierda en enumeraciones cada vez más prolijas. Suelen mencionarse tres ondas expansivas, tres generaciones de derechos: la primera, la que privilegia los derechos civiles y políticos; la segunda, la que resalta los derechos económicos y sociales o derechos-crédito; la tercera, la que desbordando el enfoque subjetivo para referirse a colectividades, habla del derecho a la paz o al desarrollo o al ambiente equilibrado... Aunque estas distinciones no son tan nítidas cuando acudimos a la evolución de las Declaraciones y Pactos, sí sirven para revelarnos que la formulación de los derechos humanos es un proceso abierto y que está sujeto a tensiones. Estas tensiones pueden sintetizarse en tres: La tensión entre derechos-libertades y derechos sociales, la tensión entre derechos individuales y derechos colectivos, la tensión, por último, entre derechos humanos y derechos (?) de la naturaleza. Es desde dichas tensiones como vamos a analizar esta evolución de los derechos para completar el enfoque narrativo de los mismos -tras la exposición de los acontecimientos fundadores- y teniendo privilegiadamente en cuenta lo que tal enfoque sugiere.

### **1. DERECHOS-LIBERTADES Y DERECHOS SOCIALES**

1. Lo primero que cabe plantearse ante unas listas de derechos en las que en unos casos se afirma el derecho al ejercicio de determinadas libertades mientras que en otros, en una primera aproximación, se afirma el derecho a cubrir determinadas condiciones de bienestar,

es su relación entre ambos. Si recordamos la tradición más explícita de esos derechos, parece evidente que éstos han surgido como reclamaciones de la libertad y para la libertad, desde la disidencia y el enfrentamiento a las diversas formas de poder opresor; y que por tanto debe establecerse una jerarquía que remita los derechos al derecho a la libertad. Es decir, teniendo en cuenta lo que revela esta tradición, son justas posturas como la de J. Hersch en la que, en línea kantiana, se defiende que "las sucesivas Declaraciones de derechos humanos son otros tantos intentos de *crear un lugar para el absoluto humano dentro de las relatividades existentes*" (Unesco, 1985: 151). Con lo que se quiere decir lo siguiente: la base absoluta de esos derechos es la posibilidad de la libertad, pero su puesta en práctica depende de determinadas *condiciones*, y es precisamente aquí -como condiciones de libertad- donde encuentran su verdadero sentido los derechos sociales, siempre derechos relativos al momento histórico y perfectibles, más obvios y aprehensibles que el absoluto de la libertad, pero más ambiguos porque pueden "ahogar la raíz viviente de los derechos humanos en una filantropía del bienestar" (Id. 163) y debilitar el absoluto de la libertad desde la "confusa relatividad de los deseos que, aunque sometidos a la finitud, tienden a lo infinito" (Id. 163). Mientras se evite caer en esos riesgos, es evidente que el ejercicio de la libertad requiere determinadas condiciones, como son la ausencia de ciertas restricciones y de necesidades acuciantes, condiciones que deben ser reclamadas sobre todo para los miembros más débiles de la sociedad. De este modo no se da la oposición entre los derechos civiles y sociales: las así llamadas libertades "formales" y "materiales" se necesitan mutuamente cada una como condición de la otra y ambas como encarnación inevitablemente histórica de la dimensión incondicional de los derechos, el absoluto de la libertad. El que, de todos modos -añadimos por nuestra parte- las exigencias de vivienda, trabajo, educación, asistencia sanitaria, etc. hayan sido declaradas como *derechos* tiene una virtud importante, la de dar de raíz la vuelta al argumento liberal ya usado, como vimos, por Kant y continuado por autores como B. Constant. Contra ellos se puede decir: los ciudadanos pasivos no pueden efectivamente ejercer de modo pleno las libertades (Kant), pero tienen *derecho* a las condiciones que les permitirán ser activos; los que carecen de ciertos medios de vida carecen efectivamente del ocio necesario para ejercer las libertades (B. Constant), pero eso no significa que no deban ejercerlas sino que tienen *derecho* a las condiciones que les proporcionen ese ocio.

Conviene, de todos modos, precisar el sentido de estos planteamientos haciéndonos eco de otras tradiciones más implícitas de los derechos humanos (además de las que de modo patente -las ligadas a las corrientes socialistas- han influido en tiempos recientes en la

inserción de los derechos sociales en las Declaraciones). Desde la versión que surge en el contexto liberal, el hombre *libre* que se afirma tiende a ser visto como un sujeto pre-social, con derechos individuales anteriores a la constitución de la sociedad que ésta debe respetar. Su absoluto de libertad, y las libertades en que se concreta, está teñido de un individualismo radical. Si atendemos, en cambio, a aquella tradición más oculta que se hace eco de los derechos desde el derecho del otro-víctima a ser humano, vemos que, aun afirmándose la individualidad, ese individualismo se quiebra, apareciendo manifiesto que la libertad es la libertad que se construye en interrelación con otras libertades y en solidaridad con quienes están privados de ella. Pues bien, en muchos casos, ese otro-víctima es precisamente el privado de modo inmediato de lo que hoy llamamos derechos sociales (como muy bien han visto las citadas corrientes socialistas), el necesitado de determinadas solidaridades *socio-económico-culturales*; por eso precisamente, el que estas solidaridades puedan ser reclamadas como derechos, sirve de revelador de que los derechos humanos subjetivos tienen una irrecusable dimensión social. Los derechos-crédito (nombre con el que se acentuaría su dimensión individual) ponen de manifiesto que los derechos sólo se realizan en la intersubjetividad; son, por eso, derechos *sociales*, pero no en contraposición a los que sólo serían individuales, sino revelando en plenitud lo que en éstos tiende a ocultarse, su inevitable referencia comunitaria.

2. Tal como han sido formulados, los derechos-libertades y los derechos sociales plantean también una diferencia de cara a su realización. Los primeros (piénsese, por ejemplo, en la libertad de expresión) parecen reclamar únicamente que no se les ponga obstáculos, que la ley los reconozca y vele por su cumplimiento. De ellos se ha dicho que exigen del Estado una no interferencia, una obligación negativa, en vistas a su protección. Los segundos, en cambio, (piénsese, por ejemplo, en el derecho a la salud) exigen, por un lado, una acción social positiva de cara a su cumplimiento, crean en el Estado obligaciones positivas de intervención; y, por otro, el grado de su realización satisfactoria es más indefinible. Aunque las fronteras no son tan netas (la libertad de expresión pide como condición la salud y ésta se garantiza mejor a su vez en condiciones de libertad de expresión), es cierto que, globalmente hablando, el papel del Estado en unos y otros derechos es diferente, siendo particularmente activo cuando trata de proteger los derechos sociales.

Ya muy tempranamente se ha visto en ello, desde la tradición liberal, un riesgo para las libertades. Así, Tocqueville alerta premonitoriamente contra lo que luego hemos llamado

Estado-providencia y que él concibe como Estado tutelar: "Por encima de éstos [los ciudadanos] se eleva un poder inmenso y tutelar, que se encarga sólo de asegurar su felicidad y de velar por su suerte. Es absoluto, detallado, regular, previsor y dulce. Semejaría a la potencia paterna si, como ella, tuviera por objeto preparar a los hombres a la edad viril; pero, al contrario, sólo busca fijarlos irrevocablemente en la infancia; le gusta que los ciudadanos se regocijen, con tal de que no sueñen más que en regocijarse" (Cit. en Lefort, 1986: 36). Es innegable que hay aquí un riesgo que se ha cumplido con creces y sin "dulzura" en los Estados inspirados en el marxismo-leninismo oficial: como se trata de que el Estado garantice los *derechos* sociales, dicho Estado, sin contar de hecho con la voluntad expresa de los ciudadanos, concreta tal propósito en *objetivos* sociales que se convierten en objetivos de *Estado* a los que deben plegarse las voluntades individuales; evidentemente, el sentido mismo de los derechos humanos es entonces traicionado<sup>77</sup>. Ahora bien, el que estas derivaciones hayan sido no sólo posibles sino reales no significa que deba apostarse por el Estado liberal frente al Estado social de cara a la realización de los derechos humanos. Ni el Estado liberal se reduce a ser el garante de los derechos individuales, ya que en la práctica ha asegurado los intereses dominantes y ha obstaculizado de hecho la realización *general* de esos derechos, ni el Estado social puede ser reducido a la capacidad de asistencia ante la demanda de bienestar, pues tal asistencia puede relacionarse con el ejercicio más pleno de las libertades, planificándolas desde la libertad de los ciudadanos y continuándolas hacia la libertad<sup>78</sup>. En

---

<sup>77</sup> A veces se tiene tendencia a concebir los derechos sociales como colectivos. Ya hemos indicado que en sí son derechos de los individuos, aunque subrayan decisivamente, por su intrínseca referencia a la comunidad organizada, la inevitable contextualización comunitaria de todo derecho individual. Lo que pasa es que cuando se convierten en objetivos de Estado, acaban siendo derechos (?) colectivos *sui generis*, con grave riesgo de tergiversación, como lo pone de manifiesto esta confesión del que fuera presidente de la URSS Andropov, hecha en 1975: "Cualquier ciudadano de la URSS cuyos intereses coincidan con los intereses de la sociedad goza de todo el espectro de nuestras libertades democráticas. Pero ya es distinto si esos intereses no coinciden en algunos aspectos. Aquí podemos afirmar: debe darse prioridad a los intereses de la sociedad como un todo formado por toda la clase trabajadora, y consideramos que este principio es absolutamente justo" (Cit. por Kirpal en UNESCO, 1985: 315)

<sup>78</sup> Para ello es decisivo que las instituciones se regulen de tal manera que hagan imposible la apropiación del poder por parte de los gobernantes. Como comenta Lefort: "Si el Estado-providencia no deviene el Estado-gendarme, es por la razón fundamental de que no hay dueño. Si surgiera un dueño, el Estado perdería la inquietante ambigüedad que es la suya en la democracia. Y que no tenga dueño significa que hay una distancia, juzgada intangible, entre el poder administrativo y la autoridad política. En virtud de esta distancia permanece eficaz el imperativo de la representación, que es incompatible, en última instancia, con la plena imposición de la norma, porque hace legítima y necesaria la expresión múltiple de los agentes sociales, individuales y colectivos, y se prueba indisociable de la libertad de opinión, de asociación, de movimiento, y de la manifestación del conflicto en toda la extensión de la sociedad" (1986: 41). Por su parte, L. Ferry y A. Renaut proponen la

cualquier caso, este será siempre un tema en el que el equilibrio es difícil y debe ser rehecho constantemente, pues, por un lado y a ciertos niveles el Estado es necesario para la realización de los derechos humanos y, por otro, estos derechos humanos surgieron precisamente como reivindicaciones frente al poder excesivo de los Estados en un espíritu de rebeldía que no se debe perder. Un equilibrio que -desde el enfoque que aquí estamos trabajando- deberá tener siempre presentes las diversas expresiones de la tradición de los derechos.

3. Un intento de romper las fronteras entre derechos-libertades y derechos sociales es remitirse a los derechos humanos desde el punto de vista de las necesidades <sup>79</sup>. En este enfoque, tener un derecho subjetivo es tener una necesidad, concebida ésta en el sentido más amplio -desde lo biológico a lo simbólico-, en base a la cual hay razones para exigir su satisfacción. Los derechos humanos vendrían a ser las exigencias que son precisas para satisfacer las necesidades. Se aclara en seguida que no toda necesidad apunta a un derecho, en la medida en que las hay que no precisan reconocimiento y cobertura jurídica, y que no todo deseo e interés es necesidad. Por necesidades básicas que pueden justificar derechos hay que entender las exigencias ineludibles para el desarrollo de una vida humana digna, sin que en sí tengan carácter intencional, es decir, sin que sean fruto de una elección sino de una constatación: debemos "encontrarlas" como tales, y con carácter insoslayable, en la persona. Así entendidas las necesidades, tienen un doble soporte: por un lado el soporte antropológico (en la medida en que son necesidades *humanas*) y por otro el soporte histórico (en la medida en que se configuran en sus concreciones *históricamente*).

Quienes trabajan en esta perspectiva tienden a proponer que el tema de las necesidades desempeña su papel fundamentalmente en el terreno de la justificación. Y aunque parece inevitable concluir que las necesidades básicas no sólo podrían justificar los derechos humanos sino que también los definirían desde el momento en que éstos se afirman desde ellas, es cierto que tienen una clara derivación hacia el tema de la fundamentación. Por eso, aunque

---

resolución de la tensión derechos-libertades / derechos-crédito en el republicanismo que afirma los derechos-participación: "Los verdaderos derechos humanos son los del ciudadano como derechos políticos de participación en el poder, especialmente por el sufragio universal, derechos-participaciones que, por un lado, suponen los derechos-libertades y, por otro, garantizan, por su misma existencia, la toma en consideración de las exigencias de la solidaridad o de la fraternidad" (1992: 169)

<sup>79</sup> Véase al respecto J. Ballesteros (ed) (1992), en varias de cuyas colaboraciones se tiene en cuenta el enfoque de las necesidades, siendo particularmente relevante la aportación de M<sup>a</sup> J. Añón, "Fundamentación de los derechos humanos y necesidades básicas".

nosotros lo abordaremos en el último capítulo, es instructivo que hagamos aquí unas referencias al mismo a modo de avance y puente. La dinámica de la justificación puede presentarse de dos modos. En el primero, las necesidades son vistas a la vez como datos empíricos de la experiencia humana, dotados de ese modo de objetividad y también de universalidad, y como criterios prescriptivos para la acción; es decir -se aduce- el *hecho* de la necesidad es la razón desde la que exigir el *derecho* a su satisfacción; el concepto de necesidad traza así un claro puente entre ser y deber ser. En la segunda postura, en cambio, se defiende que no es posible una inferencia lógica y necesaria de un derecho desde una necesidad, porque existencia de necesidad y exigencia de satisfacción son cuestiones de diferente orden; por lo que la necesidad es sólo una "buena razón", una "razón fuerte" en favor de que ciertas pretensiones se conviertan en derecho, una "razón para la acción" jurídico-política, propia del ámbito práctico, concreto y situado, una "razón discursiva" que en el diálogo intersubjetivo pretende abocar, si no a un consenso, sí al menos a un compromiso racional sobre las necesidades y su exigencia de realización.

Vemos así cómo desde la perspectiva de las necesidades se desborda el rigor formalista de la concepción liberal centrado en la autonomía de la voluntad y se cobijan todos los derechos subjetivos en un mismo horizonte de las condiciones de existencia humana digna, rompiéndose de ese modo las fronteras entre derechos-libertades y derechos sociales. Vemos igualmente que se abre la vía a una dinámica de intersubjetividad, tanto para definir las necesidades como para precisar sus exigencias de realización (aunque unos postulen como marco de referencia de la misma la ética discursiva de Apel y Habermas y otros sólo la ética de los "compromisos racionales"), de modo tal que frente al rigorismo kantiano ya no se trata de eliminar la necesidad por lo que tiene de contingente, sino que se trata de probar que es generalizable. Con todo, pueden hacerse un par de observaciones al respecto, encaminadas a resaltar lo que este enfoque puede dejar en la penumbra. En primer lugar, cabe indicar que salvo en la postura que tiende un puente directo entre el ser y el deber ser, y que se presenta poco asumible por estar sujeta a la crítica de caer en la falacia naturalista, el fundamento de los derechos no está tanto del lado de la necesidad cuanto del de la intersubjetividad, que es la que acaba discriminando entre las supuestas necesidades. En segundo lugar -y es lo que nos interesa resaltar desde nuestro propio enfoque- hay un concepto que está en el trasfondo de todo, el de vida digna, el de dignidad humana, en función del cual se definen las necesidades y la exigencia de cubrirlas, y que nos remite de nuevo al núcleo real de los derechos, al que ha motivado las dinámicas de contestación y solidaridad que han hecho posibles las

formulaciones de derechos concretos, que no es explicable desde el propio concepto de necesidad a menos que entremos en un círculo vicioso<sup>80</sup>. Ni la "lógica" de la necesidad puede ocupar el lugar de esa referencia a la dignidad (que deberemos preguntarnos desde dónde asumirla), ni debe acallar el que los derechos humanos han sido definidos y reclamados no tanto desde una constatación "científico-racional" de las necesidades básicas cuanto desde una afirmación ante el sentimiento de dignidad y justicia atropellados. Esto es lo que un enfoque narrativo de los derechos no puede dejar de resaltar.

## 2. DERECHOS INDIVIDUALES Y DERECHOS COLECTIVOS

La segunda fuente de tensiones, en esta expansión de los derechos humanos, está latente desde el principio, pero únicamente tras las guerras mundiales adquiere notoriedad en una de sus expresiones, la implicada entre los derechos individuales y los derechos de los pueblos; y sólo muy recientemente se manifiesta en su variante más novedosa, la que relaciona el derecho de las actuales generaciones con el de las futuras. Dejando este segundo tema para situarlo al interior de la problemática de los derechos de la naturaleza -por sus claras conexiones con ella- pasemos a ver el primero de ellos.

1. Aunque en las manifestaciones más explícitas de las Declaraciones fundacionales y en las reflexiones filosóficas adyacentes se plantean los derechos como derechos individuales subjetivos, derechos de cada ser humano, ya desde el comienzo, en la propia Declaración francesa hay una conexión de estos derechos del hombre con los derechos del ciudadano, siendo éste concebido como ciudadano de una nación-Estado; por eso precisamente esos derechos acaban articulándose con la afirmación de la soberanía nacional. ¿En qué medida estaba aquí latente el *derecho* de un *pueblo* a su soberanía? Dos problemas graves iban a poner particularmente de relieve esta pregunta: la progresiva cantidad de "naciones en minoría" y

---

<sup>80</sup> Cabría decir que hay un círculo inevitable en el sentido de que: se da una vida digna cuando se cubren determinadas necesidades y se cubren determinadas necesidades para que se dé una vida digna; es decir, que el concepto de dignidad estaría definido por las necesidades tanto como éstas exigidas por aquél. Con todo, el motor de los derechos humanos es ese concepto a la vez abstracto y dinamizador de lo más concreto que es la dignidad; es él el que inclina el balanceo circular hacia su favor. Podría igualmente argüirse que la dignidad es la primera necesidad, pero entonces las referencias empíricas de las necesidades, que se pretenden de cara a una determinada objetividad y universalidad, quedan muy problematizadas.

de refugiados y apátridas que han ido surgiendo desde el fin de la primera guerra mundial, y la conciencia de injusticia respecto a los pueblos colonizados por Europa<sup>81</sup>.

Sobre el primer problema, que afecta de lleno a Europa y se extiende por casi todas las partes del mundo, tiene un sugerente y polémico estudio H. Arendt en el segundo volumen de *Los orígenes del totalitarismo: Imperialismo*, que pone en crisis la concepción de los derechos humanos surgida de la tradición iusnaturalista. Para ésta era decisivo afirmar al ser humano *abstracto* como sujeto de derechos, a fin de que éstos pudieran tener realmente una extensión *universal*. Arendt, con la experiencia de la historia, constata lo contrario: si bien los derechos humanos se definieron como "inalienables" porque se suponían por encima de todos los gobiernos, los hechos demuestran que sólo la soberanía del pueblo de cada uno garantiza a ese cada uno sus derechos básicos. "Los apátridas estaban tan convencidos como las minorías de que la pérdida de los derechos nacionales se identificaba con la pérdida de los derechos humanos como de que aquéllos garantizaban a éstos [...] Desde entonces, ni un solo grupo de refugiados o de personas desplazadas ha dejado jamás de desarrollar una furiosa y violenta conciencia de grupo y de clamar por sus derechos como -y sólo como- polacos, o judíos, o alemanes, etc." (Arendt, 1987: 424). No habría que ver en esto un fanatismo nacionalista, sino la conciencia avalada por la experiencia de que uno sólo se siente seguro de sus derechos elementales cuando son protegidos por un gobierno al que pertenece por nacimiento. Los refugiados, los apátridas, los encerrados en campos de exterminio han podido comprobar que "la abstracta desnudez de ser nada más que humanos era su mayor peligro [...] Parece como si un hombre que no es más que un hombre hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle como a un semejante" (Id. 435)<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> A nivel ideológico cabe también señalar la influencia del romanticismo que destacará la pertenencia de los seres humanos a una comunidad concreta que les engloba, protege y confiere derechos (frente al humanismo abstracto dominante en las Declaraciones de derechos humanos). Concretando esa comunidad en la idea de nación, se insistirá en que la cultura e historia de la colectividad en la que las personas se insertan es decisiva para ellas, por lo que la protección de las especificidades histórico-culturales debe ser reclamada como un derecho-deber.

<sup>82</sup> Si la nación *par excellence* es Francia, comenta Arendt, los apátridas *par excellence* son los judíos. La condición de los apátridas "no es la de no ser iguales ante la ley, sino la de que no existe ley alguna para ellos. No es que sean oprimidos, sino que nadie desea siquiera oprimirlos. Sólo en la última fase de un proceso más bien largo queda amenazado su derecho a la vida; sólo si permanecen siendo perfectamente 'superfluos', si no hay nadie que los 'reclame', pueden hallarse sus vidas en peligro. Incluso los nazis comenzaron su exterminio de los judíos privándoles de todo status legal (el status de ciudadanía de segunda clase) y aislándoles en el mundo de los vivos mediante su hacinamiento en *ghettos* y en campos de concentración; y antes de enviarles a las cámaras de gas habían tanteado cuidadosamente el terreno y descubierto a su satisfacción que ningún país reclamaría a estas personas" (Arendt, 1987:

Arendt es consciente de los riesgos de las naciones que velan por sus intereses viviendo *de facto* lo que Hitler se atrevió a declarar como principio: "justo es lo que resulta bueno para el pueblo alemán"; como es consciente de la inclinación de todo nacionalismo a no aceptar la diferencia en su seno; pero en parte a pesar de ello y en parte por ello mantiene que la privación fundamental en el terreno de los derechos no es la de la libertad sino la de "un lugar en el mundo que haga significativas a las opiniones y efectivas a las acciones" (Id. 430), esto es, la privación de una comunidad de pertenencia, de una nación soberana en la que poder vivir como ciudadano el *derecho a la diferencia* frente a otros pueblos, porque, concluye Arendt, "allí donde una civilización logra eliminar o reducir al mínimo el oscuro fondo de la diferencia, esa misma vida pública concluirá en una completa petrificación, será castigada, por así decirlo, por haber olvidado que el hombre es sólo el dueño y no el creador del mundo" (Id. 437).

Si la condición de posibilidad de los derechos personales son los derechos nacionales, si se pierde la dignidad más con la privación de una comunidad política que con la privación de unos derechos, ¿no serán entonces prioritarios los derechos de los pueblos a su soberanía?, ¿no será igualmente prioritario el derecho a la diferencia de cada comunidad y cada ser humano en ella, frente al derecho a la igualdad abstracta de las Declaraciones? ¿Cómo compaginar, en definitiva, la ley de igualdad -decisiva en la tradición de los derechos humanos- y el reclamado derecho a la diferencia? Avanzando que H. Arendt se mueve en la ambigüedad ante estas preguntas<sup>83</sup>, pasemos, antes de afrontarlas por nuestra parte, a mencionar el otro problema que es el que oficialmente ha motivado la inclusión del derecho a la autodeterminación de los pueblos: la colonización.

En la *Carta* fundacional de las Naciones Unidas, que se propone "reafirmar los derechos fundamentales del hombre" hay una ambigüedad respecto a los "territorios no autónomos" (coloniales), al omitirse la necesidad de proteger en ellos los derechos humanos, que evidentemente no podía sostenerse. Cuando en seguida se plantea resolver este problema, se apuntará precisamente a la soberanía como condición previa. Así, en la resolución del 16

---

429). La solución al problema de los judíos se encontraría precisamente, también según Arendt, en el establecimiento de sus derechos nacionales a través del Estado de Israel, aunque ello, siguiendo la maldición de nuestro siglo, ha acarreado un nuevo problema de refugiados: los palestinos. (Respecto a este último tema puede verse un temprano y sugerente artículo de Ricoeur - 1951-: "Perplexités sur Israël")

<sup>83</sup> Pueden consultarse a este respecto los estudios sobre ella, con conclusiones diferentes, de Renaut y Sosoe (1991: 190-207) y de R. Legros (1985).

de diciembre de 1952 se reconocerá que "el derecho de los pueblos y naciones a disponer de sí mismos es una condición previa del goce de todos los derechos fundamentales", y en otra del 14 de diciembre de 1960 se afirmará que la sujeción de los pueblos a una dominación extranjera constituye una degradación de los derechos humanos. El terreno estaba preparado, por supuesto decisivamente por la presión de los propios países del Tercer Mundo, para que en la primera parte de los *Pactos* de 1966, y en redacción idéntica, se reconociera el derecho de autodeterminación de los pueblos. Se proclamaba así un derecho *humano* que era *colectivo* y que implicaba el derecho de un *pueblo o nación* a fundar un *Estado* independiente. Frente a los sujetos individuales de la Declaración del 48, aparecía ahora el sujeto "pueblo" en su expresión político-cultural.

2. Es innegable que la formulación de un derecho colectivo choqua en principio con el sentido dominante de la tradición de los derechos humanos, concebidos como pertenecientes a las personas individuales. Como, por otro lado, todo el mundo reconoce que *para las personas* es muy importante tener un referente colectivo donde arraigar culturalmente y en el que sentirse ciudadano, se entiende también que este referente debe ser respetado. El problema está entonces en la jerarquización. Y desde la propia tradición de los derechos no cabe duda del sentido de la misma: los derechos humanos fueron formulados como defensa de los seres humanos en cuanto seres humanos (igualitarismo abstracto de las personas) contra lo que atentara a su libertad y dignidad -muchas veces los Estados, precisamente-, por lo que cualquier reclamación del derecho de las colectividades debe estar subordinada al derecho irreductible de los individuos; es decir, los derechos colectivos se derivarían de los individuales y estarían a su servicio. Siempre que se olvide esto, se abrirá el riesgo de que las colectividades -pueblo, nación- organizadas en Estado ahoguen, con la excusa de sus derechos, los derechos que la tradición definió como "sagrados" de las personas<sup>44</sup>. Las observaciones de Arendt y los propios documentos internacionales nos ponen, con todo, en guardia contra una formalización e individualización excesiva de los derechos humanos: los derechos humanos sólo lo son de verdad cuando son derechos del ciudadano, derechos de las personas insertas en las comunidades políticas. Lo que significa que toda persona tiene derecho a ser

---

<sup>44</sup> Este es el sentido del intento de quebrar -con todas las medidas de prudencia que se requieran pero con nitidez- otro "sacrosanto principio" de las Organizaciones Internacionales en las que los Estados como tales son precisamente los protagonistas: el de la no intervención desde el exterior en la política interna de cada Estado, lo que deja en muchas ocasiones a masas de ciudadanos indefensos ante los atropellos del propio Estado.

ciudadano pleno de una comunidad política, algo que supone como condición, en las actuales circunstancias de la humanidad, que la comunidad natural a la que pertenece -pueblo, nación- tenga un suficiente grado de autonomía política (que no tiene por qué traducirse necesariamente en Estado independiente sino que puede apuntar -y hoy parece una salida que debe ser explorada- hacia formaciones supranacionales amplias con autonomías coordinadas en diversos aspectos).

3. Asumido lo que antecede, hay que reconocer, de todos modos, la complejidad del problema. Porque hasta ahora nos hemos referido sobre todo a los pueblos-naciones-Estado como una comunidad jurídico-política de comunicación intersubjetiva mediada por determinadas instituciones, en la que todo individuo debe ser ciudadano de derecho pleno. Pero -y ya lo hemos apuntado- los pueblos, por ambiguo que sea este concepto, no son una especie de colectivo neutro que puede organizarse en Estado, son comunidades aglutinadas por una historia, unas tradiciones, una cultura, un horizonte de espera, por una "identidad" en definitiva, que exigen se conserve. Precisamente también de cara a ello tienden a reclamar que los límites del Estado se correspondan con los del pueblo. Surge desde ahí con fuerza lo ya apuntado por Arendt: el derecho a la diferencia de una colectividad como tal.

Para abordarlo, puede sernos útil retomar algunos conceptos del marco teórico que nos ofrece Ricoeur, concretamente los relacionados con la identidad narrativa para aplicarlos aquí por nuestra cuenta al caso de las colectividades "pueblo"<sup>85</sup>. Son particularmente relevantes estos tres: 1) La identidad de los pueblos viene definida por su historia contada e interpretada, es decir, configurada por una determinada *mise en intrigue* y refigurada a través de una cadena de interpretaciones. Esto significa que está dotada de toda la fuerza de su complejo y dinámico arraigo en el pasado, pero a la vez que nunca puede pretenderse identidad monolítica sino *abierta*, dado que tanto las construcciones de la intriga como las interpretaciones están sujetas a variaciones significativas: las referencias dogmáticas a la comunidad de pertenencia no tienen sentido, sin que eso signifique devaluar la pertenencia sino resaltar su complejidad. 2) La identidad de los pueblos es así deudora del pasado del que recibe sedimentaciones en los diversos niveles culturales, pero abiertas de nuevo a interpretaciones (tanto las surgidas de la

---

<sup>85</sup> Nos referimos aquí, evidentemente, a colectividades particulares. Queda pendiente la cuestión de si puede hablarse de una especie de "supraidentidad" narrativa que englobaría a todo el género humano, cuyo núcleo ético serían precisamente los derechos humanos y cuya expresión política vendría dada por un determinado modelo de "ciudadanía universal", a la que Organizaciones Internacionales darían un cuerpo jurídico-institucional.

dinámica interna como las que son fruto de la interpelación de otras culturas) que liberen las potencialidades abortadas; es decir, que se da una dialéctica entre sedimentación e innovación, espacio de experiencia y horizonte de espera, aquello que se es porque se ha sido (expresado en la ideología) y aquello que se proyecta ser desde lo que se es (conexiones con la utopía). Lo que significa que se trata de una identidad *dinámica*, que rompe con todo esquema conservador a ultranza: la identidad de un pueblo es a la vez heredada y por construir, siendo ese paso el espacio de su libertad. 3) Por último, esta identidad narrativa tiene un inevitable grado de *eticización*, de imputabilidad, expresada en términos como *fidelidad* a la deuda con el pasado, *dinámica liberadora* hacia el futuro, implicación *dialógica y solidaria* con las tradiciones y proyectos narrativos de otras colectividades, etc.<sup>86</sup>

Desde estas precisiones conceptuales, el derecho a la identidad cultural de los pueblos queda, creemos, mejor definido, en el sentido de que: 1) Pierde el peso opresor de las identidades dogmáticas y cerradas. 2) Reclama que toda relación cultural y política con otros pueblos se dé en el marco del respeto a la propia identidad. En este sentido, si antes se atentaba directamente contra el núcleo ético-simbólico de otras culturas forzándolas a abandonarlas (experiencia colonial europea), hoy el problema viene planteado desde la sutil invasión de la dimensión científico-técnica de la cultura occidental insertada en la actividad económica, por un lado inevitable y forjadora además de una dimensión universal en las culturas, pero por otro lado haciendo difícil su integración creadora (por su potente dinámica

---

<sup>86</sup> Habermas hace una propuesta que intenta armonizar también derechos humanos e identidad nacional histórica, pero que -lo que bajo otro punto de vista es lógico desde el shock del nazismo- tiende a dejar un tanto en la penumbra el tema de la tradición y la historia. Es su propuesta del "patriotismo de la constitución". Parte del mismo dato histórico que Arendt, pero desde el otro polo del mismo: si fueron masacrados los "puros seres humanos" sin nación, lo fueron por una nación y desde una ideología nacionalista, el nazismo, que no mantuvo la tensión propia del ideal de Estado nacional que surge de la Revolución francesa entre la orientación universalista del valor del Estado de derecho y el particularismo de la nación, sino que, desde el más sangrante darwinismo social, supuso la radical negación de los derechos humanos. Para Habermas, este acontecimiento pone en crisis, y no sólo para Alemania, las autoevidencias en que ha descansado la identidad colectiva nacionalista, concebida en términos de historia nacional, y pide que en la antedicha tensión se bascule, para definirla, hacia los postulados de universalización de la democracia y los derechos humanos. Surge así el patriotismo constitucional en el que "las identificaciones con las formas de vida y tradiciones propias quedan recubiertas por un patriotismo que se ha vuelto más abstracto, que no se refiere ya al todo concreto de una nación, sino a procedimientos y a principios abstractos" (1989b: 101), los principios, precisamente, que regulan la convivencia en la línea de los derechos humanos. No es, pues, que haya que sustituir la identidad nacional concebida en términos de historia y tradición por una identidad meramente práctico-formal, pues todo colectivo humano es siempre algo concreto, ligado a una tradición y una historia; pero debe quedar muy claro que los derechos humanos son "la materia dura" en la que deben refractarse esas tradiciones. Entraríamos con ello en una identidad que Habermas llama "post-nacional"

expansiva y sus implicaciones en los ámbitos del poder y de la ideología) en los núcleos ético-simbólicos de otras grandes culturas que se ven así amenazadas de destrucción. 3) Este derecho a la identidad, vivido como proceso histórico implicado con otras identidades, debe someterse a criterios éticos que salven la dignidad tanto de las personas al interior de sus culturas como de unas culturas en su relación con otras. Este es el reto al que debe atender la reformulación de los derechos humanos que, aunque situada más cómodamente en perspectiva individualista, debe tratar de implicar una inevitable dimensión comunitario-cultural: deben subrayarse los criterios desde los cuales nunca puede justificarse la opresión de los derechos básicos de las personas en nombre de las identidades culturales (para lo cual será necesario combinar la identidad "desde las raíces" con la identidad "desde la ciudadanía") o la opresión de unos pueblos por otros. 4) Esto último significa que hay una referencia decisiva a la *igualdad* que debe regular todos los derechos a la *diferencia*<sup>87</sup>. Frente a las ambigüedades de H. Arendt, hay que afirmar un derecho a la igualdad que incluye el derecho a la diferencia (tenemos el derecho igual a ser diferentes) y un derecho a la diferencia que no se absolutiza hasta el punto de sustituir al derecho a la igualdad y amenazar la unidad del género humano en sus dimensiones básicas desde la resingularización de los grupos; para este delicado equilibrio es, de todos modos, imprescindible un sincero, aunque difícil, diálogo intercultural. 5) Con estas precauciones, creemos que puede aplicarse a un pueblo definido por

---

<sup>87</sup> La ambigüedad de estos derechos se hace manifiesta en el hecho de que son reclamados tanto por grupos racistas (con el pretexto de defender su propia identidad) como antirracistas (en el deseo de que no se destruyan identidades colectivas amenazadas). La sensibilidad en favor de la diferencia produce reflexiones que como mínimo hay que calificar de "extrañas". Así, M. Guillaume, recordando de la mano de Baudrillard "que los salvajes sólo llamaban 'hombres' a los miembros de sus tribus y que ese rasgo específico, ganado en reñida lucha, permitía el intercambio con los seres diferentes: los extranjeros, los antepasados muertos, los dioses, los animales, la naturaleza", concluye afirmando que "es nuestro criterio indiferenciado del Hombre, que domina toda la cultura occidental, el que ha hecho surgir el racismo [...] La trampa es que el racismo occidental se funda en la universalización de los valores: aquí se acoge al otro. Pero ¿a qué otro? Aquel otro que acepta esta universalización reductora [...] la fascinación por el otro, ese otro que debe ser acogido y cuyas diferencias deben ser respetadas, se funda en la eliminación de las diferencias, en la eliminación de la alteridad radical" ("El otro y el extraño". *Revista de Occidente* 140 (1993) 46 y 47). No puede idealizarse de ese modo el funcionamiento de la diferencia ni meterse en el mismo saco el imperialismo reductor de determinadas concepciones político-religiosas que sí actuaron y actúan de universalización opresora, y el ideal de dignidad de todo ser humano por el hecho de serlo. Los colonizadores y esclavistas, cuando querían justificarse, tenían gran interés en considerar que indios y negros no eran humanos en plenitud, mientras hombres como Las Casas era eso lo que reclamaban. Además, el último resorte de las críticas al racismo y al imperialismo, incluso el de críticas como la de Guillaume, es el del derecho a una básica *igualdad* del ser humano en sus diferencias. Otra cosa es que la mera proclamación de la dignidad universal no valga y deba ser acompañada de medidas que la hagan eficaz para que no se convierta en ideológica en el peor sentido de la palabra, como desgraciadamente sucede con frecuencia.

sus identidades culturales, el concepto de "cuasi-personaje" que Ricoeur maneja con frecuencia, para hacer de él no sólo el protagonista de una narración que le da una identidad, sino también el referente de un derecho.

### 3. DERECHOS HUMANOS Y DERECHOS (?) DE LA NATURALEZA

1. La tercera fuente de tensiones teórico-prácticas que se produce en el proceso expansivo de los derechos humanos, tiene que ver con la denominada tercera generación de derechos, en la que cabe citar el derecho a la paz (especialmente ante la amenaza de destrucción general por una guerra con armamento nuclear, químico y bacteriológico), el derecho al desarrollo (ante la flagrante diferencia de una cuarta parte de la humanidad sobrecargada de bienes frente a la miseria y el hambre de grandes masas de población de la tierra), y el derecho al medio ambiente adecuado (ante la amenaza de los graves desequilibrios que estamos produciendo).

El derecho al desarrollo *humano*, por lo que a la situación del presente se refiere, tiene una fácil lectura en la tradición de los derechos: aunque tiene un aire colectivo en su formulación como derecho al desarrollo de los pueblos, se trata en definitiva de la extensión de los derechos económicos, sociales y culturales, pero también civiles (porque todos forman parte del desarrollo humano) al conjunto de la humanidad, sin que fronteras de ningún tipo deban ser en esto condicionantes de nada, desde la consideración de la dignidad igual de todo ser humano por el hecho de serlo, y desde el derecho "privilegiado" de la víctima a salir de su situación. Desgraciadamente, la traducción práctica de este derecho exige medidas de gran envergadura que no se ven en el horizonte: 1) pasa por decisiones político-institucionales de alcance mundial, 2) que pide una redistribución que significa reducción de estilo y niveles de consumo en los sectores actualmente privilegiados, 3) con efectos que sólo se notarían de modo pleno en las futuras generaciones. No es objetivo de nuestro trabajo entrar a analizar esta gravísima y prioritaria problemática, por lo que nos contentaremos con resaltar que aquí se apunta ya la tensión que vamos a abordar: ¿tienen derechos los humanos que aún no existen, las futuras generaciones? En caso afirmativo: ¿cómo deben responder las generaciones presentes a lo que esos posibles derechos exigen?

Este es un interrogante que viene afianzado desde otro de los derechos señalados: el derecho a la paz, que se convertiría por ejemplo en deber del desarme nuclear en vistas precisamente a privar no sólo a la presente generación sino a las futuras del riesgo de destrucción. Pero el interrogante se concreta más nítidamente y se amplía desde el derecho al medio ambiente adecuado, reclamado no tanto (aunque también) para la presente generación, que puede vivir con los actuales niveles de degradación, cuanto para las futuras generaciones, que no podrían soportar niveles de destrucción superiores hacia los que nos encaminamos. En su vertiente teórica, el problema se plantea por partida doble: desde la no existencia actual de esas generaciones (¿cómo puede tener derecho lo que no existe?, ¿cómo establecer referencias jurídicas desde la unilateralidad y la no intersubjetividad?), y desde la no individuación de los sujetos de derecho. Pero además tiene una segunda derivación: ¿podemos enfocar en todo esto a la naturaleza sólo como un *medio* para nosotros o tiene *en sí derecho* a su conservación? Desde la tradición de los derechos *humanos* ¿es lógico hablar de derechos para lo que no es humano? Problemas a la vez éticos y ontológicos aparecen aquí, entremezclándose con los otros derechos que acabamos de señalar, pues lo que nos ha aparecido al final estaba ya implicado al comienzo: tenemos todos derecho a un desarrollo *humano*, pero ese desarrollo debe ser *sostenible* desde criterios ecológicos.

2. Tomada esta problemática desde el lado de la ecología, vemos que se presentan dos alternativas: la medioambientalista, que continúa siendo antropocéntrica, y la de la llamada "ecología profunda" o radical, que reclama que el sujeto verdadero de derecho es la biosfera\*\*.

Para empezar, hay que reconocer que el tema de las generaciones futuras y del destino de la naturaleza sólo muy recientemente ha adquirido una significación especial. Como vimos cuando tratábamos el tema de la utopía, autores como Popper podían criticar sin mayores problemas (en 1947) el utopismo que pide el sacrificio de unas generaciones en aras de otras desde la consideración de que toda generación es igualmente transitoria e igualmente digna de ser tomada en consideración, y concluir en que nuestros deberes son para con la generación

---

\*\* Podría hablarse de una alternativa intermedia, la que reclama los derechos de los animales, ya sea desde perspectivas utilitaristas (en la medida en que son capaces de experimentar placer y dolor como nosotros, no deberían ser excluidos de las preocupaciones ético-jurídicas en vistas a la suma total de felicidad), ya sea desde perspectivas en las que determinados datos de la etología se interpretan para desdibujar la separación entre hombre y animal (perspectivas ambas concurrentes, como se ve). Con todo, para el debate que aquí nos interesa, nos parece más adecuado limitarnos a las alternativas propuestas.

presente y en todo caso la próxima inmediata, porque no se planteaba la *existencia misma* de la propia humanidad<sup>89</sup>. Cuando en 1979 Jonas escriba su libro *El principio responsabilidad* los supuestos serán ya otros: la constatación de que la técnica moderna aplicada tanto al hombre como a la naturaleza en su conjunto amenaza con desequilibrios que acarrearían la destrucción de la naturaleza que conocemos y la destrucción con ella del ser humano que somos, da a la obligación de cara al futuro un cariz diferente y una intensidad mucho más radical. Hasta este momento, la acción humana sobre los objetos no humanos no tenía entre nosotros significación ética no sólo porque se consideraban medios para el hombre sino sobre todo porque se consideraban inagotables y globalmente impercederos; pero ahora hemos caído en la cuenta no sólo de que son percederos, sino de que *nosotros* somos la causa de su posible extinción, que arrastraría con toda probabilidad la extinción de la especie humana. Hasta este momento podía igualmente plantearse una ética centrada en la convivencia presente y en la intersubjetividad, porque el ser humano como tal no estaba amenazado; pero ahora somos conscientes de que está en cuestión la existencia misma de la especie, con lo que surge la exigencia de una ética que mire al futuro y de unos posibles derechos que se nos reclaman desde él. Esto es lo que lleva al propio Jonas a formular un nuevo imperativo: "Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida auténticamente humana sobre la tierra" (p.30)<sup>90</sup>.

Así formulado este imperativo, puede tener una lectura "medioambientalista". La referencia y medida para la conservación de la naturaleza es el *hombre* y su destino -en cuanto depende de la primera-; con lo que se mantendría la orientación antropocéntrica de los derechos humanos<sup>91</sup>. El problema quedaría reducido a la no simultaneidad y no reciprocidad

---

<sup>89</sup> Tampoco P. Ricoeur, ya en 1983, tendrá en cuenta esta problemática cuando en "Ethique et politique" se olvida del rol de las tecnologías y de que éstas deben ser organizadas *en alianza* con la naturaleza y no frente a ella (Cfr P.Kemp (1991). Por cierto que en este mismo ensayo destaca con nitidez que "la ética de lo político no consiste en otra cosa que en la creación de espacios de libertad" (403), poniendo más en sordina la referencia a derechos sociales, y no mencionando la problemática que aquí estamos abordando.

<sup>90</sup> Citamos por la traducción francesa de J. Greisch: H.JONAS. *Le principe responsabilité*, Paris, Cerf, 1992 (2ª ed).

<sup>91</sup> Éticas discursivas como la de Habermas no pueden renunciar a esta orientación, centradas como están en un universalismo ético restringido a las relaciones interpersonales. Por eso, para Habermas, abrir el acceso moral a la naturaleza en sí está lleno de dificultades: Porque no hay relación de reciprocidad, algo básico para hablar de ética; y porque plantea "la cuestión filosófica nuclear de cómo podría fundamentarse hoy una ética de la naturaleza sin recurrir a la razón sustancial de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo" (que ya no se ve con sentido en un mundo "post-metafísico"). (En "Réplicas a objeciones" -1989: 435). La segunda objeción pone muy bien de manifiesto que la fundamentación de imperativos a estos niveles alcanza una

que implica, al propugnar derechos de los no presentes. Rawls ya quiso dar una solución al mismo -planteándolo como justicia entre generaciones- desde sus esquemas neocontractualistas y formales y a partir de su famosa hipótesis de la posición original y su velo de ignorancia, en la que nada se sabe tampoco de la generación a la que se pertenece. Estaría claro, dice, que, en cualquier generación en que nos imagináramos situados, desearíamos que todas las generaciones que nos hubieran precedido hubieran practicado el principio del "ahorro justo", de la inversión adecuada que redundaría en beneficio de la que sigue sin que suponga un exceso de renuncia en la que precede: cada generación aportaría así una determinada contribución a la que sigue, a la vez que habría recibido las aportaciones de las que le precedieron. Podría objetarse que eso no se aplica a la primera generación ni tampoco a la que puede considerarse, por decisión o "destino" la última, pero ahí está el velo de ignorancia para evitarnos esos cálculos y asegurar la ley de justicia de que toda generación debe velar por las siguientes (Cfr *Teoría de la justicia*, p.326-337). Aunque Rawls no sitúa estas reflexiones en perspectiva ecológica de evitación de la catástrofe sino de acumulación de infraestructuras y bienes culturales, es evidente que también puede aplicarse a ella. De todos modos, el debate con este autor lo dejamos para el último capítulo, en el contexto de la justificación de los derechos humanos.

Esta lectura radicalmente antropocéntrica del imperativo no es, con todo, la de Jonas. Es claro que él quiere renunciar al antropocentrismo tradicional, pero no lo es tanto hasta qué punto. Insiste en este sentido en que la primera obligación es el porvenir de la humanidad, siendo el porvenir de la naturaleza condición *sine qua non* no sólo para nuestra propia permanencia sino también para nuestra propia completud existencial. Ahora bien, añade en textos significativos y ambiguos, independientemente de ello, desde el momento en que el hombre ha llegado a ser peligroso para la biosfera entera, "la naturaleza conserva su dignidad propia que se opone a lo arbitrario de nuestro poder [...] la solidaridad de destino entre el hombre y la naturaleza, solidaridad nuevamente descubierta a través del peligro, nos hace igualmente redescubrir la dignidad autónoma de la naturaleza y nos pide respetar su integridad más allá del aspecto utilitario" (Jonas, 1992: 188).

---

dimensión ontológica (reto que Jonas asume). El problema está en que, dentro del propio enfoque antropológico, la primera de las objeciones, así formulada, es también aplicable para las generaciones futuras (como lo era para las pasadas y sus derechos reclamados por Benjamin), con lo que la ética discursiva, de nuevo, no se revela muy adecuada para abordar temas como el derecho de las generaciones que aún no son.

La fundamentación del imperativo formulado es en Jonas ontológica, dado que se trata de justificar la continuación de una existencia y no la racionalidad de un principio moral. Como lo explica Ricoeur en un amplio comentario al libro de Jonas: en la cuestión de preferencia entre el ser y la nada, valor y existencia coinciden desde la afirmación de que el valor tiene derecho al ser y de que el ser vale más que la nada; hay un ser -el viviente- que implica su propio deber ser, en el sí a la vida, que en el hombre reviste la forma de la obligación, se enraiza el no al no ser; del hecho de que existen hombres, brota la exigencia de carácter ontológico de que existan en el futuro<sup>92</sup>.

3. Quienes sí plantean radical y prioritariamente los derechos de la naturaleza son los representantes de la "ecología profunda" (en la que a veces se incluye, nos parece que incorrectamente, a Jonas). Si en la tradición de los derechos humanos se insiste en que lo primero es el hombre, luego los vivientes y por último los minerales, pero estableciendo un salto cualitativo entre los primeros (que en palabras de Kant son "fines en sí") y lo demás (que pueden ser medios), aquí se invierte el orden: lo primero es la biosfera o la tierra, el verdadero sujeto de derechos; los derechos de las partes, también la humana, están en función del todo. La condena del antropocentrismo y el individualismo, la subordinación de la especie humana a los derechos del todo, es de este modo total. Se rechaza "el-hombre-en-el-medio-ambiente" para defender el "igualitarismo biosférico" en una perspectiva holista en la que la norma se define en función de la imitación de la naturaleza como un modelo de interdependencia.

Sirva, a modo de ilustración, una breve referencia a una de las formulaciones más divulgadas de este ecologismo, la de la *Fundación Planeta Gaia*<sup>93</sup>: 1) Se arranca defendiendo nítidamente la consistencia de la realidad como totalidad sistémico-vital: "La Tierra es un ser vivo que respira, siente y piensa, autorregulando con voluntad propia la delicada homeostasis que mantiene la vida sobre ella". Podría decirse que hay "antropomorfización" de la Tierra y afirmación de lo *vital* como característica dominante. Lo segundo es evidente; lo primero

---

<sup>92</sup> Cfr (Ricoeur, 1971e) en donde se analiza la obra de Jonas desde su conexión con la filosofía de la biología y desde sus problemas de fundamentación. Ricoeur concluye que en Jonas, al que contra ciertos críticos no considera naturalista, la ética encuentra en la filosofía de la biología un fundamento necesario pero no suficiente, desde el momento en que se reclama no sólo que existan hombres sino que existan conforme a la idea de humanidad, con lo que se imponen inevitables referencias a Kant.

<sup>93</sup> Puede encontrarse el documento-manifiesto de la misma en *Planeta verde*, enero de 1991, p. 14, de donde citamos.

podría entenderse por su contexto de otro modo: no es que se describa la Tierra como imitación del hombre; si aquélla semeja parecerse a éste es porque éste es gestado por aquélla.

2) Es lo que se sugiere al tratar de definir al hombre: "La especie humana ha sido creada por la Tierra, como si de su cerebro global se tratara". Como se ve, la relevancia está aquí en la especie, parte básica de ese cuerpo global que es la Tierra. Y la conciencia de la especie humana es conciencia de la Tierra (Tierra, además, que tiene un toque divinizado: "crea" al hombre). Es por eso la especie humana la que permite al planeta "percibirse a sí mismo y evolucionar hacia grados más complejos de existencia". Si el ser humano falla y con actividades destructoras de la biosfera deja de contribuir al equilibrio de la vida, lo que sucede es que la tierra anda "enferma", ha sufrido en su cerebro "una enfermedad necesaria de curar".

3) Por tanto, "no tenemos un planeta, somos un planeta: cada roca, cada planta, cada animal, cada ser humano no sólo es parte de un mismo organismo vivo, sino que en sí mismo contiene la información de todo el planeta". Se es, como hemos dicho, en la totalidad, pero cada elemento de la totalidad es a su vez decisivo, no sólo porque ésta los necesita para ser, sino también porque cada elemento es una micro-totalidad.

4) El lenguaje ético, aunque desbordado por el ontológico, está también presente: "La Tierra *tiene derecho* a su pureza original [...] Es *deber prioritario* de la especie humana corregir los desequilibrios ecológicos que ha creado [...] Desestabilizar la vida de la Tierra debe ser considerado como un *crimen* contra la Humanidad". Exigencia ética ésta que pide dotarse de mecanismos jurídicos similares a los que hoy giran en torno a los derechos humanos: hay que promover en este sentido una "Declaración de los Derechos de la Tierra".

Evidentemente en posturas como ésta hay un trasfondo metafísico, e incluso "religioso" que quiere establecer conexiones expresas con las cosmovisiones amerindias o el pensamiento oriental en el que se destaca como decisiva la *última realidad o fondo originario universal* de todo cuanto existe, considerándose a las individualidades como realidad y no engañosa ilusión sólo en la medida en que son reintegradas en ese fondo universal, siendo unas con él. Un trasfondo, pues, que autores como Habermas, critican porque entienden que sólo podemos estar ya en un pensamiento "post-metafísico". Sin que entremos ahora en este tema (que pone sin duda en evidencia que un diálogo intercultural es a la vez necesario y complejo), retengamos el dato de la prioridad radical acordada a los derechos de la Tierra, para ver si tal postura puede enraizarse en la tradición de los derechos humanos, aunque evidentemente la desborde, o si rompe con ella.

4. Hay que comenzar resaltando que el ecologismo en general plantea serios interrogantes a la tradición de los derechos humanos, y que, concretamente, el ecologismo radical entra directamente en contradicción con ella. La novedad que aportaba la proclamación de los derechos humanos, novedad que los filósofos de la Ilustración teorizaron con rigor, era que el ser humano, frente a sus antiguas dependencias de la naturaleza, o de la religión, o de su comunidad de pertenencia, es el valor primordial y el artífice del derecho. Para el ecologismo radical, en cambio, el hombre ya no es el creador de valores, debiendo conformarse al marco que la naturaleza ofrece, y siendo el resto de los vivientes tan "fin en sí" como él en una totalidad que los engloba. Lo que orienta todo derecho y todo deber es, desde aquí, mantener los equilibrios ecológicos de la totalidad en su compleja interdependencia.

Desde esta contraposición, y por fidelidad a la tradición de los derechos, podría plantearse un rechazo puro y simple de estos enfoques. Sin embargo, ello significaría no sólo cerrarse a aportaciones creativas sino también contradecir la propia dinámica de esa tradición, que en lo mejor de la misma se está revelando como abierta y crítica. Porque si el ecologismo radical, en sus expresiones más duras, parece incompatible con ella, no puede negarse que no sólo revela un gravísimo problema práctico que hay que afrontar, sino que además plantea la muy pertinente cuestión de nuestra relación con la naturaleza, que la modernidad ha simplificado en exceso en una concepción que ha servido de soporte ideológico de la explotación desmedida.

Lo que las críticas y propuestas ecologistas nos revelan en primer lugar, es que hemos llegado a ser *responsables* de las condiciones biológicas y biosféricas de la existencia humana. Algo que debe traducirse en un deber de conservación de las mismas que se corresponda con el derecho que el hombre, como individualidad y como humanidad, tiene al medio ambiente que necesita, no sólo para garantizar sus condiciones materiales de existencia, sino también para favorecer su expansión psíquica, estética, simbólica. En este sentido, aun reconociendo los problemas de fundamentación, nos parece legítimo extender la categoría de derecho a las futuras generaciones: éstas tienen derecho a existir y a existir en condiciones de dignidad. Del mismo modo que, desde postulados benjaminianos, reclamábamos unos derechos para las generaciones pasadas, ahora los reclamamos para las futuras, dado que, aunque no han sido, a diferencia de las primeras y de los lazos de hecho que mantenemos con ellas, están potencialmente en nuestro presente y pueden ser las víctimas de nuestras decisiones. La tradición más explícita de los derechos humanos centrada en el "humanismo abstracto del

individuo concreto" es quizá poco sugeridora para estas proyecciones históricas. Pero categorías como "solidaridad" (el alma oculta de esta tradición) o "conciencia expuesta a los efectos de la historia proyectándose hacia el futuro", que desde la inspiración gadameriana vimos trabajaba Ricoeur, son soportes importantes para la justificación de estos derechos de los que aún sólo potencialmente son. Lo mismo cabría decir de una "identidad narrativa" que apunta necesariamente al porvenir, aunque en modo alguno lo asegure.

Los postulados ecologistas no nos revelarían sólo la necesidad de mantener el medio ambiente *para* el ser humano. Han puesto efectivamente de manifiesto que reducir la naturaleza a *puro medio* para el hombre se muestra no sólo peligroso para éste cuando está dotado de un medio de explotación poderoso, sino de algún modo ilegítimo respecto a la propia naturaleza. Manteniendo la prioridad básica que Kant formuló categóricamente, habría que retener de Jonas que "la naturaleza cultiva valores, puesto que cultiva fines" (Jonas, 1992: 113), para otorgarle un cierto grado de "dignidad" que, aunque subordinada a la del hombre pero solidaria con la de él, exige concretarse no sólo en su no explotación perjudicial para el hombre, sino en una aproximación no cerradamente utilitaria, que se abre a la compasión y admiración, de respeto a los seres. Con todo, no parece adecuado que esto deba traducirse en *derechos de la naturaleza*. Debe mantenerse que el *sujeto* de derechos es sólo la persona humana, pero completando que en ésta se dan a veces deberes a los que no corresponden derechos. Desde la perspectiva de los derechos humanos la naturaleza sería así no sujeto de derechos sino *objeto de deberes* por parte del hombre, en vistas a regular su conservación no sólo desde la utilidad para el hombre sino también desde el aprecio a los seres (Cfr Meyer-Bisch, 1989: 70-71). Estos deberes estarían con todo subordinados al deber prioritario de que *el ser humano sea en su autenticidad*, desde la afirmación de que fin en sí en su radicalidad sigue aplicándose sólo al hombre (contra los modelos antihumanistas de imitación de la naturaleza), pero también desde la conciencia hoy acrecentada de que "el interés del hombre coincide con el del resto de la vida que es su patria terrestre en el sentido más sublime de esta palabra" (Jonas: 1992, 187). Es decir, se mantendría el antropocentrismo, pero de algún modo mitigado y abierto a la comunidad global de vida.

5. Acabamos estas consideraciones desde unas últimas referencias a H. Jonas que nos remiten de modo explícito a la imaginación. Jonas se pregunta cuál puede ser la brújula que oriente la búsqueda de la nueva ética que necesitamos, ante la gran amenaza de destrucción de la naturaleza y el ser humano con ella. Y se responde: "La anticipación de la amenaza

misma" (Id. 13). Es lo que llama la "heurística del miedo", la que nos revela *lo que* está en juego, desde el momento *en que* sabemos que está en juego, la que, empujándonos a evitar lo peor, hace visible el bien que se preservaría. Evidentemente, esa anticipación sólo puede ser vivida en imaginación: "aquí el *malum* imaginado debe asumir el rol de *malum* experimentado" (Id. 50). Ahora bien, dado que esto no se produce automáticamente en el sentido de que la radicalidad de la catástrofe se anuncia sólo para generaciones futuras, se impone la *obligación ética* de: 1) procurar *deliberadamente* esa imaginación del mal; 2) asumir el *peor* de los pronósticos, dada la gravedad de lo que se juega; 3) hacer que tenga la *influencia del temor* -a pesar de que el mal no me concierna directamente- que moviliza para la evitación del mal imaginado; es decir, se trata de un temor desinteresado.

De este modo, el "principio Temor" pasa a formar parte del "principio Responsabilidad", como temor por el objeto de la responsabilidad que se ha revelado a la vez vulnerable y al arbitrio de nuestro poder. Una responsabilidad que comienza con esta pregunta: "¿qué *le* sucederá si *yo no* me ocupo de él? Cuanto más oscura es la respuesta, más claramente se dibuja la responsabilidad. Y cuanto más alejado está en el porvenir lo que es a temer, cuanto más alejado está de nuestro propio bienestar o desdicha y cuanto menos familiar es en su género, más deliberadamente movilizadas deben ser la imaginación y la sensibilidad del sentir a este efecto: una *heurística* del miedo que descubre el peligro deviene necesaria, la que no sólo desvela y le expone el objeto inédito como tal, sino la que enseña incluso al interés ético que es interpelado por este objeto (mientras que jamás lo había sido antes) a reconocerse él mismo" (Id. 303). Una ética así, nacida de la amenaza, será necesariamente ética de la preservación, del impedimento, y no una ética del progreso y del perfeccionamiento en la línea del cientismo o del marxismo. Por eso, el "principio Responsabilidad", aunque combinado con la esperanza de evitar lo peor, debe ser contrapuesto, termina Jonas, al utópico "principio Esperanza" de Bloch.

¿Cómo hacer eficaz y dinámico este principio? Jonas tiene muy claro -y es evidente- que a través de decisiones políticas globales que impliquen medios institucionales y radicales correctivos técnicos a la actual orientación de la técnica. Tiene igualmente claro que eso significa determinadas renunciadas reales de los colectivos humanos actualmente favorecidos y la transformación de determinados sueños de los desfavorecidos, lo que parece chocar de frente con el egotismo de la colectividad, de la que no se puede esperar que sea "buena". Por lo que avanza: "si, como lo pensamos, sólo una élite puede ética e intelectualmente asumir la responsabilidad para el porvenir que hemos indicado, ¿cómo se produce tal élite y se dota del

poder de ejercerlo?" (Id. 200). He aquí una ambigüedad de Jonas, que algunos se inclinan a interpretar como propensión a una especie de "tiranía ilustrada y benevolente", que reconoce que lo preferible es que la causa de la humanidad sea asumida por una conciencia auténtica generalizada y su idealismo correspondiente, pero que desconfía de que eso sea factible. Frente a tal ambigüedad, y por difícil que sea esa conciencia colectiva y generosa, hay que afirmar, desde los criterios que formulan los derechos humanos y desde la experiencia que proporciona el esfuerzo histórico por ponerlos en práctica, que los derechos, también los de las generaciones futuras, sólo pueden conseguirse desde la práctica de los derechos, lo que significa no esquivar el consenso democrático sino buscarlo como absolutamente prioritario.

#### **D. LOS DERECHOS HUMANOS ENTRE LA IDEOLOGIA Y LA UTOPIA**

En la segunda parte de nuestro trabajo comenzábamos estudiando cómo se insertaba la imaginación en la experiencia histórica, para pasar luego a analizar las construcciones sociales de esa imaginación: las ideologías y utopías. Tratando en esta tercera parte de ejemplificar esta dinámica imaginaria con los derechos humanos, hemos insistido hasta el momento en el modo como se iban desplegando desde la experiencia histórica y las connotaciones definitorias que ello les daba. Vamos a pasar ahora a abordarlos como productos que pueden ser leídos con las categorías que describimos ampliamente de "ideología" y "utopía". Con todo, hay que resaltar de arranque una característica específica que se da en ellos a este respecto. Si, en general, ante determinadas doctrinas sociopolíticas, propuestas de sociedad, etc., tiende a plantearse el debate de si son ideológicas o utópicas, de acuerdo a criterios que en su momento discutimos, en los derechos humanos esta distinción pasa por el interior de los mismos, en el sentido de que puede hacerse de ellos tanto un uso ideológico como utópico, siendo ello tanto el origen de muchas de sus contradicciones como la fuente de su riqueza: El origen de sus contradicciones, porque bellos ideales pueden ocultar prácticas de dominio; la fuente de su riqueza, porque ese círculo de conceptos prácticos que constituyen ideología y utopía identificándose y criticándose la una desde la otra puede ser

vivido al interior de la propia dinámica de los derechos humanos. Los derechos humanos, como proceso abierto y tensionado, son a la vez, por decirlo con palabras de Ricoeur, ideología, *retrato*, que conserva el pasado en la identidad del presente, y utopía, *fantasía*, que proyecta hacia el futuro las virtualidades de ese presente.

## 1. LOS DERECHOS HUMANOS COMO IDEOLOGIA

### a) Los derechos humanos como encubrimiento (Marx)

Cuando hablábamos de los acontecimientos fundadores indicábamos que en el momento de su producción significaban el advenimiento de sentido en medio del entusiasmo para el grupo que lo vivía. Y que sólo con el paso del tiempo se constituía ese sentido en ideología en su acepción más conservadora. Pues bien, los derechos humanos, que surgen como el alma de las Revoluciones de fines del XVIII, pasado sólo medio siglo van a sufrir una durísima crítica que va a condicionar ambigualmente su evolución: por un lado, empujando la aparición de los derechos sociales, por otro creando una fuerte sombra de sospecha -que puede incitar tanto a la crítica creadora cuanto al rechazo- sobre los propios derechos nacientes que en sus pretensiones universales encubrirían los intereses de las clases emergentes. Nos referimos, por supuesto, a la crítica de Marx, ya de sobra conocida, pero a la que no podemos dejar de hacer mención.

1. Cuando sólo tiene 25 años, en 1843, Marx escribe su primera y más amplia crítica en *La cuestión judía*. Analizando las Declaraciones francesas de derechos humanos, destaca que instauran una tramposa distinción entre derechos del ciudadano y derechos del hombre, los primeros remitiéndonos al Estado y al ser genérico, los segundos, en cambio, remitiéndonos a la sociedad civil y al individuo, asentando así una contradicción y una escisión entre el interés general y el interés privado, entre el Estado político y la sociedad burguesa. Porque, en la medida en que son derechos del ciudadano, los derechos humanos son "derechos políticos, derechos que no pueden ser ejercidos más que si se es miembro de una comunidad. La participación en la vida común política, en la vida del Estado, he aquí su contenido"

(p.193)<sup>44</sup>. Pero en la medida en que son derechos del "hombre" sin más, son en realidad derechos del hombre y de la sociedad burguesa, del hombre, por tanto, separado del hombre y de la comunidad. Porque, efectivamente, los derechos humanos como tales instauran: una libertad que "no reposa sobre las relaciones del hombre con el hombre sino más bien en la separación del hombre con el hombre" (Id. 193); un derecho a la propiedad que es derecho a disponer de la misma de modo egoísta, sin preocuparse de los otros hombres ni de la sociedad; un derecho a la igualdad como igualdad para la libertad arriba definida; un derecho, por último, a la seguridad que expresa en realidad la garantía policial para el egoísmo. Es decir, los pretendidos derechos humanos son derechos del hombre egoísta, del hombre separado de la comunidad y preocupado por su interés, del hombre burgués, en definitiva; el hombre como ser genérico no tiene cabida en ellos. Ahora bien, la relación que hay entre derechos del ciudadano y del hombre es la que hay -dice Marx con acento feuerbachiano- entre el cielo y la tierra. "El hombre tal como es, miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el hombre propiamente dicho, el hombre por oposición al ciudadano, porque es el hombre en su existencia inmediata, sensible e individual, mientras que el hombre político no es más que el hombre abstracto, artificial, el hombre en tanto que persona alegórica, moral" (Id. 201). La Declaración de derechos humanos funda, pues, el Estado político, la comunidad de ciudadanos, pero lo funda como celeste.

Vemos de este modo cómo Marx estigmatiza los derechos humanos acusándolos de alienantes (por hacer que esté en el cielo lo que debe estar en la tierra, hacer abstracto lo que debe ser concreto); y, avanzando lo que después reflexionará, acusándolos igualmente de ideológicos, al ocultar con apelaciones universalistas lo que en realidad es un tipo de hombre muy concreto, el burgués. Porque la universalidad no está en "el hombre" (que oculta al individuo egoísta), sino en el ciudadano (que se abre a la preocupación universal).

Este dato no deja de extrañar a un Marx que, por otro lado, admira la Revolución francesa. Marx indica que, en principio, se explica difícilmente que un pueblo que comienza a liberarse, a hacer caer toda barrera, a fundar una comunidad política, proclame los derechos del hombre egoísta que hacen de la comunidad cívica un simple medio para servir los derechos de tal tipo de hombre. Resalta que prácticas revolucionarias como la de Robespierre han entrado en contradicción con esta teoría, al suprimir las libertades individuales que comprometan la libertad pública; pero esta práctica ha sido la excepción y la teoría la regla.

---

<sup>44</sup> Citamos según la ed. de Alfred Costes: MARX, K. *La question juive. Oeuvres philosophiques I*. Paris, 1952.

¿Por qué, se pregunta Marx, esta "ilusión óptica de su conciencia" (Id. 197)<sup>45</sup> en el espíritu de los emancipadores políticos que hace concebir lo que es fin como medio? La respuesta es una lectura hegeliana de la evolución histórica. Si en la feudalidad se daba una organización en la que, por un lado, la relación entre individuo y totalidad estatal era estrecha y, por otro, el poder político aparecía separado del pueblo como asunto del soberano, la Revolución hace de la función política, por un lado, una función general, pero, por otro lado, separa a la sociedad civil (la realidad) del Estado (la ideología); la tercera fase representará la síntesis, con la asunción del ciudadano abstracto en el individuo real, de modo que se dé la identidad entre lo real y lo verdadero, con la unión entre sociedad civil y Estado, que transformará en realidad la alienación de éste. Por eso, y a pesar de la dureza de las críticas desenmascaradoras, hay que concebir la emancipación política como un progreso: "no es, en verdad, la última forma de emancipación humana, pero es la última forma de emancipación humana en los marcos del orden social actual" (Id. 179).

Esta condena de los derechos humanos, realizada tempranamente y desde la perspectiva filosófica y antropológica que caracteriza al joven Marx, es con todo definitiva en él porque la mantiene a lo largo de toda su obra, aunque no llegue a dedicarle mucha atención. Así, cuando en *La ideología alemana* formule su teoría de la ideología, los derechos humanos serán considerados la forma más general del derecho y con ello el ejemplo moderno mayor de la ideología liberal, entrando por eso en antagonismo con el comunismo. Usando los conceptos que esta teoría de la ideología contiene, puede decirse que los derechos humanos son la autojustificación ideológica del hombre del derecho que es el burgués. También en breves pasajes de *El capital* Marx describirá la función de deformación y ocultamiento que ejerce esta ideología de los derechos humanos; los proclamados derechos de libertad e igualdad son en realidad el reflejo de las condiciones económicas de intercambio de las mercancías, al que enmascaran de modo doble: proponiendo en primer lugar la libertad e igualdad como ideas eternas y desvinculadas de la historia, y haciendo en segundo lugar que tales valores funcionen sólo en el plano superficial de la circulación y compra-venta de la fuerza del trabajo, pero no en el más oculto de la producción, en el que las supuestas libertad e igualdad se revelan como despotismo y desigualdad. Por eso precisamente, cuando los trabajadores reclamen su derecho

---

<sup>45</sup> La metáfora nos recuerda la de la "cámara oscura" que luego propondrá en *La ideología alemana*. Como indicamos en una amplia nota (nota 47 de Segunda parte), en *El dieciocho brumario* seguirá reflexionando sobre el tema, aunque desde otro punto de vista, para hablar de un imaginario que encubre unas relaciones de clase, pero que juega de todos modos un papel positivo de cara al avance social.

más concreto, el de asociarse para conseguir mejoras en sus condiciones de trabajo, serán reprimidos legal y policialmente bajo la acusación de atentado a la libertad y a la Declaración de derechos humanos, mostrándose así con claridad el verdadero sentido de la misma.

2. Pueden hacerse lecturas diferentes de esta evidente y nítida condena que Marx hace de los derechos humanos. Así, B. Bourgeois (1990: 117-130), indica que bajo esa condena patente puede leerse una reconciliación latente, si tenemos en cuenta la teoría marxista en su conjunto. Efectivamente, comenta este autor, es cierto que el comunismo no es presentado por Marx como el reino de los derechos, aunque pueda ser visto como la realización positiva de su núcleo de verdad; ahora bien, si entendemos que lo decisivo en Marx no es la estructura sino el individuo real condicionado y condicionador (y esta es la tesis de Bourgeois, en consonancia con la que se ha defendido en este trabajo), hay que concluir que el derecho del hombre es realizado en la revolución, tal como la presenta Marx.

Dado con todo que el impacto de la crítica marxista a los derechos humanos ha ido especialmente en la línea de defender los derechos sociales *contra* (o al menos en prioridad respecto a) los derechos-libertades, en la línea de defender los derechos materiales contra los derechos formales, nos parecen más sugerentes observaciones como las de Lefort. Lefort, en efecto, plantea tres críticas a Marx. En plan más puntual, indica que éste, en su condena de los derechos humanos, silencia o unilateraliza los artículos de las Declaraciones que contradicen su tesis del egoísmo<sup>96</sup>. En plan más global y radical, destaca que Marx cae en la trampa de la ideología burguesa, quedando prisionero de la versión ideológica de los derechos humanos, sin ser capaz de examinar lo que significan en la práctica social. Al ver en los derechos humanos sólo signos del individualismo y el naturalismo "pone bien en evidencia un rasgo del pensamiento de la época, pero continúa moviéndose en el terreno de la ideología que pretende desarraigar, ignorando la transformación de las relaciones sociales y políticas que recubre la representación burguesa de los derechos" (Lefort, 1986: 44). Si, en cambio, más allá de la letra de los enunciados de derechos, nos preguntamos por las consecuencias de su ejercicio en la vida social, veremos que los derechos humanos no son un velo que enmascara la disolución de los lazos sociales para servir al hombre egoísta, sino que, al revés, atestiguan y suscitan nuevas redes de relaciones entre los hombres. Como ya hemos ido destacando, los derechos humanos, que parecen tener sólo una referencia individual, tienen

---

<sup>96</sup> En este mismo trabajo hemos destacado cómo, particularmente en la Declaración de 1793, hay claros contenidos sociales.

un alcance político, permiten la multiplicación de relaciones entre los hombres, por encima de autoridades y estratificaciones sociales radicalmente constrictivas de estas relaciones<sup>97</sup>. Por último, señala Lefort, denunciar el formalismo y ahistoricismo de los derechos humanos como las características que tienen por función enmascarar los intereses muy concretos e históricos de la burguesía, significa desconocer que sólo con una cierta "indeterminación", que les da su perspectiva universal, pueden estos derechos ejercer su alcance crítico incluso cuando la situación social e histórica es muy diferente al momento en que se formularon.

Estas observaciones críticas de Lefort nos parecen particularmente pertinentes porque descubren la dinámica más profunda de los derechos humanos, más allá de como son reclamados por determinadas capas sociales en determinados momentos, y porque impiden que se enfrenten los derechos sociales a los derechos libertades, los derechos concretos a los derechos formales. Ellas muestran -ya desde una concepción ricœuriana de la ideología- que si los derechos humanos pueden ser proclamados como ideología, no lo son en principio en el sentido más peyorativo de ésta, su sentido deformador.

3. El que, con todo, los derechos humanos no sean mera ideología-ocultamiento, no sean mera ideología-reflejo de las relaciones económicas y de poder, no quiere decir que no ejerzan con frecuencia esa función. En este sentido, Marx, aunque por un lado ha incitado a una peligrosa desafección hacia los derechos humanos, por otro nos ha curado contra la ingenuidad, y ésta es una decisiva contribución de su parte. Su insistencia en reclamar lo que se llamarán derechos sociales nos ha prevenido contra la perversión de unos derechos sólo proclamados pero no realizándose, contra la perversión de un mero uso retórico de los mismos. Su insistencia en denunciar los supuestos derechos universales como derechos de clase, nos ha prevenido contra su uso como arma arrojada frente al adversario político pero no como revulsivo crítico dentro del propio colectivo, contra su uso como justificación incluso de determinados procesos colonizadores hechos oficialmente en nombre de la razón igualitaria que se convierte tramposamente en igualadora<sup>98</sup>. Pero, de nuevo, eso no impide que sea desde los propios derechos humanos desde donde podemos denunciar estas contradicciones.

---

<sup>97</sup> Así, si tomamos el caso de la libertad de opinión, ésta crea un espacio simbólico "sin fronteras definidas, sustraído a toda autoridad que pretendiera regirlo y decidir lo que es pensable o no, lo que es decible o no. La palabra como tal, el pensamiento como tal, prueban, independientemente de todo individuo particular, no ser de nadie" (Lefort, 1986: 45)

<sup>98</sup> El que los países que han proclamado explícitamente estos derechos hayan sido a la vez los grandes colonizadores contemporáneos, negándose los a ingentes multitudes, es probablemente la más grave de las contradicciones.

## **b) Los derechos humanos como legitimación e identificación**

Los derechos humanos como ideología, acabamos de avanzar, son algo más que ocultamiento y en ese algo está lo más decisivo. Siguiendo la concepción ricoeuriana de ideología, podemos decir que son un factor decisivo de legitimación del poder y de identidad colectiva.

1. Como ya expusimos, Ricoeur indica que el lugar privilegiado de concentración de la ideología es el poder político, que la usa para la legitimación que necesita: dado que hay una distancia entre pretensión a la legitimidad por parte de los gobernantes y creencia en ella por parte de los gobernados, la ideología sirve precisamente de ese suplemento de credibilidad que la autoridad necesita. ¿Cómo se aplica este esquema al caso de los derechos humanos como ideología justificadora del poder político?

Hay que tener presente, en primer lugar, que con los derechos humanos emerge un nuevo tipo de legitimidad especificada por dos características que Lefort ha analizado con justeza. La primera es que con ellos se destruye la representación de un poder situado por encima de la sociedad y que por ese motivo dispondría de una legitimidad absoluta. Lo que distingue a la democracia moderna, la que pretende ser la expresión de esta legitimidad nueva, es precisamente la abolición de ese referente en el que, como en las monarquías absolutas, la ley ganaba su trascendencia. ¿Quiere eso decir que ahora el referente de la ley es la inmanencia del orden factual, que su reino se confunde con el del poder? Tampoco. El difícil punto de equilibrio es que la democracia "hace de la ley aquello que, siempre irreductible al artificio humano, no da sentido a la acción de los hombres más que a condición de que la quieran, de que la aprehendan, como la razón de su coexistencia y la condición de posibilidad para cada uno de juzgar y de ser juzgado" (Lefort, 1986: 52). En otros términos, el ejercicio del poder es concebido desde los derechos humanos como aquel proceso que sólo se legitima desde la voluntad de los ciudadanos iguales, siendo éstos tanto su origen como su juez; y sin embargo, las leyes que lo regulan no son reductibles a mero artificio, en la medida en que la propia tradición de los derechos fundamentales se constituye en el referente para justificar o rechazar la organización política concreta y sus leyes; ese es el sentido de una posibilidad siempre abierta al disenso y la desobediencia civil. Pero a su vez, esta tradición sólo se clarifica y continúa desde el debate marcado por disensos y consensos. Esta situación hace de

la legitimidad del poder algo mucho más complejo, en permanente proceso de rehacerse, siendo esta aparente debilidad la característica de su esencia y el núcleo secreto de su fuerza. Por eso, continúa de nuevo Lefort, frente a regímenes de legitimidad estable y trascendente "la democracia moderna nos invita a sustituirlos por un régimen fundado sobre *la legitimidad de un debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo* -debate necesariamente sin garante y sin término. Tanto la inspiración de los derechos del hombre como la difusión de los derechos en nuestra época testimonian este debate" (Id. 53)<sup>49</sup>.

La segunda característica de la legitimidad emergente de los derechos humanos está en conexión con la primera y consiste en que desde éstos se exige una clara separación del derecho y el poder. El poder no es ya la sede del derecho, sino que debe conformarse a unos principios cuyo control no detenta. Esto es lo que se expresa con particular fuerza en el varias veces comentado derecho de resistencia que reconoce la Declaración de 1789. Al Estado puede pedírsele que garantice y proteja los derechos; puede incluso pedírsele que los fomente activamente a través de objetivos de gobierno; pero hay un derecho que por definición es inencomendable al Estado porque va dirigido contra él para recordarle que ningún derecho es su derecho, que su poder está sometido al derecho.

Volviendo ahora a la teoría de la legitimidad que Ricoeur plantea: ¿cómo funciona la legitimidad del poder político cuando pretende sustentarse en los derechos humanos? Haciendo mucho más compleja la utilización de éstos como suplemento de credibilidad para llenar la distancia entre pretensión a la legitimidad por parte de los gobernantes y creencia en ella por parte de los gobernados. Efectivamente, y en principio, sólo puede actuar como suplemento cuando la distancia es lo suficientemente pequeña como para que resista la comparación entre lo que exigen los derechos humanos y la práctica de gobierno, estando éste sujeto a constante crítica en función de ello por las fuerzas políticas, los colectivos de ciudadanos, los movimientos sociales, etc., y a ratificación o rechazo en los períodos electorales.

Esto no quiere decir que no haya subterfugios que permitan al poder legitimarse oficialmente en los derechos humanos salvando distancias que estos derechos no permitirían. Habermas y otros autores han analizado agudamente a este respecto los problemas de legitimación de nuestras democracias de "capitalismo tardío", poniendo de manifiesto que la

---

<sup>49</sup> Ricoeur asume explícitamente este enfoque de la legitimación que ofrece Lefort por lo menos en dos ocasiones (1990d: 303 y 1991e: 174), aclarando con todo que esta "indeterminación última" en cuanto a los fundamentos del poder de que habla Lefort no puede constituir la última palabra: porque los hombres tienen razones para preferir un régimen tan incierto del fundamento de su legitimidad al totalitarismo.

dominancia de la razón instrumental frente a la acción comunicativa inhibe muchos de los mecanismos de crítica y control, reconduciendo los gobiernos hacia burocracias tecnocráticas que postergan decisivos objetivos de derechos y frenan la participación ciudadana, motor imprescindible para que una pretensión a la legitimidad desde los derechos sea realmente "legítima". Cabe igualmente el peligro de que, como el Estado democrático moderno es ya visto, en afirmación en principio afortunada de Peces Barba, como "la sede jurídica de los derechos humanos", acabe por considerarse que el ordenamiento jurídico positivo del mismo ha asumido ya en su procedimentalismo las exigencias de estos derechos, por lo que podría identificarse sin más su legalidad con la legitimidad, olvidando que ésta, como hemos visto, es un proceso dinámico que debe rehacerse constantemente y que el procedimentalismo es vacío si no sirve de marco a una participación creativa real y a iniciativas concretas que supongan la realización práctica de los derechos. Y está, por último, a niveles más puntuales y burdos pero con frecuencia eficaces, la utilización descaradamente instrumental de los derechos humanos por parte de las fuerzas políticas con selecciones interesadas de los mismos, o argumentaciones diferentes según se refieran a ellos desde la oposición o el poder, o esgrimidos como arma dialéctica para descalificar al adversario y no como real inspirador de proyectos políticos, etc. La vitalidad de los derechos humanos dependerá precisamente de que la dinámica ciudadana sea de tal calidad e intensidad que haga imposible el uso de estos derechos como legitimación en circunstancias como éstas.

2. De todo lo que antecede cabe concluir que si los derechos humanos son reclamados como referencia de legitimidad cada vez por más Estados, que si son reclamados como referencia para la justificación de la obediencia o la rebelión cada vez por más ciudadanos, ello se debe a que están cumpliendo la tercera de las funciones de la ideología que resaltaba Ricoeur: la de dar una identidad colectiva. Una identidad con las raíces inmemoriales a que nos referimos, una identidad surgida de acontecimientos fundadores como los que estudiamos. Una identidad que, cuanto más tiempo pasa, más ideológica se hace, más necesitada de celebraciones para revivir la fuerza de los orígenes, pero sobre todo más necesitada de interpretaciones creadoras y de distanciamientos propios de la crítica de las ideologías, para que no acabe en imagen incongruente respecto al presente por su proyección conservadora hacia el pasado, para que siga promoviendo dinámicas de motivación hacia el futuro y no de freno (con lo que cae en la función de distorsión y ocultamiento). En cualquier caso, creemos que puede decirse que los derechos humanos son hoy una referencia fundamental (siempre

necesitada de ser cuidada y alimentada, porque siempre amenazada) para expresar el sentido de la convivencia y los proyectos de grandes colectivos humanos.

Esta identidad colectiva desde los derechos humanos tiene una obligada traducción institucional: en las Constituciones de los Estados que se inspiran en ellos, en los sistemas jurídicos, en organismos internacionales como la ONU y organizaciones asociadas a ella, o el Consejo de Europa, etc. El empuje ético de los derechos necesita todas estas institucionalizaciones, para que no quede reducido a ideal vacío. Pero, a su vez, estas institucionalizaciones necesitan ser vitalizadas y criticadas desde ese empuje ético para que no caigan en una especie de iuspositivismo; desde un empuje ético que, como pasamos a ver, nos remite a la utopía.

## 2. LOS DERECHOS HUMANOS COMO UTOPIA

Vimos que Ricoeur destacaba como rasgo decisivo de la utopía el de preservar la oposición y la distancia entre ella misma y la realidad, e indicaba que hay que distinguir entre la utopía "cuadro" o utopía-*visión* y la utopía "energía" o utopía-*visée*, y que había que apostar decididamente por ésta. La primera, en efecto, describe modelos fijos y detallados de sociedades futuras, con lo que fluctúa entre el totalitarismo que violenta y la evasión que huye de la lógica de la acción. La segunda, en cambio, se presenta como idea límite, como principio regulador, como horizonte para la praxis que como tal nunca es alcanzado. Es, pues, a modo de idea kantiana, que si pretende tener la objetividad de la experiencia, si pretende expresar por anticipado y con garantías de realización la sociedad armonizada, se revela ilusoria, peligrosamente ilusoria; pero que si se diseña como principio regulador para la reflexión y la acción, puede servir de referencia y criterio para juzgar el orden existente y orientar el esfuerzo transformador del mismo.

Los anhelos y las exigencias de libertad, igualdad, solidaridad, han constituido siempre el aliento de las mejores utopías, pero han sido deformados hasta la caricatura trágica cuando se han expresado en proyectos fijos y dogmáticos. La tradición de los derechos humanos como tal, sujeta, por supuesto, a múltiples limitaciones y contradicciones, y precisamente porque ha mantenido el tan a menudo denostado grado de abstracción, es más propicia a expresar estos anhelos utópicos como intención, como *pathos*, y no como visión.

En su obra *Derecho natural y dignidad humana*, Bloch indica que se ha dado una oposición histórica entre la corriente del derecho natural moderno, la ligada, por tanto, a los derechos humanos, que se ha centrado en la proclamación de la *libertad* desde la esencial *dignidad* de todo ser humano, y la corriente de la utopía social, ligada a la práctica revolucionaria y centrada en la reclamación de la *felicidad* a través de la *solidaridad*. La primera, continúa, buscaba sobre todo la eliminación de la humillación humana, mientras que la segunda priorizaba la eliminación de la miseria humana; la primera quería evitar lo que se opone a la *autonomía* del ser humano, la segunda lo que se opone a la *eudemonía de todos*. Separadas, concluye, caen en el formalismo vacío y la violencia, respectivamente; el reto es, por eso, reunir libertad y felicidad, porque la una no es sin la otra. Hay que conceder a Bloch la realidad de la historia de estas oposiciones, al menos en una primera etapa<sup>100</sup>, pero es igualmente cierto que todos los esfuerzos de integración que se han intentado caben ser asignados, sin forzar las cosas, a esa tradición dinámica y compleja de los propios derechos humanos. Estos se han convertido así en el constituyente del talante utópico de la modernidad, con su idea *reguladora* de una humanidad reconciliada desde el derecho y la justicia en la que cada ser humano viva en libertad e igualdad.

Al ser intención utópica, no implica como tal diseños concretos, sino que, por un lado, empuja a buscar diseños de sociedad que deben saberse parciales y siempre mejorables, y, por otro lado, desde la referencia al absoluto de los valores básicos, es permanente instancia crítica para denunciar lo que no debe ser. Como quería Horkheimer para las utopías, el acento está más en la crítica de lo existente que en la propuesta de lo que debería existir.

Mannheim decía que eran verdaderas utopías las que acababan realizándose, y ya indicamos en su momento lo peligroso de este criterio verificador. La utopía de los derechos humanos, que nace con vocación de tomar cuerpo en leyes positivas, se realiza de algún modo a través de los sistemas legales que se inspiran en ella; en este sentido, como vimos, es utopía que se hace ideología. Pero sería vaciar a esta utopía si se la pretende en algún momento realizada. Debe mantenerse como idea reguladora, como motivación de una permanente contestación, vigilancia crítica, imaginación de alternativas. Si la utopía se realiza parcialmente, ideologizándose, en las instituciones del Estado, el testimonio patente de que los

---

<sup>100</sup> Aunque, como vimos, las Declaraciones francesas apuntaban también a la felicidad, y sólo las reflexiones del criticismo de Kant y Fichte separaron radicalmente ésta de la libertad planteada como derecho; algo que el mismo Bloch destaca al atribuir al dualismo crítico de Kant el poner término radical a los intentos sincréticos, de una y otra corriente, por unir libertad y felicidad.

derechos humanos no se agotan en su ideologización lo dan los colectivos ciudadanos que surgen para defender los derechos y denunciar su quebrantamiento, los movimientos sociales que se centran en la reivindicación de derechos particularmente amenazados, cada ciudadano concreto que, motivado por la indignación ante la indignidad sufrida o presenciada, ejerce su derecho a disentir y a solidarizarse con la víctima.

Vivir esta tensión al interior de los propios derechos, que se ideologizan sin dejar de ser utopía, no es nada fácil. Pero es uno de esos círculos prácticos fecundos de los que habla Ricoeur, en los que ambos elementos se necesitan mutuamente, el uno para marcar la concreción histórica, el otro para evitar la falsificación histórica. A nivel ético, y para expresarlo con palabras de Ricoeur ya citadas, eso produce una ética *herida*, porque "no se puede unificar la *poética* de la voluntad y su *política*" (1975a: 337) y porque, aunque la contestación puede hacerse desde la convicción, en la vida política es inevitable tratar de correlacionar la ética de la convicción con la ética de la responsabilidad<sup>100</sup>. Pero no habrá que olvidar que lo que dinamiza ese círculo es la convicción. Como decía igualmente Ricoeur tratando de resolver la paradoja de Mannheim: hay que "tomar una utopía, declararla y juzgar la ideología sobre esa base" (1975k: 203); aunque eso sea, añadía, caer en cierto fideísmo. Hay que apostar por la utopía de los derechos humanos y juzgar desde ahí sus ideologizaciones. ¿Debemos, con todo, quedarnos en esa actitud fideísta o cabe reclamar para esta utopía de los derechos humanos, para este referente ético que se pretende universal, fundamentaciones racionales de algún tipo? ¿Qué nos puede aportar de cara a ellas este recorrido que hemos hecho desde el enfoque de su identidad narrativa? Es lo que pasamos a ver en el capítulo conclusivo.

---

<sup>100</sup> En conexión con todo esto están las reflexiones que hace Ricoeur sobre lo que él llama la *paradoja política*, el hecho de que en ella el mayor mal se adhiera a la mayor racionalidad, el hecho de que en ella un pacto virtual funde una comunidad real, el hecho de que sea a la vez, en terminología de Weil, *forma* (Estado de derecho) y *fuerza* (nacimiento en la violencia y violencia remanente en el ejercicio del poder) o, en terminología de Arendt, *poder* (estructura del *vivir juntos*) y *dominación* (constricciones jurídico-administrativas). (Cfr. 1957a; 1957b; 1983b; también Mongín, 1988b).

## CAPITULO II

# LOS PROBLEMAS DE FUNDAMENTACION DE LOS DERECHOS HUMANOS DESDE SU IMAGINARIO

El recorrido que acabamos de hacer en el capítulo precedente no ha sido, evidentemente, una descripción historiográfica de la génesis de los derechos humanos. Ha sido una hermenéutica de aquellos momentos de creación imaginaria e histórica particularmente significativos que nos ha permitido precisar la dinámica motivadora de su gestación, que nos ha ayudado a definir el sentido, el alcance y los referentes de tales derechos. De modo inevitable, y unido a todo ello, ha sido apuntado también el tema de su fundamentación y los problemas que ésta lleva acarreados. Dos de ellos, en particular, han resultado de especial relevancia: ¿qué conexiones y distinciones deben hacerse entre contextualización histórica y fundamentación? ¿Cómo armonizar algo nacido en coordenadas históricas precisas con su pretensión de universalidad? Es hora de abordarlos para cerrar así el estudio de lo que a los derechos humanos puede aportar el enfoque narrativo-imaginario.

### A. LA *IDEA* DE LA HISTORIA COMO SINGULAR COLECTIVO

En dos ensayos escritos hace ya tiempo (1964 y 1967), N. Bobbio afirmaba con rotundidad y provocativamente las cuatro tesis siguientes: 1) No es posible formular un fundamento absoluto, esto es, irresistible en el mundo de nuestras ideas, de los derechos humanos, porque no se puede fundamentar lo que es conceptualmente vago, históricamente relativo e internamente conflictivo (en las Declaraciones existen pretensiones incompatibles). 2) No debe, con todo, asustarnos el relativismo: hay que renunciar a encontrar el fundamento absoluto, pero nos cabe la posibilidad de encontrar "los varios fundamentos parciales" (1964: 61-62). 3) En este contexto, el fundamento más decisivo, el verdadero fundamento histórico

consensual es la Declaración de 1948, por su aceptación universal. 4) Por eso, "el problema de fondo relativo a los derechos humanos no es hoy tanto el *justificarlos* como el *protegerlos*. Es un problema no filosófico sino político" (Id. 61).

Las tesis de Bobbio tienen la virtud de resaltar lo decisivo de la *práctica* de los derechos humanos y lo problemático de su fundamentación *absoluta*, abriendo la vía a perspectivas justificatorias parciales. Pero simplifican y sobrevaloran la justificación historicista de su aceptación. Nos marcan, con todo, interrogantes que confluían con las inquietudes que animan este momento de nuestra indagación: si es posible convertir los derechos humanos en una historia de humanidad, si en esa historia cabe encontrar algún tipo de fundamentación de los mismos, si hay o no criterios externos a esa historia para decidir de la validez ética de sus realizaciones. Comencemos por ver lo que cabe decir en torno a ello desde la propia construcción de la identidad narrativa.

## 1. LA INTRIGA COMO FACTOR DE PLURALIZACION

A la pregunta más radical de si la historia puede significar algún tipo de fundamento para los derechos humanos, le precede una condición como garantía de universalidad para los mismos: el que esa historia pueda ser de algún modo *una* y de *una humanidad*. Privilegiando la *intriga* como factor de inteligibilidad de la misma -frente a enfoques hegelianizantes- ¿es posible cumplir esta condición? ¿Cabe hablar de una intriga única, hecha desde el entrecruzamiento de relatos históricos y de ficción, definitoria de una identidad de los derechos humanos que implique a la humanidad? En principio, parece que no. Como el mismo Ricoeur reconoce, las intrigas articulan -y con posibilidades múltiples- cursos de acontecimientos *concretos* en temporalidades *fragmentarias*, gestando identidades de personas o entidades colectivas *particulares*. Es decir, la intriga "privilegia el plural a expensas del singular colectivo" (Ricoeur, 1985a: 372). Hasta tal punto Ricoeur es consciente de ello que, frente a la tentación hegeliana, no teme afirmar: "No existe una intriga de todas las intrigas, capaz de igualarse a la idea de humanidad una y de historia una" (Id. 372).

Si confrontamos esta afirmación con la hermenéutica de la conciencia histórica de los derechos humanos realizada en el capítulo anterior, vemos que se da una fluctuación. Por un lado, parece apuntarse a una historia *una*: las raíces inmemoriales de la víctima y el disidente se extienden a todos los hombres, y los relatos, tanto históricos como de ficción, aunque

nacidos en contextos concretos, parecen tener una imponente fuerza expansiva; lo que nos llevaría a decir: el imaginario de los derechos humanos es hoy un imaginario universal. Pero, por otro lado, hay factores importantes que apuntan a una historia *particular* marcadamente *européo-norteamericana* y de la *modernidad*, los factores, precisamente, que dan la identidad "oficial" a esos derechos: tanto los "acontecimientos fundadores" que están ligados a esas coordenadas históricas concretas, como la ideología del hombre-individual-abstracto-sujeto de derechos que los anima; lo que nos haría concluir: los derechos humanos no sólo se han revelado en contextos históricos particulares, algo inevitable, sino que siguen siéndolo de sociedades históricas particulares; su aparente aceptación universal debe ser por eso matizada.

Basta con que nos acerquemos a una obra pluricultural como *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos* editada por la UNESCO para que nos percatemos de ello. Dejando aquí de lado temas como el dominante teocentrismo con que se enfocan los derechos humanos en el mundo árabe (cfr aportaciones de Sinaceur y Zakaria) que choca de frente con el postulado de la autonomía, o la relevancia que en culturas como la japonesa (cfr Inagaki) o la africana tiene la familia e incluso el linaje (en los que los lazos contractuales del enfoque individualista de los derechos están ausentes) como paradigma de toda relación social, vamos a ejemplificar este problema de universalidad con dos temas: el de los deberes y el del cosmocentrismo.

Resulta a primera vista llamativo que la mayor parte de las culturas que no se identifican con el mundo occidental ven con extrañeza la preeminencia que en las Declaraciones tienen los derechos sobre los deberes. Esta actitud es subrayada hasta el extremo en autores como Inagaki, que resaltando que no existe en japonés una palabra que corresponda a "derecho" y que la cultura japonesa se basa en deberes, no entiende que se afirmen derechos sin enunciar deberes. Lo mismo puede verse en el indio Pandeya, para quien, desde una concepción hindú, los derechos sólo pueden derivarse de los deberes, sólo pueden reivindicarse cuando se han merecido. Respecto al otro tema, R. Panikkar, destacando que la declaración de 1948 supone una naturaleza humana universal esencialmente diferente al resto de la realidad y una dignidad centrada en el individuo autónomo frente al Cosmos y la Sociedad, reacciona así desde una sensibilidad abierta al mundo hindú y budista: "Acaso exista una *naturaleza humana universal*, pero esa naturaleza no tiene por qué ser fundamentalmente distinta de la naturaleza de todos los vivientes y/o de toda la realidad. Así

podría haber derechos exclusivamente *humanos* que fueran una violación de los 'Derechos cósmicos'" (1988: 14)<sup>102</sup>.

Estos ejemplos ponen de relieve, decíamos, los límites de la universalidad de los derechos humanos, a pesar de que los Estados de todo el mundo los suscriban en principio; pero pone sobre todo de relieve la necesidad de un diálogo entre culturas para avanzar hacia esa universalidad. Un diálogo en el que no sólo deben integrarse los elementos más "ideológico-formales", sino en el que también deben estar presentes los "acontecimientos históricos significativos" (acontecimientos fundadores) y las creaciones imaginarias de ficción, para que unos y otras, en la tradición permanentemente recreada de los derechos humanos, no sean sólo los occidentales. De lo contrario, se tenderá a percibir que la concepción de los derechos humanos "vehicula una universalidad producida por la hinchazón de un ego cultural infinitamente dilatado" (Sinaceur, en UNESCO, 1985: 223). Hay además otra razón decisiva para este diálogo: la sola sospecha de que interrogantes como éste de Panikkar puedan responderse afirmativamente: "Aunque parte de esta transgresión [de los derechos humanos] -dice este autor- se deba a la codicia o a la maldad humana ¿no habría también que pensar que los derechos humanos no se respetan porque en su forma actual no representan un símbolo con fuerza suficiente para convertirse en praxis universal?" (1988: 13).

De hecho, la reflexión que hicimos en torno a los posibles derechos de la naturaleza iba en la línea de realizar esta apertura intercultural, tratando a la vez de asumir lo mejor de la tradición occidental de los derechos humanos, aquello a lo que no vemos se pueda renunciar sin graves consecuencias. En cuanto al tema de los deberes, que sólo marginalmente hemos tratado, nos parece un buen arranque para el diálogo, por supuesto desde la perspectiva occidental en la que nos hemos situado, el afrontamiento del problema que realiza P. Meyer-Bisch (1989), del que resaltamos estos elementos: 1) Hay que reconocer que la introducción del deber -de contornos jurídicos imprecisos- puede usarse para relativizar los derechos, y eso debe evitarse a toda costa. No es admisible en este sentido someter el "derecho a los derechos" al cumplimiento de un deber, porque los derechos humanos perderían su universalidad constitutiva y su incondicionalidad. El derecho tiene así una preeminencia objetiva y formal sobre el deber. 2) Pero hay que reconocer igualmente que en los derechos humanos hay una promesa de humanidad y por tanto una indicación bien real de las vías de

---

<sup>102</sup> De hecho, en el diálogo cultural que propugna, R. Panikkar propone avanzar en una línea superadora del antropocentrismo: "Acaso ya estemos preparados para una visión cosmoteándrica de la realidad en la que lo Divino, lo Humano y lo Cósmico se integren en un Todo, más o menos armonioso según la eficacia de nuestros derechos verdaderamente humanos" (1988: 14)

solidaridad: "Podemos entender por la expresión 'deber del hombre' una responsabilidad que no puede cesar de cada uno respecto al derecho de todo hombre por el solo hecho de que es hombre" (p.65), lo que no sólo supone el respeto formal de los derechos del otro, sino también la exigencia de crear las condiciones en las que pueda realizarlo. Hay que afirmar así en el deber una fuente activa de derecho, por lo que el deber pasa a tener una preeminencia moral. 3) Aunque es esencial definir las obligaciones legales positivas, es muy peligroso proclamar los deberes del hombre, no sólo porque se corre el riesgo de que los Estados se sirvan de ello para condicionar los derechos, sino también porque en la dinámica del deber hay algo de infinito, de acrecentamiento incesante de la responsabilidad a medida que ésta se va asumiendo (Lévinas), que no se deja traducir en ley. 4) Sólo las personas tienen derechos; "el derecho del Estado es exclusivamente el derecho de ejercer su deber" (p.75), o dicho de otro modo, sus derechos positivos se subordinan a su deber de respetar y promover los derechos humanos.

Dejando ya de lado problemas particulares, constatamos, pues, que las exigencias de universalidad de los derechos humanos piden el diálogo intercultural. Ricoeur, aunque fuera del contexto explícito de los derechos humanos (pero teniéndolos latentemente como uno de sus referentes), dedica varios ensayos al tema del encuentro entre culturas o civilizaciones<sup>101</sup>. Distinguiendo, e interrelacionando, las dimensiones instrumental, institucional y ético-simbólica de una cultura para que no se hagan reduccionismos extraños y peligrosos, insiste en el reto que hoy supone integrar la civilización técnica a cada personalidad cultural, algo a la vez inevitable y con el riesgo de que destruya el núcleo creador (ético-mítico) de las grandes culturas bajo las ventajas de la universalización tecnoeconómica; y resalta que no estamos condenados a oscilar entre el fanatismo que privilegia dogmáticamente una cultura, y el esteticismo relativista que pretende una especie de equidad respecto a todas las culturas (pero que tiende a esconder un juego de superioridad). Frente a tales posturas, y partiendo de que todo esfuerzo por comprender es un esfuerzo *situado* culturalmente pero necesitado de introducir la conciencia crítica de su relatividad, hay que defender que: "la tensión entre lo 'propio' y lo 'extraño' forma parte de la interpretación, a través de la cual intentamos aplicarnos a nosotros mismos el sentido singular de una tradición concreta. Esta tensión entre lo propio y lo extraño no implica ningún vuelo especial, ni visión englobante alguna" (Ricoeur, 1975b: 35). El encuentro entre culturas, que debe sustituir al choque de conquista y dominación, seguirá siendo *dramático* cuando pretenda ser creativo porque, frente a vagos

---

<sup>101</sup> Destacamos (1961b, 1965e, 1966a, 1975b)

sincretismos, deberá hacerse desde la fidelidad creadora a los orígenes respectivos. Pero "la verdad humana no está más que en este proceso en el que las civilizaciones se afrontan cada vez más a partir de lo que hay en ellas de más vivo, de más creador" (Ricoeur, 1961b: 300).

¿Significan todas estas consideraciones<sup>104</sup> que hay un problema *actual* de universalización pero que existen vías para superarlo? ¿Significa que si hoy el imaginario universal de los derechos humanos no es todavía un hecho, podrá serlo en el futuro? ¿Significa que si aún no existe la "intriga de las intrigas" avanzamos hacia ella? En los tempranos ensayos que acabamos de mencionar, Ricoeur es ambiguo a este respecto, pues concluye afirmando con un aire hegeliano que hoy, si bien vemos el problema "no estamos aún en estado de anticipar la totalidad humana, que será el fruto de la historia misma de los hombres que se comprometerán en este tremendo debate" cultural (Id. 300). Más adelante, madurado su pensamiento, clarificará esta ambigüedad proponiendo enfocar el problema de la "intriga de las intrigas" desde un Kant que se asume tras pasar por Hegel. Es lo que pasamos a ver.

## 2. LA HISTORIA UNICA COMO *IDEA* KANTIANA

Pretender la "intriga de las intrigas", el "gran relato de la emancipación", es hoy para los denominados post-modernos un absurdo. Según autores como Baudrillard, comenta J.M. Mardones, "nos hallamos objetivamente ante la postmodernidad entendida como tiempo sin horizonte histórico, sin orientación, sin telos ni visión de totalidad [...] Los hechos, los acontecimientos, ya no van a ninguna parte [...] no tienen totalidad a la que referirse ni poseen marco de referencia en el que obtener sentido" (1988: 64-65). Y esto no debe ser visto negativamente sino como una liberación, porque la historia es el lugar de la alienación, al exigir como condición de sentido metarrelatos totalizantes y escatológicos. Eliminada la posibilidad de tal tipo de relatos, sólo nos queda el presente, los consensos locales, la multiplicidad de metaargumentaciones, la reflexión pegada a lo cercano. Con lo que nos liberamos de las manos opresoras del poder que usa ideologías y esperas de salvación para aherrojarnos. Ante lo que el mismo J.M. Mardones se pregunta: "Pero sin meta-historias unitarias, sin filosofías o teologías del progreso, de la emancipación o de la salvación,

---

<sup>104</sup> Otras reflexiones sobre esta misma temática pueden encontrarse en A. Monzón, "Derechos humanos y diálogo intercultural", en J. Ballesteros (1992).

¿podremos tomar siquiera decisiones para gozar de la pluralidad insondable de la vida?; ¿no seremos más bien entregados al vértigo circular, tautológico, del sistema?" (Id. 68).

No cabe duda de que desde el enfoque postmoderno esta identidad narrativa de los derechos humanos, en la que está activa una imaginación hermenéutica que preserva tanto la memoria como la esperanza de otros tiempos que desbordan el presente, pero en el que están implicados, tiene poco sentido. Pero es igualmente cierto que desde ella, como hemos ido resaltando en diversas ocasiones, tampoco puede aspirarse a ninguna totalidad hegeliana. ¿Hay entonces algún modo de concebir esta historia *una* de *una humanidad* que apunte al sentido que J.M. Mardones acaba de plantear como necesario? La respuesta, dirá Ricoeur, está en el retorno a Kant tras pasar por Hegel<sup>105</sup>. Desde Kant, el estatuto original que puede proponer la conciencia histórica es el de idea-límite que es al mismo tiempo la idea-directriz, la idea en concreto de la historia considerada como un singular colectivo. La esperanza en plenitud debe serlo para la humanidad entera. Ahora bien, "la humanidad no es una especie más que en la medida en que es una historia; recíprocamente, para que haya esa historia, la humanidad entera debe ser el sujeto a título de singular colectivo" (Ricoeur, 1985a: 312). Esto, por supuesto, no es una constatación o una predicción empírica, es una idea-límite que no se alcanza como tal pero que guía la reflexión y la acción, porque es también una idea-directriz. Una concepción épica de la humanidad, comenta el mismo Ricoeur, es, pues, presupuesta, concepción que el propio Kant esbozaba cuando hablaba de la tarea común de alcanzar "una sociedad civil que administrara el derecho de modo universal". Hoy somos más conscientes que Kant de las raíces del pasado y la necesidad de la memoria, como somos más conscientes de la complejidad de unos derechos que desbordan la reclamación formal de las libertades y que deben integrar la problemática social y la diferencia. Pero su intuición sigue siendo válida. Esta historia *una* de una humanidad puede precisamente ser la historia de los derechos humanos manifestándose y realizándose.

Que tal idea de la historia no es un trascendental vacío se pone de relieve en la interrelación de categorías que, según Ricoeur, conexas como horizonte de mediación imperfecta: el horizonte de espera y el espacio de experiencia, que son dinamizados desde el deber ético-político actuante en el presente que hace que la imaginación utópica inspire siempre esperas determinadas, y que las herencias recibidas sean liberadas de su esclerosis. Puede así aplicarse a la identidad narrativa de los derechos humanos, que se reclama kantianamente universal, esta afirmación de Ricoeur: "El interés por la anticipación, que en

---

<sup>105</sup> Se apuntó ya a ello en Segunda parte, I, C, 4.

cierto modo esquematiza -igualmente en el sentido kantiano de la palabra- la idea de una humanidad una y de una historia una, debe ser percibido como ya a la obra en la práctica anterior y contemporánea de la comunicación, por tanto, en continuidad con tales o cuales anticipaciones ocultas en la tradición misma" (1985a: 371). En esta perspectiva debería situarse el diálogo intercultural del que antes hablábamos, incluyéndolo así en las tradiciones particulares.

Podemos de este modo responder afirmativamente a la pregunta que nos hacíamos por la historia una de una humanidad en la perspectiva de fundamentar la universalidad de los derechos humanos; sólo que al afirmar esa historia como idea reguladora, no podemos pretender alcanzar desde ella el fundamento último o absoluto sino sólo señalar la orientación hacia tal fundamento. Frente a la pretensión hegeliana, no se fundamenta absolutamente; frente a la pretensión postmoderna, no se renuncia a la cuestión de la fundamentación, a la tensión hacia el sentido último. Aunque, como comenta Ricoeur, "nada obliga a pasar de la noción de *identidad narrativa* a la idea de *unidad de la historia*" (1985a: 391). Debemos recordar, de todos modos, que la pregunta por la unidad de la historia la hacíamos subordinada a la pregunta de si la historia puede aportar de alguna manera elementos de fundamentación a los derechos humanos. El que sólo kantianamente podamos afirmar tal unidad a este respecto, no es un límite sino la condición para que el concepto de derechos humanos que se pretende justificar se mantenga como tal, porque si la unidad de la historia engendrando el derecho es una necesidad, la historia se convierte en el "tribunal del mundo", en la clave de todo lo que adviene, y se rompe con ello la distinción entre lo real y lo ideal, sin la que la afirmación de los derechos humanos (como instancia permanentemente crítica hacia los hechos) no tiene sentido. Sólo que ello parece remitirnos a un referente trans-histórico que habrá que ver cómo definir.

## **B. LA VERDAD NARRATIVO-HERMENEUTICA COMO VALIDACION**

Antes, con todo, de avanzar por esta nueva pista, queda otro problema previo por indagar. Si pretendemos encontrar dimensiones explicativas y justificativas para los derechos humanos desde la hermenéutica de la conciencia histórica de los mismos, desde su identidad narrativa de cuasi-personaje, cabe preguntarse por el problema de su *verdad*. ¿No habrá que

elaborar un concepto de verdad narrativo-hermenéutica para poder distinguir qué construcciones de intriga son verdad y no sólo consolución, qué interpretaciones de relato son verdad y no mentira?

## 1. VERDAD HERMENEUTICA Y DERECHOS HUMANOS

1. Como ya hemos ido avanzando reiteradamente en este trabajo<sup>106</sup>, Ricoeur se va preguntando por el tema de la verdad fundamentalmente al hilo de sus indagaciones concretas. En un artículo temprano (1951b) propone que, aunque el deseo de verdad *una* es una exigencia auténtica frente al pluralismo absoluto no pensable, plantear la unidad *realizada* de lo verdadero es sinónimo de unificación violenta (ligada a algún tipo de poder) y por tanto de mentira; precisamente por eso, para protegerse de toda unidad prematura, propone una pluralización de los órdenes de verdad (existencial, científico y ético) que se dialecticen entre sí mismos por el doble movimiento de dogmatización y de problematización, y que se dialecticen también entre ellos. Pero en ese esquema triangular introduce otras dos dimensiones que aquí conviene resaltar: la verdad artística, en la que hay a la vez sumisión y creación; y la verdad crítica, a la vez corrosiva y constructiva, que se interroga por el fundamento. De algún modo, son sobre todo estas dos dimensiones las que va a ir trabajando Ricoeur, resaltando progresivamente cómo se interfieren entre ellas y cómo repercuten en los tres órdenes iniciales. Ya en este mismo ensayo que estamos comentando da una pista a definir la dimensión artística, a propósito de la cual dice que "el imaginario mismo tiene su verdad que el novelista conoce bien y el lector también: un personaje es verdadero cuando su coherencia interna, cuando su presencia completa en la imaginación manda a su creador y hace la convicción del lector"; y añade: "creando figuras y mitos, interpreta el mundo e instituye en permanencia un juicio ético sobre nuestra existencia, incluso si no moraliza, sobre todo si no moraliza" (1951b: 174-175). Vemos de este modo ya apuntados: 1) el criterio de coherencia para la verdad; 2) la tensión sumisión/creación; 3) la conexión entre creación

---

<sup>106</sup> En la Primera parte se ha planteado el tema de la verdad del imaginario: en el contexto de la simbólica (II, A, 4), de la hermenéutica freudiana (II, B, 1, a), del mundo imaginario del texto (III, A, 4), de la fuerza heurística de la metáfora (III, B, 3, b) y de la función mimética del relato (III, C.2). En la segunda parte nos hemos referido también a él en II, A.1. Aquí retomaremos en parte lo entonces dicho pero completándolo con otras aportaciones de Ricoeur y dándole la estructuración que nos parece adecuada para el objetivo de este capítulo.

artística y ética. Intentemos ver cómo evolucionan estas primeras intuiciones en un esfuerzo sintetizador e inevitablemente interpretativo (esperamos que fiel) de lo que Ricoeur va a ir apuntando.

Al estudiar los símbolos y destacar las limitaciones del enfoque fenomenológico de los mismos (precisamente porque no plantea la cuestión de la verdad de la realidad a la que el símbolo apunta y se contenta con la verdad como coherencia interna del sistema simbólico), Ricoeur avanza sobre la mera coherencia para proponer una verdad de los símbolos ligada al "cumplimiento" de su intención significante. Lo que quiere decir que hay que comprometerse con la vida de un símbolo, optar ante la pluralidad de los mismos, y convertir esa apropiación en apuesta que genera la tarea de ser "verificada" y saturada de inteligibilidad, poniendo el poder revelador del símbolo a la prueba de la comprensión de sí. Es decir: 1) El símbolo nos hace participar en la verdad de un mundo inaccesible por otras vías; 2) la verdad no es puesta por mí, sino inagotablemente descifrada por la hermenéutica, con lo que la interpretación de los símbolos jamás podrá convertirse en saber absoluto; 3) se trata de unos símbolos que heredamos, en los que nos encontramos; 4) hay una dimensión de "apuesta" que impide hablar dogmáticamente de la verdad; 5) pero no es apuesta irracional en la medida en que está "reflexionada" en la perspectiva de "verificación" de cara a la comprensión de sí mismo: el poder revelador de la comprensión de sí aparece aquí como criterio determinante, criterio, de nuevo, que no se impone apodícticamente, pues a la vez que utiliza la hermenéutica está él mismo sujeto a la hermenéutica; 6) la hermenéutica de la sospecha, la confrontación con el psicoanálisis, revela un nuevo aspecto: en la medida en que la dependencia del *cogito* respecto al deseo no es una dependencia experimentada sino descifrada, queda clara la necesidad de introducir la instancia crítica al interior del proceso hermenéutico desvelador de la verdad.

En su gran estudio sobre la metáfora, Ricoeur plantea el problema de la verdad metafórica en la misma línea, para designar la intención "realista" que se une al poder de redescipción del lenguaje poético. Pero matiza más el modo de desvelamiento de la realidad desde una concepción *tensional* de la verdad, en la que se incluye a la vez el aspecto crítico del "no es" (literalmente) en la vehemencia ontológica del "es" (metafóricamente), que se sintetiza en el "ser como" que marca la tensión entre lo mismo y lo otro. Sobre esta verdad metafórica se afirma: 1) Su legitimación proviene de la crítica de las posturas extremas que privilegian ya sea el "no es", ya sea el "es", lo que ayuda a reconocer lo que se asume, pero no lo "prueba" en sentido fuerte. 2) El discurso poético, a la vez, descubre y crea, lleva al lenguaje "un mundo preobjetivo en el que nos encontramos ya desde el nacimiento, pero

también en el que proyectamos nuestros posibles más propios" (1975i: 387); es decir, manifiesta nuestra pertenencia a un mundo que nos precede y que habitamos, pero al mismo tiempo recibe la huella de nuestra iniciativa; y ese mundo, esas cualidades y valores de realidad, no es accesible a través del lenguaje descriptivo sino del poético, de su fuerza heurística que a falta de decirnos *lo que son* las cosas nos dice *como qué* son. 3) Para que eso no signifique caer en lo irracional, el discurso poético debe articularse con el discurso especulativo, la experiencia de pertenencia con el poder de distanciamiento, luchando por un "decir" que no sea "ni el triunfo de lo inarticulado, ni el de los signos disponibles para el hablante y manipulables por él" (Id. 393).

Si el tema de la verdad ocupa un lugar significativo en el caso del símbolo y la metáfora, parece ocuparlo menos en el caso que aquí más nos interesa, el del relato. Podría entenderse que Ricoeur lo da por tratado en cierto sentido, en la medida en que establece un paralelismo entre la referencia metafórica y la función mimética, para indicar que lo propio de ésta sería reinar en el campo de la acción. Eso no impide a Grondin, y nos parece que con razón, criticar la obra *Temps et récit* de Ricoeur tanto por haber arrinconado la interpretación del relato como mentira y consolación, como sobre todo por no haber elaborado un concepto de verdad narrativa. Ricoeur reconoce en su respuesta haber descartado con excesiva rapidez la hipótesis del relato-mentira, pero hace una matización (que nos remite en parte a tesis ya mencionadas) que después trataremos de explorar con otras aportaciones: "el efecto de refiguración ejercido por el relato -dice- me parece que ejerce sólo una función *preparatoria* respecto a un tipo de verdad que habría que buscar en la dimensión de la *razón práctica* en el plano ético y político [...] en la comprensión de sí surgida del entrecruzamiento de la historia y de la ficción" (en Bouchindhomme, 1990: 204). Hay, de todos modos, en la obra *Temps et récit* unas referencias a la *pretensión de verdad* de la tradición que debemos tener muy en cuenta. La tradición, comenta Ricoeur dialogando con Gadamer, ofrece *proposiciones de sentido* (en forma de creencias, persuasiones, convicciones, etc.) que tienen al mismo tiempo una *pretensión de verdad* ofrecida a la argumentación en el espacio público de discusión y que es experimentada como *presunción de verdad*, por la que Ricoeur entiende "el crédito, la recepción confiada por la que respondemos, en un primer movimiento que precede a toda crítica, a toda proposición de sentido, a toda pretensión a la verdad, por la razón de que jamás estamos al comienzo del proceso de verdad y que nosotros *pertenece*mos, antes de todo gesto crítico, a un reino de la verdad que se presume" (1985a: 329). De este modo se establece un puente entre la ineludible finitud de la comprensión, en la medida en que somos

siempre seres situados, y la validez absoluta de la verdad argumentativa, en la medida en que la presunción de verdad cae cuando un argumento mejor se hace valer. De estos planteamientos cabe destacar: 1) que se sigue insistiendo en que hay algo que nos precede, que no comenzamos el proceso de verdad; 2) que, de todos modos, lo que nos precede (las grandes narraciones de sentido), es también propuesta para la argumentación (confrontación entre interpretaciones, encuentro entre tradiciones, ¿referencia a principios de algún modo metahistóricos?) a fin de decidir sobre una verdad que parece debe ser buscada en una cierta distancia del plano narrativo, aunque apoyada en él.

Cabe hacer unas últimas precisiones para delimitar el concepto de verdad hermenéutica según Ricoeur. ¿Cómo decidir sobre esta verdad en el conflicto de interpretaciones? Está claro que no puede acudir al criterio de verificación empírica, y por tanto que no puede concluirse en que una de las interpretaciones es *la* verdadera. Hay que acudir por eso al criterio de probabilidad cualitativa, que será la que *valide* una interpretación al hacerla no sólo probable sino *más* probable que las otras. Para ello será preciso un proceso argumentativo, que cabría comparar con la argumentación jurídica, en el que dos son los criterios más destacables: el de *congruencia*, al ofrecer una adecuada convergencia entre los rasgos que se tienen en cuenta, y el de *plenitud*, al atribuir todas las connotaciones que convienen. Pero debe quedar siempre claro que esta lógica de la validación no es la de *la* verdad: con ella se transita entre los límites del dogmatismo y del escepticismo (Ricoeur 1971: 200-202 y 1972: 105-106)<sup>107</sup>.

2. Apliquemos ahora este concepto y criterios de verdad al enfoque narrativo de los derechos humanos que hemos propuesto. Debemos empezar resaltando que nos movemos en un modelo hermenéutico de verdad que matiza decisivamente la perspectiva más habitual de la verdad concebida como correspondencia. Lo que significa, por un lado, que en la hermenéutica, aunque hay interpretaciones del sujeto sobre creaciones del sujeto, no se trata

---

<sup>107</sup> J. Ladrière, por su parte, precisa de este modo los criterios de verdad en el caso de la hermenéutica. El criterio básico es el de *saturación de sentido*: la hipótesis más adecuada será la que dote al símbolo, texto, acción, etc. de un sentido máximo; siendo la saturación plena sólo idea límite y haciendo, por tanto, relativa toda hipótesis. Este criterio de saturación se expresa en uno de sus aspectos en el de *coherencia*, que debe cubrir los contextos históricos y culturales de lo interpretado, pero que apunta también al acuerdo con la finalidad subyacente del texto en cuestión. Como esta finalidad está a su vez sujeta a hipótesis interpretativa, se impone un nuevo criterio para discernirla, el de la *tradición* en la que se sitúa el texto, desde la cual (con su cadena de interpretaciones) puede dilucidarse la intención originaria; la coherencia se hace de este modo coherencia también con la tradición. Desde esta aportación de Ladrière se explicita mejor el lazo con la tradición y se deja más en penumbra la referencia a la crítica.

de una mera construcción del sujeto, sino que es desvelamiento, a través de textos poéticos y narrativos y de su interpretación, de lo que es, lo inaccesible por vías descriptivas. De algún modo puede entenderse que los derechos humanos se desvelan de modo inagotable de esta manera, a través de narraciones históricas y ficticias que apuntan a una verdad de los mismos que desborda el artificio de seres humanos concretos; que, por tanto, el que crea los relatos los crea en *sumisión* -siempre imperfecta- a lo que es y como experiencia de *descubrimiento*. Pero, por otro lado, si se intenta que lo real se diga en cuanto es posible a través de la palabra que narra, no es menos cierto que es el sujeto el que narra e interpreta, con iniciativa, y, por tanto, con *riesgo*: la narración que pretende revelar los derechos y su interpretación puede ser mentira o ilusión destinada a consolar pero sin base real; y en cualquier caso es siempre, de modo inevitable, también artificio, parcialidad por tanto.

Es en este momento cuando deben intervenir los criterios de verdad. En primer lugar, es evidente, hay que renunciar al criterio de verificación empírica al movernos en un terreno no accesible a la descripción, y por tanto, hay que renunciar al tipo de certeza adjunto a la misma. Pero no se renuncia con ello a decir *verdad* sobre ámbitos no empíricos, prácticos en este caso. En segundo lugar, dada la pluralidad de narraciones, cabe recuperar para ellas lo que Ricoeur proponía para los símbolos (y las narraciones míticas que vienen a ser simbolización de segundo grado): la necesidad de *apostar* por algunas concretas y *validarlas* luego mostrando su fecundidad de cara a la comprensión de sí. Es innegable que algo de esto hay en nuestra propia presentación narrativa de los derechos humanos que hemos hecho en este trabajo: se ha apostado por unos relatos históricos y de ficción concretos y después se ha intentado mostrar por el análisis su enorme poder revelador de la dimensión ético-práctica de nuestra existencia<sup>108</sup>. En tercer lugar, para dirimir ante la pluralidad de hermenéuticas, Ricoeur nos propone los criterios de coherencia y plenitud: en esta línea nosotros hemos privilegiado las hipótesis que, dando el sentido máximo al relato, nos han parecido coherentes con sus diversas dimensiones y con los referentes de diverso tipo que le circundan. Pero hemos tratado de estar atentos en especial a la coherencia en línea temporal. Como bien subraya Ladrière, textos como éstos apuntan con claridad a una intención, a una finalidad, y la coherencia más decisiva es la que se da con las inspiraciones originarias básicas de la tradición que dichos textos instauran: es lo que hemos intentado al localizar dos grandes líneas de inspiración permanentemente interrelacionadas y continuadas creativamente (también

---

<sup>108</sup> Vemos que de nuevo aparece el círculo hermenéutico, que desde esta tradición se considera no vicioso sino *bien portant*: el sujeto se aprehende a través de los instrumentos de comprensión proporcionados por el sujeto.

conflictivamente). En este marco pueden además entenderse las referencias de Ricoeur a la pretensión de verdad de la tradición: en todo momento nos hemos considerado *herederos* de la misma en las líneas por las que apostábamos, pero a la vez conscientes de que sobre esa herencia se pueden y deben construir nuestros posibles más propios, en una tarea siempre abierta<sup>119</sup>. En cuarto y último lugar, el proceso hermenéutico que se pretende verdadero debe implicar la instancia crítica y ofrecerse a la dinámica argumentativa: en parte hemos tratado de implicar esa instancia teniendo en cuenta, por un lado, determinadas aportaciones de la exégesis bíblica y literaria, así como de la historiografía, y, por otro lado, confrontando las interpretaciones con la reflexión filosófica que nos parecía más pertinente; en parte, este momento sigue abierto a lo largo de todo este capítulo.

¿De qué grado de saber, de qué garantía de verdad puede hablarse? De nuevo aquí la conclusión es muy similar a la del apartado anterior. Si entonces se asumía la *idea* de la unidad de la historia, pero reconociendo que *nada obliga* a pasar de la identidad narrativa a esa idea de unidad, ahora cabe decir igualmente que la verdad hermenéutico-narrativa de los derechos humanos debe ser presentada como la que consideramos *más probable* tras tener en cuenta los criterios de probabilidad cualitativa. Es decir que, de nuevo, si asumimos la perspectiva que nos propone Ricoeur, nos hallamos en un terreno de equidistancia entre el dogmatismo que pretende alcanzar el saber absoluto y el escepticismo que relativiza al mismo nivel todos los relatos e interpretaciones.

## 2. ¿COMPRESION PLENAMENTE NARRATIVA DE LOS DERECHOS HUMANOS?

La respuesta de Ricoeur a la objeción de Grondin -que hemos transcrito en el punto anterior- nos pone sobreaviso respecto al alcance de la narración en lo relativo a la verdad:

---

<sup>119</sup> Sería sugerente, pero nos llevaría un poco lejos, confrontar esta exigencia de coherencia para la verdad narrativo-hermenéutica con la concepción de verdad de Dworkin como coherencia narrativa en el ámbito del derecho. Partiendo de que la teoría del derecho y la práctica del juez están en el mismo plano, indica este autor que el juez, para decidir la interpretación verdadera, está en la misma posición que un supuesto novelista encargado de añadir un capítulo nuevo a una novela comenzada por otros que sea su mejor continuación posible. También el juez (y el teórico del derecho) debe elaborar la que parece como la mejor interpretación del proceso jurídico en su conjunto, de acuerdo a los criterios de conveniencia y moralidad política (Puede consultarse a este respecto el estudio de Lenoble -1988-; en Ricoeur pueden hallarse referencias a Dworkin en 1990d: 322-323)

al efecto de refiguración ofrecido por el relato (el momento quizá más apropiado para identificar la verdad narrativa) Ricoeur le asignaba una función *preparatoria* respecto a un tipo de verdad que, aunque por mediación del relato, habría que localizar propiamente en la comprensión de sí. ¿Se nos sugiere con ello que hay de algún modo un referente extranarrativo? Enfoquemos esta pregunta desde la perspectiva ético-práctica de los relatos que hemos situado como base de la comprensión de los derechos humanos.

P. Kemp (en Greisch, 1991) achaca a Ricoeur una especie de timidez que le impediría dar el salto desde la constatación de las implicaciones éticas del relato en los tres momentos de la mimesis a una auténtica comprensión narrativa de la ética, y atribuye tal timidez a que, aunque en principio Ricoeur está en contra de Kant al no creer que la ley moral sea el principio fundamental de la ética, parece necesitar un principio no identificable en sí con un relato que sirviera de criterio para discernir los buenos relatos de los malos, los relatos verdaderos de la mentira o la ilusión. Tal principio parece incluso ser identificado por Ricoeur -continúa Kemp- con la ancestral Regla de Oro, que es la que garantizaría la fuerza moral de los relatos afines a ella; con lo que se preservaría la especificidad no narrativa del mandamiento que prohíbe la violencia y recomienda el reconocimiento. Este es, como puede verse, un tema realmente importante, pues a los antedichos criterios de la verdad hermenéutica del relato se añade un criterio exterior al mismo. P. Kemp entiende que es más adecuado avanzar hacia la plena comprensión narrativa de la ética, hasta afirmar un fundamento narrativo de la misma, un principio que ya no podrá ser concebido como ley moral en sentido kantiano sino como *habitus*, como principio de una *actitud ética fundamental*, que sólo puede expresarse gracias a nuestra competencia narrativa en relatos que se imponen como *modelo ético* de la verdadera vida y que permiten juzgar todo otro relato, toda regla de acción, toda acción.

P. Kemp cita en su favor la ética de MacIntyre, aunque no desarrolle luego su confrontación con él. Este autor, en efecto, defiende una racionalidad constituida por la tradición y constitutiva de la tradición, de la que sólo a través de la narración se pueden rendir cuentas. Toda práctica social es así vista como una historia que se integra en los relatos de otras historias en los que las historias de los individuos encuentran sentido, estando condicionada la responsabilidad por nuestras acciones -y el derecho a exigir cuentas por las de los demás- a su situación en el relato de nuestra vida. En definitiva, que desde estos

supuestos puede pretender fundarse narrativamente la ética<sup>110</sup>. Pero hay un problema grave que ni Kemp en su ensayo, ni la obra de MacIntyre resuelven, aunque el primero lo señale con claridad: ¿Sobre qué base juzgamos los relatos, las tradiciones, para distinguir los buenos relatos, los verdaderos, de los malos e ilusorios? Pueden aducirse, añade Kemp, los derechos humanos vistos como principios, desde los que denunciar los relatos que justifican la injusticia, pero ¿en nombre de qué son juzgados válidos tales principios? ¿No son además, en definitiva, podríamos añadir, un relato más? O pueden hacerse, como en MacIntyre, determinadas críticas para tratar de justificar la superioridad de una determinada tradición (la aristotélica) sobre otras (las modernas ilustradas). ¿Pero cómo decidir sobre la superioridad de unas tradiciones sobre otras si todas son concebidas como producto de una comunidad para resolver sus problemas, sus crisis político-morales en nuestro caso? En definitiva, que, por un lado, parece indispensable un referente *transhistórico* para juzgar de lo histórico, de las narraciones concretas y por otro, no se ve nada fácil desde dónde y por qué afirmar ese referente.

Avanzábamos que Ricoeur tiene varias indicaciones que señalarían la irreductibilidad de la dimensión práctica a su componente narrativo. Este sería decisivo para *preparar* la manifestación de principios que desbordan la narración, como sería igualmente fundamental para *testimoniar* esos principios en una visión relatada de la verdadera vida, como sería clave para *revelar* potencialidades nuevas desde las variaciones imaginativas que caben en el relato. En definitiva que, como dice Ricoeur, "el juicio moral tiene necesidad del arte de narrar para esquematizar su intención" (1990d: 194). Pero habría con todo una referencia extranarrativa que debería ser afirmada. Esto que Kemp ve como una limitación, como un no sacar hasta el final las consecuencias del enfoque narrativo, nos parece una pista fecunda, pues nos permite una vía para asumir supuestos decisivos de la narratividad tratando de no caer en el historicismo puro. Aunque, evidentemente, es salir de un problema para entrar en otro: el de tratar de definir el estatuto de esas referencias trans-narrativas.

Todas estas observaciones matizan la aplicación que hicimos del concepto y criterios de la verdad hermenéutico-narrativa a la identidad narrativa de los derechos humanos. Sin ponerlos en cuestión, nos empujan a ir más allá de los mismos, un ir más allá que no va a ser

---

<sup>110</sup> Cfr especialmente su obra *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987. Ricoeur se refiere a MacIntyre en (1990d: 188) para indicar las diferencias entre la noción de "unidad narrativa" de MacIntyre, centrada básicamente en historias de la acción cotidiana, y la noción de "identidad narrativa" que él propone desde los relatos literarios, especialmente ficticios. Una crítica a MacIntyre desde la filosofía del derecho, resaltando su historicismo y antimodernismo, así como determinados problemas internos y el problema más general de la exigencia de universalidad, puede verse en Renaut y Soboe (1991: 211-230)

ajeno a ellos, pues a su manera estará ligado a lo que entonces planteamos como *apuesta* y a lo que propusimos como conexión con la *argumentación*, pero que tendrá igualmente que ver con otra palabra clave a partir de ahora, la *convicción*. De momento sí podemos concluir en que si la identidad narrativa revela dimensiones decisivas de los derechos humanos y aporta elementos justificatorios significativos para los mismos, no agota lo que sobre ellos se puede decir en el terreno de la fundamentación, sino que, al revés, nos conduce a preguntarnos por determinados sustratos que son también sumamente significativos.

### C. LA ARTICULACION ENTRE NARRACION, CONVICCION Y ARGUMENTACION.

De Kant hemos aprendido que una norma es radicalmente válida cuando es válida para todo ser razonable, que está realmente fundada cuando puede aplicársele el principio de universalidad. Y este es también el criterio de referencia para la fundamentación de los derechos humanos. Esta universalidad de los derechos se puede pretender justificar, como lo intentó el iusnaturalismo clásico, desde una supuesta naturaleza humana universal de la que podrían deducirse rigurosamente sus derechos; pero tanto las dificultades de alcanzar con precisión esa supuesta naturaleza humana permanente como la constatación de que las supuestas deducciones rigurosas de sus derechos eran de lo más variopinto, ha hecho inviable ese camino; y sin embargo, es imprescindible conservar de tal intento la afirmación de la igual dignidad de todos los seres humanos que les permite reclamar su derecho a ser hombres. Se ha pretendido también justificar la universalidad desde la historia, como fruto de la misma, desde la que se gestaría tanto el surgimiento de los derechos como su asunción generalizada. Pero esto, incluso en la mejor de las hipótesis, la de que dicha asunción se dé, plantea otro problema, al poner en crisis una segunda condición de la validez de las propuestas prácticas: la distinción entre el ser y el deber ser; pues si se afirma que esa gestación y generalización se da por vía necesaria (enfoque hegelianizante), se hace entonces a la historia "el tribunal del mundo" y nada puede oponerse a lo que aparece en ella para juzgarlo; y si se afirma que se da por vía *de facto* (Bobbio), nada garantiza que se perpetúe, pero sobre todo, nada garantiza que un consenso fáctico, por el hecho de ser consenso, sea en sí éticamente justificado. Como

indicamos, "generalización" no puede confundirse con "universalización"<sup>111</sup>. Y sin embargo, aquí también, debe retenerse que unas determinadas referencias a la historia son imprescindibles para que otras posibles justificaciones no divaguen en abstracciones. Abriendo este mismo capítulo hemos avanzado estas referencias a la historia, cuando hemos propuesto la historia *una* con su núcleo ético de los derechos humanos como *idea* kantiana, en el intento de salvarla tanto de la necesidad como de la facticidad. Pero es preciso profundizar en ello, tratar de articular lo que podría revelarse metahistórico con su enraizamiento en la historia.

## 1. LAS VIAS NEOCONTRACTUALISTAS Y ARGUMENTATIVAS DE JUSTIFICACION

Cuando en el siglo XVIII surgen las primeras Declaraciones de derechos humanos, éstos, además de ser afirmados válidos en virtud de la dignidad intrínseca del ser humano y para todo tiempo y lugar, son explicados *como si* el poder político hubiera sido establecido por un contrato social a fin de garantizar unos derechos naturales anteriores a un Estado (los derechos son por tanto extra-estatales o al menos supra-estatales), que se crea como "artificio de poder" ante la debilidad humana, y que por tanto sólo debe ser obedecido en la medida en que actúa en el marco del contrato. Si deshistorizamos totalmente el susodicho contrato -como no podemos menos de hacer- para reducirlo a hipótesis al servicio de la argumentación, y si formalizamos al máximo lo que antecede, despojándolo de sus referencias a derechos naturales para centrarnos en el proceso de gestación del propio contrato como referencia que *funda* aquello a lo que se aboca en el mismo, nos encontramos con las actuales vías de fundamentación que se quieren no historicistas sino argumentativo-procedimentales, y que tienen como representantes máximos a Rawls por un lado y a Habermas y Apel por otro (sin perjuicio de importantes diferencias entre ellos y con el subrayado del contractualismo para el primero y de la argumentación para los segundos).

### a) Derechos humanos y principios de justicia (Rawls)

---

<sup>111</sup> Ya Ulpiano, en la tradición estoica, defendía que no debe confundirse entre *ius naturale* y *ius gentium*, que por ejemplo, la esclavitud era legítima según el derecho de gentes porque todo el mundo la aceptaba, pero no según el derecho natural, porque contraviene la esencial igualdad de los hombres.

De modo explícito, Rawls no refiere su teoría a la fundamentación de los derechos humanos sino a los principios de justicia social, pero éstos, como vamos a resaltar, tienen una clara conexión con los primeros. Rawls propone que los principios de justicia fundados, esto es, los que deben marcar las pautas distributivas de los derechos y deberes, son aquellos que "las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación" (1979: 28). Tal posición inicial hipotética está además caracterizada por un velo de ignorancia respecto a todo aquello que puede significar una tentación para explotar las circunstancias naturales y sociales en el propio provecho, pero no respecto a lo que tiene que ver con la elección de los principios, consiguiéndose de este modo el adecuado desinterés para que cada persona tome en cuenta el bien de los demás. Pues bien, en esta posición inicial se escogerían, según Rawls, dos principios: "el primero exige la igualdad en la repartición de los derechos y deberes básicos [el sistema total de libertades básicas], mientras que el segundo mantiene que las desigualdades sociales y económicas, por ejemplo las desigualdades de riqueza y autoridad, sólo son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad" (Id. 32)<sup>112</sup>.

No vamos a entrar aquí en los entresijos de la teoría de Rawls ni en los múltiples debates a que ha dado lugar, contentándonos con resaltar sus conexiones con una posible justificación de los derechos humanos y cómo ésta se relacionaría con lo que vamos diciendo a este respecto. Como puede verse con facilidad, los dos principios señalados hacen referencia clara a la tradición de los derechos humanos, el primero fundamentalmente a los derechos-libertades y el segundo a los derechos sociales. En la medida en que las normas de prioridad priman a las libertades, la teoría de Rawls debe ser clasificada en la versión liberal de la tradición de los derechos; en la medida en que, desde el segundo principio, se trata de regular que las desigualdades económico sociales motiven compensaciones para los menos aventajados, la teoría de Rawls se abre a la versión social-demócrata de esa tradición. Es un punto discutido qué concepciones políticas concretas puede abarcar esta teoría, pues hay una tensión no del todo resuelta entre los dos principios que es a la vez fuente de problemas y motivo de riqueza, pero aquí no entraremos en ello sino en el modo como se enfoca la justificación.

Rawls indica que su teoría de la justicia es "la teoría de la elección racional" (1979: 35). Que responde a la pregunta por los principios que es racional adoptar para la correcta

---

<sup>112</sup> En (Rawls, 1979: 340-341) puede encontrarse la especificación detallada de los principios, así como de las normas de prioridad que los regulan.

distribución de cargas y derechos, aquella distribución que mejor puede armonizar los intereses de los individuos. La solución a tal pregunta reenvía a un acto de argumentación y deliberación, pero hecha en muy precisas circunstancias -las de la posición original- que son las que dan la racionalidad y universalidad al acuerdo que se logra: "He intentado decir que ciertos principios de justicia están justificados porque habría consenso sobre ellos en una situación inicial de igualdad" (Id. 39), en la que el velo de ignorancia forzaría a considerar los acuerdos de una manera general.

Tal enfoque plantea, con todo, dos problemas. El primero de ellos, respecto al modo de entender la racionalidad. En su *Teoría de la justicia* afirma expresamente que hay que concebirla, en la medida de lo posible, a la manera de la teoría económica, es decir, como "el empleo de los medios más efectivos para fines dados" (Id. 31); con lo que puede concluirse que el sistema político más justo sería sin más el más ajustado a la búsqueda del propio interés de sus componentes, quedando así subordinada la libertad al interés. Precisamente por ello, en reflexiones posteriores, Rawls propone distinguir, para que se entienda adecuadamente su teoría, entre *racional* y *razonable*, con lo razonable como previo a lo racional. Si lo racional apunta a la prosecución interesada de ventajas personales, si apunta a los medios estratégicos que el individuo precisa para obtener sus fines, lo razonable se refiere a la disposición a ponerse de acuerdo sobre los términos equitativos de la cooperación, para lo cual, en la prosecución de los fines propios, se tienen en cuenta los fines moralmente justificados de los otros, con lo que aparece ya la relación al otro como otro, la racionalidad no meramente estratégica, la referencia a nuestras convicciones sopesadas, la no deducibilidad de principios éticos de meros procedimientos de cálculo. Tras esta distinción, Rawls puede afirmar que "la concepción de la justicia como imparcialidad utiliza una versión de la elección racional sujeta a condiciones razonables para caracterizar las deliberaciones de las partes como representantes de personas libres e iguales; y todo esto dentro de una concepción política de justicia, que es, por supuesto, una concepción moral" (1990: 18). Aclarada la distinción, lo que aquí interesa subrayar para nuestros propósitos es que, con lo razonable, somos enviados a nuestras *convicciones sopesadas*. Este va a ser un punto clave para entender la dinámica de la justificación y el alcance en ella de la argumentación.

Pero antes debemos referirnos al segundo de los problemas: el status de los individuos (que, como hemos ido resaltando, ha sido problemático en la tradición de los derechos humanos) en esa búsqueda de consenso racional en la posición original. Los comunitarios achacan a Rawls que, desde la prioridad confesada del yo sobre sus fines, se postula

erróneamente una persona previamente constituida a la comunidad; que, además, la hipótesis del velo de ignorancia hace que, en realidad, todas las personas vengan a ser como una sola, por lo que, aunque sí hay reconocimiento de la intersubjetividad, no hay en realidad diálogo. Rawls insiste, frente a críticas como éstas (y además de su distinción entre racional y razonable) en que su hipótesis no debe comprenderse desde ninguna posición psicológica o metafísica respecto a la persona, sino como un mero procedimiento de representación para sopesar y articular nuestras convicciones (retengamos de nuevo este dato). Ricoeur por su parte sí cree que hay en Rawls un círculo entre una justicia que se asigna a las *instituciones* y un contrato social que se hace surgir de los *individuos*, con lo que parece darse una contradicción entre una institución pre-individual y un contrato post-individual. Pero entiende que tal círculo y contradicción son aparentes en la medida en que el individuo es definido como *partenaire* y la sociedad, por el contrato, como *mutualista*, en la medida en que la sociedad es vista como un tejido de instituciones y la institución como modo de distribución a las personas -vistas como "cada uno"- de derechos y deberes (Ricoeur, 1988b: 80).

Avancemos ahora por la pista apuntada de la relación entre teoría de la justicia y convicciones. Rawls concibe su investigación como un "equilibrio reflexivo" entre la teoría de la justicia que se deriva de la hipótesis de la posición original y nuestras convicciones sopesadas sobre la justicia: "Yendo hacia atrás y hacia adelante, unas veces alterando las condiciones de las circunstancias contractuales, y otras retirando nuestros juicios y conformándolos a los principios, supongo que eventualmente encontraremos una descripción de la situación inicial que a la vez exprese condiciones razonables y produzca principios que correspondan a nuestros juicios debidamente conformados y adaptados" (Rawls, 1979: 38). Es decir, que Rawls pretende un proceso de ajustamiento entre la teoría -la justicia como equidad- y las convicciones -el fondo compartido de principios- para que aquélla, de algún modo inspirada por éstos, funde a éstos a su vez. ¿A qué convicciones de justicia se refiere en concreto? A las que inspiran la democracia constitucional moderna, la surgida en el contexto de la economía de mercado y desde los problemas de intolerancia religiosa, esto es, a los valores de libertad, igualdad y tolerancia como inspiradores de un sistema justo de cooperación (Rawls, 1990: 6). Como vemos, aunque no se mencione explícitamente, son las convicciones ligadas a la tradición de los derechos humanos. Pues bien, lo que Rawls se propone en definitiva es crear una teoría que funde esa democracia constitucional moderna. Por eso precisamente, no está de acuerdo con la interpretación que le hace Dworkin en el sentido de que la posición original sea vista como la que modela la vigencia del derecho

natural que tienen los individuos a una igual consideración y respeto, sino que prefiere entender la justicia como equidad "como la teoría que eleva a concepciones idealizadas ciertas ideas intuitivas fundamentales (como la de la persona libre e igual, la de una sociedad bien ordenada y la del papel público de una concepción de la justicia política) y que enlaza estas ideas intuitivas fundamentales con la idea intuitiva aún más fundamental y comprensiva de la sociedad como un sistema justo de cooperación en el tiempo de generación en generación" (Id. 17). La posición original modela la vigencia no del derecho natural sino de esas ideas intuitivas fundamentales<sup>113</sup>.

Ricoeur<sup>114</sup> interpreta este "equilibrio reflexivo" como un círculo en el que hay presuposición mutua entre el punto de partida -las convicciones sopesadas- y el de llegada -la teoría elaborada desde la posición original-. Pero, y al margen de reparos concretos, entiende que ese círculo es *bien portant*: la imaginación de la situación original no es fantástica ni arbitraria precisamente porque se sitúa en la prolongación del momento crítico de la convicción moral. Con lo que puede concluirse que la concepción procedimental de la justicia en Rawls es "la formalización de un sentido de la justicia"<sup>115</sup> que no deja de ser presupuesto" (Ricoeur, 1990a: 387). Ello no es una debilidad de la argumentación sino la figura apropiada para empresas como ésta, pues nos libera, por un lado, del intuicionismo moral ahistórico que arrincona la razón en favor del sentimiento, y, por otro, del constructivismo artificial que separa la teoría de la convicción. Lo que significa que -y llegamos a la conclusión que más nos interesa resaltar- "la filosofía moral no funda nada *ex nihilo* sino que justifica con posterioridad las convicciones morales más comunes" (Ricoeur: 1988b: 88).

Vemos, pues, que en Rawls hay un intento de fundamentación que a primera vista puede presentarse como ahistórico y puramente constructivista, apoyado sólo en el consenso

---

<sup>113</sup> De hecho, como se ha subrayado, la propia construcción de la posición original tiene implícito el componente ético de la equidad; con lo que se deducirá la equidad como criterio de justicia presuponiéndola.

<sup>114</sup> Ricoeur dedica extensas consideraciones a Rawls especialmente en (1988b; 1990a; 1990d: 266s.; 1991b). En este último trabajo expone más específicamente su idea de lo justo, que, frente al deontologismo de Rawls, la sitúa entre lo bueno (como virtud de la justicia) y lo legal (concepción procedimental de la justicia), para acabar confrontando los principios de justicia con la práctica judicial. Para Rawls, en cambio, el derecho, lo justo, es prioritario respecto al bien, siendo tal prioridad, tal independencia de toda concepción particular de vida buena, la que garantiza el universalismo; lo justo se pretende puramente procedimental, el predicado de un procedimiento.

<sup>115</sup> Para Ricoeur tal sentido, que tiene arraigos míticos, está expresado, como tendremos ocasión de comentar, en la milenaria Regla de Oro, que los principios de justicia afinarían y formalizarían a nivel institucional.

racional desde la posición original. Pero, en realidad, tal intento articula *argumentación* en vistas a encontrar el régimen distributivo más justo y *convicción* sobre los grandes principios que deben guiar tal régimen, ejerciendo la primera de instancia crítica de la segunda, y la segunda de función inspiradora y reguladora frente a la posible arbitrariedad de la primera en sus presupuestos de arranque. Este es un tema que vamos a desarrollar en seguida con amplitud. Pero ya desde ahora nos atreveríamos a adelantar que intentos como el de Rawls formalizan -con su riqueza y sus límites- lo que la hermenéutica de la conciencia histórica va descubriendo en torno a los principios básicos de los derechos humanos y su regulación en las instituciones políticas. Es cierto que hay diferencias respecto a la tradición inicialmente justificativa de los derechos que, por decirlo en términos kantianos, parte de la *atestación* (desde la autonomía como "hecho de razón" y la implicación del respeto a las personas en la naturaleza misma del ser racional) del hombre como fin en sí y por tanto como sujeto de dignidad desde la que se fundamenta la exigencia de los derechos. En Rawls, el artificio de la posición original viene a hacer una especie de corte con esta lógica (ligada al derecho natural), haciendo que los principios de justicia no se deriven de la noción de respeto a las personas (no incluida explícitamente en la posición original), sino que, derivados estos principios, es desde ellos desde donde se interpreta y se da significado preciso a ideas como dignidad y respeto. Pero aquí, de nuevo, un corte patente manifiesta una circularidad latente en la que el respeto ha sido primero supuesto para ser luego clarificado.

Esta interpretación de Rawls puede reforzarse desde el propio comedimiento del autor a la hora de precisar las pretensiones de verdad de su teoría. Aunque reconoce que trabaja con un tipo de argumentación deductivo, un "tipo de geometría moral" en el que los principios de justicia se siguen de la posición original (con lo que puede entenderse que pretende fundar en sentido absoluto la sociedad justa), insiste en que no tiene pretensiones de verdad universal, sino que intenta demostrar que la teoría se ajusta a determinadas convicciones, que es la justificación de la preferibilidad racional (razonable) de un sistema ético-jurídico frente a otros (los utilitaristas o comunitaristas, por ejemplo), abierta a que en el futuro puedan aparecer nuevas posibilidades que faciliten bases más convincentes con las que reelaborar nuevas justificaciones.

En resumen que, preguntándonos como nos preguntamos aquí por el modo y alcance de la fundamentación de los derechos humanos, desde esta incursión en el pensamiento de Rawls para dilucidarlos cabe concluir que aunque se parte de un hipotético contrato ahistórico, tal punto de partida tiene fuertes, aunque a veces latentes, conexiones con la historia; y que,

aunque se pretende argumentativo-consensual desde un acuerdo mutuo en el que lo que cuenta es el procedimiento equitativo, tiene una decisiva referencia a las convicciones con las que la argumentación se interrelaciona. Va perfilándose así (y dejados aparte diversos puntos discutibles de los contenidos concretos de la teoría de Rawls) el modo de la justificación. Como va perfilándose también su alcance: una justificación no cerrada y absoluta sino abierta a que la propia dialéctica de argumentación y convicción insertada en los procesos históricos haga surgir referentes nuevos.

## **b) Derechos humanos y ética discursiva (Habermas).**

1. Otro intento de fundamentación, aquí ya de la ética en general, que, en conexión también con la tradición kantiana, se nos ofrece como antihistoricista, es el de la ética discursiva representada por Apel y Habermas. Comencemos con unas breves y conocidas referencias a la misma que nos permitirán desembocar en la problemática que tenemos entre manos. De Kant asumen estos autores el enfoque deontológico, y al interior del mismo el que una norma es válida cuando puede proclamarse válida para todos. Ahora bien, frente a la aplicación monológica del postulado de universalidad, proponen una aplicación dialógica: la norma debe ser presentada a los demás para hacer una comprobación discursiva de su aspiración a la universalidad. Se revela así decisivo el proceso de entendimiento intersubjetivo, pues lo que importa no es ya, como en Kant, que la ley no se contradiga cuando la imagino observada por cada uno de los implicados en ella, sino el acuerdo común de asumirla como norma universal. Esto significa, de todos modos, que no se trata de un mero consenso  *fáctico*, pues la facticidad como tal no es garantía de universalidad, sino de un consenso  *racional*, el obtenido a través de un procedimiento en el que se tiene como referencia la "situación ideal de habla", aquélla en la que las comunicaciones no se ven obstaculizadas por constricciones internas o externas, primando la ley del mejor argumento.

El postulado de la universalidad así formulado se deriva, se fundamenta, de forma pragmático-trascendental, desde los presupuestos de la misma argumentación. Con toda palabra humana, nos dirá Apel, se forma de por sí parte de la "comunidad ilimitada de comunicación", pues se presuponen, implícita pero necesariamente, una serie de normas que no son resultado de un acuerdo previo sino condición trascendental del discurso, como la fundamental libertad e igualdad de los hombres, la paridad en la argumentación, el horizonte de universalizabilidad. Negarlo es caer en una contradicción no lógica sino pragmática, en

la medida en que es contradicción entre el contenido de una aserción y el acto lingüístico con el que se profiere. Así, al decir que no necesito reconocer la paridad en la argumentación, me contradigo con el acto asertivo con el que declaro implícitamente que mi tesis es universalizable. Puede concluirse por eso que "el principio de universalidad, que actúa como una regla de argumentación, se encuentra implícito en los presupuestos de cualquier argumentación" (Habermas, 1985: 110).

Hay, con todo, entre Apel y Habermas, una diferencia significativa a la hora de valorar la consistencia de esta fundamentación. Mientras que para el primero puede hablarse de fundamentación *última*, Habermas indica que sólo es concluyente la identificación de las reglas propias del proceso de argumentación, pero sin que ésta como tal quede fundamentada. En la disposición a argumentar, comenta, parece darse un *residuo de decisión* que no admite ser tratado por medios argumentativos. Si Apel se aferra, continúa Habermas, a su aspiración a la fundamentación última, es porque vuelve a lo que por otro lado ha ayudado a superar, a la filosofía de la conciencia que identifica la verdad con vivencia de certeza, identificación que desde la filosofía del lenguaje nos está vedada.

Lo avanzado hasta ahora nos permite ya hacer algunas primeras aplicaciones a nuestro tema: 1) Si enfoques como el de Bobbio, relativos a los derechos humanos, se revelan limitados, es porque pretenden fundamentar estos derechos en el *hecho* de su aceptación universal, en el supuesto consenso *fáctico*, cuando es necesario probar también que son fruto de un consenso *racional*. En esto hay que asumir el reto de la ética discursiva (Muguerza, 1989: 33-35). 2) De todos modos, el trascendentalismo e "idealismo" propio de la ética discursiva crea igualmente problemas para la fundamentación de los derechos humanos. Por un lado, si las referencias a Dios o a la Naturaleza parecen hoy, en la era post-metafísica, difícilmente universalizables como fundamento de los derechos, si las referencias a la historia, en su versión historicista, parecen suponer la negación de los mismos, resulta atractiva la propuesta de fundamentarlos en un consenso racional. Ahora bien, el que la libertad e igualdad sean colocadas como condiciones de posibilidad del discurso más que como características del ser humano, deja a éstas en una situación extraña respecto al lugar que ocupan en la tradición de los derechos humanos; y el que la situación ideal de habla tenga la ambigua situación entre lo inevitablemente supuesto (no es mero constructo teórico) y lo que en ninguna sociedad se da (no es un fenómeno empírico, es, en este sentido, idea regulativa), siendo a la vez el único referente de la racionalidad, no da criterios claros para decidir sobre lo fundado de los consensos reales a los que se accede, compromisos siempre parciales e imperfectos. Lo que

puede significar no que hay que negar la vía argumentativa sino que es necesario complementarla con otras. 3) Está, por último, el problema del grado de fundamentación. Las objeciones de Habermas a Apel nos parecen pertinentes. Cabe además decir, como resalta A. Berten (1989: 85-86) que pasar a concebir como normativo lo que de todos modos debemos suponer cuando nos comunicamos, puede quizá ser un paso inevitable desde el punto de vista pragmático, pero es discutible desde el punto de vista estrictamente lógico. Y por supuesto, desde enfoques hermenéuticos que insisten en la finitud de toda comprensión, tampoco resulta viable afirmar que se alcanza el fundamento último (Ricoeur: 1990d: 328-329). Todo esto pone límites a las pretensiones de "ultimidad" de la fundamentación inspirada en consensos racionales, pero no puede negarse que se apunta una dimensión, la argumentativa, a la que no se debe renunciar.

2. Otro tema a destacar desde la ética discursiva es que el principio de universalización viene a ser el único principio moral, pues debe ser distinguido de todas aquellas normas "con contenido" que son las que constituyen *el objeto* de las argumentaciones morales<sup>116</sup>. La ética discursiva se nos presenta así como formal, ocupándose sólo de los principios racionales de la acción moral. Frente al formalismo kantiano, con todo, no se habla aquí de prescindir de los intereses particulares sino de someterlos al discurso para que se revelen en él cuáles son los intereses *generalizables*, y se es además muy consciente de que estos intereses dependerán de las circunstancias históricas. En cualquier caso, a la ética discursiva le corresponde pronunciarse sobre la validez de normas que le son propuestas a modo de hipótesis "desde el exterior a ella". Esto plantea el problema de la conexión entre la argumentación y el "mundo de la vida", que para nuestros propósitos resulta particularmente relevante.

Habermas define el mundo de la vida como "ese saber concreto del lenguaje y del mundo, antepredicativo y categorial, que se mantiene en la penumbra y que constituye el suelo aporético para todo saber temático y todo saber cotematizado" (1990: 90). Es decir, que el mundo de la vida, que desarrollamos al crecer en nuestra cultura y que se reproduce por tanto en forma de tradición cultural, cumple dos funciones importantes: 1) forma el contexto de precomprensión (en el sentido de que no es "saber explícito" que se cuestiona), holísticamente estructurado, que se convierte en el fondo necesario para comprender cualquier

---

<sup>116</sup> Para Habermas, propuestas como las de Rawls, al extenderse al ámbito de los contenidos, serían también aportaciones al discurso que debe darse entre los ciudadanos (1985: 118). Además de ello, Habermas entiende que el postulado de la universalidad en Rawls, planteado desde la hipotética posición original, es en última instancia monológico (Id. 86-87)

proceso argumentativo. 2) Ofrece la provisión de convicciones a las que se recurre en la comunicación (Habermas, 1989a: 495). La mayor parte de lo que se dice en la práctica cotidiana se mueve en ese marco aporético que implica multitud de certezas sobre las que estamos previamente de acuerdo. Aunque cabe distinguir en él dos niveles: el saber de primer plano, relativamente superficial, a modo de saber horizonte referido a la situación o saber contextual de los temas que se van suscitando; y el saber de fondo constitutivo del mundo de la vida, el fundamento cosmovisional de nuestra práctica cotidiana, inmune en principio a la presión problematizadora de experiencias nuevas y que sólo con un esfuerzo metodológico se puede tematizar; a él sobre todo le corresponden la certeza directa, la fuerza totalizadora, la estructura holística. De todo ello se desprende que "yo, en mi corporalidad vivida y como corporalidad vivida, me encuentro ya siempre en un mundo intersubjetivamente compartido" (Habermas, 1990: 96); yo, agente de la acción comunicativa, soy, desde el mundo de la vida, el producto de las tradiciones en las que me sitúo.

La acción comunicativa, necesitada de ese mundo de la vida contextual, repercute a su vez sobre él. Los componentes del mundo de la vida, que son la *cultura* -con su provisión de interpretaciones y patrones-, la *sociedad* -y sus órdenes legítimos- y las *estructuras de la personalidad* -con su capacidad de lenguaje y acción-, a la vez que ofrecen el marco a la acción comunicativa son reproducidos por esta acción que fomenta la renovación del saber cultural, el establecimiento de la solidaridad, las identidades personales. En esta relación, la fuerza problematizadora de las experiencias críticas supone un momento paradójico: por un lado, es la que puede separar en el mundo de la vida trasfondo y primer plano, convertir algo en "saber explícito" que se cuestiona y precisa ser fundamentado; por otro lado, el mundo de la vida parece estar para levantar un muro contra esas experiencias que amenazan el consenso, para ofrecer las convicciones comunes aporéticas que absorben los riesgos del disenso. La creatividad ligada al mundo de la vida dependerá del justo equilibrio entre la problematización y el enraizamiento<sup>117</sup>.

---

<sup>117</sup> Hay que advertir, con todo, que Habermas tiende a hablar con reservas excesivas del disenso. Así, cuando dice: "Con el disenso se plantean varias alternativas; las más importantes son: proceder a operaciones de reparación simples; dejar en suspenso o poner entre paréntesis las pretensiones de validez controvertidas, con la consecuencia de que el suelo común de convicciones compartidas se estreche; el tránsito a costosos discursos de resultado incierto y que tienen como efecto ulteriores problematizaciones; la ruptura de la comunicación o, finalmente, el paso a la acción estratégica" (1990:88). La fuerza creativa del disenso, la que se ha manifestado, como hemos visto, como motor de innovaciones decisivas en la tradición de los derechos humanos, está muy disimulada, por no decir que es inexistente, en esta relación de alternativas.

Habermas ha manifestado en algunas ocasiones que se da un parentesco entre su pensamiento y el de Ricoeur. Si este parentesco puede verse en algún punto en especial, es quizá en este que acabamos de resaltar del "mundo de la vida"<sup>118</sup>. Ambos autores son muy conscientes (aunque Ricoeur lo resalte mucho más a lo largo de su obra) de que nos hallamos ya siempre en un mundo de tradiciones, en un mundo intersubjetivamente compartido, que enmarca toda argumentación, a la que nutre de interpretaciones y de convicciones; que, por tanto, y aplicando ya esto al ámbito ético, no hay en sí ruptura entre las convicciones morales de las que partimos y las conclusiones de las discusiones argumentadas a las que llegamos. Habermas llega a hacer a este respecto una propuesta que resulta provocadoramente extraña en el contexto de la filosofía discursiva: "Tampoco tenemos que aferrarnos a la aspiración de fundamentación última de la ética, porque pueda ser relevante para el mundo vital. La intuiciones *morales* cotidianas no precisan de la ilustración del filósofo" (1985: 122)<sup>119</sup>. Así formulada, esta afirmación -que a su modo puede decirse que también Ricoeur asume, como veremos en seguida- está sujeta a críticas como la J. Bengoa que, en línea con Apel, la critica desde el predominio en la praxis cotidiana de la acción estratégica y desde la constatación de que el hombre no siempre sabe lo que tiene que hacer (Bengoa, 1990: 429). Sin embargo, si se la entiende -más allá de su literalidad y en el contexto general de la propuesta- no tanto en la línea de separar las convicciones de las argumentaciones cuanto en la línea de *articularlas*, en la línea, como confiesa el propio Habermas de enraizar la praxis argumentativa en el mundo de la vida, mostraría no sólo los límites de la empresa fundamentadora sino también las vías reales de la misma. Esta articulación, que en Habermas queda confusa desde el privilegio del formalismo ético y la dominancia de la actitud de sospecha -a pesar de lo que

---

<sup>118</sup> Nos parece también que desde estas reflexiones de Habermas en torno al "mundo de la vida", la virulencia de su ataque a Gadamer debe quedar matizada. Habermas no está contra la tradición, sino que piensa que debe ser sometida a un proceso público para decidir "acerca de cuáles de nuestras tradiciones queremos proseguir y cuáles no" (1989b: 104), desde una clara conciencia de las ambivalencias de toda tradición. Gadamer subrayaría más, en cambio, nuestros lazos inevitables de dependencia con la tradición (hasta para hacer la crítica a una tradición dependemos de los criterios de otra tradición), a riesgo de aparecer (esos son los ataques de Habermas) como conservador.

<sup>119</sup> El intento fundamentador tendría sobre todo una función terapéutica - en la línea de Wittgenstein- contra el escepticismo y el positivismo jurídico erigidos en "ideología profesional" de las personas cultas, que se expande en el sistema educativo y que neutraliza con interpretaciones falsas las intuiciones morales. Por lo demás, para situar adecuadamente esa afirmación, hay que añadir que en nota aclaratoria Habermas resalta la pertinencia política de la ética discursiva de cara a la introducción de una práctica emancipatoria, orientando, por ejemplo, a distinguir entre intereses especiales y generalizables.

antecede- frente a las convicciones de la tradición, Ricoeur la va a proponer como el camino adecuado de justificación de la ética.

Antes de pasar, con todo, a ello, resaltemos las conclusiones que nos interesan de cara a la fundamentación de los derechos humanos: 1) En esta fundamentación, oscurecidas en cuanto a su universalidad otras referencias trascendentes (Dios, Naturaleza), ajenas además cuando no opuestas (en lo que tienen de heterónomas) a la tradición más explícita y propia de los derechos humanos, la referencia al consenso racional debe ocupar un lugar privilegiado (que en modo alguno debe implicar el oscurecimiento del rol básico del disenso); 2) hay que reconocer igualmente los límites de esa fundamentación, no sólo desde la idealidad del consenso propuesto que hace inviable decidir de modo absoluto sobre la validez de consensos de hecho (lo que pide no la exclusión sino la valoración crítica de los "compromisos"), sino también desde la constatación de que todo consenso argumentativo hunde sus raíces en mundos de vida ligados inevitablemente a tradiciones particulares, que en el caso de los derechos humanos hemos ido resaltando en su momento; 3) pero estos mundos de la vida no deben ser vistos sólo como limitación sino como oferta de convicciones (la igual dignidad será la convicción básica de los derechos humanos) que deben ser articuladas con argumentaciones que sin ellas resultarían extrañamente vacías; de algún modo volvemos a reencontrarnos con el Rawls que pretende justificar las convicciones sopesadas; el problema está en el lugar que se asigna a las convicciones y en el estatuto que se les otorga; 4) aunque el criterio argumentativo se presenta en sí anti-historicista, es innegable que no sólo desde los *objetos* que se discuten en la argumentación sino especialmente desde el inmenso *trasfondo de comprensión* que la enmarca y la hace posible, las referencias al "trabajo de la historia" son inevitables, con lo que, de nuevo, se nos revela imposible huir de esas referencias a la hora de la fundamentación, planteándonos a la vez el problema de cómo entenderlas para que no signifiquen el historicismo negador de los derechos humanos como tales, esto es, el que arruina la distinción entre el ser y el deber ser<sup>120</sup>.

---

<sup>120</sup> En el acercamiento de Habermas a Kohlberg, y su propuesta, inspirada en la tesis de éste, de una teoría de la evolución social que supondría la maduración de nuestra especie en paralelismo con la maduración individual que Kohlberg propone, se puede ver, junto a la esperanza de que las cuestiones humanas podrán ser algún día debatidas para ser "universalizadas", un enfoque hegelianizante de la historia que participaría de todas sus debilidades. Con todo, es claro que en Habermas no hay "predicción" de un futuro plenamente racional, sino llamada al "combate" por la razón.

## 2. LA "DIALECTICA FINA" ENTRE ARGUMENTACION Y CONVICCION

Recojamos el fruto del conjunto de las reflexiones precedentes para avanzar hacia el último paso de las mismas. Hemos propuesto justificar los derechos humanos como historia narrada de la humanidad que se va realizando, entre crisis y riesgos, hacia el ideal inalcanzable como tal de la plena reconciliación. Nos hemos preguntado a continuación por los criterios de verdad de ese relato, y junto a los valores de plenitud, coherencia y enraizamiento en las tradiciones, hemos reivindicado determinados análisis críticos que, con todo, no suprimían ciertas dimensiones de *apuesta*. Hemos pasado luego a ver si la argumentación racional podía suprimir estos márgenes de contingencia y hacerse cargo ella sola del proceso de fundamentación, pero se nos ha revelado inextricablemente mezclada con las convicciones, que nos volvían a recordar a su manera la apuesta por unos relatos frente a otros y que nos remitían de nuevo al enraizamiento histórico. Todo ello nos lleva (inspirados en Ricoeur a quien vamos a "retrabajar" en función de este objetivo de justificación) a proponer, como vía de justificación más correcta frente a la alternativa entre historicismo contextualista por un lado y universalismo no historicista por otro, la dialéctica entre contextualismo y universalismo, una dialéctica que se precisa más claramente como dialéctica entre narración, convicción y argumentación.

1. Hemos ido apuntando a lo largo de este trabajo cómo Ricoeur, situado en buena medida en la tradición reflexiva, ha hecho por otro lado propuestas provocadoras frente a los enfoques racionalizantes de la fundamentación. Recordemos sólo una de ellas, que ya mencionamos en el contexto del discernimiento de ideologías y utopías: "No podemos eliminar de la ética social el riesgo. Apostamos en favor de una cierta serie de valores y luego tratamos de ser consecuentes con ellos; por eso la verificación es cuestión de toda nuestra vida. Nadie puede escapar a esta situación. Quien pretenda proceder sin emitir ningún juicio de valor no encontrará nada" (1975k: 326). Y es que, para Ricoeur, en el principio de la ética está la convicción. En un breve ensayo que propone sólo como articulación de una "actitud" que sabe debe estar abierta a otras demandas del concepto, Ricoeur expresa con nitidez tanto el lugar como el modo de surgimiento, de revelación, de las convicciones explícitas. El lugar es el momento de crisis en el que se oscurece lo preferible éticamente. El modo es el encuentro con lo *intolerable*: "En la crisis experimento el límite de mi tolerancia [...] En este sentimiento

de lo intolerable la crisis insinúa el discernimiento de la estructura de valores del momento histórico" (1983a: 117). El sentimiento de lo intolerable me empuja a su vez a comprometerme con una causa, que siento mía y a la vez que me desborda, que siento ligada a mi momento histórico y a la vez sobrepasándolo desde mi propia experiencia de jerarquización que revela el carácter de deuda-deber del compromiso mismo. Esto es la convicción, en la que por un lado siento el riesgo de la elección y, por otro, el sometimiento a lo más grande que yo. El sentimiento de lo intolerable me ha transformado "en un hombre de convicción que descubre creando y crea descubriendo" (Id. 117).

Está aquí ya perfectamente apuntada la paradójica, casi misteriosa, dinámica de la convicción en la que el hombre se reconoce a la vez instituyente e instituido. Que en la convicción hay algo de receptividad, de pasividad, lo pone de manifiesto lo que mítico-simbólicamente se ha venido a llamar la "voz" de la conciencia que, como si viniera fuera de mí, supone a la vez una revelación y un mandato (Ricoeur, 1990d: 406); como lo pone de manifiesto el principio-responsabilidad tal como Jonas lo analiza, el que experimento ante lo frágil que depende de mí y que "reenvía a la idea de un mandato a la vez exterior y superior al hombre, que se encuentra así investido de una misión" (Ricoeur, 1991c: 292). Esta experiencia puede tener diversas interpretaciones, comenzando por las absolutamente reductoras a ilusión de la interpretación psicoanalítica, pero parece inevitable que algo de ella debe ser mantenido si la ética quiere ser salvada<sup>121</sup>. Y ese algo nos permite precisamente apuntar a lo que podríamos llamar no ahistórico pero sí metahistórico, a aquellas referencias que, por dotarse de tal condición, nos permiten juzgar lo histórico. Ahora bien, a diferencia de un metahistórico que se sabe con seguridad como tal, el metahistórico de la convicción tiene siempre algo de problemático, porque en la convicción experimentamos también nuestra propia creación en su concreción y riesgo. Sabemos, por ejemplo, que las convicciones están ligadas a las tradiciones en las que nos enraizamos y desde las que se nos ofrecen como pretensión de verdad, sabemos -en situaciones de conflicto- que se enfrentan a otras convicciones que pretenden la misma legitimidad, experimentamos incluso crisis de convicciones. Con lo que, en el mejor de los casos, a la convicción debemos asignarle una congénita contingencia y limitación. Es decir, que, teniendo en cuenta la totalidad de la paradoja, podemos concluir afirmando que la convicción es el lugar de articulación de lo histórico y lo metahistórico.

---

<sup>121</sup> Volvemos sobre este tema en el punto siguiente.

Administrar esta tensión significa buscar la purificación de las convicciones, frente al intuicionismo irracional y el escepticismo. Y es aquí donde tiene su lugar relevante la argumentación. Un primer modo de argumentación clarificadora está plasmado en la historia misma de la tradición que ofrece las convicciones. Cuando Ricoeur dice que "siempre hemos sabido" que el hombre no debe ser usado como medio (convicción), se le puede argüir en contra la evidencia de la esclavitud generalizada en el espacio y el tiempo; su afirmación sólo es admisible, por eso, si se la considera como un saber incoativo, que va explicitándose desde narraciones e interpretaciones en conflicto que ofrece una tradición; y entonces, la convicción ya no es meramente intuitiva, porque, como él mismo dice, ha sido "instruida y educada por una larga historia cultural de origen judío y cristiano, tanto como griego y romano" (1988b: 88). El que, con todo, se defiende contra la evidencia empírica el "siempre hemos sabido", nos parece tiene una función importante: la de indicar que ningún relato, ninguna interpretación "crea" el principio al que se remite la convicción, que el relato lo que hace es ir revelando lo que le trasciende, como ya vimos apuntaba el propio Ricoeur. De nuevo, aquí, nos encontraríamos con lo metahistórico, con aquello que, manifestado históricamente, se muestra a la vez capaz de juzgar lo histórico. Tenemos así explicitada la primera articulación, a la que ya hemos ido apuntando en diversas ocasiones, entre convicción y narración.

Cuando hablamos aquí de articular convicción con argumentación, nos estamos refiriendo de todos modos a la vía crítico-racional y de perspectiva universalista de la ética discursiva. En ella, la argumentación funciona como instancia transcendente que permite decidir desde el consenso racional sobre la validez de lo que se somete a discusión, sin ser algo exterior a la autonomía individual. Es por eso la vía inigualable de justificación. Pero siendo en sí sólo propuesta procedimental, aunque implica inevitablemente aquellos principios que conciernen a nuestra aptitud para entrar en diálogo, no tiene más remedio que acoger como materia de debate las convicciones enraizadas en las tradiciones. Por eso, aunque en su versión de crítica de las ideologías tienda a enfrentar tradición (y convenciones) con argumentación, tal oposición debe ser sustituida por una "dialéctica fina" (Ricoeur, 1990d: 334) de las mismas que supondrá de hecho la articulación entre exigencia de universalidad y contextualidad. Esta articulación debe expresarse, según Ricoeur, en la combinación de la vía regresiva o ascendente de *justificación*, hecha según los supuestos de la ética discursiva y sus exigencias de universalización, con la vía progresiva o descendente de *efectuación*, inevitablemente conflictiva y que debe responder, desde la sabiduría práctica del juicio moral

en situación, a las exigencias de contextualidad<sup>122</sup>. Pero además, y aquí nos interesa subrayarlo en especial, en esa dialéctica, las convicciones son las que ofrecen la materia a la argumentación y la argumentación la que actúa de instancia crítica de las convicciones. Lo primero quiere decir que la razón comunicativa trabaja siempre con materiales ligados a las contingencias históricas, que incluso ella misma, a pesar de su formalismo, "es tributaria de la historia del racionalismo occidental" (Ricoeur, 1991c: 290), que no es operante sin la mediación de esos materiales, de esos otros juegos de lenguaje (entre los que la narración ha resultado para nosotros particularmente relevante), que en su aspiración universalista es una razón situada, y que por tanto permanece siempre abierta e incompleta, sin que pueda pretender el logro de un entendimiento definitivo. Lo segundo quiere decir que asume un rol correctivo respecto a la tradición y a las convicciones desde la fuerza del mejor argumento, en vistas a alcanzar lo que en lenguaje de Rawls podríamos denominar un equilibrio reflexivo entre ética de la argumentación y convicciones sopesadas que es a la vez equilibrio entre exigencia de universalidad y reconocimiento de las limitaciones contextuales. Ricoeur propone que desde esta perspectiva alcanzamos lo que pueden llamarse "universales en contexto o universales potenciales o incoativos, que son los que, en mi opinión, dan mejor cuenta del equilibrio reflexivo que buscamos entre universalidad e historicidad" (1990d: 336), es decir, universales fruto de discusiones reales sobre convicciones y abiertos al proceso histórico.

Como ya avanzamos a propósito de Rawls, esta articulación nos permite mantener la distancia tanto del intuicionismo postergador de la razón como del constructivismo arbitrario. Del primero, porque se integra el trabajo elucidatorio de tradiciones que han sufrido el conflicto de interpretaciones, así como la crítica argumentativa. Del segundo porque se construye desde los materiales que aportan las convicciones sopesadas.

2. Explicada así la articulación entre narración, convicción y argumentación en vistas a la justificación de los principios éticos en general, apliquémosla aquí al caso que nos concierne directamente, el de los derechos humanos. Desde esta tesis, los derechos humanos vienen justificados por la articulación de determinadas narraciones, convicciones y argumentaciones.

---

<sup>122</sup> Si la ética discursiva tendería a olvidar la vía descendente, las versiones historicistas y comunitaristas tienden a prescindir de la ascendente. Ricoeur mantiene que "las situaciones conflictuales estarían despojadas de su carácter dramático si no se destacaran sobre el trasfondo de una exigencia de universalidad [que les da todo su peso] a la que la moral de la comunicación confiere hoy su expresión más adecuada" (1990d: 326)

Las narraciones, tanto históricas como de ficción, en las que resulta manifiesta la fuerza heurística de la imaginación, las narraciones que preparan, revelan, ejemplifican lo que son los derechos humanos, son múltiples y están contextualizadas en diversas culturas. Aquí hemos trabajado algunas de las que hemos considerado más significativas de nuestra tradición occidental, sometidas ellas mismas al propio proceso crítico-hermenéutico que supone sufrir el proceso de una cadena de interpretaciones. Pero evidentemente, esta vertiente narrativa debe estar abierta, como hemos señalado, a narraciones enraizadas en otras tradiciones, para avanzar, en el sentido en su momento aclarado, hacia ese *horizonte* de intriga de las intrigas, hacia esa perspectiva universalizadora que no podrá dejar de ser contextualizada.

Todas estas narraciones revelan algo que las sobrepasa y que se convierte a la vez en criterio de juicio de las mismas, revelan lo que podríamos llamar el principio de *igual dignidad* de todo ser humano por el hecho de serlo. Principio que se nos muestra con el status de *convicción sopesada*, con su fuerza y con su límite, que nos remite, por tanto a lo metahistórico y con ello a la capacidad para ser el referente del deber ser, pero que se sabe también siempre deudor de lo histórico y de la creación contingente del hombre. Por ser, con todo, fruto de una gran purificación hermenéutica a lo largo de la historia, ofrece las máximas garantías de verdad a que un principio práctico puede aspirar. Ha sufrido además una purificación reflexiva que, unas veces afinando el rigor de la formalización y otras la perspectiva de su aplicación, le ha ido dando más claridad y consistencia. Siguiendo a Ricoeur, puede decirse que una inicial y decisiva formulación de este principio puede ser vista en la milenaria Regla de Oro, la que en su formulación negativa pide que "no hagas a otros lo que no desees que te hagan a ti". Kant vio correctamente que a tal regla de reciprocidad le faltaba un criterio adecuado de discernimiento de las afecciones, y por eso nosotros podemos considerar el segundo imperativo kantiano que impide tratar a los hombres como puro medio, como la formalización de esta Regla de Oro, como la regla pasada por la crítica y, por tanto, clarificada y purificada (Ricoeur, 1990d: 259-264). Pero a su vez, esta formalización, que se mantiene plenamente válida como expresión del *fondo durable* de nuestras convicciones, puede pedir ajustes y reformulaciones desde los nuevos retos ético-políticos, que la materialicen en parte y la ajusten a contextualizaciones actuales, expresando de ese modo la versión *nueva* de dichas convicciones; así es como puede ser vista, por ejemplo, la reformulación del imperativo kantiano que hace Jonas ante los retos ecológico, que en su momento comentamos<sup>123</sup>.

---

<sup>123</sup> Ricoeur se refiere a todo esto, distinguiendo entre convicciones de *arrière-plan* y de *avant-plan*, en (1991c: 281a).

Si este núcleo de convicción se revela a través de narraciones como las que hemos visto, se revela igualmente con fuerza ante la "experiencia de indignidad" sufrida en uno mismo o vista en el otro. De hecho las grandes narraciones surgen para dar voz al humillado y rescatarlo del olvido, permitiéndole reclamar permanentemente su derecho a ser hombre. Parafraseando a Ricoeur podríamos decir que, si el principio de dignidad adquiere la forma de obligación, es precisamente desde esa experiencia de indignidad. Por eso es muy importante retener aquí la insistencia de Lévinas al afirmar que la ética nace cuando la responsabilidad por el otro trasciende la preocupación por el ser. La espiral de indecibilidad en ética se para ante lo intolerable que hace aflorar a la convicción, y lo intolerable es el rostro maltratado del otro. La expresión disidente ante lo intolerable no es por eso mera contingencia histórica que hace avanzar los derechos humanos. Si, en nuestra opinión, tiene una relación intrínseca con la fundamentación, si el acudir a ella no es mero historicismo, se debe a que es el punto en el que la convicción se toca de forma dinámica, sintiéndose el disidente a la vez movilizado por ella (referencia metahistórica) y su ejecutor (autonomía).

Narraciones y convicciones, por último, deben articularse con la argumentación. Y aquí hay también una circularidad *bien portant*: los derechos humanos, desde sus principios básicos, inspiran formas política -el Estado social de derecho, la democracia- en las que domina lo procedimental, en las que estos esquemas procedimentales deben afinarse cada vez más para que un auténtico diálogo sea posible, de modo tal que las nuevas convicciones, las convicciones plurales existentes en la sociedad civil, se afronten adecuadamente, y se abran paso cuando adquieran el estatuto de convicciones generalmente aceptadas, de consensos imperfectos pero suficientes, enriqueciendo a su vez unas formulaciones de derechos siempre abiertas y contextualizadas. Y esto no debe entenderse reducido a los límites de los Estados sino abierto a la comunidad internacional con su choque de culturas que reclaman, precisamente para salvar las diferencias al interior del derecho justo, ciertos enfoques universales argumentativos, pues, como dice Habermas, "cuanto mayor es la instancia con que reclaman su derecho esa asincrónica pluralidad de formas de vida diversas, que compiten entre sí, que se explotan unas a otras, con tanta mayor claridad desaparece toda alternativa a una ampliación de la conciencia moral en dirección universalista" (1989b: 97)

Es en este marco de conflicto de convicciones en diálogo donde el sentimiento ante lo intolerable se matiza con la tolerancia, desde la conciencia de las dimensiones de precariedad existentes en toda convicción, desde la apertura a la convicción de otros, desde la aplicación de la convicción fundamental del respeto al otro. Ricoeur se refiere a ello en un artículo

reciente en el que aborda la tolerancia tanto desde el nivel institucional como individual. La tolerancia institucional es definida así: "Ante la ley, se considera que los individuos tienen creencias, convicciones, intereses, que definen el *contenido* de sus discursos. Es precisamente este contenido el que la justicia ignora, porque es la justicia, es decir, el árbitro de pretensiones rivales, no el tribunal de la verdad. Destituido en cuanto a instancia de verdad, el poder civil ha conquistado su estatuto de Derecho" (1990b: 300). Desde ahí, lo intolerable institucional es precisamente la confusión, a nivel de instituciones, entre justicia y pretensión de verdad: las "reglas de orden coercitivas" no pueden tener otro fin que acrecentar la libertad de todos. A nivel individual, el *respeto* al otro, del que asumimos que se adhiere libremente a sus creencias, es lo que los principios de justicia son en el plano institucional; respeto que implica el derecho al error. Pero para que esta tolerancia no signifique indiferencia de convicciones y relativismo, debe ser un respeto *conflictual*, propio del que asume sus convicciones y las pone a debate. A este nivel, lo intolerable es lo que no merece el respeto porque se funda en el irrespeto.

Ricoeur mismo hace una fugaz aplicación de la articulación entre convicción y argumentación a los derechos humanos que puede servirnos de corolario a lo que vamos exponiendo. Según él, los derechos humanos como textos declarativos, pueden considerarse como derivados argumentados de la ética de la discusión, desde la práctica unanimitad de su aceptación por parte de los Estados. Pero a la vez es innegable su dependencia de la historia cultural de occidente. Esta dependencia histórica se intensifica cuando los derechos se convierten en legislaciones precisas, arrojando la acusación de etnocentrismo que rebota en las mismas declaraciones, ante lo que no queda más salida que asumir la paradoja siguiente: "por un lado, mantener la pretensión universal adherida a ciertos valores en los que lo universal y lo histórico se cruzan, por otro, ofrecer esta pretensión a la discusión, no a un nivel formal, sino al nivel de las convicciones insertas en formas de vida concreta" (1990d: 336), siempre abiertos a nuevos universales en potencia. Desde nuestras reflexiones matizaríamos a Ricoeur algunas ambigüedades respecto a la unanimitad de aceptación que puede recordar las tesis de Bobbio, y le enriqueceríamos con lo que, inspirados precisamente en él, hemos estado intentando, pero estas sus afirmaciones pueden valer como colofón del intento por integrar en la justificación de los derechos humanos lo histórico y lo argumentativo.

### 3. EN LOS "UMBRALES" DE LA JUSTIFICACION

Ricoeur gusta citar a Nabert que afirmaba que "el pensamiento se mantiene siempre en las 'proximidades de la justificación'" (Ricoeur, 1965b: 507); y él mismo considera que a nivel ontológico nos es dado sólo un "saber de umbral"<sup>124</sup>, a través precisamente, de modo decisivo, de la "vehemencia ontológica" de símbolos y metáforas. Podría decirse que este es el tipo de saber y justificación que hemos alcanzado tras nuestro recorrido a lo largo de este capítulo, que en sus tres apartados nos ha permitido concluir: hay razones fundadas para afirmar los derechos humanos tal como van surgiendo de una tradición en constante purificación y clarificación; razones fundadas para decidir que son los referentes decisivos a los que deben remitirse todos los demás para regular las convivencia social; pero si los confrontamos con las exigencias fundamentadoras absolutas de tipo husserliano, si los buscamos como fruto de una especie de reflexión eidética que los manifieste en su verdad innegable, nos encontramos con que tal camino es inviable. Lo que no quiere decir entregarse al postulado escéptico. Como decía Perelman en el contexto de sus reflexiones sobre la filosofía del derecho, la filosofía se presenta como una empresa de constante justificación, abierta siempre a objeciones, siempre inacabada, porque no es ciencia demostrativa: "La justificación es indispensable cuando la demostración es imposible, pero no hay que querer identificarla con lo que no es, ni puede ser, ni pretende ser" (1990: 331). Entre el fundamento absoluto y el escepticismo, sigue este autor, está el *fundamento suficiente*, que permite acuerdos fundamentales, aunque no elimine todas las incertidumbres ni las controversias.

Es cierto que tal enfoque justificador deja una cierta insatisfacción. Porque no sólo queremos que los derechos humanos se apoyen en fundamentaciones definitivas, sino que sentimos que hay algo en ellos de definitivo, de *absoluto*, aquello que nos permite precisamente asumirlos como deber ser, aun conscientes de que las exigencias concretas de ese absoluto están ligadas a la historia. En el contexto de lo que hemos venido afirmando, nos parece que esto puede seguir manteniéndose, *debe* seguir manteniéndose, pero sabiendo que nos remite a las *convicciones sopesadas* a través de narraciones, de cadenas de interpretaciones, de argumentaciones, desde las que tocamos, con las matizaciones que hemos ido proponiendo, lo metahistórico. En este sentido, Ricoeur subraya (1991c: 278 y 289) que, aunque es cierto que sin asumir la perspectiva de fundamentación el problema moral queda

---

<sup>124</sup> Cfr nota 78 de Primera parte.

de algún modo en suspenso, no hay que olvidar que la cuestión del fundamento se plantea a partir de las convicciones previas, y que en las sociedades democráticas como las nuestras, a las que les es connatural la confrontación sobre propuestas de fundamentación, esas convicciones previas, que bastan para la práctica individual y colectiva, son mucho más compartidas que sus fundamentaciones.

Pero al hilo de lo que hemos ido proponiendo, añadiríamos algo más: esas convicciones *forman parte* de la dinámica de la argumentación. Estamos de acuerdo con la afirmación de A. Ribero, J. Seoane y C. Thiebaut de que "sería necesario superar los rasgos de un racionalismo exclusivamente cognostivista con los que se lastra el proceso de fundamentación por medio de una concepción más compleja de la racionalidad en la que se integran rasgos hasta ahora ausentes de ese proceso (como los rasgos expresivos y estéticos)" (En Mugerza, 1989: 307). Y eso es lo que hemos intentado cuando hemos articulado en la justificación narraciones, convicciones y argumentaciones. Con ello hay que reconocer que se introduce una dinámica algo extraña a perspectivas racionalizantes estrictas, pero a su vez fecunda porque, junto a ciertas precariedades ligadas al inevitable nivel de apuesta que suponen, se nos permite, como hemos visto, tocar lo metahistórico. Representantes de la ética argumentativa acaban remitiéndose de modo latente a dimensiones de convicción, aunque lo formulen como eco del "hecho de razón" kantiano: "El sentimiento de universalidad, por tanto, en cierto sentido, de ahistoricidad, que suscitan los derechos del hombre, o al menos algunos de entre ellos, es un hecho de conciencia literalmente inabarcable, y que sin duda es preferible buscar *comprender* (si no explicar) en vez de encarnizarse, por lo demás sin éxito, en exterminarlo. Se nos ahorrará el trabajo de tomar ejemplos, relativos al racismo, la tortura, etc. que manifestarían esta trascendencia de la idea de los derechos del hombre respecto a la historia. Aquí es a la autorreflexión de los hechos de conciencia, y no a la demostración, a la que hay que ceder el lugar" (L. Ferry y A. Renaut, 1992: 181)<sup>125</sup>.

Alcanzar los "umbrales" de la fundamentación significa reconocer que no se conquista su "morada", que se es consciente, por tanto, de que junto a las vías de acceso propuestas

---

<sup>125</sup> Autores como Kolakowski relacionan en este sentido la fundamentación del derecho con la esfera mítica de las valoraciones: "La cuestión de las obligaciones incondicionadas no se puede decidir como parte del conocimiento. Y sin embargo es necesaria [...] Una responsabilidad total, es decir, una que no conoce valores como realidades no arbitrarias, es una responsabilidad para nada, luego una responsabilidad imaginaria" (1990: 37-38). Ricoeur propone que, desde la dinámica de la convicción, llega un momento de la reflexión en el que se borra la distinción entre exterioridad e interioridad, heteronomía y autonomía que la filosofía toca sin que pueda decidir entre las interpretaciones (racionalistas, religiosas o de otro tipo) que se esfuerzan en aclarar este horizonte de obligación y de instauración (1991c: 293).

existen otras con las que se entra en un proceso de confrontación plural. Pero la existencia de una pluralidad de fundamentaciones no tiene que ser vivida necesariamente como conflicto que debilita el consenso sobre los derechos humanos. Ricoeur retoma en este sentido (1990d: 304 y 1991c: 289) la sugerencia de Rawls (1990: 30) de que no sólo es posible sino fecundo un "consenso solapante" de doctrinas morales, filosóficas y religiosas que motiven de distinto modo una misma concepción de la justicia, que expresen, diríamos aplicándolo a nuestro caso, fundamentaciones diferentes de unas convicciones compartidas en torno a los derechos, dándoles así más consistencia social. Hay que matizar que tal solapamiento no debe disfrazar una especie de relativismo "sui géneris" en el que se renuncia a la búsqueda de fundamentaciones lo más consistentes y abarcentes posibles y en el que se ocultan las diferencias y las confrontaciones a través de las cuales las teorías diversas deben aquilatarse, perfeccionarse, articularse o, llegado el caso, desaparecer bajo el fuego de la crítica. Debe tratarse, como precisa Ricoeur, de un *consenso conflictivo* (1990f: 304).

En este sentido, la propuesta de fundamentación que inspirados en Ricoeur hemos hecho se ofrece con esa intención de amplitud, consistencia y radicalidad, es ella misma una articulación de referencias fundamentadoras (convicción, narración, argumentación) que podrían defenderse por separado pero que, en nuestra opinión, encuentran en su "dialéctica fina" una superación de sus límites respectivos y un marco adecuado para la expresión más plena de sus posibilidades. Ahora bien, y dicho esto, tal propuesta se ofrece no sólo al debate necesario sino también a su asunción en una pluralidad a veces conflictiva a nivel teórico pero que quiere ser fructuosa a nivel práctico, al plantear que tal pluralidad sea vivida socialmente, y desde la conciencia de los límites de la empresa fundamentadora, como reforzamiento, desde perspectivas diferentes, de las convicciones compartidas sobre los derechos humanos. De este modo la búsqueda de fundamentación podrá servir, modesta pero realmente, desde la aportación de un sentido, unas razones, una clarificación, una motivación, de impulso para la *realización* de unos derechos que, si bien es cierto que han adquirido un estimable grado de aceptación teórica, nos dejan aún enormemente insatisfechos en cuanto a su cumplimiento real.

## CONCLUSION

Aunque en los diversos capítulos de esta investigación hemos ido detallando las conclusiones a las que íbamos abocando, conviene que acabemos con una mirada retrospectiva para valorar en qué medida se han cubierto las expectativas con las que partimos.

1. En primer lugar, hemos podido mostrar la centralidad del tema de la imaginación en la obra de Ricoeur, una centralidad que parece actuar en el autor antes incluso de que él sea plenamente consciente de ella, y que permite unir temáticas que de otro modo podrían parecer dispersas. Pero curiosamente, tal centralidad no se refleja, como ya anunciamos, tanto en estudios sistemáticos de la imaginación como tal, cuanto en el hecho de que ésta está presente en prácticamente todos los estudios que aborda, señalando el lugar problemático y ambiguo de creación. Ello da lugar, negativamente, a que puedan encontrarse lagunas como la falta de un diálogo más elaborado, en un dialogante como Ricoeur, no sólo con autores como Jung o Bloch a los que arrincona, sino con autores como Kant o Bachelard, tan significativos para él; o como la reflexión sugerente pero de algún modo parcial del problema clave de la verdad del imaginario. Pero, positivamente, ello significa que Ricoeur no nos ofrece tanto un estudio "abstracto" de la imaginación cuanto un estudio de la imaginación actuante en sus producciones simbólico-literarias vivas, lo que supone la riqueza de poder observarla, como no puede ser de otro modo, desde sus construcciones tanto originarias como refiguradas.

Detallando con más precisión, lo que nuestra indagación sobre el tema de la imaginación y el imaginario en Ricoeur ha podido probar es lo siguiente: 1) que es un tema que acaba por estar siempre en el punto más dinamizador del pensamiento ricoeuriano, aunque a veces con discreta presencia; 2) que es un tema central en él, permitiendo unir temáticas que de otro modo podrían parecer dispersas; 3) que la imaginación que se acaba por privilegiar es la imaginación creativo-lingüística, manifestada privilegiadamente en las producciones literarias; 4) que la creatividad de esta imaginación tiene un campo privilegiado en los

imaginarios sociales, especialmente expresado en ideologías y utopías. Llegar a estas conclusiones ha supuesto un largo recorrido estructurado en dos partes.

a) En la primera de ellas hemos estudiado la concepción de la imaginación en Ricoeur. En coherencia metodológica con la narratividad, hemos hecho una especie de "narración" del aparecer del tema en Ricoeur, con una "construcción de la intriga" que ha privilegiado las dimensiones creativo-lingüísticas de la imaginación, por considerarlas la médula fundamental. Han surgido de este modo cuatro grandes tiempos.

El primero de ellos es el del inicial enfoque fenomenológico de la imaginación, hecho desde la psicología individual. En él, Ricoeur, en el contexto de la descripción fenomenológica de las articulaciones volitivas, nos ha ido ofreciendo su primera aproximación a los fenómenos imaginarios. De tal aproximación cabe resaltar dos puntos, que serán semillas llamadas a desarrollarse y que hereda en medida decisiva de Husserl: 1) la imaginación no es una actividad psíquica auxiliar derivada de la percepción: ello le va a permitir de arranque enfrentarse al enfoque empirista de la imaginación reproductora, enfoque con el que romperá más radicalmente que Husserl cuando más adelante acabe concibiendo una imaginación no atada a la imagen sino a la palabra; 2) es la imaginación la que nos permite hacer variaciones ilimitadas -"variaciones imaginativas"- que rompen el círculo de la facticidad, no necesariamente para evadirnos, sino para abrimos a nuestros posibles más propios. Queda así la imaginación apuntada como potencia de espontaneidad y de creatividad, superándose su confusión con la percepción.

Ricoeur hace su segunda aproximación a la imaginación en el contexto de sus indagaciones sobre el mundo simbólico-mítico. Es, como hemos visto, una aproximación compleja, porque se da no sólo al interior de sus análisis de los niveles mítico-simbólicos y de la simbólica concreta del mal, sino también al interior de su gran diálogo-debate con Freud y el estructuralismo. Las conclusiones a las que llegábamos eran éstas: 1) Aunque Ricoeur no ha construido aún su teoría del imaginario social, el simbolismo que analiza es de hecho una expresión del imaginario en su nivel cultural; 2) dado que este imaginario se expresa en relatos dramáticos (mitos), queda ya clara la impronta lingüístico-narrativa de la imaginación, aunque no se llegue a precisar de momento el cómo; 3) la función de la imaginación en la creación de sentido debe superar purificadoramente la sospecha que sobre ella recae desde los enfoques psicoanalíticos y estructuralistas; es decir, y por ceñimos aquí al psicoanálisis, no debe ser negada sino que, en las fantasías exploradas por Freud, debe verse la hilética de una

imaginación mítico-poética desde la que apuntar a significaciones de otro orden. Con estas investigaciones, Ricoeur supera *de facto* la imagen-retrato en la imagen-palabra de mitos, historias del deseo, palabras polisémicas en las que se articula estructura y acontecimiento, a la vez que afirma más marcadamente la creatividad.

En la tercera etapa Ricoeur emprende la tarea de: 1) explicar la dinámica de esa imaginación lingüístico-creativa, algo que hace especialmente desde su indagación sobre la metáfora; 2) concretar su campo de producción privilegiado, los textos escritos, que serán el verdadero mundo imaginario: textos poéticos primero, relatos históricos y de ficción luego. Ricoeur especifica lo primero, fuertemente inspirado por Aristóteles y en especial por Kant, en las siguientes tesis: 1) la imaginación productiva esquematiza la asimilación predicativa entre términos por su captación sintética de las similitudes; 2) figuraliza el sentido emergente gracias al despliegue de imágenes despertado y controlado por el proceso cognitivo; 3) contribuye, desde su suspensión de la referencia ordinaria, a la proyección de nuevas posibilidades de refiguración del mundo; 4) la verdad de la nueva referencia metafórica es una verdad tensional entre el "es" y el "no es". En cuanto al campo de producción privilegiado, a la palabra poética va a añadir en seguida la narración histórica y de ficción: aquí también habrá que atribuir a la imaginación productiva las síntesis por las que integra en una historia acontecimientos múltiples y dispersos, dándoles inteligibilidad y abriendo a variaciones imaginativas que exploran el ámbito de lo posible, especialmente en su momento configurativo (el que supone la organización interna del proceso) y refigurativo (el que reorganiza la experiencia del lector gracias a la fuerza del relato).

b) Descrita ya la dinámica de la imaginación, era preciso pasar al estudio de aquellos imaginarios al interior de los cuales podríamos luego situar el imaginario de los derechos humanos. Y evidentemente estos son los imaginarios sociales e históricos. Ahora bien, hemos visto cómo hablar de imaginarios sociales supone en Ricoeur tres cosas: 1) hablar de experiencia histórica interpretada a través de relatos, tanto históricos como de ficción, con su función decisiva para la creación de la identidad narrativa; 2) hablar de aquellos productos que mejor reflejan dicho imaginario: las ideologías y las utopías; 3) resaltando el papel que la imaginación creativo-lingüística juega en todo ello. Sobre todo esto nos hemos ocupado en la segunda parte.

Hemos comenzado estudiando las condiciones de posibilidad de la experiencia histórica y el papel que la imaginación juega en ello: 1) posibilitando la posición del otro como

condición básica de la experiencia histórica; 2) reconociendo nuestra capacidad de ofrecernos en imaginación a los efectos de la historia, desde nuestra conciencia de ser afectados por el trabajo de la historia (Gadamer), aunque conscientes de que esa nuestra condición de ser-afectados-por-el-pasado que nos sitúa dentro del espacio de experiencia debe emparejarse, en el juego entre la memoria y al esperanza, en la perspectiva de un horizonte de espera que nos incite a abrir en el pasado sus potencialidades abortadas para proyectarlas al futuro; 3) haciendo, por último, "legible" esa experiencia histórica a través de las creaciones imaginarias de la intriga, que son las que transforman los acontecimientos en historia. Es aquí donde encuentra su lugar el análisis del relato, especialmente el histórico, que por lo demás siempre tendrá grados importantes de ficcionalización. Y es aquí donde encuentra su lugar la cuestión de si la historia es pensable sólo hegelianamente, como historia única y absoluta, o si debe primar la apertura e indecibilidad de una asunción decididamente narrativa de la misma que es lo que, no sin desgarros, propone Ricoeur.

La tensión espacio de experiencia-horizonte de espera que hemos mencionado, mediado por los relatos a los que nos acabamos de referir (serán particularmente importantes, como resaltamos, aquéllos que narran "acontecimientos fundadores"), da origen, según Ricoeur, a esos imaginarios sociales concretos que son: 1) las ideologías, que en su perspectiva positiva pueden ser consideradas retrato-visión y en su perspectiva negativa retrato-inversión; 2) y las utopías, que pueden expresarse como ficción creadora o como fantasma. Ambas, en cualquier caso, se definen como figuras imaginarias de no coincidencia con la realidad social (influencia de Mannheim). Del complejo análisis que hemos hecho de estos fenómenos cabe resaltar lo siguiente: 1) aunque tendemos a verlos como deformaciones, un análisis regresivo de significación muestra que en su nivel más propio son constitutivos de nuestra identidad, desde la memoria y la esperanza; 2) es desde la tensión dialéctica entre ideologías y utopías desde donde se vive la función sana de ambos; 3) la ética a la que nos empujan es una ética *herida*, "porque no se puede unificar la *poética* de la voluntad y su política, su utopía y su programa" (Ricoeur, 1975a: 337).

Todos los supuestos y dinámicas estudiados en esta segunda parte abocaban a un concepto clave, sintetizándose en él: la identidad narrativa. En una cadena de tesis definiremos así esa identidad: 1) la comprensión de sí, tanto personal como colectiva, es una interpretación; 2) esta interpretación encuentra en los relatos, tanto históricos como de ficción, una mediación privilegiada; 3) es decir, nuestra identidad viene definida por nuestra historia contada y refigurada, en la que se entrecruzan el estilo historiográfico y el novelesco; 4) al

incluir de ese modo la mutabilidad en la cohesión de una vida, se resuelve el dilema entre el sustancialismo de la identidad inmutable y la variabilidad total del enfoque empirista; 5) en esa identidad narrativa que describe el sujeto de la acción, se lanzan claros puentes hacia el campo ético del sujeto de la imputación.

2. Este es, pues, el recorrido con el que hemos querido probar el modo de presencia y la gran relevancia de la teoría de la imaginación en el pensamiento de Ricoeur. Quedaba por probar, de acuerdo al proyecto esbozado, la fecundidad de la misma aplicándola al ámbito de los derechos humanos: ¿Aporta esta teoría nuevas luces a la concepción y justificación de los derechos humanos? ¿Qué puede significar analizar esos derechos como imaginario social? Esas son las preguntas que nos han llevado a realizar dos tareas concretas: tratar, en primer lugar, de describir el imaginario de los derechos humanos, para pasar luego a plantear en qué medida y con qué límites, desde esos derechos humanos como imaginario surgen nuevas razones y enfoques en la problemática de su fundamentación.

a) La primera de esas tareas se concretaba en ver qué concepción surge de los derechos humanos desde un enfoque narrativo de los mismos, cuál es su identidad narrativa (considerados como un cuasi-personaje), cuál es nuestra identidad como sujetos de derechos; lo que en la práctica significaba hacer una hermenéutica de la conciencia histórica de los mismos. Hermenéutica que hemos concretado en cuatro pasos.

En las raíces, como imaginario ancestral, hemos situado los gritos y silencios de las víctimas, de aquéllos que han visto revelada su humanidad en la experiencia de deshumanización, con lo que apuntábamos ya a los aportes específicos del enfoque narrativo en la concepción de los derechos humanos: 1) introducir el drama y la intersubjetividad en la propia dinámica *interna* de esos derechos, frente a los enfoques individualistas; 2) hacer protagonista de ese drama a la humanidad, pero vista desde su situación de víctima, frente a enfoques puramente abstractos e ahistóricos; 3) afirmar un irrenunciable sustrato ético de los derechos, frente a los enfoques iuspositivistas; 4) dar a los derechos humanos una universalidad en el espacio y el tiempo sugerente pero a la vez problemática, por su tensión con la particularidad histórica, vigorosamente afirmada también. Asumiendo la relevancia de las narraciones de ficción, hemos hecho este acercamiento a la víctima a través de la hermenéutica de dos grandes textos de nuestra cultura: *Antígona* de Sófocles, con el subrayado de la dinámica de la disidencia, y *El samaritano* de Lucas, con el subrayado de la solidaridad

compasiva, desde la convicción de que son *ambas dinámicas interrelacionadas* las que nos permiten definir en plenitud el núcleo de los derechos humanos: la dignidad.

El segundo paso ha consistido en analizar los que pueden considerarse *acontecimientos fundadores* de estos derechos, con toda la carga que ello supone para los imaginarios sociales y la identidad narrativa. Pero aquí, en coherencia con lo que acabamos de decir, no nos hemos limitado a hacer la hermenéutica del *tremendum fascinosum* de la disidencia (la Revolución francesa), con toda su carga imaginaria, con su expresión proclamativa en las primeras Declaraciones, con su asunción reflexiva por el criticismo alemán; hemos considerado fundamental, siguiendo de nuevo los esquemas de Ricoeur, hacer la hermenéutica de un *tremendum horrendum* desde la víctima (el Holocausto), igualmente con toda su carga imaginaria, con sus ecos -más parcos- en la Declaración de 1948, con la asunción reflexiva que pueden inspirarnos autores como Benjamin. De nuevo aquí, la interrelación real de los dos tipos de acontecimientos, no la subordinación del segundo al primero, se revela fundamental para la comprensión de los derechos.

El tercer paso ha consistido en hacer una reflexión sobre las tensiones expansivas de los derechos humanos: derechos-libertades y derechos sociales, derechos individuales y derechos colectivos, derechos humanos y posibles derechos de la naturaleza. Lo que nos ha mostrado que la tradición de los derechos es conflictiva y abierta.

El cuarto y último momento ha consistido en reasumir y reestructurar los anteriores en las categorías básicas del imaginario social, las ideologías y utopías, destacando cómo, en los derechos humanos, esta distinción pasa por el interior de los mismos, en el sentido de que puede hacerse de ellos tanto un uso ideológico como utópico (en sus funciones positivas y negativas), siendo ello tanto el origen de muchas de sus contradicciones como la fuente de su riqueza.

En resumen, abordar los derechos humanos como práctica imaginaria nos ha permitido, creemos, superar determinados enfoques ahistóricos así como ciertos enfoques jurdicistas necesarios en su nivel pero estrechos cuando se reducen a él. Nos ha permitido acercarnos a los derechos humanos como a la tradición viva de la voz de la víctima y el disidente, que refigura el pasado y se abre al futuro, que ofrece legitimaciones y que contesta legitimaciones, y que, en tarea siempre abierta, va aportando dimensiones de identidad universales. Resaltar la relevancia que la palabra-imagen de poemas y relatos tiene para los derechos humanos, de esa palabra que es creación humana pero fruto a la vez de quien se siente "cogido" por ella en su interior, de esa palabra que pide ser revivida y refigurada por quienes la escuchan para

que su fuerza se expanda, para que actúe transformadoramente haciéndonos lo que expresa, ha significado introducirnos vitalmente en un círculo de solidaridad que desde el presente asume el pasado -el pasado de las víctimas- y se proyecta al futuro -el anhelo de reconciliación-.

b) Hecha así la presentación de la identidad narrativa de los derechos humanos e ilustradas de ese modo las aportaciones que ello supone frente a otras concepciones, quedaba la tarea de cerrar la reflexión asumiendo una cuestión irrenunciable desde la filosofía, la de su fundamentación, expresable en preguntas como éstas, que introducen de lleno la dimensión crítica a los planteamientos precedentes: ¿Qué conexiones y distinciones deben hacerse entre contextualización histórica y fundamentación? ¿Cabe armonizar las cargas de particularidad implicadas en la narratividad con la pretensión de universalidad exigida intrínsecamente para la propia consistencia de estos derechos? Para responder a estos interrogantes nos hemos adentrado en tres líneas de investigación.

Desde el enfoque estrictamente narrativo podría buscarse la fundamentación y la universalización en la medida en que nos fuera dado "probar" que esta "historia narrada" de los derechos se sitúa en el marco de una historia *una* y de *una humanidad*. Pero eso sería volver a Hegel. En cambio, si partimos, con Ricoeur, de que el corazón de la inteligibilidad de la historia está en su *mise en intrigue*, deberemos reconocer que toda intriga es fragmentaria y particular. ¿Significa eso que hay que sumirse en el plural a expensas del singular colectivo? ¿Significa asumir las tesis postmodernas que reniegan del gran relato? No exactamente. De lo que se trata es de volver a Kant tras pasar por Hegel, de concebir la historia una de una humanidad como idea límite que es al mismo tiempo idea directriz. ¿Fundamenta esto la universalidad de los derechos? No absolutamente, pero algo decisivo queda apuntado: la orientación hacia el fundamento, a la vez que se nos previene contra la tentación de convertir a la historia en el tribunal de todo lo que adviene.

Situados aún en el enfoque estrictamente narrativo, hemos trabajado una nueva pista hacia la fundamentación: la que se pregunta por la *verdad* de lo entramado imaginariamente, por la verdad de lo así narrado cuando nos remite a dimensiones inaccesibles al criterio de verificación empírica. ¿Según qué criterios puede decirse que las construcciones de la intriga de los derechos humanos y sus refiguraciones son verdad y no sólo consolución? Para responder a esta pregunta hemos hecho un estudio de los criterios hermenéuticos de verdad según Ricoeur, concluyendo que la verdad hermenéutica es aquella que valida la interpretación

*más probable*. Es decir, y aplicado a los derechos humanos narrativizados: hay muy fuertes criterios para validarlos, para afirmar que dicen verdad, pero tampoco aquí puede hablarse de verdad absoluta, debiendo admitirse cierto grado de *apuesta*.

Las limitaciones anteriores ¿no exigirán desbordar la comprensión narrativa de los derechos? Es aquí donde intervenía la tercera pista, que nos ha empujado a poner en diálogo, en vistas a la fundamentación de los derechos, el enfoque narrativo-hermenéutico con el crítico-argumentativo. Desde la conciencia de que parece haber algo en los derechos humanos que desborda y enjuicia toda narración, y retrabajando las reflexiones de Ricoeur con los enfoques fundadores de Rawls y Habermas, hemos propuesto como última pista fundadora de la universalidad la "dialéctica fina" entre: 1) convicción (en el caso de los derechos humanos, la convicción de igual dignidad de todos los humanos), en la que paradójicamente se siente a la vez el riesgo de la elección y el sometimiento a lo más grande que yo, en la que se viven a la vez las huellas de la historia y de lo que trasciende a la historia; 2) narración (para los derechos, ya hemos especificado qué tipo de relatos), que revela y ejemplifica las convicciones; 3) argumentación (tal como la plantea la ética discursiva), la vía por excelencia de la justificación y la purificación de las convicciones, pero que no se vale a sí misma pues no puede ignorar sus lazos con ellas, como hemos tratado de mostrar con el análisis de los propios planteamientos de Rawls y Habermas.

¿Quedan con todo ello justificados los derechos humanos en su pretensión de universalidad? Usando un giro de Ricoeur, concluimos diciendo que es quizá más correcto decir que nos hallamos en "los umbrales" de la justificación, que se ha mostrado un fundamento *suficiente*, aunque no sea último, aunque no sea el apodíctico propio de las ciencias demostrativas. Y que a ello ha contribuido decididamente el enfoque de los derechos humanos desde el imaginario. Lo que nos lleva a concluir que la aplicación que hemos hecho de la teoría ricoeuriana al campo de los derechos ha ejemplificado la fecundidad de la misma y en este sentido es una prueba de su consistencia. Esta aplicación ha supuesto también, nos parece, abrir perspectivas novedosas al acercamiento a los derechos humanos, que tienen sus límites al estar condicionadas por el punto de vista desde el que se abordan, que piden en ese sentido ser confrontadas con otras perspectivas puesto que un tema tan complejo y decisivo como los derechos humanos no se deja reducir a una de ellas, pero que se han mostrado con capacidad reveladora.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. DE PAUL RICOEUR

NOTA: Hay una relación prácticamente exhaustiva de la bibliografía de P. Ricoeur -no sólo de las ediciones originales sino también de sus traducciones a diversos idiomas- en VANSINA, F.D. *Paul Ricoeur. Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984)*. Leuven, Peeters, 1985. Completada en: VANSINA, F.D. "Bibliographie de Paul Ricoeur. Compléments (jusqu'en 1990)". *Revue Philosophique de Louvain* 82 (1991). Aquí se hace una relación (ordenada cronológicamente por exigencia del método elegido en la exposición de su pensamiento) sólo de los trabajos de Ricoeur que se han tenido en cuenta expresamente para la confección de la tesis. Las obras señaladas con asterisco son colecciones de artículos.

RICOEUR, P.: 1949a. "Husserl et le sens de l'histoire". *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 54. Reproducido en *A l'école de la Phénoménologie*, p. 21-57, de donde se cita.

RICOEUR, P.: 1949b. "L'homme non violent et sa présence à l'histoire". *Esprit*, n.2. Reproducido en *Histoire et vérité*, p.235-245, de donde se cita.

RICOEUR, P.: 1949c. "La culpabilité allemande". *Christianisme social*, mars-avril. Reproducido en *Lectures 1: Autour du politique*, p. 143-154, de donde se cita.

RICOEUR, P.: 1950. *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Aubier. Paris.

RICOEUR, P.: 1951a. "Pour la coexistence pacifique des civilisations". *Esprit* n.3, p.408-419

RICOEUR, P.: 1951b. "Vérité et mensonge". *Esprit* n.12. Reproducido en *Histoire et vérité*, p. 165-193, de donde se cita.

RICOEUR, P.: 1951c. "Le christianisme et le sens de l'histoire". *Christianisme social*, avril. Reproducido en *Histoire et vérité*, p. 81-98, de donde se cita.

RICOEUR, P.: 1952. "Objectivité et subjectivité en histoire". Texte d'une communication aux *Journées pédagogiques de coordination entre l'enseignement de la philosophie et celui de l'histoire*. (Sèvres). Reproducido en *Histoire et vérité*, p.23-44, de donde se cita.

RICOEUR, P.: 1953a. "Vraie et fausse angoisse". Extracto de *L'angoisse du temps présents et les devoirs de l'esprit*. Rencontres Internationales de Genève. Reproducido en *Histoire et vérité*, p.317-335, de donde se cita.

- RICOEUR, P.: 1953b. "Sur la phénoménologie". *Esprit* n. 12, p.821-839
- RICOEUR, P.: 1954a. "Le socius et le prochain". *L'amour du prochain*, cahier collectif de *La vie spirituelle*. Reproducido en *Histoire et vérité*, p.99-111, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1954b. "Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne". *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.59. Reproducido en *A l'école de la phénoménologie*, p. 266-382, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1954c. "Kant et Husserl". *Kantstudien*, n.46. Reproducido en *A l'école de la phénoménologie*, p.227-250, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1956. "Négativité et affirmation originaire". *Aspects de la dialectique*, Desclée de Brouwer. Reproducido en *Histoire et vérité*, p.336-360, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1957a. "Etat et violence". *Les conférences annuelles du Foyer John Knox*. Genève. Reproducido en *Histoire et vérité*, p.246-259, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1957b. "Le paradoxe politique". *Esprit*, n.5. Reproducido en *Histoire et vérité*, p.260-285, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1959a. "Le sentiment". *E. Husserl 1859-1959. Phaenomenologica*, n.4 La Haye. Reproducido en *A l'école de la phénoménologie*, p. 251-265, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1959b. "Le symbole donne à penser". *Esprit*, n.7-8, p.60-76.
- RICOEUR, P.: 1960a. "Edmund Husserl. La cinquième Méditation cartésienne". *A l'école de la phénoménologie*, p.197-225.
- RICOEUR, P.: 1960b. *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité: 1. L'homme faillible*. Paris, Aubier.
- RICOEUR, P.: 1960c. *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité: 2. La symbolique du mal*. Paris. Aubier.
- RICOEUR, P.: 1960d. "L'image de Dieu et l'épopée humaine". *Christianisme social*. Reproducido en *Histoire et vérité*, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1961a. "Herméneutique des symboles et réflexion philosophique. I". *Il Problema della Demitizzazione. Archivio di Filosofia*, n.31. Reproducido en *Le conflit des interprétations*, p.283-310, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1961b. "Civilisation universelle et cultures nationales". *Esprit*, n. 10. Reproducido en *Histoire et vérité*, p.286-300, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1962. "Herméneutique des symboles et réflexion philosophique. II". Inicialmente "Herméneutique et réflexion". *Demitizzazione e immagine. Archivio di Filosofia*, n.32. Reproducido en *Le conflit des interprétations*, p.311-329, de donde se cita.

- RICOEUR, P.: 1963. "Structure et herméneutique". Inicialmente "Symbolique et temporalité". *Ermeneutica e Tradizione. Archivio di Filosofia*, n.31. Reproducido en *Le conflit des interprétations*, p.31-63, de donde se cita, y en *Lectures 2*.
- RICOEUR, P.: 1964a. "Technique et non-technique dans l'interprétation". *Tecnica e casistica. Archivio di filosofia*, n.34. Reproducido en *Le conflit des interprétations*, p.177-194, de donde se cita.
- \*RICOEUR, P.: 1964b. *Histoire et vérité*. Paris, Seuil. (Se cita por la segunda edición aumentada de este año. La primera edición es de 1955).
- RICOEUR, P.: 1965a. "La psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine". En NACHT (dir) *Traité de psychanalyse I*. Paris, PUF. Reproducido en *Le conflit des interprétations*, p. 122-159, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1965b. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris, Seuil
- RICOEUR, P.: 1965c. "Existence et herméneutique". *Interpretation der Welt*. Würzburg, Echter-Verlag. Reproducido en *Le conflit des interprétations*, p. 7-28, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1965d. "Démystifier l'accusation". *Démystification et morale. Archivio di Filosofia*, n.35. Reproducido en *Le conflit des interprétations*, p. 330-347, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1965e. "Tâches de l'éducateur politique". *Esprit*, n.2. Reproducido en *Lectures 1: Autour du politique*, p.239-255, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1966a. "Prévision économique et choix éthique". *Esprit*, n.2. Reproducido en *Histoire et vérité*, p.301-316, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1966b. "Le conscient et l'inconscient". H. EY. *L'inconscient*. Paris, Desclée de Brouwer. Reproducido en *Le conflit des interprétations*, p. 101-121, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1966c. "Le problème du double sens comme problème herméneutique". *Cahiers internationaux du symbolisme*, n.12. Reproducido en *Le conflit des interprétations*, p.64-79, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1967a. "La structure, le mot, l'événement". *Esprit*, n. 5 (con el título: "Structuralisme, idéologie et méthode"). Reproducido en *Le conflit des interprétations*, p. 80-97, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1967c. "Violence et langage". *Recherches et Débats*, n.59, p.86-94, de donde se cita. Reproducido en *Lectures 1: Autour du politique*, p.131-140.
- \*RICOEUR, P.: 1969. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris, Seuil.
- RICOEUR, P.: 1970. "¿Qu'est-ce qu'un texte?". R. BUBNER (ed) *Hermeneutik und Dialektik*. Tübingen. Reproducido en *Du texte à l'action*, p. 137-141, de donde se cita.

- RICOEUR, P.: 1971. "The Model of the Text. Meaningful Action Considered as a Text". *Social Research*, n.38. Reproducido en francés en *Du texte à l'action*, p. 183-212 ("Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte"), de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1972. "La métaphore et le problème central de l'herméneutique". *Revue Philosophique de Louvain*, fevr.p. 93-112.
- RICOEUR, P.: 1973. "Herméneutique et critique des idéologies". CASTELLI (Ed). *Démittisation et idéologie*. Paris, Aubier. Reproducido en *Du texte à l'action*, p.333-377, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1974. "Science et idéologie". *Revue Philosophique de Louvain*, mai. Reproducido en *Du texte à l'action*, p.303-331, de donde se cita.
- RICOEUR, P. 1975a. "Le problème du fondement de la morale". *Sapienza* n. 3, p.313-377
- RICOEUR, P.: 1975b. "Introducción" a *Las culturas y el tiempo*. Salamanca, UNESCO/Sígueme.
- RICOEUR, P.: 1975c. "Parole et symbole". *Revue des sciences religieuses*, n.1-2, p.142-161
- RICOEUR, P.: 1975d. "Objectivation et aliénation dans l'expérience historique". *Archivio di Filosofia*. n. 2-3, p.27-38
- RICOEUR, P.: 1975e. "Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl". Orth, E.W. (ed) *Phänomenologische Forschungen I*, Fribourg-en-Brisgau, Verlag Karl Albert. Reproducido en *Du texte à l'action*, 39-74, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1975f. "La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey". En Bovon, F, y Rouiller, G. (ed). *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé. Reproducido en *Du texte à l'action*, p.75-100, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1975g. "La fonction herméneutique de la distanciation". En *Id*. Reproducido en *Du texte à l'action*, p. 101-118, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1975h. "Herméneutique philosophique et herméneutique biblique". En *Id*. Reproducido en *Du texte à l'action*, p. 119-133, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1975i. *La métaphore vive*. Paris., Seuil.
- RICOEUR, P.: 1975j. "Biblical Hermeneutics: On parables". *Semeia*, n.4, p.27-148.
- RICOEUR, P.: 1975k (1986) *Lectures on Ideology and Utopia*. New York. Columbia Univ.Press. (Editado en 1986, reproduce unas conferencias de 1975). Se cita por la traducción castellana *Ideología y utopía*. Barcelona, Gedisa, 1989.
- RICOEUR, P.: 1976a. "L'imagination dans le discours et dans l'action". *Savoir, Faire, Espérer. Les limites de la raison*. Bruxelles. Public. des Facultés univ. Saint Louis. Reproducido en *Du texte à l'action*, p.213-236, de donde se cita.

- RICOEUR, P.: 1976b. "L'herméneutique de la sécularisation. Foi, Idéologie, Utopie". *Archivio di Filosofia*, n.2, p. 49-68.
- RICOEUR, P. 1976c. "Le Royaume dans les paraboles de Jesus". *Etudes Théologiques et religieuses*, n.1, p.15-19
- RICOEUR, P.: 1976d. "Ideology and Utopia as Cultural Imagination". *Philosophic Exchange*, n.2. Reproducido en *Du texte à l'action* ("L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social"), p.379-392, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1977a. "Expliquer et comprendre". *Revue Philosophique de Louvain*. fevr. Reproducido en *Du texte à l'action*, p. 161-182, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1977b. "The Question of Proof in Freud's psychoanalytic Writings". THOMSON, J.B. (ed) *Paul Ricoeur: Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge Univ. Press, 1981
- RICOEUR, P.: 1978. "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling". *Critical Inquiry*, n.1, p. 143-159
- RICOEUR, P.: 1979a. "The Function of Fiction in Shaping Reality". *Man and World*, n. 2, p.123-141.
- RICOEUR, P.: 1979b. "La raison pratique". T.GERAETS (ed). *La rationalité aujourd'hui*. Ed. Université d'Ottawa. Reproducido en *Du texte à l'action*, p.237-260, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1981a. "L'Histoire comme récit et comme pratique" (Entretien avec P. Ricoeur). *Esprit*, n.6, p.155-165.
- RICOEUR, P.: 1981b. "Sartre and Ryle on the imagination". A.SCHILPP (ed) *The Philosophy of Jean Paul Sartre*. La Salle, Illinois. Open Court Publishine.
- RICOEUR, P.: 1981c. "A response". THOMSON, J.B. (ed). *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge Univ, Press. p.32-40
- RICOEUR, P.: 1982a. "La Bible et l'imagination". *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*. n. 4, p. 339-360
- RICOEUR, P.: 1982b. "Poétique et symbolique". *Initiation à la pratique de la théologie. Introduction*. Paris, Cerf, p. 37-61. Se cita por ed. de 1987.
- RICOEUR, P.: 1983a. "Meurt le personnalisme, revient la personne...". *Esprit*, n.1, p.113-119 de donde se cita. Reproducido en *Lectures 2: La contrée des philosophes*.
- RICOEUR, P.: 1983b. "Etique et politique". *Cahiers du CPO*, n.49-50. Reproducido en *Du texte à l'action*, p.393-406, de donde se cita.

- RICOEUR, P.: 1983c. "On interpretation". *Philosophy in France Today*. Cambridge univ. Press. Reproducido en francés en *Du texte à l'action*, p.11-35 y también en *Esprit*, 8-9 (1986), con el título "Ce qui me préoccupe depuis trente ans", de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1983d. *Temps et récit. Tome I*. Paris, Seuil.
- RICOEUR, P.: 1983e. "Préface" à *Condition de l'homme moderne* de H. Arendt, Calmann-Lévy. Reproducido en *Lectures 1: Autour du politique*, p.43-66 de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1984a. "La vida: un relato en busca de narrador". En P. RICOEUR. *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*. Buenos Aires, Docencia.
- RICOEUR, P.: 1984b. "Le temps raconté". *Revue de Métaphysique et de morale*. n. 4.
- RICOEUR, P.: 1984c. *Temps et récit II. La configuration du temps dans le récit de fiction*. Paris, Seuil.
- RICOEUR, P.: 1985a. *Temps et récit III. Le temps raconté*. Paris, Seuil.
- RICOEUR, P.: 1985b. "Temps biblique". *Archivio di Filosofia* n.1, p.25-35.
- RICOEUR, P.: 1985c. "Fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Una síntesis". En VARIOS. *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*. Barcelona, Serbal-Unesco.
- RICOEUR, P.: 1986a. "Ipséité/ Altérité/ Socialité". *Archivio di Filosofia*, n. 1-3, p.17-33.
- RICOEUR, P.: 1986b. "Les implications de la théorie des actes de langage pour la théorie générale de l'éthique". AMSELEC, P. (ed), *Théorie des actes de langage, éthique et droit*. Paris, PUF, p.89-105.
- \*RICOEUR, P.: 1986c. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris, Seuil.
- \*RICOEUR, P.: 1986d. *A l'école de la phénoménologie*. Paris, Vrin.
- RICOEUR, P.: 1986e. "Le scandale du mal" *Les Nouveaux Cahiers*, n.85. Reproducido en *Esprit* 7-8 (1988) 57-63, de donde se cita.
- RICOEUR, P.: 1987. "De la philosophie au politique". *Les Cahiers de philosophie*, n.4. Reproducido en *Lectures 1: Autour du politique*, p.15-19, de donde se cita.
- RICOEUR, P. 1988a. "La crise: un phénomène spécifiquement moderne?". *Revue de Théologie et de Philosophie*, n.1, p. 1-19.
- RICOEUR, P.: 1988b. "Le cercle de la démonstration". *Esprit*, n.2, p.78-88, de donde se cita. Reproducido en *Lectures 1: Autour du politique*, p.216-230.
- RICOEUR, P.: 1988c. "L'identité narrative". *Esprit*, n.7-8, p.295-314.

- RICOEUR,P.: 1988d. "Entre éthique et ontologie: la disponibilité". En *Gabriel Marcel. Les Colloques de la Bibliothèque nationale*. Reproducido en *Lectures 2: La contrée des philosophes*, p.68-78 de donde se cita.
- RICOEUR,P.: 1989. "Pouvoir et violence". En *Hannah Arendt. Ontologie et politique*. Paris, Tierce. Reproducido en *Lectures 1: Autour du politique*, p.20-42, de donde se cita.
- RICOEUR,P.:1990a. "John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social". *Revue de Métaphysique de de Morale*, n.3, p.367-384, de donde se cita. Reproducido en *Lectures 1: Autour du politique*, p.196-215.
- RICOEUR,P.: 1990b. "Approches de la personne". *Esprit*, n.3-4, p.115-130, de donde se cita. Reproducido en *Lectures 2*.
- RICOEUR,P.:1990c. "Mimèsis, référence et réfiguration dans *Temps et récit*". *Etudes Phénoménologiques*, n.11, p.29-40.
- RICOEUR,P.: 1990d. *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil.
- RICOEUR,P.: 1990e. "Langage politique et rhétorique". *Mélanges Taminiiaux*, Ousia. Reproducido en *Lectures 1: Autour du politique*, p.161-17, de donde se cita.
- RICOEUR,P.: 1990f. "Tolérance, intolérance, intolérable". *Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français*, n.2. Reproducido en *Lectures 1: Autour du politique*, p. 294-311, de donde se cita.
- RICOEUR,P.: 1990g. "Ethique et morale". *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, avril-juin. Reproducido en *Lectures 1: Autour du politique*, p.256-269, de donde se cita.
- RICOEUR,P.: 1990h. "Rhétorique, poétique, herméneutique". En MEYER,M. (ed) *De la métaphisique à la rhétorique. A la mémoire de Chaïm Perelman*. Ed. univ. de Bruxelles. Reproducido en *Lectures 2: La contrée des philosophes*, p.479-494 de donde se cita.
- RICOEUR,P.: 1991a. "Justice et marché". Entretien entre Michel Rocard et Paul Ricoeur. *Esprit*, n. 1, p. 5-22.
- RICOEUR,P.: 1991b. "Le juste entre le légal et le bon". *Esprit*, n.9, p.5-21, de donde se cita. Reproducido en *Lectures 1: Autour du politique*, p.176-195.
- RICOEUR,P.: 1991c. "Postface" au *Temps de responsabilité*, de F. Lenoir, Fayard. Reproducido en *Lectures 1: Autour du politique*, p.270-293, de donde se cita.
- \*RICOEUR,P.: 1991d. *Lectures 1: Autour du politique*. Paris, Seuil.
- RICOEUR,P.: 1991e. "Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas". *Le Messenger européen*, n.5. Reproducido en *Lectures 2: La contrée des philosophes*, p.304-319 de donde se cita.
- RICOEUR,P.: 1992a. "L'acte de juger". *Esprit*, n. 7, p.20-25.

- RICOEUR, P.: 1992b. "L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique". *Archivio di filosofia* n.1-3, p.233-247.
- RICOEUR, P.: 1992c. "Une reprise de *La Poétique* d'Aristote". En CASSIN, B. (ed), *Nos grecs et leurs modernes*. Paris, Seuil. Reproducido en *Lectures 2: La contrée des philosophes*, p. 464-478, de donde se cita.
- \*RICOEUR, P.: 1992d. *Lectures 2: La contrée des philosophes*. Paris, Seuil, 1992.
- RICOEUR, P.: 1992e. "Quel éthos nouveau pour l'Europe?". En P. KOSLOWSKI (ed), *Imaginer l'Europe*, Paris, Cerf, p.107-116.
- \*RICOEUR, P.: 1994. *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*. Paris, Seuil.

## 2. SOBRE PAUL RICOEUR

- BENGOA, J.: 1990. *Hermenéutica y fundamentación última en la obra de Paul Ricoeur*. Tesis doctoral, Universidad de Deusto. Bilbao. [Editado con algunas modificaciones con el título *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona, Herder, 1992].
- BEUCHOT, M.: 1992. "El porvenir político-cultural y escatológico del hombre según P. Ricoeur: utopía y ontología". *Isegoria*, n. 5, p.134-141.
- BINABURO, J.A.: 1990. *La hermenéutica simbologista en la obra de Paul Ricoeur*. Tesis doctoral, Universidad de Deusto, Bilbao.
- BONZON, S.: 1987. "Paul Ricoeur. *Temps et récit*: Une intrigue philosophique". *Revue de Théologie et Philosophie*, n.119, p.341-367.
- BOUCHARD, G.: 1980. "Semiologie, sémantique et herméneutique selon Paul Ricoeur". *Laval*, n.2, p.
- BOUCHINDHOMME, Ch. et ROCHLITZ, R.: 1990. "*Temps et récit*" de Paul Ricoeur en débat. Paris, Cerf.
- CALVO, T. y AVILA, R.(eds): 1991. *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*. Barcelona, Anthropos.
- CAMARDI, G.: 1981. "Fenomenología e filosofia della storia nel pensiero di Paul Ricoeur". En CRISTALDI, M. (ed) *Linguaggio e stile*. Università di Catania, p.201-207.
- CUENCA MOLINA, A.: 1983. "Rasgos antropológico-éticos en el pensamiento de P. Ricoeur". *Anales de Filosofía*, n.1, p.225-240.

- DA SILVA, A.: 1990. "Hermenêutica e Estruturalismo" *Revista Portuguesa de Filosofia*, n. 1, p.87-123.
- DESCOMBES, V.: 1991. "Le pouvoir d'être soi". *Critique*, juin/juillet, p.545-576.
- DUMOUCHEL, P.: 1983. "Paul Ricoeur: La tension de la vérité". *Esprit*, n. 1, p.46-55.
- FESSARD, G.: 1962. "Image, symbole et historicité". *Archivio di Filosofia*, n. 1-2, p.43-68.
- FORTIN-MELKEVIK, A.: 1990. "Herméneutique et rationalité: l'apport des théories herméneutiques de Habermas et de Ricoeur à la théologie". *Le Supplément*, n.174, p.123-142.
- GARCIA PRADA, J.M.: 1985. "De la hermenéutica semiológica a la semántica. El camino de Paul Ricoeur". *Estudios filosóficos*, n.95, p.115-148.
- GERHART, M.: 1979. "Imagination and History in Ricoeur's Interpretation Theory". *Philosophy Today*, n.23, p. 51-68.
- GISEL, P.: 1974. "Paul Ricoeur". *Études théologiques et religieuses*, n. 1, p. 31-50.
- GREISCH, J.: 1986. "Penser le récit". *Esprit*, n.4-5.
- GREISCH, J.: 1988. "Temps bifurqué et temps de crise". *Esprit*, n.7-8, p. 88-95.
- GREISCH, J. et KEARNEY, R. (ed): 1991. *Paul Ricoeur. Les Métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris, Cerf.
- GRONDIN, J.: 1981. "La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique". *Archives de Philosophie*, n.3, p. 435-453.
- GUTIERREZ BRIDA, M.: 1992. "Semántica interactiva y función heurística de la metáfora". *Estudios filosóficos*, n.117, p.293-301.
- JAVET, P. 1967. "Imagination et réalité dans la philosophie de Paul Ricoeur". *Revue de Théologie et de Philosophie*, n.3, p.145-158. [Seguido de debate, p.158-165].
- JERVOLINO, D.: 1984. *Il cogito e l'hermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*. [Prefacio de P. Ricoeur]. Napoli. Generoso Procaccioni ed.
- JERVOLINO, D.: 1992. "Parola e scrittura. Considerazioni fenomenologiche a partire da Ricoeur e Patocka". *Archivio di filosofia* 1-3, p.249-264.
- KEMP, P.: 1986a. "Le conflit entre l'herméneutique et l'éthique". *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.1, p.115-131.
- KEMP, P.: 1986b. "Éthique et narrativité". *Aquinas*, n.29, p.211-231.
- LACROIX, J.: 1966. "Une philosophie du sens: Paul Ricoeur". En *Panorama de la philosophie française contemporaine*. Paris, PUF.

- LEVINAS, GADAMER, ELIADE et ALII: 1975. *Sens et existence. En hommage à Paul Ricoeur*. Paris, Seuil.
- MACEIRAS, M.: 1976. "La antropología hermenéutica de P. Ricoeur". En SAHAGUN LUCAS, J. (dir), *Antropologías del siglo XX*. Salamanca, Sígueme.
- MACEIRAS, M.: 1987. "Presentación a la edición española" de P. RICOEUR, *Tiempo y narración*, v.I. Madrid, Cristiandad, p.11-31.
- MACEIRAS, M. y TREBOLLE, J.: 1990. *La hermenéutica contemporánea* [Gadamer y Ricoeur]. Madrid. Cincel.
- MADISON, G.: 1973. "Ricoeur et la non-philosophie". *Laval*, n.3, p.227-241.
- MALABOU, C.: 1988. "Temps littéraire et pensée du temps (Proust lecteur de Ricoeur)". *Revue philosophique*, n.3, p.317-332.
- MASIA CLAVEL, J.: 1989. "Deseo, tiempo y narración". *Miscelánea Comillas*, n. 47, p. 371-389.
- MASIA CLAVEL, J.: 1992. "Revisión de la heteronomía en diálogo con P. Ricoeur". *Isegoria* 5, p. 17-27.
- MONCADA, F.: 1992. "Etica e intersoggettività. Riflessioni su *Soi-même comme un autre* de Paul Ricoeur". *Archivio di filosofia*, n. 1-3, p.557-574.
- MONGIN, O.: 1986. "Face à l'eclipse du récit". *Esprit*, n. 8-9, p.214-226.
- MONGIN, O.: 1988. "Les paradoxes du politique". *Esprit*, n.7-8, p.21-37
- MONGIN, O.: 1990. "La pensée du mal chez Paul Ricoeur, un parcours aporétique". *Le Supplement*, n.172, p.37-64.
- MONGIN, O.: 1994. *Paul Ricoeur*. Paris, Seuil.
- MUKENGEANTU, P.: 1988 *Expliquer et comprendre. Spécificité de l'herméneutique de Paul Ricoeur*. Univ. de Laval. Quebec.
- MUKENGEANTU, P.: 1990. "L'unité de l'oeuvre philosophique de Paul Ricoeur". *Laval*, n.2, p.209-222.
- NKERAMIHIGO, T.: 1984. *L'homme et la transcendance. Essai de poésie dans la philosophie de Paul Ricoeur*. Paris- Namour. Lethielleux. Culture et Verité.
- PEÑALVER, M.: 1978. *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur*. Universidad de Sevilla.
- PETITDEMANGE, G.: 1988. "Détresse et récit". *Esprit*, n.7-8, p.64-75.
- PIERROT, A.: 1988. "La référence des énoncés méthaphoriques". *Esprit*, n.7-8, p.274-289.

- PINTOR RAMOS, A.: 1977y 1978. "Arqueología y teleología del sujeto. Hitos en la filosofía reflexiva de P. Ricoeur". *La Ciudad de Dios*, n. 190, p.223-277 y n. 191, p.247-297.
- PINTOR RAMOS, A.: 1979. "Paul Ricoeur, fenomenólogo". *Cuadernos salmantinos de filosofía*, n.6, p.135-156.
- RIOUX, B.: 1986. "Philosophie du discours chez Ricoeur et le fondement du langage". *Laval*, n.1, p.15-21.
- ROCCI, G.: 1981. "Sinbolo e inconscio in Paul Ricoeur". En CRISTALDI, M. (ed). *Linguaggio e stile*. Università di Catania.
- ROCKMORE, T.: 1984. "Idéologie marxienne et herméneutique". *Laval*, n. 2 (40), p.161-173.
- ROMAN, G.: 1988. "Entre Hannah Arendt et Eric Weil". *Esprit*, n. 7-8, p.38-48.
- ROVIELLO, A.M.: 1988. "L'horizon kantien". *Esprit*, n.7-8, p.152-162.
- SCHALDENBRAND, M.: 1979. "Metaphoric imagination: Kinship through conflict". En REAGAN, Ch. (ed) *Studies in the philosophy of Paul Ricoeur*. Ohio University Press.
- SECRETAN, H.: 1968. "La pensée politique de Paul Ricoeur". *Vérité et Pouvoir*. Lausanne. Ed. de l'âge d'homme.
- STEVENS, B.: 1986. "Le temps de la fiction". *Revue philosophique de Louvain*, n.61, p.111-119.
- STEVENS, B.: 1989. "Herméneutique philosophique et herméneutique biblique dans l'oeuvre de Paul Ricoeur". *Revue théologique de Louvain*, n.20, p.178-193.
- STEVENS, B.: 1990a. "L'évolution de la pensée de Ricoeur au fil de son explication avec Husserl". *Études phénoménologiques*, n.11, p.9-27
- STEVENS, B.: 1990b. "Le soi agissant et l'être comme acte". *Revue philosophique de Louvain*, n.88, p.581-596.
- SUMARES, M.: 1984. *Para além da necessidade em P. Ricoeur*. Univ. de Braga.
- SUMARES, M.: 1990. "Acerca de uma tese ricoeuriana". *Revista portuguesa de Filosofia*. n. 1, p.125-142.
- VANSINA, D.F.: 1964. "Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricoeur". *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.2, p.179-208 y n.3, p.305-321.
- VANSINA, D.F.: 1972. "La problématique épochale chez P. Ricoeur et l'existentialisme". *Revue philosophique de Louvain*, n.70, p.587-619.
- VIGNE, E.: 1988. "L'intrigue, mode d'emploi". *Esprit*, n.7-8, p.249-256.

### 3. BIBLIOGRAFIA GENERAL

- ADORNO, T.: 1965. "La ideología". En *La Sociedad. Lecciones de Sociología*. Buenos Aires. Proteo.
- ANSART, P.: 1968. "Marx et la théorie de l'imaginaire social". *Cahiers internationaux de Sociologie*, n. XLV, p. 99-116.
- ANSART, P.: 1972. "L'occultation idéologique". *Cahiers internationaux de Sociologie*, n. LIII, p. 213-228.
- ARENDT, H.: 1974. *La condición humana*. Barcelona. Seix Barral.
- ARENDT, H.: 1987. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Alianza
- ARISTOTELES. *Poética*. Ed. bilingüe de GONZALEZ, A.: 1988. ARISTOTELES-HORACIO. *Artes poéticas*. Madrid. Taurus.
- ARISTOTELES. 1985. *Ética nicomáquea*. [Trad. J. Pallí], Madrid, Gredos.
- ARISTOTELES. 1990. *Retórica*. [Trad. Q. Racionero]. Madrid, Gredos.
- AUBENQUE, P.: 1963. *La Prudence chez Aristote*. Paris. PUF.
- BABEUF, F.N.: 1985. *Realismo y utopía en la revolución francesa*. Madrid. Sarpe.
- BACZKO, B.: 1984. *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- BACHELARD, G.: 1970. *La poétique de l'espace*. Paris. PUF.
- BACHELARD, G.: 1960. *La poétique de la rêverie*. Paris. PUF
- BALLESTEROS, J. (ed.): 1992. *Derechos humanos. Concepto, fundamentos, sujetos*. Madrid, Tecnos.
- BENJAMIN, W.: 1987. *Discursos interrumpidos I*. Madrid, Taurus.
- BERTEN, A.: 1989. "Habermas, l'éthique et la politique". *Revue Philosophique de Louvain*, n. 87, p. 74-96.
- BLOCH, E.: 1980. *Derecho natural y dignidad humana*. Madrid, Aguilar.
- BOBBIO, N.: 1991. *El tiempo de los derechos*. Madrid, Sistema.
- BOURG, D.: 1992. "Droits de l'homme et écologie". *Esprit*, n. 10, p. 80-94.

- BOURGEOIS, B.: 1990. *Philosophie et droits de l'homme*. Paris, PUF
- CAMPS, V.: 1983. *La imaginación ética*. Barcelona, Seix Barral.
- CASSIRER, E.: 1972. *Filosofía de las formas simbólicas II*. México, FCE.
- CASTORIADIS, C.: 1975. *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil.
- CLAIR, A.: 1990. "L'affirmation du droit: réflexions sur la *Théorie de la justice* de Rawls". *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, n. LXVII, p. 537-575.
- CLAVEL, M.: 1984. "La haine de l'utopie". *Cahiers internationaux de Sociologie*, n. LXXVII, p. 361-382.
- COLOMER, E.: 1986. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger I*. Barcelona, Herder.
- CORTINA, A.: 1990. *Ética sin moral*. Madrid, Tecnos.
- CHIRPAZ, F.: 1974. "Plaidoyer pour l'Utopie". *Esprit*, n.4, 567-584.
- DAVAL, R.: 1951. *La métaphysique de Kant. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*. Paris, PUF.
- DOMENACH, J.M.: 1974. "L'utopie ou la raison dans l'imaginaire". *Esprit*, n.4, p. 545-556.
- DURAND, G.: 1982. *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid, Taurus.
- DUPUY, J.P.: 1988. "Les paradoxes de 'Théorie de la justice'. Introduction à l'oeuvre de John Rawls". *Esprit*, n.1, p. 72-84.
- DWORKIN, R.: 1984. *Los derechos en serio*. Barcelona, Ariel.
- ELIADE, M.: 1978. *Mito y realidad*. Madrid, Guadarrama.
- ELLUL, J.: 1973. "Le rôle médiateur de l'Idéologie". *Archivio di Filosofia*, n. 2-3, p. 335-354.
- ESTRADA, J.A.: 1985. "La teoría crítica ante la utopía y la ética". *Revista de Filosofía*, enero-junio, p. 95-111.
- FAURÉ, C.: 1991. "Ce que déclarer des Droits veut dire. L'exemple de la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen de 1789". *Cahiers internationaux de Sociologie*, n. XCI, p.259-271.
- FERRY, J-M.: 1991. *Les puissances de l'expérience*. Paris, Cerf.
- FERRY, L. et RENAUT, A.: 1983. "Penser les droits de l'homme". *Esprit*, n. 3, p. 67-84.
- FERRY, L.: 1987. *Philosophie politique 2: Le système des philosophies de l'histoire*. Paris, PUF.

- FERRY, L. et RENAUT, A.: 1992. *Philosophie politique 3: Des droits de l'homme à l'idée républicaine*. Paris, PUF.
- FINKIELKRAUT, A.: 1990. *La memoria vana. Del crimen contra la humanidad*. Barcelona, Anagrama.
- FREUD, S.: 1976. *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*. En *Obras completas XI*. [Trad. J.L. Etcheverry]. Buenos Aires, Amorrortu.
- FREUD, S.: 1976. *El porvenir de una ilusión*. En *Obras completas XXI*. [Trad. J.L. Etcheverry]. Buenos Aires, Amorrortu.
- FREUD, S.: 1977. *Introducción al psicoanálisis*. [Trad. L. López Ballesteros]. Madrid, Alianza.
- FREUD, S.: 1980. *El malestar en la cultura*. [Trad. L. López Ballesteros y R. Rey]. Madrid, Alianza.
- FRIEDLANDER, S.: 1985. "De l'antisémitisme à l'extermination. Essai historiographique et essai d'interprétation", en *L'Allemagne nazie et le génocide juif*. Paris, Gallimard/Seuil.
- FURET, F.: 1978. *Penser la Révolution française*. Paris, Gallimard.
- GADAMER, H-G.: 1971a. "Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie". *Archives de Philosophie*, n. 34, p. 207-230.
- GADAMER, H-G.: 1971b. "Sur la possibilité d'une éthique philosophique". *Archives de Philosophie*, n. 34, p. 393-408.
- GADAMER, H-G.: 1984. *Verdad y método*. [Trad. A. Agud y R. de Agapito]. Salamanca, Sígueme.
- GADAMER, H-G.: 1984b. "Mito y ciencia". En *Fe cristiana y sociedad moderna 2*. Madrid, SM, 11-34.
- GARCIA GUAL, C.: 1987. *La mitología*. Barcelona, Montesinos.
- GAUDREAU, A. 1988. *Du littéraire au filmique. Système du récit*. Paris, Meridiens Klincksieck.
- GEERTZ, C.: 1988. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- GONZALEZ, J.M. y QUESADA, F.: 1988. *Teorías de la democracia*. Barcelona, Anthropos.
- GUILLAUME, M.: 1993. "El otro y el extraño". *Revista de Occidente*, n. 140, p. 43-58.
- HAARSCHER, G.: 1991. *Philosophie des droits de l'homme*. Univ. de Bruxelles.

- HABERMAS, J.: 1985. *Conciencia moral y acción comunicativa*. [Trad. R. García Cotarelo]. Barcelona, Península.
- HABERMAS, J.: 1989a. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. [Trad. M. Jiménez Moreno]. Madrid, Cátedra.
- HABERMAS, J.: 1989b. *Identidades nacionales y post-nacionales*. [Trad. M. Jiménez Redondo]. Madrid, Tecnos.
- HABERMAS, J.: 1989c. *Ciencia y técnica como ideología*. [Trad. . Jiménez Redondo y M. Garrido]. Madrid, Tecnos.
- HABERMAS, J.: 1990. *Pensamiento postmetafísico*. [Trad. M. Jiménez Redondo]. Madrid, Taurus.
- HEGEL, G.W.F.: 1973. *Fenomenología del Espíritu*. [Trad. W. Roces]. México, FCE.
- HEGEL, G.W.F.: 1989. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. [Trad. J. Gaos]. Madrid, Alianza.
- HUME, D.: 1988. *Tratado de la naturaleza humana* [Trad. F. Duque]. Madrid, Tecnos.
- HUSSERL, E.: 1950. *Idées directrices pour une phénoménologie (Ideen I)*. [Trad. de P. Ricoeur]. Paris, Gallimard.
- HUSSERL, E.: 1979. *Meditaciones cartesianas*. [Trad. M.A. Presas]. Madrid, Paulinas.
- JONAS, H.: 1992. *Le principe responsabilité*. Paris, du Cerf.
- KANT, I.: 1941. *Filosofía de la historia*. [Trad. E. Imaz]. México, FCE.
- KANT, I.: 1958. *Crítica del juicio*. [Trad. M. G. Morente]. Madrid, Librería General Victoriano Suárez.
- KANT, I.: 1980. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*. [Trad. F. Larroyo]. México, Porrúa.
- KANT, I.: 1988. *Crítica de la razón pura*. [Trad. Pedro Ribas]. Madrid, Alfaguara.
- KANT, I.: 1989. *La Metafísica de las Costumbres*. [Trad. A. Cortina y J. Conill]. Madrid, Tecnos.
- KOGAN, J.: 1986. *Filosofía de la imaginación*. Buenos Aires, Paidós.
- KOLAKOWSKI, L.: 1990. *La presencia del mito*. Madrid, Cátedra.
- KOSLOWSKI, P. (ed.): 1992. *Imaginer l'Europe*. Paris, Cerf.
- LADRIERE, J.: 1987. "La vérité et ses critères". *Revue théologique de Louvain*, n. 18, p. 147-170.

- LADRIERE,P. et GRUSON,C.: 1992. *Ethique et gouvernabilité*. Paris, PUF.
- LAPORTA: 1987. "Sobre el concepto de derechos humanos". *Doxa*, n. 4.
- LECLERCQ-PAULISSEN,J.: 1983. "Idéologie et symbole". *Cahiers internationaux de symbolisme*, n. 45-46-47, p. 95-104.
- LEDROUT,R.: 1987. "Société réelle et société imaginaire". *Cahiers internationaux de Sociologie*, n. LXXXII, p. 41-56.
- LEFORT,C.: 1986. *Essais sur le politique*. Paris, Seuil.
- LENK,K.: 1982. *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección de textos*. Buenos Aires, Amorrortu.
- LENOBLE,J.: 1988. "La théorie de la cohérence narrative en droit". *Archives de Philosophie du Droit*, n. 33, p. 121-139.
- LEVI,P.: 1987. *Si esto es un hombre*. Barcelona, Muchnik.
- LEVINAS,E.: 1961. *Totalité et Infini; essai sur l'extériorité*. La Haye, M.Nijhoff.
- LEVINAS,E.: 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye, M. Nijhoff.
- LEVINAS,E.: 1985. "Les droits de l'homme et les droits d'autrui". En AA.VV. *Indivisibilité des droits de l'homme*. Freiburg, Ed. Universitaires.
- LEVINAS,E.: 1989. "Droits de l'homme et bonne volonté". *Le Supplément*, n. 168, p. 57-60.
- LEVI-STRAUSS,C.: 1963. "Réponses à quelques questions". *Esprit*, n. 11, p.628-653.
- MAC INTYRE,A.: 1987. *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica.
- MANNHEIM,K.: 1966. *Ideología y utopía*. [Trad. E. Terrón]. Madrid, Aguilar.
- MANUEL,F.E. (comp.): 1982. *Utopías y pensamiento utópico*. Madrid, Espasa Calpe.
- MARAVALL,J.A.: 1976. "El pensamiento utópico y el dinamismo de la historia europea". *Sistema*, n. 14, p. 13-44.
- MARDONES,J.M.: 1979. *Teología e ideología*. Bilbao, Univ. Deusto.
- MARDONES,J.M.: 1980. "La ideología según la teoría crítica de la escuela de Frankfurt". *Pensamiento*, vol. 36, p. 387-399.
- MARDONES,J.M.: 1988. *Postmodernidad y cristianismo*. Santander, Sal Terrae.
- MARDONES,J.M.: 1989-90. "Religión y teoría crítica". Instituto Fe y Secularidad, *Memoria académica*. Madrid.

- MARX,K.: 1952. *La question juive*, en *Oeuvres philosophiques I*. [Trad. L. Molinor]. Paris, Alfred Costes.
- MARX,K.: 1968. *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. [Trad. O.P. Safont]. Barcelona, Ariel.
- MARX,K. y ENGELS,F.: 1974. *La ideología alemana*. [Trad. W. Roces]. Barcelona, Grijalbo.
- MATE,R.: 1990. *Mística y política*. Estella, Verbo Divino.
- MATE,R.: 1991. *La razón de los vencidos*. Barcelona, Anthropos.
- MATE,R.: 1993. "Identidad y alteridad en la cultura europea". *Revista de Occidente*, n. 140, p. 59-69.
- MEYER-BISCH,P.: 1985. "Entre le droit positif et la morale: les droits de l'homme". *Studia philosophica*, n. 44, p.49-59.
- MEYER-BISCH,P.: 1989. "Le devoir de l'homme est sans fin mais non sans limite". *Le Supplément*, n. 168, p. 61-78.
- MOLTMANN,J.: 1990. "Derechos del hombre, derechos de la humanidad y derechos de la naturaleza". *Concilium*, n. 228, p.311-329.
- MONGIN,O.: 1988. "Se souvenir de la Shoah. Histoire et fiction". *Esprit*, n. 1, p. 85-98.
- MONGIN,O.: 1993. "Une mémoire sans histoire? Vers une autre relation à l'histoire". *Esprit*, n. 3-4, p. 102-113.
- MUGUERZA,J. (coor): 1989. *El fundamento de los derechos humanos*. Madrid, Debate.
- MUGUERZA,J.: 1990. *Desde la perplejidad*. Madrid, FCE.
- NEUSÜSS,A.: 1970. *Utopía*. Barcelona, Barral.
- NIETZSCHE,F.: 1975. *La genealogía de la moral*. [Trad. A. Sánchez Pascual]. Madrid, Alianza.
- NINO,C.S.: 1989. *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*. Barcelona, Ariel.
- ORTIZ OSES,A.: 1988. *C.G. Jung. Arquetipos y sentido*. Bilbao, Univ. Deusto.
- ORTIZ OSES,A.: 1989. *Metafísica del sentido. Una filosofía de la implicación*. Bilbao, Univ. Deusto.
- PANIKKAR,R.: 1988. "Hacia una concepción más humana de los derechos humanos". *El Ciervo*, diciembre, p. 13-14.

- PECES-BARBA, G. (comp.): 1973. *Textos básicos sobre derechos humanos*. Madrid, Univ. Complutense.
- PECES-BARBA, G.: 1987. "Sobre el puesto de la Historia en el concepto de los derechos fundamentales". *Anuario de Derechos Humanos*, n. 4, p. 219-258.
- PERELMAN, CH.: 1990. *Ethique et Droit*. Univ. de Bruxelles.
- PEREZ LUÑO, E.: 1987. "Concepto y concepción de los derechos humanos". *Doxa*, n. 4
- PEREZ TAPIAS, J.A.: 1988. "Mito, ideología y utopía". *Gazeta de Antropología*, n. 6, p. 27-40
- PIRE, F.: 1967. *De l'imagination poétique dans l'oeuvre de Gaston Bachelard*. Paris, José Corti.
- PLATON: 1988. *República*. [Trad. J.M. Pabón y M. Fz. Galiano]. Madrid, Alianza.
- PRIETO SANCHIS, L.: 1990. *Estudios sobre derechos fundamentales*. Madrid, Debate.
- RAWLS, J.: 1979. *Teoría de la justicia*. [Trad. M.D. González]. Madrid, FCE.
- RAWLS, J.: 1990. "Justicia como imparcialidad: política, no metafísica". *Diálogo filosófico*, n. 1, p. 4-32.
- RENAUT, A. et SOSOE, L.: 1991. *Philosophie du droit*. Paris, PUF.
- REVEDIN, A.M. (coor): 1981. *Diritti dell'uomo e ideologie contemporanee*. Padova, CEDAM.
- RIVIERE, C.: 1991. "Mythes modernes au coeur de l'idéologie". *Cahiers internationaux de Sociologie*, n. XC, p. 5-24.
- ROUSSEAU, J.J.: 1964. *Du contrat social*. En *Oeuvres complètes III*. Paris, Gallimard.
- RUBIO CARRACEDO, J.: 1990. *Paradigmas de la política*. Barcelona, Anthropos.
- RUYER, R.: 1988. *L'Utopie et les utopies*. Saint-Pierre-de-Salerno, G. Monfort.
- SARAIVA, M.M.: 1970. *L'imagination selon Husserl*. La Haye, Nijhoff.
- SARTRE, J.P.: 1948. *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris, Gallimard.
- SECRETAN, PH.: 1965. "L'Utopie comme symbole". *Cahiers internationaux de symbolisme*, n. 8, p. 49-58.
- SOFOCLES. 1981. *Antígona*. En *Tragedias*. [Trad. A. Alamillo]. Madrid, Gredos.

- SOUBOUL,A.: 1987. *La Revolución francesa. Principios ideológicos y protagonistas colectivos*. Barcelona, Crítica.
- STAROBINSKI,J.: 1988. *1789, los emblemas de la razón*. Madrid, Taurus.
- STEINER,G.: 1987. *Antígonas*. Barcelona, Gedisa.
- THERBORN,G.: 1987. *La ideología del poder y el poder de la ideología*. Madrid, Siglo XXI.
- THIBAUD,P.: 1980. "La mémoire d'Auschwitz". *Esprit*, n. 9, p. 3-7.
- TRUCHE,P.: 1992. "La notion de crime contre l'humanité". *Esprit*, n.5, p. 67-87.
- TZITZIS,ST.: "Scolies sur les *nomima* d'Antigone représentés comme droit naturel". *Archives de philosophie de droit*, n. 33, p. 243-259.
- UNESCO (Varios): 1985. *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*. Barcelona, Serbal.
- VASAK,K.: 1984. *Las dimensiones internacionales de los derechos humanos*. Barcelona, Serbal.
- VEDRINE,H.: 1990. *Les grandes conceptions de l'imaginaire*. Paris, Librairie Générale Française.
- VERNANT,J-P. y VIDAL-NAQUET,P.: 1987. *Mito y tragedia en la antigua Grecia I*. Madrid, Taurus.
- WEBER,M.: 1967. *El político y el científico*. [Trad. F. Rubio]. Madrid, Alianza.