

Algunas reflexiones sobre el reconocimiento personal en las *Confesiones* de Agustín y en el último libro de Paul Ricoeur

Teresa Driollet de Vedoya

Las relaciones personales parecen hoy haber retrocedido a lo que Hobbes describe en su *Leviatán* como estado de naturaleza o guerra de todos contra todos. El hombre se vincula con los demás compitiendo, despreciando al otro y vanagloriándose de sí mismo. La vida del hombre -decía el agudo observador social- ya en aquel tiempo es pobre, solitaria, breve, animal.¹ Frente a esta -diría hoy- fenomenología de las relaciones humanas, me pregunto -para este Congreso sobre las relaciones entre Razón y Fe- cuál es el trabajo humano por reconocernos y qué significan auténticas relaciones mutuas. Lo hago en diálogo con el último Ricoeur.² Me pregunto luego por la gratuidad del reconocimiento y el trabajo por el mismo en el contexto de las *Confesiones* de san Agustín.

1. El reconocimiento existencial

Una cosa, aparece, desaparece, vuelve a mostrarse después de un largo intervalo y uno la reconoce a veces con dificultad, y finalmente dice “es la misma a pesar de todos los cambios”. Con Descartes se afirma que reconocer una cosa es señalarla como diferente a otra. En el caso de la persona, el riesgo de no reconocimiento es mayor. El tiempo -artista sordo- va cavando hondo y va desfigurando silenciosamente Proust relata al respecto

¹ T. Hobbes, *Leviathan*, London, Oxford University Press, 1958, 96-97.

² Me referiré principalmente en este escrito al último libro de Paul Ricoeur. Emplearé la abreviatura PR para indicar su escrito: Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance. Tríos études*, Stock, 2004.

³ Véase PR, 101-105.

en su *Temps retrouvé*, que en una fiesta familiar después de muchos años, le cuesta enormemente reconocer o distinguir a quienes habían sido sus compañeros de juventud.³

Las cosas físicas y las mismidades personales se constatan por sus características. Un sí mismo se testimonia por sus capacidades. Ese ser que resulta del encuentro de lo dado y de lo decidido no es pues un objeto verificable sino un sujeto de capacidades. Reconocerse es en este caso testimoniar (*attester*) la propia realidad.

Ricoeur nos recuerda que son principalmente los modernos quienes comienzan a pensar la construcción personal con cierto detenimiento.⁴ Aunque la línea reflexiva del pensamiento nace con Sócrates, tiene sus mayores representantes en la modernidad en Descartes, Kant o Hegel, y llega a nuestro tiempo bajo la figura del pensamiento de Husserl o J. Nabert. Este último describe que el hombre debe leerse en los objetos en que se vuelcan sus capacidades. El desvío por el qué y el cómo de las actividades⁵ del hombre es necesario para poder alcanzar el quién. La mirada sobre nosotros mismos es refleja; para tener cierta claridad acerca de nuestros orígenes se deben descifrar nuestros textos.

Antes que el hombre pueda hablar, pensar o decidir, un nudo existencial y una afirmación actuante y potente pujan en él por revelarse.⁶ El esfuerzo por existir es una potencia infinita que se presenta en la forma del deseo o del *eros* platónico. La afirmación existencial, inicialmente indigente, apunta hacia su plenitud uniéndose con el *otro* y expresándose en obras. El hombre debe, pues, recuperarse en el espejo de sus expresiones para conocerse. La expresión cartesiana “yo pienso, yo existo” es una frase que indica

³ Desde el material proporcionado por la filosofía cartesiana del *cogito* y la teoría de la reflexión de John Locke Ricoeur, arma su hermenéutica del sí mismo.

⁴ PR, 45.

⁵ Ricoeur intenta destituir la interpretación presente en la filosofía contemporánea -en la cual el sujeto es comprendido como “conciencia”- para restaurar la problemática de la “existencia”. Téngase en cuenta al respecto: J. M. Navarro Cordón, “Existencia y libertad: sobre la matriz ontológica del pensamiento de P. Ricoeur” en: AA.VV., *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Barcelona: Anthropos, 1991, 161.

⁶ Puede consultarse al respecto el escrito: P. Ricoeur, “Existence et herméutique” en Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméutique I*, Paris: Seuil, 1969, 7-28.

que somos, pero no sabemos qué, ni quiénes somos.⁷ El autoconocimiento o la reflexión concreta es una tarea que debe ejercerse durante toda la vida.

Ricoeur se distancia del sujeto en primera persona, de un yo (*je*) inmediato, autocentrado, autofundante, falsamente señor de sí y del mundo.⁸ La persona encarnada se encuentra a igual distancia del yo inmediato de las filosofías del *cogito*, así como también del “sujeto humillado” o “*cogito roto*”, que proponen las corrientes posmodernas inspiradas en Nietzsche.⁹

El “sí mismo” se expresa en signos y obras, en consecuencia, el auténtico conocimiento humano, sólo va a ser posible si se combina el análisis científico de las expresiones con la reflexión filosófica.¹⁰ Los aspectos semánticos, pragmáticos, prácticos y éticos de las obras humanas atestiguan, hacen creer¹¹ en la *ipseidad* como distinta de la mismidad. Mientras que, entre los años sesenta y setenta, Ricoeur evocaba los maestros de la sospecha frente a las pretensiones idealistas de defender una conciencia trasparente y soberana, en *Soi-même comme un autre*, articula su antropología-ética sobre “la atestación”, intentando superar el espíritu de sospecha que tienden a generar el relativismo y el nihilismo contemporáneos.¹² Una consideración meramente semántica del lenguaje indica que la persona es el sujeto del cual hablamos; la interpretación pragmática, agrega a lo anterior, que el sujeto existe como un “sí mismo”, frente “al otro”, reunidos por la institución del lenguaje. Cuando se atiende a la teoría de la acción, emerge la persona como agente de sus actos. La teoría narrativa de la identidad personal permite, más allá

⁷ Pensamiento e intuición de la substancia pensante se conciben juntos en la corriente reflexiva francesa. Ricoeur, en cambio, reconstruye la persona a partir de la exterioridad, es decir, desde las expresiones en las cuales ella se vuelca. Véase: F. Dosse, *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie*, Paris: La découverte, 1997, 620.

⁸ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990, 15. En adelante SA.

⁹ Algunos desarrollos acerca del acercamiento científico de los textos se hallan en: SA, 28, 55, 73. El pasaje por el análisis de las obras en las cuales el hombre se expresa, arroja un matiz realista a la filosofía de Ricoeur. Su propósito es intentar concretamente superar las posiciones antropológicas idealistas y deconstructivistas. Puede consultarse al respecto: O. Mongin, *Paul Ricoeur*, Paris: Seuil, 1994, 168-174.

¹⁰ La “atestación” pertenece a la categoría de la “creencia”. Se relaciona con la *doxazein* aristotélica. Ricoeur revaloriza, en este sentido, la lógica de lo probable, intermediaria entre la ciencia y la opinión. O. Mongin, *ibíd.*, 172.

¹¹ O. Mongin, *ibíd.*, 174.

¹² SA, 139.

de los anteriores acercamientos, dar cuenta de la temporalidad asumida por el sí mismo, para finalmente encontrar el sujeto responsable de sus actos.¹³

Esta hermenéutica de los distintos aspectos personales atestigua que el sujeto es locutor, agente y responsable de su vida. El hombre persevera a través del tiempo de dos maneras: se conserva como las cosas, los animales, en este sentido es una *identidad mismidad*, y además mantiene su vida por su palabra y sus actos.¹⁴ En este segundo sentido se mantiene como una *identidad ipseidad*.¹⁵ Algunas características físicas tales como las huellas digitales o la fórmula genética, o lo que psíquicamente se denomina "carácter", constituyen aspectos inalterables del hombre.¹⁶ Este último perfil permanente del hombre, señala el conjunto de disposiciones durables por las cuales se reconoce una persona. Estas tendencias permanentes del hombre se actualizan por medio de los hábitos o automatismos adquiridos conscientemente y adquieren un contenido gracias al conjunto de identificaciones, por las cuales el *otro* entra en la composición del *mismo*. El "carácter" está íntimamente ligado a la *ipseidad* humana. Ricoeur aclara al respecto que:

El carácter es verdaderamente el "qué" (*quoi*) del "quién" (*qui*). Ya no es exactamente el "qué" aun exterior al "quién" (...). Se trata aquí, pues, del recubrimiento del ¿quién? por el ¿qué?, el cual hace deslizar de la pregunta: ¿quién soy?, a la pregunta: ¿qué soy?¹⁷

¹³ El "sí mismo" se construye; no es una identidad substancial. Esta identidad dinámica es un proceso personal que incluye cambio y conflicto. Desarrollo comparable al trabajo que envuelve la composición narrativa. Puede hallarse información al respecto en: Kathleen Blamey, "From the ego to the self" en AA.VV., *The philosophy of Paul Ricoeur*, Lewis Edwin Hahn (éd), The Library of Living Philosophers, vol. XXII, Open Court: Chicago and La Salle, 1995, 577-578.

¹⁴ SA, 140.

¹⁵ SA, 144 y además CC, 138.

¹⁶ SA, 147.

¹⁷ Ricoeur conforma su teoría del "sí mismo" como resultado de un proceso diacrónico de construcción. Ricoeur parte de la crítica de un primer momento egológico característico de la fenomenología de Husserl; se enfrenta a la teoría del inconsciente psicoanalítica, se confronta con el estructuralismo y luego con el análisis lingüístico, para elaborar su propia teoría de la persona. Kathleen Blamey, "From the ego to the self" en *The philosophy of Paul Ricoeur*, ... 571-600. Véase además PR, 151.

La *ipseidad*, en cambio, es una forma de mantenerse fiel a sí mismo a pesar de las pruebas del tiempo y de las tentaciones que se presentan a lo largo de una vida. Esta forma de perseverar en el tiempo es característica, como se afirmó anteriormente de la persona que habla, que actúa, que narra una historia y que se responsabiliza de su hacer.

Las características inalterables y la identidad ipseidad o la identidad que el hombre mantiene por el propio compromiso, se combinan para constituir la "identidad narrativa".¹⁸ La identidad-ipseidad constituye el límite superior, y la mismidad la base sobre la que se asienta la identidad de un personaje de ficción, de una personalidad histórica o de nosotros mismos cuando relatamos nuestras vidas. Cuando se narra una historia se compone una unidad, una permanencia o una identidad dinámica, que coincide con la identidad del personaje. La persona, comprendida como protagonista de un relato, no es una entidad distinta a sus experiencias. En este sentido, la unidad de la historia hace a la identidad del personaje. El "carácter" o la mismidad del pensamiento de la historia narrada, constituye el aspecto involuntario que lo define cuantitativamente como él mismo, como perspectiva finita, originada en su abertura sobre el mundo de las cosas, de los valores y de las personas. En el caso del relato, estaría constituido por el momento histórico cultural y los distintos materiales con los cuales está hecha la historia. La *ipseidad*, en cambio, o aquello que se constituye en el despliegue discursivo del texto, no es otra que la del propio desenvolvimiento del discursar, cuya permanencia temporal se expresa como promesa y como fidelidad a un proyecto a desarrollar.¹⁹

La vida del sí mismo es una tarea de unificación. Vamos con nuestros actos escribiendo junto a los otros nuestra historia. Somos protagonistas que creamos y defendemos viviendo nuestra propia obra. A lo largo de la vida leemos continuamente y corregimos nuestra propia creación o ficción. La

¹⁸ Ricoeur recibe el contenido que nutre su pensamiento de las distintas expresiones experienciales. Sólo crea la forma y la disposición de los conceptos que forman su sistema filosófico. Analógicamente, el hombre es responsable de la concordancia o de la unidad que otorga a su propia historia y recibe e interpreta los distintos acontecimientos que le toca vivir. Puede consultarse al respecto: M. Peñalver, "Ricoeur: la forma del sentido" en *Anthropos*, 1998, (181), 85.

¹⁹ Paul Ricoeur, *Temps et Récit. Le temps raconté*, Paris: Seuil, 1985, 446.

identidad narrativa que resulta de esta coherencia sostenida es dinámica. Tenemos el deber en la vida de acrecentarnos, corregirnos y mejorarnos. Nos dice Ricoeur al respecto:

la identidad narrativa de un individuo o de un pueblo (resulta), sacada de la rectificación sin fin de un relato anterior por un relato ulterior, y de la cadena de refiguraciones que resulta de ello.²⁰

Una patria o una persona se reconocen pues en la medida que se deciden, se crean y se recrean.²¹ No somos objetos fijos sino creaciones-promesas diarias que sólo pueden alcanzar su plenitud cuando se pone en obra una imaginación inventiva.²² Ricoeur nos recuerda que los ideales y las utopías deben probarse; ellos deben devenir textos e historias sostenidas. Nos traicionamos como personas y como patria cuando sólo soñamos despiertos con lo que deseamos alcanzar -como diría Ernst Bloch- o cuando copiamos ideales ajenos, o cuando en la guerra de la competencia fratricida perdemos suelo propio. Ricoeur condena estas formas de errancia.

La fidelidad hacia nuestra ficción -que debe crearse sobre una sana memoria- va a ir dibujándonos, y otorgándonos un rostro frente al mundo. Nuestros perfiles culturales, físicos, psíquicos, económicos o sociales -*identidad idem* en términos de Ricoeur- deben ser recreados y acrecentados por nuestras promesas.²³ Quizás el gran mal de nuestro tiempo sea -en términos levinasianos- no tener rostro; en lenguaje de Ricoeur, traicionarnos;²⁴ escondernos detrás del trabajo abrumador, perdernos detrás de la careta de lo económico y de la competencia social para no afrontar ese lento y duro reconocimiento y crecimiento personal que nos convoca como hombres y como ciudadanos. Sólo desde la finitud del rostro sostenido por la promesa -que Ricoeur denomina construcción de la identidad narrativa personal o comunitaria-, podemos abrirnos a lo global. Sólo desde estos núcleos

²⁰ SA, 148-149; Paul Ricoeur, *Reflexión faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris: Esprit, 1995, 187-197. En adelante: R.

²¹ Léase al respecto: "Lidéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social", Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Seuil, 198, 379-390.

²² SA, 140-150.

²³ R, 166.

²⁴ PR, 371.

pensados, queridos y sostenidos podemos asumir las sociedades científico-técnicas o la economía.

2. La mutualidad

La lectura y la corrección constante que se deben realizar para darnos a luz parecieran, a esta altura de la exposición, mostrarnos autosuficientes. La escultura propia que se cincela todos los días, agregamos, sólo puede llevarse a cabo si hemos sido confirmados en la existencia. Somos autónomos pero no autosuficientes. El reconocimiento, atestación o realización personal sólo pueden ser realizados si se nos reconoce. Existir, para el hombre, significa luchar contra el desconocimiento del otro, al mismo tiempo que pelear por el reconocimiento del sí mismo por los otros.²⁵ Ser reconocido es recibir la seguridad plena de nuestra identidad.²⁶ Si se retrocede a lo anteriormente analizado se debe afirmar que nuestras actividades tienen por condición de ejercicio la intersubjetividad. No hablaríamos sin la presuposición de ser comprendidos: si digo *yo* es porque hay un *tú* que me escucha. No hay relato de la propia vida si no se entremezcla con las demás historias de vida. Sin querer ser exhaustiva, tomo –retomando el último Ricoeur– tres formas de lucha por el reconocimiento: el amor, el respeto de sí y la estima de sí.

a. La lucha por el reconocimiento en el amor

Axel Honneth, en su libro *La lucha por el reconocimiento*, nos habla de una forma fundamental de relación que es la confirmación afectiva entre un número restringido de personas. Este tipo de confirmación, nos dice, puede tomar la forma erótica, o de la amistad, o familiar. En la línea de Freud o de Winnicott Honneth muestra la importancia de las primeras relaciones marcadas por las necesidades concretas de alimento, abrigo, cobijo, etc.

La familia es la sociedad básica donde se tejen los lazos fundamentales: verticales de autoridad, y horizontales de fraternidad. El niño aprende viviendo en familia a tratar con sus iguales, con mayores y menores, con fuertes y débiles; aprende de jerarquías y autoridades; aprende a competir y a protagonizar actos de amor; absorbe modos de ver y de pensar, de ser y

²⁵ PR, 361-365.

²⁶ Ricoeur retoma las afirmaciones de Honneth en RP, 277.

de sentir, de reaccionar ante distintos estímulos; aprende acerca de la condición humana, acerca del sentido de la existencia, del dolor, del sacrificio, la manera de disfrutar, de encarar la acción, aprende el amor y la instrucción.

Pierre Legendre completa nuestra meditación sobre la importancia de la familia afirmando que podemos hablar, responsabilizarnos o relatar nuestra vida, es decir, desarrollar nuestra identidad existencial, porque hemos sido reconocidos previamente como hijos o hijas. Todo nacimiento, en su sentido profundo, nos dice el biólogo, sociólogo y jurista, no es sólo un comienzo sino un origen. Fuimos constituidos como este inestimable objeto de transmisión. El nacimiento ha hecho de cada uno de nosotros un objeto sin precio; se nos ha transmitido una legendaria familiar, una herencia de bienes, un nombre. Mi comienzo ha sido precedido de antecedentes biológicos, de deseos, de un proyecto parental. Soy el fruto de un reconocimiento mutuo entre mis padres. Mi reconocimiento filial responde al amor o a un reconocimiento existencial entre ellos.

Las vivencias familiares constituyen nuestros fundamentos. Los adultos guardan la memoria de estas primeras relaciones: crecer significa enriquecer el esquema básico confirmante. El amor maduro implica, pues, salir del estado de dependencia absoluta que suscita un lazo libidinal de naturaleza fusional. Así como el niño debe afrontar la prueba de despegarse de su madre, de la misma manera los amores adultos deben ser confrontados a la prueba de la separación, cuyo beneficio emocionalmente caro es poder estar solos. Esta capacidad crece en la medida que permanece el lazo invisible que se teje en la intermitencia de la presencia y de la ausencia. Entre los polos de fusión emocional y de afirmación de sí en la soledad, se instaura una historia entre los amantes de relaciones de dependencia relativa. La separación adquirida es la contrapartida de la confianza que hace que la pareja de amantes permanezca junta. Este mantenimiento se halla mediado por el lenguaje y la cultura. Los amantes se reconocen uno al otro en modelos de identificación susceptible de ser puestos en común.²⁷

²⁷ Simone Weil, *Amitié*, citado en PR, 279. Este texto representa una especie de programa político a desarrollar por Ricoeur. En los años ochenta, retoma estas paradojas bajo la figura del derecho y la fuerza; del lenguaje político y el consenso democrático y de la justicia distributiva y las esferas de justicia.

Simone Weil traslada a todas las figuras de la amistad la configuración potencialmente conflictiva que el amor erótico enraíza en las profundidades del inconsciente y de sus pulsiones. Nos habla de dos formas de amistad: el encuentro y la separación. Los amantes o los amigos tienen dos deseos, tanto el de amar de tal manera que uno entre en el otro y hagan de esta unión una unidad, como el de amarse tanto que habiendo entre ellos la mitad del globo terrestre su unión no sufra ninguna disminución.²⁸

La separación habla del sufrimiento de la ausencia y de la distancia, y la ligazón habla de la fuerza del alma que se encarna en la capacidad de estar solo. Pero es la confianza en la permanencia de la soledad recíproca que hace de la separación una prueba benéfica. La confirmación en la existencia de los que aman -que se realiza en la amistad y en el amor- es tan fuerte que Aristóteles ya afirmaba que la amistad es uno de esos bienes únicos.

Lo contrario de la aprobación es la humillación: el individuo se siente mirado desde arriba, privado de aprobación; esta situación equivale a vivir, pero sin existir. Honneth nos habla de los maltratos y menosprecios físicos como la tortura y la violación, que no sólo marcan el cuerpo sino que dañan peligrosamente la autoconfianza personal.

b. El reconocimiento jurídico

La confianza en el sí mismo se arma en la familia y en las relaciones próximas de amor y de amistad. Pero el hombre requiere también ser respetado en la ciudad. En los escritos de los años ochenta Ricoeur defiende fuertemente la justicia social y la argumentación pública. Analiza, además, una concepción distributiva de la justicia, que le permite ir más allá de la aproximación sociológica al sujeto de Durkheim y del individualismo metodológico de Max Weber.²⁹ La justicia social, nos dice, es una excelencia que corresponde a las instituciones. Este comportamiento se refiere a sus sistemas de repartición, de derechos y deberes, de responsabilidades y poderes o de ventajas y cargas. Los cuerpos sociales tienen que distribuir entre los individuos que los componen estos beneficios y estas responsabilidades. Ricoeur, siguiendo al anglosajón John Rawls, comenta:

²⁸ O. Mongin, 98.

²⁹ L1, 259.

Una institución tiene en efecto una amplitud más vasta que el cara a cara de la amistad o del amor: en la institución, y a través del proceso de distribución, la dirección ética se extiende a todos aquellos que el cara a cara deja afuera, a título de tercero. De esta manera se forma la categoría de cada uno, que no es el se, sino el asociado (*partenaire*) de un sistema de distribución. La justicia consiste, precisamente, en atribuir a cada uno su parte. El cada uno es el destinatario de una repartición justa.³⁰

Ricoeur toma del anglosajón la teoría acerca de la justicia distributiva institucional, pero insiste en que no puede existir justicia en un sentido formal, si los individuos no la sostienen, si cada individuo que “desea vivir bien” no la propone como horizonte de su obrar. La ética individual debe, obligatoriamente, someterse a la ley, dado que allí donde hay comunidad histórica siempre existen desbordes y violencia.³¹ La idea de justicia no es, pues, puramente moral. Lo justo tiene lugar entre lo legal y lo bueno.³²

La justicia en su sentido institucional -que no puede comprenderse sin relación con la conducta individual- no es unívoca. La distribución institucional se vincula con una pluralidad de órdenes y la consideración de una diversidad de bienes y de formas de justicia. Ricoeur sigue en este caso a Michael Walzer para afirmar que:

La consideración de esta diversidad real de bienes, apoyada sobre la de las estimaciones o evaluaciones que determinan las cosas a repartir como bienes, lleva a un verdadero desmembramiento de la idea unitaria de justicia en beneficio de la idea de ‘esferas de justicia’.³³

Ricoeur entiende la política como el espacio de la justicia social. Este nuevo ámbito común es el de la distribución que corresponde a la persona

³⁰ SA, 261.

³¹ En conferencias reunidas bajo el nombre *Le juste*, Ricoeur ordena sus consideraciones alrededor de la cuestión de la justicia. Lo justo en el plano teleológico es el aspecto de lo bueno relativo a lo otro. En la esfera deontológica de la obligación, lo justo se convierte en lo legal, y en el orden de la sabiduría práctica coincide con lo equitativo (*équitable*). Puede obtenerse información al respecto en: Paul Ricoeur, *Le Juste*, Paris: Esprit, 1995, 18-27.

³² SA, 293.

³³ O. Mongin, 106.

como el “cada uno” que compone el cuerpo institucional. Esta forma de comportamiento social debe tener en cuenta la jerarquización de las distintas esferas y los campos de acción de los distintos sectores institucionales.³⁴

Ricoeur reflexiona no sólo acerca de la justicia distributiva sino, además, acerca de las condiciones de deliberación efectiva en el seno de la ciudad. El discurso político se encuentra a medio camino entre la demostración racional y el sofisma. Este lenguaje navega en las turbias aguas de la “opinión recta” o de la probabilidad. Pero si se considera la retórica política subjetivamente, este frágil discurso goza de la grandeza de vehicular las convicciones sin las cuales la vida pública pierde importancia. El estado puede manipular a los ciudadanos por medio de este lenguaje, a medio camino entre el sofisma y la verdad. Los individuos pueden someter a otros, asimismo, en el espacio público, haciendo prevalecer las propias convicciones en detrimento de las demás. La institución democrática debe hacer posible la emergencia de un consenso que atienda los conflictos que se plantean en la ciudad. Ricoeur sostiene:

Con respecto a esto, daré una doble definición de la democracia; en primer lugar, en relación a la noción de conflicto, y a continuación, en relación con la de poder. En relación con la noción de conflicto, es democrático un estado que no se propone eliminar los conflictos, sino que inventa los procesos que le permiten expresarlos y negociarlos. El Estado de derecho, en este sentido, es el Estado de la libre discusión organizada (...). En cuanto a la definición de la democracia en relación con el poder, la democracia es el régimen en el que la participación en la decisión es asegurada para un número siempre creciente de ciudadanos.³⁵

Un estado es democrático cuando concretamente otorga un lugar destacado a la discusión de los conflictos de la ciudad. Dado que las convicciones de los ciudadanos vehiculan tradiciones que deben prestarse a las reglas de discusión, las cuales deben someterse a las exigencias de la argumentación.³⁶

³⁴ TA, 404.

³⁵ L1, 288-290.

³⁶ PR, 291 y ss.

La persona debe ser reconocida no sólo en las relaciones afectivas cortas sino en las largas institucionalizadas. Reconocer en el ámbito público es identificar cada persona en tanto que libre e igual a toda otra. Las capacidades nuevas sacadas de la conjunción entre la validez universal de la norma y la singularidad de las personas nos hablan del respeto por las mismas. No podemos comprendernos como portadores de derecho -explica Honneth-, si no tenemos al mismo tiempo conocimiento de las obligaciones normativas relativas a otros.

Desde el siglo trece estamos luchando por los derechos civiles que protegen la persona en su libertad, su vida, sus decisiones frente a posibles emprendimientos ilegítimos del estado. Los derechos políticos garantizan la participación en el proceso de formación de la voluntad pública. Desde el siglo XIX la humanidad se encamina, según Tocqueville, hacia la democracia. Pero en el siglo XX se nos hace difícil la distribución de los derechos sociales que aseguran la distribución equitativa de los bienes elementales. Frente a la indignación que produce en la era de la productividad técnica la pobreza en todas sus formas, debemos hablar hoy de responsabilidad como la capacidad de pronunciarse de una manera racional y autónoma sobre las cuestiones morales. La responsabilidad individual es inseparable de la responsabilidad como capacidad de participar en una discusión razonable concerniente a los derechos civiles, políticos o sociales.³⁷

La importancia de lo jurídico y de lo político para el reconocimiento de la persona es fundamental. Todo miembro de la comunidad tiene derecho a participar del orden institucional. Se produce una forma muy profunda de menosprecio cuando la persona es excluida de la posesión de sus derechos dentro de la sociedad. La experiencia del desprecio toma la forma específica de los sentimientos de exclusión, de alienación o de opresión que dan nacimiento a las revoluciones, a la guerra de liberación y a la descolonización. Ricoeur utiliza la palabra *fierté* o coraje cuando se refiere a la cualidad de aquellos que han luchado por la extensión de los derechos a todas las personas.

c. La estima social

El horizonte de este nuevo reconocimiento es la comunidad de valores que cada sociedad vive. La dignidad de la persona se valora según la acep-

³⁷ R, 377.

tación social en un horizonte de tradiciones culturales dadas. Las personas se califican, según Luc Boltanski, en relación a la situación que ocupan en la escala de grandeza. En la ciudad de la opinión la grandeza o el renombre depende de la opinión de los otros. En la ciudad doméstica -descrita por Bossuet-, la bondad, la justicia o la asistencia mutua se ligan a la paternidad. En la ciudad cívica -emparentada con Rousseau- las relaciones de ciudadanía se hallan mediatizadas por la relación a la totalidad fundada por el contrato social. La ciudad-mercado tiene su paradigma en la obra de Adam Smith. En las ciudades industriales, que tienen su modelo en el sistema industrial de Saint-Simon, importan principalmente los utensilios.

No se puede olvidar en nuestro mundo globalizado el problema del multiculturalismo. El reconocimiento de las minorías tiene hoy buena prensa. Charles Taylor nos invita a pensar que el gran problema de las sociedades liberales es resolver el problema de las minorías. Una sociedad se singulariza por la manera como trata a sus minorías.

Así como al hablar del reconocimiento jurídico se consideró la igualdad ante la ley, la estima social se relaciona con el reconocimiento de las diferencias. Un tercer tipo de menosprecio habla de la degradación o del menosprecio de estilos de vida colectivos e individuales.

En las relaciones mutuas a construir, tales como: la confianza de sí, el respeto ante la ley o la estima social, se debe tener en cuenta la disimetría de cada uno de los miembros de la relación. Nos dice Ricoeur al respecto:

La confesión de la disimetría amenazada de olvido viene en primer lugar a recordar el carácter irremplazable de cada uno de los socios (*partenaires*) del intercambio; uno no es el otro, se intercambian dones, pero no lugares. Segundo beneficio de esta confesión: ella protege la mutualidad contra los peligros de la unión fusional, ya sea en el amor, la amistad y la fraternidad a escala comunitaria o cosmopolita; una justa distancia es preservada en el corazón de la mutualidad, justa distancia que integra el respeto de la intimidad.³⁸

³⁸ PR, 353. No podemos entender la lucha por el reconocimiento sin la experiencia viva del don.

3. La mutualidad de la conversión

Nuestra identidad se va constituyendo en el trabajo por reconocernos que se realiza en el círculo mayor del ser reconocido.³⁹ En este Congreso sobre Razón y Fe, urge considerar el tema del reconocimiento en el plano de la fe. Para ello retomo panorámicamente las *Confesiones* de san Agustín y percibo con sorpresa que la vida del santo consiste en una lucha por el reconocimiento-atestación precedida por la mutualidad divina.

Esta obra no es una autobiografía sino un diálogo mutuo de reconocimiento. Este relato de madurez es una carta abierta a Dios. Dios elige libre y eternamente al hombre. “ Tú me elegiste, tú siempre estabas allí, me regalaste mi ser, me amaste, era yo que no te veía.”⁴⁰

Entiendo las *Confesiones* como un camino catártico de reconocimiento, descubrimiento personal artístico, que habla de la musicalidad de Agustín. El recorrido personal se inicia en una voluntad pervertida descrita en el libro II; pasa por una inteligencia dispersa (libro III) y una sensibilidad degradada (libro IV), y con un duro trabajo de reconocimiento se presenta en el libro VII como inteligencia unificada, luego en el VIII como voluntad recuperada, y sensibilidad sublimada en el libro IX.⁴¹

En el capítulo X encontramos ese: “Golpeaste mi corazón y te amé.”⁴²

El sujeto pareciera en este relato de vida en relación, ir irguiéndose a la altura de su origen divino. Levinas, llamaría a este proceso, respuesta ante la llamada del Rostro.⁴³ Quizás podríamos catalogar el trayecto de vida relatado desde el libro II al IX “desapropiación de lo extraño”, para recibir a Dios y junto con Dios a uno mismo.

Llama la atención que en los libros XI, XII y XIII Agustín medite sobre el Génesis. La estructura de este libro nos hace pensar en una primera creación del Libro I al IX, la conversión en el X, para luego dar el salto a la nueva creación en la fe, en este caso, como meditación acerca de los orígenes. En otras palabras: memoria-purificación, conversión y presente de la fe en los últimos libros.

³⁹ Agustín, *Confesiones*, Losada, Buenos Aires, 2005, X, 274

⁴⁰ Véase al respecto: M. Canevet, *Les “Confessions” de saint Augustin. Un voyage spirituel*. Recherches des Sciences Philosophiques et Théologiques, 2003, 549-556.

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² Puede revisarse al respecto: E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1987, 75 y ss.

El reconocimiento de nuestro propio ser no puede darse sin mutualidad erótica, jurídica o social en un nivel humano. En el orden de la fe, nuestra vida es respuesta a la llamada divina. Sin la esperanza-coraje de trabajar nuestras capacidades humanas no puede existir la Nueva Creación en la fe que surge del reconocimiento mutuo sí mismo-Dios. No olvidemos aquí la disimetría en las relaciones mutuas que Ricoeur defiende con gran constancia.

El camino del reconocimiento del último libro de Ricoeur como las *Confesiones* de Agustín, me lleva a pensar que no hay autorrealización en aislamiento. El otro no es un impedimento sino el posibilitante y quizás también la finalidad de las relaciones humanas. La competencia, la desconfianza, la vanagloria que caracterizan las relaciones mutuas en los libros de Hobbes sólo se entienden como un comienzo a trabajar –quizás el libro II de las *Confesiones*–; llaman a un duro trabajo y a la lucha por el reconocimiento mutuo.