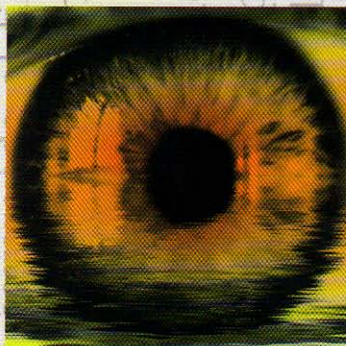


# Caminos del reconocimiento

Tres estudios

Paul Ricoeur



Traducción de  
AGUSTÍN NEIRA

PAUL RICOEUR

CAMINOS  
DEL RECONOCIMIENTO  
*Tres estudios*



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en francés, 2004  
Primera edición en español (FCE), 2006

*A François Vansina, hermano menor,  
mi más antiguo amigo*

---

Ricoeur, Paul

Camínos del reconocimiento. Tres estudios / Paul  
Ricoeur ; trad. de Agustín Neira. — México : FCE,  
2006

330 p. ; 21 x 14 cm — (Colec. Filosofía)

Título original : *Parcours de la reconnaissance.*

Trois études

ISBN 968-16-7998-9

1. Reconocimiento 2. Filosofía I. Neira, Agustín, tr.  
II. Ser III. t

LC B828.45

Dewey 121.3 R588c

---

Título original: *Parcours de la reconnaissance. Trois études*

D. R. © 2004, Éditions Stock

31, rue de Fleurus, 75006 París, Francia


*Distribución en Latinoamérica, Estados Unidos y Puerto Rico*

## **cultura Libre**

Comentarios y sugerencias: [editorial@fondodeculturaeconomica.com](mailto:editorial@fondodeculturaeconomica.com)

[www.fondodeculturaeconomica.com](http://www.fondodeculturaeconomica.com)

Tel. (55)5227-4672 Fax (55)5227-4694

 Empresa certificada ISO 9001:2000

D. R. © 2006, Agustín Neira, por la traducción

D. R. © 2006, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Carretera Picacho Ajusco 227; 14200, México, D. F.

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra

—incluido el diseño tipográfico y de portada—,

sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico,

sin el consentimiento por escrito del editor.

ISBN 968-16-7998-9

Impreso en México • *Printed in Mexico*

## ÍNDICE

<i>Preámbulo</i> .....	11
<i>Introducción</i> .....	15

### *Primer estudio*

#### EL RECONOCIMIENTO COMO IDENTIFICACIÓN [37]

I. Descartes: “Distinguir lo verdadero de lo falso” .....	45
II. Kant: relacionar bajo la condición del tiempo .....	55
III. La ruina de la representación .....	77
IV. El reconocimiento a prueba de lo irreconocible .....	85

### *Segundo estudio*

#### RECONOCERSE A SÍ MISMO [95]

I. El fondo griego: el obrar y su agente .....	99
II. La fenomenología del hombre capaz .....	121
III. La memoria y la promesa .....	145
IV. Capacidades y prácticas sociales .....	173

### *Tercer estudio*

#### EL RECONOCIMIENTO MUTUO [191]

I. De la disimetría a la reciprocidad .....	197
II. El reto de Hobbes .....	207
III. Hegel en Jena: <i>Anerkennung</i> .....	219

IV. Nuevas actualizaciones del argumento de Hegel	
en Jena .....	237
V. La lucha por el reconocimiento y los estados de paz ..	277
<i>Conclusión: Caminos</i> .....	309
<i>Agradecimientos</i> .....	327
<i>Índice de autores</i> .....	329

## PREÁMBULO

Este ensayo consagrado al reconocimiento es fruto de tres conferencias dadas, con este título, en el Institut für die Wissenschaften vom Menschen de Viena y retomadas, con una forma más elaborada, en el Centro de los Archivos Husserl de Friburgo. Publico aquí, con nuevas aportaciones y elaboraciones, la versión francesa de estas conferencias de Viena y Friburgo.

Suscitó esta investigación el sentimiento de perplejidad sobre el estatuto semántico del propio término de *reconocimiento* en el plano del discurso filosófico. Es un hecho que no existe teoría del reconocimiento digna de este nombre al modo como existen una o varias teorías del conocimiento. Esta sorprendente laguna contrasta con el tipo de coherencia que permite al término *reconocimiento* figurar en un diccionario como una unidad léxica única a pesar de la multiplicidad, que esta unidad léxica abarca, de las acepciones atestiguadas en el seno de la comunidad lingüística creada por la misma lengua natural, en este caso la lengua francesa.

El contraste entre la dispersión, aparentemente aleatoria, de las apariciones del término en el plano del discurso filosófico y el tipo de polisemia regulada fruto del trabajo del lexicógrafo, constituye la situación de partida generadora de la perplejidad evocada hace un momento. Esta dificultad inicial resulta agravada además por la comparación entre las acepciones filosóficas del término *reconocimiento* de las que da fe la historia de las ideas filosóficas. Todo sucede como si la heterogeneidad de los acontecimientos de pensamiento que rigen la emergencia de problemáticas filosóficas nuevas tuviese como primer efecto dispersar las significaciones potencialmente filosóficas y conducir las no muy lejos de la simple homonimia.

Este ensayo nació de una apuesta: conferir a las diversas apariciones filosóficas conocidas del término *reconocimiento* la coherencia de una polisemia regulada, capaz de proporcionar la réplica a la del plano léxico. Dedico la introducción de este ensayo a las hipótesis de trabajo que han guiado la construcción del argumento del libro: la dinámica que rige, en primer lugar, la promoción del reconocimiento-identificación; luego, la transición que lleva de la identificación de algo en general al reconocimiento por sí mismas de entidades específicas mediante la ipseidad, y, finalmente, del reconocimiento de sí al reconocimiento mutuo, hasta la última ecuación entre reconocimiento y gratitud, honrada por la lengua francesa (una de las pocas lenguas que lo hacen).

Para expresarlo en una palabra, la dinámica que pone en movimiento la investigación consiste en invertir, en el plano mismo de la gramática del verbo *reconocer*, su uso en la voz activa a su empleo en la voz pasiva: reconozco activamente algo, a personas, a mí mismo; pido ser reconocido por los otros.

Como conclusión de este argumento, me gustaría decir que, si la exigencia de reconocimiento puede aparecer a la lectura como el polo teleológico del encadenamiento de los usos filosóficos del sustantivo *reconocimiento* y del verbo *reconocer*, esta atracción teleológica sólo actúa en el plano del discurso filosófico en la medida en que, al mismo tiempo, se le había resistido preocupada por proporcionar su envergadura más amplia a la polisemia regulada que despliegan los tres estudios siguientes sobre el reconocimiento. A la perplejidad inicial sucede, de modo gradual, una especie de admiración por el poder de diferenciación que actúa en el lenguaje en sentido inverso de la expectativa de univocidad que motiva en profundidad el *arte de nombrar*.

La ecuación final entre reconocimiento y gratitud, exaltada, como acabamos de decir, por la lengua francesa, aparece magnificada por el efecto retardado, suscitado por la decisión de iniciar la investigación por la identificación de algo en gene-

ral. Así, de entrada, la cuestión de la identidad aparece en escena en el discurso del reconocimiento; permanecerá hasta el final, al precio de las transformaciones de las que hablaremos después. ¿No es cierto que pido ser reconocido precisamente en mi identidad auténtica? Y si, por fortuna, tengo la suerte de serlo, ¿no se dirige mi gratitud a aquellos que, de un modo u otro, reconocieron mi identidad al reconocirme?

¿Se mantuvo la apuesta sobre la que se funda este ensayo, de un discurso filosófico coherente sobre el reconocimiento que sería el discurso del reconocimiento?

Al dar a este discurso el nombre de *camino*s, y no de *teoría*, subrayo la persistencia de la perplejidad inicial que motivó esta investigación y que no invalida la convicción de haber construido una polisemia regulada, a mitad de camino de la homonimia y de la univocidad.

## INTRODUCCIÓN

Sin duda debe de existir alguna razón por la que no se haya publicado, con el título de *El reconocimiento*, ninguna obra de buena reputación filosófica. ¿Será porque se tendría que lidiar con un falso/verdadero concepto que tiende a un autor, ansioso de novedad, la trampa de un verdadero/ falso tema? Y sin embargo, el término insiste en mis lecturas: unas veces aparece como un diablo inoportuno; otras veces es bien acogido, incluso esperado, en los lugares apropiados. ¿Cuáles?

Aquí se ofrece la ayuda de los diccionarios. Como buen alumno de buena escuela británica del lenguaje ordinario, he intentado descifrar las significaciones según su contexto singular de uso en la lengua común. Y de este trabajo de hormiga, realizado de página en página, en el que un término explica a otro y un sinónimo lleva a un antónimo, ha tomado fuerza una primera estructuración, la del léxico de la lengua común.

¿Seremos los primeros en deshojar así los léxicos? Antes que nosotros, la gran filosofía alemana de los siglos XIX y XX había incorporado la investigación filológica a la elaboración de sus conceptos guía. Y, antes que todos, los pensadores griegos de la época clásica, a la cabeza el buen profesor Aristóteles, recorrían, como lexicógrafos hábiles y expertos, el gran libro de las costumbres, buscando en los poetas y oradores el éxito de vocablos apropiados, antes de que el uso hubiese borrado el relieve de esas obras nuevas del intercambio lingüístico.

Si la frecuentación de los léxicos no es ajena a las investigaciones de sentido en las grandes obras filosóficas, ha ocupado, en mis exploraciones, un lugar inusual debido a la carencia semántica que sorprende al filósofo investigador al comienzo de su trabajo. Todo sucede como si el término *reconocimiento*

tuviese una estabilidad léxica que justificase su lugar como cabeza de grupo en el léxico, con todos los derechos, ante la falta de cualquier apadrinamiento filosófico a la medida de la amplitud del campo de sus apariciones. Ésta parece ser la situación inicial que justifica que la investigación lexicográfica se prolongue más de lo habitual en un prefacio convencional y constituya, como tal, la primera fase de un intento de agrupación semántica.

Un rápido recorrido guiado por los léxicos deja una impresión contrastada. Por un lado, la polisemia evidente del término da lugar a una ordenación aceptable que no violenta nuestro sentimiento de la precisión de las palabras, sino que hace justicia a la variedad de usos conceptuales sin llegar al desmembramiento que acabaría en una simple homonimia. A este respecto, se puede hablar de una polisemia regulada del término *reconocimiento* en sus valores de uso. Por otro lado, surge otro tipo de discordancia en la comparación de un léxico con otro, discordancia que hace pensar que falta en algún sitio un principio organizador de la polisemia, propio de otro orden distinto de la práctica lingüística. Esta laguna, así como el arbitrario control que rige la organización lexicográfica de la polisemia, refuerza el sentimiento de carencia semántica observable en el plano de la temática propiamente filosófica del reconocimiento. Pero esto no es todo: hasta en el tratamiento lexicográfico de los usos de la lengua común, el paso de una significación a otra se hace mediante saltos imperceptibles, ya que el principio de estas desviaciones ínfimas reside en lo no dicho, en lo implícito de la definición anterior en el que se oculta la generación misma de la serie ordenada de significaciones bajo el régimen de lo que acabamos de llamar polisemia regulada. Precisamente es a estos juegos de desviaciones a los que dedicaré mi atención, sin olvidar la fuerza de lo no dicho, que las hace franquear de modo tan hábil que parece que la derivación transcurre como un flujo continuo de significaciones.

Para poner a prueba estas arriesgadas sugerencias sobre el principio de regulación de la polisemia y el dominio de las desviaciones y de lo no dicho que garantizan su superación, he elegido consultar y cotejar entre sí dos grandes obras de lexicografía de lengua francesa separadas por un siglo: el *Dictionnaire de la langue française*, compuesto y publicado por Émile Littré de 1859 a 1872, y el *Grand Robert de la langue française*, en su segunda edición, bajo la dirección de Alain Rey, publicado en 1985. Podríamos habernos remontado a Antoine Furetière y su *Dictionnaire universel* que, según Alain Rey en su prefacio al *Grand Robert*, “es, con gran diferencia, el mejor diccionario del francés clásico”. Para nuestro propósito, la distancia que separa el *Grand Robert* del Littré debe referirse a los programas respectivos ofrecidos por estos dos tipos de “diccionarios razonados”. El término que consideramos aquí es el de *reconocimiento*, que estudiaremos desde el punto de vista exclusivo de la realización de los programas lexicográficos respectivos.

El programa del Littré está expuesto con rigor por su autor en el “Prefacio al primer tomo”, al que se añade la “Conferencia informal del primero de marzo de 1880” (“Cómo hice mi diccionario de lengua francesa”), pronunciada un año antes de la muerte de este pensador honrado y trabajador, que había colocado bajo la égida de Auguste Comte su investigación sobre el “buen uso” de la lengua francesa. Este diccionario, declara Littré al comienzo de su prefacio, “abarca y combina el uso presente de la lengua y el del pasado, para dar al uso presente toda la plenitud y fiabilidad que conlleva” (Littré, p. 116). Tendido entre el arcaísmo y el neologismo, el uso presente condensa tres siglos de práctica lingüística, desde el siglo XVI al XIX.

Los problemas importantes a los que se enfrenta el lexicógrafo conciernen sucesivamente a tres aspectos: la “nomenclatura de las palabras”, es decir, la constitución del “cuerpo de la lengua usual” (*op. cit.*, p. 123), con los problemas correspondientes a la delimitación de un *corpus* finito; en segundo lugar, la “clasificación de las significaciones de las palabras”, con el



problema del orden de las diversas acepciones; finalmente, la "citación regular y sistemática de ejemplos tomados de los mejores autores", en la que Littré ve "una innovación que, al parecer, coincide con ciertas tendencias históricas del espíritu moderno" (*op. cit.*, p. 135).

Si el tema de la nomenclatura no presenta problema aquí, no sucede lo mismo con la relación entre la clasificación de las significaciones y el recurso a los "ejemplos tomados de los libros". El orden de las acepciones, declara Littré, no puede ser arbitrario: "En el empleo de un término, no se engendran al azar las distintas significaciones, a veces muy alejadas entre sí" (*op. cit.*, p. 126). Esta filiación, afirma, "es natural y nace sujeta a condiciones regulares, tanto en el origen como en la descendencia" (*ibid.*). De ello resulta que "las significaciones derivadas que devienen el hecho y la creación de las generaciones sucesivas, se alejan, sin duda, del punto de partida, pero sólo lo hacen según procedimientos que, desarrollando el sentido propio o el metafórico, no tienen nada de arbitrario y de desordenado" (*op. cit.*, p. 127). Littré conjura la amenaza del caos con total confianza: "Así, la regla está en todo lugar, tanto en el punto de partida como en las derivaciones: es esta regla la que hay que descubrir" (*ibid.*). A esta observación de Littré se suma exactamente mi sugerencia de la derivación de las desviaciones de sentido a partir de lo no dicho implícito en la definición precedente. Comento así la frase tan importante del Littré: "Es esta regla la que hay que descubrir". Ahí reside el secreto de lo que seguimos llamando polisemia regulada, regulada por una historia ordenada del uso, confiada al control y a la autoridad del lexicógrafo.

A la estabilización de esta serie de significaciones derivadas contribuyen los "ejemplos sacados de los autores clásicos o de otros". ¿No decía Voltaire que un diccionario sin citas es un esqueleto? Para Littré, no se trata de imponer un uso restrictivo —el del buen uso—, como se le reprocha con frecuencia, sino de explorar acepciones y matices que escapan al uso de la

conversación ordinaria. Piensa en sus queridos clásicos: "Entre sus dedos, el término, manejado con autoridad, se inclina hacia una significación o hacia otra; y, sin que pierda un átomo de su valor propio y de su verdadero carácter, surgen en él propiedades insospechadas" (*op. cit.*, p. 137). En este sentido, diría yo, la literatura es a la vez un amplificador y un analizador de los recursos de sentido disponibles en el uso ordinario de la lengua común. Por eso, el arte de la citación se imbrica en el de la clasificación de los sentidos; por un lado, se clasifica citando; por otro, es la presunción del orden de derivación la que asigna su lugar a los ejemplos. Littré puede concluir, con la modesta arrogancia propia de su forma de ser: "Sólo he pretendido dar una monografía de cada palabra, es decir, un artículo en el que se presentase a los lectores cuanto se sabe de cada palabra en cuanto a su origen, forma, significación y uso. Nada de esto se había hecho hasta ahora" (*op. cit.*, p. 167).

¿Qué sucede con la monografía del vocablo "reconocer", considerada sucesivamente desde el punto de vista de la derivación de los sentidos y del recurso a las citas?

Seguiré el consejo de Littré sobre la regla que, según él, "hay que descubrir". Aparece oculta detrás de la simple sucesión de las veintitrés (¡sí, veintitrés!) significaciones enumeradas. Hay que construirla buscando en los pliegues de una definición la clave de la derivación de la siguiente, según un orden creciente de alejamiento.

¿Qué significación se tiene como primera? La que parece más "natural", la que procede de la derivación de "reconocer" a partir de "conocer" a través del prefijo *re-*. "RECONOCER: 1. Restablecer en la mente la idea de alguien o de algo que ya se conocía. *Reconozco el sello. Reconocer a la gente por su voz o su forma de andar.*" Lo no dicho reside en la fuerza del *re-*, tomado a primera vista en el sentido temporal de repetición. Esta cuasi evidencia será cuestionada por *Le Robert*. Además, si la definición evoca la iniciativa de la mente ("restablecer en la mente"), deja en la indistinción el *quid* de lo reconocido en cuanto tal. Tam-

poco se dice nada de marcas por las que se reconoce algo. Este último silencio se rompe en la siguiente definición. Se pasa así a la acción de reconocer lo que nunca se vio: “2. Conocer por algún signo, por alguna señal o indicación, a una persona o cosa que jamás se ha visto. *Por su porte se reconoce a una diosa. Reconocer una planta por la descripción que de ella nos dan los autores*”. La idea de marca o señal por la que se reconoce ocupará un lugar importante en nuestro trabajo. Se pasa así a la idea de reconocer por esto o por aquello: reconocer a tal persona en tal individuo. Sin embargo, el *quid* reconocido permanece no distinguido con los ejemplos que presentan a Dios, diosa, rey, planta. No se debe olvidar que no se ha valorado de modo claro, en esta segunda acepción, el “darse a conocer —hacerse reconocer—, probar quién se es mediante indicaciones seguras”. Este tipo de iniciativa o este intento exigirá de nuestra parte un análisis particular del “darse a conocer” en el recorrido detallado que seguirá al ensayo de dominio lexicográfico. Lo que aquí permanece tácito es la fiabilidad del signo de reconocimiento, de la marca, de la indicación por el que se reconoce algo o a alguien. Sin embargo, es gracias a esta idea intermedia como pasamos al conocimiento activo de algo bajo el signo de la verdad: “3. Llegar a conocer, a percibir, a descubrir la verdad de algo. *Se reconoció su inocencia. Por estos indicios se reconocía la salubridad del agua. Se reconoce su mala fe*”, etc. Con la idea de verdad, se establece tácitamente un aspecto de valor que será sometido luego a tematización. La verdad, por su parte, puede ser factual o normativa: tampoco esto es indiferente. Además, el verbo *llegar a* insinúa la mención de una dificultad en forma de indecisión, de dilación, de resistencia. Esta observación debe unirse a nuestras observaciones anteriores suscitadas por el verbo *restablecer en la mente*. Rozamos aquí esa operación implícita por la que una desviación a la vez se plantea y se resuelve. Esta alusión al lado que podemos llamar arduo del reconocimiento se precisa en el uso siguiente: “4. Reconocer con la negación significa a veces dejar de conside-

rar, no escuchar ya. *No reconoce más que la ley de su voluntad*”. Lo no dicho, lo implícito reside en la restricción mental subyacente a la forma negativa: “no reconocer más que”. A partir de este lado arduo, difícil, del reconocimiento, las significaciones siguientes se propagan hacia el descubrimiento y la exploración de lo desconocido, “ya se trate de lugares y de escollos, de peligros” (sentidos cinco, seis, siete). *Recorrer* cede el lugar a *explorar*. El sentido ocho puede considerarse, pues, como el cambio más importante en la ordenación de las significaciones del vocablo: “8. Admitir, aceptar como verdadero, como incontestable. *Este filósofo reconocía la existencia de átomos*”, etc. La referencia a la verdad del sentido cinco sale enriquecida de su vínculo con la alusión a la dificultad del sentido seis y de los siguientes: admitir es poner fin a la duda sobre la verdad, pero también mencionarla. El matiz sugerido por el acto de admitir se precisa en la referencia posterior a la autoridad de alguien, implícita a la idea de admitir: “someterse a la autoridad de una persona” (sentido nueve). De admitir a someterse, apenas se nota el deslizamiento. Uno podría no reconocer, no someterse. La denegación, la negación no están lejos. En cambio, el lado referente a la confesión de admitirlo pasa al primer plano; esto permite retomar el sentido dos sobre los signos en los que uno reconoce y el sentido tres sobre la dimensión de verdad con que las marcas son explicitadas, en el sentido importante de “reconocer como”. Las ideas de marca, de verdad y también de dificultad, incluso de reticencia, quedan incorporadas así al perímetro de sentido. Siguen las modalidades especializadas del “reconocer como”, ya se trate del uso militar (sentido doce) o, sobre todo, del uso del reconocer en el orden de la filiación: “reconocer a un hijo (natural)”. En este caso, no sólo se reconoce y se realza, mediante su marca escrituraria, a alguien sino un derecho: una firma susceptible de ser reconocida como tal. Más allá del uso religioso de la “declaración de fe” (sentido diez) se llega al tema de la confesión, del reconocimiento: “confesar, reconocer” (sentido quince), quizás una falta, una deuda,

un error. ¿Hemos cerrado el círculo? No. Surge al final del recorrido el huésped inesperado —por cierto, no invitado en la mayoría de las lenguas distintas del francés—, el reconocimiento como gratitud: “16. Tener reconocimiento para mostrar reconocimiento”. Se percibe la conexión con lo que precede; el reconocimiento de la deuda hacia alguien, declaración dirigida a él, encaminada hacia la gratitud con la condición de añadir la idea de un movimiento de retorno, espontáneo, gracioso, en todos los sentidos del término, como si se hubiese restituido una deuda.<sup>1</sup>

¿Se puede simplificar esta tabla de derivación? Eso parece a primera vista: si se consulta la acepción en negrita (entrada *reconocido* —por tanto, el *quid* del reconocer—, se observa que sólo se mantienen cinco entradas. La primera confirma la primera definición del reconocer: “Cuya imagen, cuya idea se ha restablecido en la mente”. El vocablo *reconocido* permanece en la estela de lo conocido gracias al “se ha restablecido”. La segunda entrada confirma la acepción cinco: “admitido como verdadero”. La tercera dobla la de confesión (sentido quince), “admitido, confesado”, y las variables pronominales de estos verbos. Viene en cuarto lugar la expresión “re-conocido como”, participio pasado del sentido tres del infinitivo transitivo: “4. Se dijo de él que poseía cierta cualidad”. Nuestro invita-

<sup>1</sup> Littré recortó al final de la lista los usos que, en apariencia, no difieren más que por la gramática de las significaciones enumeradas. “Reconocerse” en el sentido de encontrar una semejanza en un retrato, en un espejo (es un anexo del sentido núm. 2: reconocer a alguien por las marcas). Se añade el movimiento reflexivo de la dirección hacia sí; no es nada si se tiene en cuenta el reconocimiento del recuerdo no subrayado por el *Littré*. ¡Fue antes de Bergson! Viene como anexo al primer sentido en el que el reconocimiento redobla el conocimiento: “percibir un lugar que se conoció y en el que uno se reencuentra”; sin duda, es a uno mismo al que se reconoce, pero gracias a la marca de un lugar: uno se reconoce en ella. “Reconocerse en” no añade nada a reconocer en alguna marca, sino que se trata de sí. De igual manera, “reconocerse tal” es propio de la confesión: es confesar, manifestar, “algo de sí” (sentido 21). De él se deriva el número siguiente, que hace hincapié en la confesión de la falta: “22. Conocer que se ha pecado, que se ha faltado”.

do-sorpresa —el reconocimiento-gratitud— vuelve según el modo de la recompensa: “recompensado” es quien recibe los signos de la gratitud. En realidad, nuestra primera impresión de reducción de la amplitud del concepto es falaz: se trata sólo de la menor frecuencia del reconocer en la forma pasiva del ser reconocido. Lo que sigue de esta obra lo probará: en este punto exactamente ha tenido lugar la principal revolución conceptual en el plano de los filosofemas, con el tema hegeliano de la lucha por el reconocimiento cuyo horizonte es el “ser-reconocido”. Littré no había previsto que sería precisamente del lado del cambio radical de lo activo a lo pasivo, del reconocer al ser reconocido, donde soplaría el viento de la principal revolución que debería sacudir el orden tranquilo de la derivación en el plano del lenguaje ordinario. Se descubre, en este punto, la desviación de la que deberemos dar cuenta entre el modo de derivación lexicográfica en el plano del uso de la lengua y la reconstrucción en filosofemas de la polisemia regulada.

Permaneceremos todavía un momento con Littré. En efecto, deberemos explicar el encadenamiento de los ejemplos en el proceso de derivación. Como lo anuncia Littré en el prefacio y en la conferencia informal, se trata de la lengua escrita, y más precisamente de la de los autores clásicos de los siglos xvii y xviii; podemos citar fácilmente a los principales: La Fontaine, Corneille, Racine, Molière, La Bruyère, Mme. de Sévigné, a los que se añaden los predicadores Bossuet, Fénelon, Bourdaloue, Sacy, más algunos “filósofos” de las Luces, muy apreciados por el discípulo de Auguste Comte, Voltaire, D’Alembert, Buffon, Montesquieu, Diderot, citados principalmente por su prestigio literario. Se verifica así la idea madre de que el uso literario de la lengua contribuye a la tría de las significaciones por efecto de refuerzo, de énfasis o, si se permite la expresión, de exaltación analítica del proceso de derivación. El efecto sobre la polisemia del término es a la vez de concentración y de despliegue mantenido dentro de los límites de una cohabitación entre significaciones alejadas por el trabajo lexicográfico

mismo. Incumbe, pues, a una reflexión crítica de segundo grado, pertrechada de los saberes constituidos en un lugar distinto de la conversación ordinaria, esclarecer las tensiones y los cambios a los que se adapta el uso de la lengua.

Combinados así estrechamente, el trabajo de derivación y el de ejemplificación verifican de modo excelente la concepción de la filiación de las significaciones bajo la égida de un vocablo léxicamente distinto. La filiación puede ser, según Littré, “natural” en su inicio, en el sentido de que es la competencia lingüística de los hablantes, y más aún la de los escritores, la que deja actuar al instinto necesario para usar con precisión las palabras. Queda un enigma: ¿qué sucede con el espaciamento entre las definiciones sucesivas que el grafismo del léxico impreso subraya mediante el signo convencional de la numeración? Este espacio es, al tiempo, la desviación que la escritura del léxico supera al pasar de un sentido al siguiente. He sugerido que es en los pliegues de la definición anterior donde se oculta lo no dicho cuya reasunción por la definición siguiente garantiza la apariencia de deslizamiento proporcionada por la cohabitación de tantas significaciones diferentes bajo la égida de un mismo vocablo. El examen de este enigma estará en el centro de la interrogación referida a la transición entre semántica lexicográfica y semántica filosófica.

La comparación anunciada entre *Le Grand Robert de la langue française* y el *Littré* pone en evidencia las innovaciones decisivas de una obra separada por un siglo de su antecesor. La primera diferencia con el *Littré* se refiere a la adición de consideraciones analógicas a la clasificación de los sentidos de una palabra sobre la base de su definición. El diccionario se presenta como “alfabético y analógico”. De este modo, la relación de una palabra con las demás, evocada por la idea de analogía, se añade a la delimitación interna de cada una de las significaciones que despliegan su polisemia. La definición sigue siendo, desde luego, “el centro vital de un diccionario de

lengua”.<sup>2</sup> Es cierto que el lexicógrafo no tiene “la pretensión de construir los conceptos y la imagen del mundo”; se limita a reflejar la organización semántica del lenguaje mediante una serie de enunciados en lengua natural según una retórica “enteramente didáctica en su espíritu” (*ibid.*). Pero, en este marco modesto, cada una de las definiciones sucesivas y designadas con un número de orden posee el rigor de una perífrasis “sinónima de lo definido”; “el centro vital de un diccionario de lengua, lo esencial de un léxico terminológico sigue siendo la definición, cualquiera que sea la importancia de los ejemplos” (*ibid.*). Estas definiciones intentan así abarcar todo lo definido, al tiempo que lo aclaran y lo explican. En este sentido, *Le Robert* es el heredero del *Littré*. Sobre esta base precisamente se añade el sistema analógico capaz de completar la definición recurriendo a las relaciones de sentido entre las palabras; de este modo, se hace del diccionario una “inmensa red representativa de las relaciones semánticas en el léxico de nuestra lengua”. Con un vocabulario técnico tomado de la semiótica de la segunda mitad del siglo xx, se dirá que a las relaciones sintagmáticas impuestas por el contexto lingüístico se añaden relaciones paradigmáticas que llevan a la elaboración de un verdadero *Begriffssystem*, con el que Hattig y Hartburg presentan una gran analogía, y más modestamente P. Boissière con su *Dictionnaire analogique de la langue française* (1862). A pesar de este enfoque más amplio, *Le Grand Robert* se limita a la localización de pequeños universos de discurso dignos de estar al frente de una “pedagogía de vocabulario”, ya que la amplitud compensa la exactitud.

Otra innovación, común a *Le Grand Robert* y al *Trésor de la langue française*, pendiente de publicación: mejor articulación entre “ejemplos de uso” y “citas referenciadas”, principalmente literarias; en el cuerpo del texto, estos ejemplos y citas poseen una enumeración distinta. En este sentido, *Le Robert* asume,

<sup>2</sup> *Le Grand Robert*, t. I, prefacio de A. Rey a la segunda edición, p. xxxiii.

como el *Littré*, la “literalidad del ejemplo”. Pero, a diferencia de su predecesor que no citaba a los contemporáneos, *Le Robert* otorga la palabra a los autores que publican inmediatamente antes de la edición del diccionario. De este modo, ha creado una franja filosófica que linda con el vocabulario especializado del saber científico y técnico que se ha hecho usual y familiar. Por ello, *Le Robert* y el *Trésor de la langue française* pueden enorgullecerse de ofrecer al público “la mayor colección de citas literarias y dialécticas”. *Le Robert* en particular intenta presentar no sólo el considerado buen uso, sino también la variedad de usos ordinarios con la pretensión de dar así una “imagen social” (*op. cit.*, p. XVIII) de los mundos de la cotidianidad.

La innovación más significativa concierne a la clasificación de los sentidos, punto neurálgico de la lexicografía. En lugar del sistema lineal de derivación del *Littré*, como intenté reconstruir antes, *Le Robert* utiliza una arquitectura jerárquica de los usos en forma de árbol. Esta presentación proporciona una mejor legibilidad a la composición semántica del vocablo al jerarquizar los niveles de su constitución. De este modo, las ideas madre, como hubiera dicho Littré, se reducen a un pequeño número; tomadas juntas, componen la polisemia irreductible del vocablo.

Sobre el vocablo *reconocer*, que sirve aquí para poner a prueba las concepciones lexicográficas, las ideas madre se reducen a tres:

I. Aprehender (un objeto) por la mente, por el pensamiento, relacionando entre sí imágenes, percepciones que le conciernen; distinguir, identificar, conocer mediante la memoria, el juicio o la acción.

II. Aceptar, tener por verdadero (o por tal).

III. Confesar, mediante la gratitud, que uno debe a alguien (algo, una acción).

El orden de enumeración de las significaciones de segundo rango invita a hacer un recorrido que no es muy diferente del propuesto por Littré, esencialmente lineal. Sin embargo, la pri-

mera definición base marca la separación, el desencanche del vocablo *reconocer* respecto al de *conocer*. Littré permanece sensible a la filiación en el plano del significante, *Le Robert* expone sin rodeos la innovación conceptual expresada por la serie de verbos, *aprehender*, *relacionar*, *distinguir*, *identificar*, etc. En la anotación que sigue inmediatamente, el término *conocer* aparece reintegrado en la serie de estas operaciones gracias a la tríada *memoria*, *juicio*, *acción*. No se puede ignorar la imprecisión de esta definición primera cuya articulación conceptual es ya considerable. Supone una ramificación interna expresada en su cuidadosa grafía: *relacionar* no es lo mismo que *distinguir*, término separado del anterior por un punto y coma; ni tampoco *identificar*, separado de *distinguir* por una simple coma. Esta imprecisión, esta oscilación dicen mucho sobre la dificultad de conceptualizar el término. Sin embargo, la primera definición de *Le Robert* hace referencia a un acto del espíritu, del pensamiento, irreductible a la simple reiteración de una experiencia anterior, del simple ya visto o vivido. Es ésta una indicación preciosa para el trabajo posterior del concepto. En cambio, no se prohíbe apuntar, en este desplazamiento inicial, de un léxico a otro, tres generaciones más tarde, la influencia de lo que la sociología de las representaciones podría catalogar como ideología racionalista de matiz más kantiano o neokantiano que positivista. Es ya todo un universo de pensamiento el que se puede descubrir a partir de una definición que, se supone, explica un querer-decir aceptado por la comunidad lingüística.

La transición de la primera idea tronco a la segunda, “aceptar, tener por verdadero”, se realiza, bajo la apariencia de la desviación de sentido, por la idea intermediaria de marcas de reconocimiento, llevada al primer plano por la primerísima definición del sustantivo *reconocimiento*, y esto a diferencia del verbo *reconocer*; en efecto, se lee lo siguiente: “RECONOCIMIENTO: I. El hecho de reconocer (1): lo que sirve para reconocer”. Este segundo componente de la definición permite al sustantivo decir lo que el verbo oculta, el paso de la idea de aprehender

un objeto por la mente, por el pensamiento..., a la de tener por verdadero, mediante la idea de signo de reconocimiento.

La tercera idea tronco, ajena, como hemos dicho, al inglés y al alemán, de *reconocimiento* en el sentido de gratitud, procede tácitamente de la anterior a través de la idea de deuda, que es como lo no dicho de la idea previa de aceptación, de admisión, en la medida en que la presunta verdad consiste en un valor que exige una aprobación en forma de confesión, de declaración. Tenemos, pues, la cadena: “aceptar, tener por verdadero, admitir, confesar, deber algo a, agradecer”. Pero, por apretada y rigurosa que sea la derivación, sigue siendo discontinua, aleatoria en algún sentido. En eso radica el enigma residual de la estructura léxica de las palabras cuya nomenclatura y análisis los crea el léxico. El orden alfabético es ya aleatorio. La derivación interna del sentido de cada palabra lo es también de modo más interno que externo.

Si ahora consideramos las especies y las subespecies del sentido, las arborescencias más ricas están en el sentido II.

Sin embargo, el sentido base I, cuya complejidad originaria hemos recalado, se presta a una descomposición interesante que sitúa en cabeza de la serie I la idea de pensar (un objeto presente) como ya aprehendido por el pensamiento; es el reconocimiento como rememoración, como recolección. La subordinación de este sentido *princeps* constituirá un problema considerable para la semántica conceptual después de Bergson; se trata entonces de mucho más que de una relación de especie a género puesto que el algo es alguien y que este alguien es otro o sí mismo, en el presente o en el recuerdo del pasado. La cita que se hace de Bergson en el cuerpo del artículo hace oscilar ya todo el aparato nocional hacia una problemática conceptual que la semántica léxica no puede delimitar por sí sola.

Se trata, en efecto, de otra cosa distinta del sentido I, 2 que desarrolla las implicaciones más importantes del sentido genérico: “Identificar (algo) estableciendo una relación de identidad entre un objeto, una percepción, una imagen..., y otro

(otra), por medio de un carácter común ya identificado; pensar, juzgar (un objeto, un concepto) como comprendido en una categoría (especie, género) o como incluido en una idea general”. Abundan las analogías (conocer, identificar e incluso subsumir, encontrar, verificar, etc.). El examen léxico del sustantivo paralelo *reconocimiento* añade el caso de la identificación mutua: “El hecho de reconocerse (I, 1 y 2), de identificarse mutuamente y, por extensión, de reconocerse después de una larga separación”. En el mismo perímetro de sentido se introduce la marca por la que uno reconoce: “Signo de reconocimiento por el que personas que no se conocen (o que no se han visto desde hace mucho tiempo) pueden reconocerse” (I, 2). La filosofía del reconocimiento dará a esta significación subordinada una amplitud de la que el léxico no hace más que señalar el lugar en un espacio de sentido más amplio. Pero, a partir de ahora, podemos asignar a este “signo de reconocimiento” mucho más que un rol de caso derivado secundario: el de mediación implícita, de idea puente, tendida entre la primera idea tronco —aprehender por el pensamiento, etc.— y la segunda —aceptar, tener por verdadero—.

Como hemos anunciado, son muy ricas las arborescencias de la idea tronco II. En primer lugar, la confesión, la declaración: “admitir, confesar que se cometió (un acto vituperable, una falta)”. Siguen numerosos análogos introducidos por una doble flecha: “declarar, confesar, asumir la responsabilidad de, acusar”. Pero, gracias a un verdadero salto, se pasa al sentido II, 2: “Admitir (a una persona) como jefe, como maestro”; luego, por extensión, al sentido II, 3: “Reconocer a un Dios, a dos dioses”, seguido del análogo importante “confesar”: “reconocer una confesión, una fe, una creencia”. Por tanto, mediante una especie de personalización de la réplica de la confesión se pasa de la idea de admitir, en el sentido de confesar, a la de admitir (a una persona) como jefe, como maestro; parece sobreentendida una referencia que nos perturbará considerablemente y que permanece aquí como lo no dicho, a saber, la referencia a algu-

na superioridad. Será nuestra pesada carga en el transcurso de nuestras reflexiones sobre la autoridad.

Se da un paso más con el sentido cuatro: “Admitir como verdadero después de haber negado, o después de haber dudado, aceptar a pesar de las reticencias”. Esta alusión a la vacilación, a la reacción tardía, será para nosotros muy digna de ampliación y explicación al subrayar la reacción tardía, la vacilación, la reticencia previa, merced a la idea base de “investigación, búsqueda” (sentido cinco), el sentido de “buscar o intentar conocer, determinar” (sentido seis), con las ideas anejas de desconocido, de peligro. El reconocimiento, en el sentido jurídico de “reconocer un derecho” (sentido siete), es más difícil de subordinar y de coordinar. Parece que la derivación se hace mediante la idea de legitimidad y de superioridad, implícita a la de tener por verdadero, al estar planteada la verdad como un valor cuya superioridad es simplemente moral. Resulta considerable el trabajo intelectual exigido aquí respecto a esta derivación que enriquecen y hacen compleja, además de las relaciones analógicas, los ejemplos y las citas referenciadas. El reconocimiento de la deuda, última especificación designada del reconocimiento-admisión, se revela más próxima de la tercera idea tronco, el reconocimiento-gratitud. Pero antes se perfila el enigma del concepto de autoridad subyacente al reconocimiento en el sentido de “reconocer formalmente, jurídicamente”, de “admitir oficialmente la existencia jurídica de” (sentido siete), ya se trate de un gobierno, de un derecho, de un heredero, de una firma. Ésta será para nosotros la principal prueba en el intento de componer, en el plano de los filosofemas, el *Begriffssystem*, aún incoativo en el plano lexicográfico, de la idea de reconocimiento.

Al término de este recorrido lexicográfico se plantea la siguiente pregunta: ¿cómo se pasa del régimen de polisemia regulada de los vocablos de la lengua natural a la formación de filosofemas dignos de figurar en una teoría del reconocimiento?

Hay que renunciar al proyecto, a primera vista seductor, de mejorar el trabajo léxico, por ejemplo llenando el vacío entre las definiciones parciales mediante la adición de nuevas significaciones consideradas como lo implícito de lo definido anteriormente. Este intento no lleva a ninguna parte; sólo a una reescritura sin fin del diccionario. La filosofía no proviene de una mejora del léxico consagrada a la descripción del lenguaje ordinario según la práctica común. Proviene de la emergencia de problemas propiamente filosóficos que destacan sobre la simple regulación del lenguaje ordinario por su propio uso.

Piénsese en Sócrates interpelando a sus conciudadanos con preguntas como: ¿qué es...? ¿Qué es la virtud, el valor, la piedad? La desconexión respecto al uso familiar es completa con preguntas de gran importancia como: ¿Qué es el ser? ¿Y el conocimiento, la opinión, el saber, la verdad? ¿Qué es un objeto, un sujeto? ¿Qué es el *a priori*? ¿Qué es el pensamiento? La historia de la llegada a la idea de semejantes preguntas tampoco se deja inscribir en una historia de las mentalidades, de las representaciones, ni siquiera en una historia de las ideas. Es una historia filosófica del cuestionamiento filosófico. De ello se deriva que la desviación entre los valores de uso de los vocablos de una lengua natural y las significaciones engendradas en su interior por la problemática filosófica constituye en sí misma un problema filosófico. La aparición de un problema sigue siendo, de todas maneras, imprevisible en cuanto acontecimiento de pensamiento.

El carácter discontinuo de estos acontecimientos de pensamiento viene a aumentar nuestra perplejidad sobre la plausibilidad de nuestra empresa. En efecto, la problematización filosófica parece contribuir a cierta dislocación del orden de derivación lexicográfica, hasta el punto de que parece abolida la generación que mantenía próximos, en el ámbito del mismo vocablo, los sentidos aparentemente más alejados entre sí. Salta a la vista del observador menos experimentado este efecto de dislocación, que explica ampliamente la ausencia de una

gran filosofía unificada del reconocimiento. Para una mirada rápida y superficial se distinguen someramente, al menos, tres enfoques filosóficos, aparentemente sin ninguna referencia común. El de sentido kantiano, llamado *Rekognition*, en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. El bergsoniano, con el nombre de “el reconocimiento de los recuerdos”. Finalmente, el hegeliano, hoy en plena expansión, con el nombre de *Anerkennung*, que data de la época de la *Realphilosophie* de Hegel en Jena. La razón de esta dislocación se debe buscar ciertamente del lado de las problemáticas dominantes en cada momento. Es en el marco de la filosofía trascendental, que investiga sobre las condiciones *a priori* de la posibilidad del conocimiento, donde se puede asignar una significación filosófica a la *recognición* kantiana. Después, es en la filosofía próxima a la psicología reflexiva, preocupada por formular de nuevo los términos de la vieja disputa de las relaciones entre el alma y el cuerpo, donde el reconocimiento de los recuerdos deviene con Bergson un problema importante, en unión con la supervivencia de los recuerdos mismos. Finalmente, es en el contexto, no de la crítica de la razón, sino de la efectuación “real” de la libertad, previamente constituida en idea, donde, en Hegel, el reconocimiento puede colocarse dentro de este proceso de efectuación, de realización, y revestir las formas que se nos han hecho familiares de lucha por el reconocimiento, de exigencia de reconocimiento. ¿Qué relación puede existir entre la *recognición* kantiana, el reconocimiento bergsoniano y la *Anerkennung* hegeliana y posthegeliana, que la lengua francesa expresa con el mismo vocablo de *reconocimiento*? Parece que la problematización filosófica ha arruinado cualquier empresa tendente a producir, en el plano filosófico, un sistema de derivación de una complejidad, de una articulación y de una congruencia comparables a las que el lexicógrafo reconstituye.

Mi hipótesis de trabajo descansa en la convicción de que el filósofo no debe renunciar a constituir una teoría digna de este nombre del reconocimiento, teoría en la que, a la vez, se

reconocerían y superarían las desviaciones de sentido engendradas por lo que se puede llamar trabajo de la cuestión. Es responsabilidad de un filósofo-investigador, formado en la disciplina de la historia filosófica de los problemas, historia completada por la de las obras y la de las doctrinas, componer, a una escala superior de complejidad, una cadena de significaciones en la que se tendría en cuenta la desviación entre significaciones regidas por problemáticas heterogéneas.

El filósofo puede encontrar un estímulo del lado del lexicógrafo en la búsqueda de los pilares —hemos hablado de implícito, de no dicho— que garantizan la transición de una definición a otra. Incumbe a estos pilares, a la vez, crear y superar las desviaciones ocultas bajo la apariencia de una generación continua de las significaciones nuevas a partir de las precedentes. Vamos a intentar un trabajo parecido, sobre lo implícito y lo no dicho en el plano conceptual, con la esperanza de compensar el efecto primero de dislocación producido por la problematización, por un efecto de concertación entre filosofemas que el trabajo sobre las transiciones ha hecho consonantes.

Poniendo en práctica esta convicción, mi hipótesis de trabajo sobre una posible derivación de las significaciones en el plano del concepto encuentra un apoyo y un estímulo en un aspecto significativo de la enunciación del verbo en cuanto verbo, a saber, su empleo ya en la voz activa —reconocer algo, objetos, personas, a sí, a otro, el uno al otro—, ya en la voz pasiva —ser reconocido, pedir ser reconocido—. Mi hipótesis es que los usos filosóficos potenciales del verbo *reconocer* pueden ordenarse según una trayectoria que va desde el uso en la voz activa hasta el uso en la pasiva. Este trastrocamiento en el plano gramatical llevaría la huella de un trastrocamiento de igual amplitud en el plano filosófico. Reconocer en cuanto acto expresa una pretensión, un *claim*, de ejercer un dominio intelectual sobre el campo de las significaciones, de las aserciones significativas. En el polo opuesto de la trayectoria, la exigencia de reconocimiento expresa una expectativa que puede ser



satisfecha sólo en cuanto reconocimiento mutuo, siga siendo éste un sueño inaccesible o exija procedimientos e instituciones que eleven el reconocimiento al plano político.

Este trastrocamiento es tan considerable que suscita una investigación propia que se apoya en las significaciones intermediarias que, como dijimos, engendran desviaciones que contribuyen, al mismo tiempo, a superar. Es así como los tres picos cuyo perfil hemos descrito de forma apresurada —el kantiano, el bergsoniano y el hegeliano— se encontrarán rodeados de múltiples cimas que jalonan la traslación del acto positivo de reconocer a la petición de ser reconocido. Este cambio no puede dejar de afectar el dominio de la operación designada por el verbo, enunciado por el léxico sin tener en cuenta su relación con la voz activa o pasiva. En este aspecto, empleos considerados como poco familiares a la reflexión filosófica clásica o incluso como claramente excéntricos respecto a la filosofía enseñada resultarán transmisores de sentido muy eficaces. Ocurrirá incluso que cuestiones en apariencia muy alejadas de los recorridos filosóficos más frecuentados conserven un rol importante en la construcción de la obra concertante que merecería llamarse teoría del reconocimiento.

Otra implicación de nuestra hipótesis de trabajo: con motivo de este cambio de la voz activa a la pasiva, y en unión con el predominio progresivo de la problemática del reconocimiento mutuo, el reconocimiento adquiere un estatuto cada vez más independiente respecto a la cognición como simple conocimiento. En la fase inicial del proceso, el tipo de dominio propio del acto de reconocimiento no difiere, de manera decisiva, del que se vincula al verbo *conocer* en la voz activa. Sin embargo, los rasgos que legitiman el uso del término *reconocimiento* en ciertos contextos serán igualmente preciosos y dignos de un examen serio. En este sentido, el caso de la recognición kantiana será ejemplar, y antes de él las apariciones furtivas del vocablo *reconocer* en la versión francesa de las *Meditaciones* de Descartes.

Pero, a mi entender, hay una razón suplementaria para de-

tenernos en el primer estadio de nuestra investigación. Esta razón se debe a una hipótesis complementaria de la anterior, que se apoyaba en un aspecto gramatical de la enunciación considerada en su forma verbal. Esta nueva hipótesis concierne al tenor de sentido de las acepciones del vocablo. Deriva del modo siguiente de la hipótesis inicial: el empleo del verbo en la voz activa parece vincularse a operaciones intelectuales que llevan la marca de una iniciativa del espíritu. El propio lexicólogo nos ayuda a dar este paso. Recuerdo la definición del primer sentido base en *Le Robert*: “Aprender (un objeto) por la mente, por el pensamiento, relacionando entre sí imágenes, percepciones que le conciernen; distinguir, identificar, conocer mediante la memoria, el juicio o la acción”.

Apoyándome en esta sugerencia, acreditada por las primeras filosofías que vamos a consultar, propongo tomar como primera acepción filosófica el binomio identificar/distinguir. Reconocer algo como lo mismo, como idéntico a sí mismo y no como otro distinto de sí mismo, implica distinguirlo de cualquier otro. Esta primera acepción filosófica verifica las dos características semánticas que vimos juntas en el uso del verbo en la voz activa, a saber, la iniciativa de la mente en el dominio del sentido y la cuasi distinción inicial entre *reconocer* y *conocer*.

La acepción del término *reconocimiento* en el sentido de identificación/distinción puede considerarse como primera por una serie de razones que van desde lo más circunstancial a lo más fundamental. En el orden cronológico de los acontecimientos de pensamiento que han regido el uso del término *reconocimiento* marcado por el sello del cuestionamiento filosófico, la recognición kantiana tiene prioridad sobre el reconocimiento bergsoniano y sobre la *Anerkennung* hegeliana. A su vez, este orden cronológico, siempre marcado por la contingencia de la llegada de las problemáticas concernidas, cede el paso a una prioridad en el orden propiamente temático. En efecto, esta significación *princeps* no será abolida por las siguientes, sino que acompañará nuestro recorrido hasta su fi-

nal a costa de transformaciones significativas. Sin duda, se tratará todavía de identidad en cuanto reconocimiento de sí. En su forma personal, la identidad constituirá a la vez el reto de este reconocimiento y el vínculo entre las problemáticas reunidas bajo este título. En cuanto a la tercera temática, presentada con el nombre del reconocimiento mutuo, podemos decir desde ahora mismo que, con ella, la cuestión de la identidad alcanzará una especie de punto culminante: la que exige ser reconocida es, sin duda, nuestra identidad más auténtica, la que nos hace ser lo que somos. Razón suplementaria para privilegiar este orden temático entre las acepciones filosóficas del término *reconocimiento*: la progresión a lo largo de este eje estará marcada por una superación creciente del concepto de reconocimiento respecto al de conocimiento. En el estadio último, el reconocimiento no sólo se aparta del conocimiento, sino que le abre el camino.

Estamos tocando quizás la razón más imperiosa para colocar al inicio de nuestro recorrido el reconocimiento en el sentido de identificación/distinción con la consideración siguiente: en el estadio inicial de nuestro recorrido, sigue estando indiferenciado el "qué" al que el reconocimiento hace referencia; ya, en el plano léxico, la definición *princeps* evocada anteriormente habla de aprehender por la mente "un objeto", dicho de otro modo, un "algo". Las operaciones de pensamiento aplicadas por la cognición kantiana no suprimirán esta indeterminación del "qué" del reconocimiento. Esta indeterminación desaparecerá progresivamente en el transcurso de nuestros análisis. Explicaremos, desde el último capítulo de nuestro primer estudio, a costa de qué revolución de pensamiento respecto a un enfoque trascendental del problema podrán tomarse en cuenta las "cosas mismas" que caen bajo el reconocimiento y entre ellas las personas de las que el sí-mismo se convertirá en el reto del segundo y del tercer estadio de nuestra progresión.

## PRIMER ESTUDIO

### EL RECONOCIMIENTO COMO IDENTIFICACIÓN

La esencia del error consiste en no conocerlo.

B. PASCAL, *Entretiens avec M. de Saci  
sur Épictète et Montaigne*, 1655

Según nuestra hipótesis de trabajo, centrada en el cambio del empleo del verbo “reconocer” de la voz activa a la voz pasiva, nuestra investigación debe iniciarse por las expresiones filosóficas que llevan, de modo representativo, la marca de la iniciativa del espíritu.

Por tanto, podría parecer oportuno dejarse llevar sin demora hacia la teoría kantiana de la *recognitio*, donde nuestro vocablo aparece por vez primera en el glosario filosófico dotado de una función específica en el campo teórico. ¿No nos ayuda el propio lexicólogo a dar este paso por su manera de definir la idea madre del reconocimiento? Recuerdo *Le Robert*: “Aprehender (un objeto) por la mente, por el pensamiento, relacionando entre sí imágenes, percepciones que le conciernen; distinguir, identificar, conocer por la memoria, el juicio o la acción”. No hemos dejado de subrayar el aspecto de iniciativa y de resolución transmitido por la serie de verbos. Tampoco dejamos de observar el tono racionalista, próximo del de la filosofía crítica, cuando el sentido I se especifica bajo el sentido I.1 para detenerse en el verbo “identificar”, en el sentido de establecer una relación de identidad entre una cosa y otra. En esta dirección vamos a avanzar nosotros también.

Pero no será a costa de un cortocircuito entre el plano léxico y el del discurso filosófico. Además, la definición madre de *Le Robert* genera una diversidad de operaciones que exigen una tría y un trabajo suplementario de diferenciación. La definición I.2, que lleva al primer plano el sentido de identificar que nosotros también privilegiamos, se dispersa, a su vez, entre varias acepciones secundarias.

Pensé que el cambio del estatuto lingüístico del léxico a la crítica exigía el rodeo mediante algunos conceptos fundadores

capaces de instaurar la ruptura entre niveles de discurso. En una primera aproximación, la presuposición más importante sobre la que se establece una filosofía crítica de tipo trascendental reside en el concepto de juicio tomado a la vez en el sentido de capacidad (o de facultad) y de ejercicio (u operación). Si este concepto es, sin duda, jerárquicamente el más próximo del uso crítico, seguramente hay que considerar en primer lugar la teoría cartesiana del juicio establecida en el *Discurso del método*, las *Meditaciones*, los *Principios*, las *Objeciones* y las *Respuestas*. Esta teoría se beneficia de una anterioridad no sólo cronológica sino también temática y sistemática innegables (aunque el verbo “reconocer” y el sustantivo “reconocimiento” no aparezcan más que episódicamente en el texto cartesiano).

Es cierto que remontarse más allá del tema crítico impone una breve estancia en compañía de Descartes; pero la reflexión regresiva no debe pararse en la concepción cartesiana del juicio. Se presupone aún una operación conceptual más primitiva: se puede detectar su requerimiento en la definición de Descartes del acto de juzgar mediante la capacidad de distinguir entre lo verdadero y lo falso. Poder distinguir se confunde con juzgar en la medida en que el verbo exige un complemento, que asume efectivamente la forma de una alternativa: lo verdadero/lo falso. El complemento, portador del epíteto alternativo, obliga a dirigir la mirada del lado del algo exigido por el uso transitivo del verbo *reconocer* en la voz activa. Además, las definiciones léxicas tienen en cuenta esta transitividad gracias a un discreto paréntesis: “aprehender (un objeto) por la mente, por el pensamiento”; y más precisamente: “identificar (algo)”. Un objeto, algo, ésta es, sin duda, la presencia objetual que nos invita a asociar “distinguir” con “identificar”. Por tanto, es la determinación de este algo la que constituye el reto último de la remontada hacia los presupuestos últimos. Distinguir este algo, sea idea, cosa o persona, es identificarlo.

Aparecen así dos operaciones establecidas en repertorio en la raíz misma del acto de juzgar: distinguir e identificar. La defi-

nición I.2 de *Le Robert* deja prudentemente los dos términos uno al lado del otro: *distinguir, identificar*. La investigación filosófica le da una razón: identificar y distinguir constituyen un binomio verbal indisociable. Para identificar es preciso distinguir, y se identifica distinguiendo. Este requisito no rige sólo la teoría del reconocimiento limitada al plano teórico; regirá también, con igual insistencia, todos los usos nacidos del cambio del reconocer al ser reconocido: la persona humillada aspira precisamente a ser distinguida e identificada. En este sentido, no se sobrepasará nunca el uso “lógico” de las operaciones de distinción y de identificación, sino que seguirá estando incluido en el uso existencial que quedará enriquecido definitivamente, ya se trate de distinción y de identificación aplicadas a personas en relación consigo mismas o con otras, o consideradas en sus relaciones mutuas. Siempre se supondrá “en verdad” una distinción, una identificación, aunque sólo sea gracias a las estimaciones y evaluaciones según lo bueno y lo justo: éstas supondrán siempre operaciones de identificación y de distinción.

Pero, si el juicio es, para los Modernos, el porche real que da acceso a la problemática del reconocimiento-identificación, no me parece inútil hacer una pausa antes de salvar este porche para valorar el carácter *epocal* de este acontecimiento del juicio en posición dominante. El término mismo de *otro*, que citamos ya en la introducción, fue objeto, en una época del pensamiento que se remonta a los presocráticos, de una dura dialéctica a la que Platón proporciona un nuevo aliento en los diálogos llamados metafísicos, en la serie del *Filebo*, *Parménides*, *Teeteto* y el *Sofista*. Nosotros, lectores desconcertados y abrumados, no tenemos otro recurso que asignar esta dialéctica platónica a lo que yo me permito atribuir, siguiendo a Stanislas Breton, a la función *meta-* de la especulación más alta. En ella el filósofo propone una ontología de segundo grado, sobrepasando la teoría de las “formas” o de las “Ideas”. Platón designa en este marco entidades que califica de “géneros mayores”. A esta ontología de grado superior conciernen no sólo las nociones de ser y de no

ser, que obsesionan al discurso platónico desde la disputa con los sofistas, sino también otros “grandes géneros” implicados en las operaciones de “participación” entre géneros de primer grado. No es indiferente que la evocación de estos “grandes géneros” y, en primer lugar, de los de ser y no ser, sea la ocasión de aporías considerables que suscitan la dialéctica más punzante, como la del *Parménides* y su secuela de temibles “hipótesis”. Pero a este mismo ciclo de “grandes géneros” pertenecen las ideas de lo uno y lo múltiple, de lo mismo y lo otro, ideas que dan lugar a una serie de operaciones de conjunción y de disyunción subyacentes a la menor operación de predicación, en la medida en que predicar un término de otro es hacer que “una idea participe de otra”. El diálogo *Sofista*<sup>1</sup> recalca aún más la reduplicación de los niveles de discurso proponiendo un orden de derivación entre algunos de estos tres “grandes géneros”; así, la polaridad de lo mismo y lo otro aparece imbricada en la dialéctica del ser en cuanto que lo mismo debe definirse a la vez por lo “relativo a sí” y lo “relativo a otra cosa”.

Se nos lleva de este modo a la raíz de la noción de identificación, ya que ésta tiene como mira lo “relativo a sí de lo mismo” unida a la distinción de lo “relativo a otra cosa distinta de lo mismo”.<sup>2</sup> Esto es lo que nos sitúa bien lejos del ingenuo

<sup>1</sup> *Le Sophiste*, texto traducido por A. Diès, Les Belles Lettres, París, 1925. Adoptamos aquí esta traducción [trad. cast. de M. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N. L. Cordero, *Diálogos V*, Gredos, Madrid, 1992].

<sup>2</sup> Así, prosigue el *Sofista*, se dirá que el “movimiento” (primer gran género considerado) es diferente del “reposo” o diferente del “ser”; esta metacategoría de lo otro, de lo diferente, dice Platón, “atraviesa todas las otras”. “Cada una de ellas, en efecto, es diferente de las demás, no en virtud de su propia naturaleza, sino por el hecho de que participa de la forma de lo otro” (255e). Esta reiteración sin recurrir a un género posterior, a ningún otro género, hace de lo otro, en esta enigmática página del *Sofista*, la quinta y la última de la serie. Platón insiste en la dignidad de este “gran género”: “En toda la serie (de los géneros), la naturaleza de lo diferente hace a cada uno de ellos diferente y, por ello, no ser” (256e). Así, el ser sólo es la noción más alta de la filosofía respecto al cambio y a la permanencia si acepta ser suplantada por la categoría más inaprehensible. El ser sólo es la tercera porque hay una quinta, a saber, lo otro, lo diferente.

esencialismo de los “amigos de las formas”, el cual, con demasiada frecuencia, sirvió de paradigma del pretendido platonismo y de toda su descendencia a través de los siglos.

Nuestro problema moderno del juicio es, en muchos aspectos, el heredero de esta alta especulación. Para Platón, el problema consistía, como vimos, en replicar a la prohibición defendida por Parménides de vincular a un sujeto-*mismo* un epíteto-*otro*. En una palabra, de proceder a la predicación. El filósofo respondía a este reto mediante la teoría de la “comunidad de géneros”, llamada también “participación”, es decir, la mutua combinación de los géneros. No es exagerado pretender que nuestro problema del reconocimiento-identificación sea el heredero lejano, en otra época del pensamiento, del problema platónico de la “comunidad de géneros”. ¿Se puede hablar de identificar sin evocar la fórmula inspirada en el comentario que hace Auguste Diès del *Sofista*: “Lo que se plantea se opone en cuanto que se distingue y nada es sí sin ser otra cosa que el resto”?

Se nos permitirá añadir que este patrocinio antiguo constituye una razón suplementaria para colocar el tema del reconocimiento-identificación al frente de nuestro recorrido. Esta referencia a otra época del pensamiento contiene al mismo tiempo una advertencia: se nos invita, en efecto, a tomar conciencia del carácter igualmente epocal de la problemática del juicio en la que nos internamos. Nos encontramos en la época del sujeto dueño del sentido. A esta advertencia se une un estímulo. Enfrentados a las aporías del modelo de pensamiento fruto de la revolución copernicana, del que es solidaria la recognición kantiana, nos es lícito evocar el recuerdo de esta antigua dialéctica que nada debía a la primacía de la subjetividad. Nos está permitido, pues, preguntarnos si este recuerdo recuperado no encubre en sus pliegues la posibilidad de replicar, mediante una segunda revolución, a la revolución copernicana y de buscar del lado de las “cosas mismas” los recursos de desarrollo de una filosofía del reconocimiento sustraída progresivamente a la tutela de la teoría del conocimiento.

Una vez guardados en reserva esta advertencia y este estímulo, superemos con gusto el porche real del juicio.

Consideraremos dos filosofías del juicio, que encabezan dos concepciones diferentes de la identificación: la de Descartes y la de Kant. De ellas nacerán dos épocas del problema del reconocimiento. Para la primera, identificar está emparejado con distinguir, en la línea argumental de las consideraciones que preceden sobre lo mismo y lo otro. Respecto al enfoque cartesiano, Kant realiza un desplazamiento significativo, al subordinar identificar a relacionar. En un sentido, este desplazamiento está acreditado por los empleos de la lengua corriente atestiguados por el léxico; pero el léxico deja juntas las dos definiciones, si es preciso bajo la misma rúbrica, como vimos en *Le Robert*. Corresponde a la reflexión filosófica separar los dos usos y referirlos a los acontecimientos de pensamiento de los que deriva el desplazamiento de una concepción a otra de la identificación.

Los acontecimientos de pensamiento evocados aquí afectan al corazón de la filosofía del juicio. Es cierto que es a la temática del método a la que debemos la ruptura con la tradición y, a través de ésta, con la práctica lingüística ordinaria; pero es igualmente cierto que la teoría cartesiana del juicio se constituye dentro de la psicología racional. Y no carecerá de mérito a nuestra manera de ver ya que da paso al movimiento de pensamiento que justifica el recurso subrepticio (en las condiciones que expondremos después) al término *reconocer* y a su uso apropiado.

Con Kant, el paso de la psicología racional al enfoque trascendental exige la exégesis de la recognición, que es, en ciertos aspectos, el blanco de este primer estudio. Blanco decepcionante, podemos decirlo con antelación, ya que la recognición seguirá siendo un elemento secundario en una teoría del conocimiento que no deja ningún lugar a la autonomía del reconocimiento respecto a ella.

## I. DESCARTES: “DISTINGUIR LO VERDADERO DE LO FALSO”

CIERTAMENTE, Descartes no es el primero en elaborar una teoría del juicio, operación muy importante del pensamiento. Sí es el primero en inaugurar este análisis mediante un acto de ruptura, que yo pongo en relación con mi tema de la diferencia entre el tratamiento léxico y el propiamente filosófico de las nociones comunes a los dos registros. De esta ruptura, Descartes da, en la primera parte del *Discurso del método*,<sup>1</sup> una versión biográfica en el marco de lo que llama la “fábula” de sus años de aprendizaje; luego nos da una versión epistemológica en la segunda parte, en conexión con la idea misma de método. La primera versión nos importa en la medida en que narra de qué modo se hizo la ruptura con una educación intelectual marcada por la memoria y la literatura; recurre a los mismos recursos lingüísticos que el lexicógrafo, no sólo en sus citas referenciadas sino también en el cuerpo de sus definiciones. “Desde mi niñez —dice Descartes— fui criado en el estudio de las letras y, como me persuadían de que por medio de ellas se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de cuanto es útil para la vida, sentía un vivísimo deseo de aprenderlas” (Descartes, *Discours de la méthode, Oeuvres philosophiques*, t. I, p. 571). Y también: “Pues conversar con gente de otras épocas es casi lo mismo que viajar” (*op. cit.*, p. 573).

Es cierto que Descartes no dejará de entablar contacto con las conversaciones ordinarias en “La moral de provisión” o en

<sup>1</sup> Cito a Descartes por la edición de *las Oeuvres philosophiques* (tomos I y II) de F. Alquié, Garnier, París, 1964 [trad. cast. de E. Bello Reguera, *Discurso del método*, Tecnos, Madrid, 1987].

las consideraciones sobre las *Pasiones del alma*, las “Cartas sobre la conducta de la vida”, sin olvidar el recurso a las “Enseñanzas de la naturaleza” sobre la unión sustancial de alma con el cuerpo en la Meditación VI. Pero esta revalorización de las significaciones ordinarias es el beneficio aplazado de un discurso inaugurado por un acto de ruptura.

En el plano epistemológico, el método es el título emblemático del discurso mantenido aquí. Este gesto es un gesto de ruptura de gran violencia espiritual: “Considerando cuán diversas opiniones pueden darse sobre una misma materia, defendidas por gente docta, sin que pueda existir nunca más de una que sea verdadera, yo estimaba casi como falso todo lo que no era más que verosímil” (*op. cit.*, p. 576). No se puede elegir con más vehemencia distinguir antes de definir. Sin duda, el blanco sigue siendo la adquisición del saber positivo: “Y tenía siempre un deseo inmenso de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en mis acciones y caminar con seguridad en esta vida”; “ver claro”, “seguridad”, indican la vertiente positiva, como anteriormente “rechazar casi como falso” mostraba la vertiente negativa, el modo como definir y distinguir se corresponden. En cuanto a la marca de la iniciativa que preside semejante empresa, se expresa con un verbo de una gran fuerza, *admitir*: “admitir en mi creencia”. Este verbo engloba todas las figuras de rechazo y de acogida. Se puede ver en él la matriz del reconocer que aparecerá de modo furtivo en las *Meditaciones*.

Este “admitir” activo está en el centro del primero de los cuatro preceptos del método. Este precepto se enuncia así: “El primero era no admitir nunca cosa alguna como verdadera sin haber conocido con toda evidencia que así era: es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no admitir en mis juicios nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno de ponerlo en duda”. Desde este primer texto sale a la luz, por una parte, el carácter resuelto de este proyecto y, por otra, el lado

de atestación de certeza que halla su expresión gramatical en el uso, en la voz activa, del verbo reconocer. Reconocer, en esta fase de nuestra investigación, es aún simplemente conocer, pero este vocablo, aún mudo, sobre el que los filósofos posteriores atraerán nuestra atención, expresa perfectamente la vehemencia asertiva del discurso mantenido. Por otra parte, el recurso al reconocer, que sólo veremos aparecer de modo furtivo a través de las *Meditaciones*, parece apropiado desde ahora mismo a situaciones de discurso en las que sale a la luz la debilidad del entendimiento humano, que se resume en la obsesión por el error que recorre el discurso cartesiano. La evocación de la duda en la primera regla del método hace alusión enseguida a una vacilación superada. Lo que llamé atestación de certeza que hace del reconocimiento la confirmación y, si es preciso, la reiteración de la fuerza del conocer estaba ya presente en la narración que Descartes hace en la primera parte del *Discurso* de su ruptura con una educación intelectual regida por la memoria y la literatura. La segunda parte da la versión epistemológica de esta ruptura. El método será la disciplina de pensamiento al servicio de este proyecto intrépido de “llegar al conocimiento de cuanto mi mente sea capaz”. En cuanto a la marca de la iniciativa que preside la empresa, se expresa mediante el verbo *admitir*, de una gran fuerza, cuya inscripción acabamos de recoger en la primera regla del método.

En cuanto al contenido de este admitir, su evidencia sólo se define por los caracteres de la idea simple: la claridad y la distinción. Este vínculo entre claridad y distinción puede considerarse como equivalente al que existe entre definir y distinguir. Lo vemos por los contrarios: lo contrario de claro es oscuro, es decir, no delimitado por contornos discernibles; lo contrario de distinto es confuso, ya que lo mismo no se distingue de lo otro. Los cuatro preceptos no harán más que jerarquizar las ideas desde lo simple a lo complejo según la regla del orden. En esta regla precisamente se revela el dominio del pensamiento. Se pone el énfasis con todo ardor en la resolución de

la empresa que lleva como título “Investigación del método”; recuerda el tema socrático de la *zetesis*, de la “búsqueda”, marcado por la audacia intelectual.

¿Por qué, sin embargo, el reconocer no puede distinguirse, en este estadio, del conocer? Por una razón fundamental. Como mostrará nuestro trabajo, es del lado de las cosas y de sus relaciones diferentes con el cambio, según sean objetos usuales, seres animados o personas, como el reconocer se distingue de modo decisivo del conocer hasta el punto de que lo precede. Ahora bien, para Descartes, desde el *Discurso* a las *Meditaciones* y los *Principios*, el “admitir por verdadero” sólo tiene como réplica la idea. Es cierto que la idea es la idea de algo que ella representa. Pero la diferenciación de este algo según la variedad de las cosas representadas no importa a la calificación del valor representativo de la idea: sólo importa su claridad, su distinción y su lugar en el orden de lo simple a lo complejo.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Sin embargo, no todo se ha dicho sobre la idea y su relación con lo definido bajo los tres epítetos de lo simple, lo claro y lo distinto. Las ideas, no olvidemos, son “ideas de las cosas”. Además de su presencia en la mente, poseen un valor representativo que permite hablar de “la idea de las cosas”: “Entre mis pensamientos, algunos son como imágenes de cosas, y sólo a ellos corresponde propiamente el nombre de idea: cuando me represento a un hombre, o una quimera, o un cielo, o a un ángel, o a Dios mismo” (*Méditation III, Oeuvres philosophiques*, t. I, p. 433) [trad. cast. de E. López y M. Graña, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid, 1987]. Además, al término de representación está unido el de “realidad objetiva”, de “ser objetivo”, por el que la idea disfruta de un estatuto ontológico notable. Este último es tan esencial que sirve de premisa al argumento de la *Meditación III*, en la que la existencia de Dios es demostrada a partir de la idea de que esta “realidad objetiva” de la idea presenta grados de perfección: “Las que me representan sustancias son, sin duda, algo más y contienen en sí (por así decirlo) más realidad objetiva, es decir, participan por representación en más grados de ser y de perfección que las que sólo me representan modos o accidentes” (*op. cit.*, pp. 437-438). Así, la idea de Dios “posee, sin duda, en sí más realidad objetiva que aquella por la que me son representadas las sustancias finitas” (*ibid.*). El argumento que sigue, que consiste en aplicar un razonamiento por causalidad a esta realidad objetiva y que conduce a la conclusión por la que la idea que tengo de Dios no puede tener su origen en mí solo, debido a mis imperfecciones, sino que procede del

Las *Meditaciones* no quitarán nada a este aspecto de resolución. Sin embargo, el carácter laborioso de la demostración, limitada, en las tres primeras *Meditaciones*, a tres aserciones —soy, Dios existe, el pensamiento es sustancialmente distinto del cuerpo—, permite descubrir un fondo de inquietud que justifica que se vincule a la idea de reconocimiento la confesión de una resistencia específica a la conquista de lo verdadero. Evoqué anteriormente la obsesión con el error. Recorre toda la *Meditación IV*, consagrada precisamente al juicio, ese acto de pensamiento designado hace un momento con el término *admitir* (“no admitir nunca cosa alguna como verdadera que no lo sea”). La posibilidad de admitir lo verdadero por falso se perfila como la sombra negativa de este noble admitir. De ahí el tono de seguridad con el que se abre la *Meditación IV*. Comienza con un balance cuidadoso de los logros de las *Meditaciones* anteriores. Es en el transcurso de este breve análisis donde aparece, al menos en la versión francesa de las *Meditaciones*, el verbo *reconocer*. La primera vez, al evocar el argumento del genio maligno, tan esencial para el descubrimiento de la primera verdad, el autor hace una pausa y señala: “Pues [...] reconozco (del latín *agnosco*) que no puede ocurrir que me engañe alguna vez” (*op. cit.*, p. 456). La pertinencia de la elección del traductor parece solidaria de la función de revisión y de recapitulación asignada a este largo *incipit*. De hecho, la progresión no tarda en seguir a la pausa, progresión subrayada por la expresión *experimento* (*experiri*): “Después experimento en mí cierto poder de juzgar [...]” (*ibid.*). A partir de aquí, la *Meditación* encuentra su centro de gravedad.

propio Dios, este argumento cae fuera de mis intenciones. Éstas se limitan a afirmar que el tipo de perfección vinculada a la realidad objetiva de la idea, en cuanto idea de algo, constituye lo definido de la idea clara a cuya búsqueda acabamos de entregarnos. De este modo, la correlación es completa entre el binomio claro/distinto y definir/distinguir que considero como la primera aproximación a un concepto integral de reconocimiento.



No es menos significativa la segunda aparición del vocablo *reconocer*. Antes de proceder a la distinción de las dos facultades de conocer y elegir, que son las del entendimiento y de la voluntad, Descartes aleja la sospecha que pretendiese hablar de la existencia de un poder equivocarse que vendría de Dios, como el de discernir lo verdadero de lo falso. Mi propósito no me permite detenerme en la discusión sutil en la que se ponen a prueba, sucesivamente, “cierta idea negativa de la nada”, las ideas de “falta”, de “privación”; se halla una salida en la idea, digna de Pascal, según la cual “yo soy como un término medio entre Dios y la nada”. Esta idea proporciona una base ontológica a esta doble confesión: que nuestro poder de juzgar bien puede fallar, pero que este fallo es cosa nuestra. Lo que sigue de la Meditación nos dirá el cómo. Al revisar este argumento, el traductor recoge de nuevo el término *reconocer*: “Ya sé que mi naturaleza es extremadamente débil y limitada, mientras que la de Dios es inmensa, incomprensible e infinita, y por ello ya no tengo dificultad en reconocer (*ex hoc satis etiam scio*) que hay infinidad de cosas en su poder cuyas causas sobrepasan el alcance de mi espíritu” [*op. cit.*, p. 485].

Aquí ya no es, como en la primera aparición, la expresión de la tardanza en confesar la verdad sobre su descubrimiento, sino una alusión a la duda sobre la que se conquista la certeza: “Descubrí una razón suficiente (*satis etiam scio*) de alejar de mi creencia que Dios haya podido darme una facultad para equivocarme”.

La tercera aparición del término *reconocer* es también muy sugerente. La palabra se inserta en una red de partículas concessivas, como “aunque”, “sin embargo”, que encubre la persistencia y la insistencia del temor a errar:

Y, aunque, desde que me propuse dudar de todo, no haya conocido de manera cierta más que mi existencia y la de Dios, sin embargo también, desde que reconocí (*animadverti*) el infinito poder de Dios, no puedo negar que él haya hecho otras muchas cosas, o

al menos que no pueda producirlas, de modo que existo y estoy puesto en el mundo como formando parte de la universalidad de todos los seres<sup>3</sup> [*op. cit.*, p. 459].

Hay que esperar a la Meditación IV para tener un análisis de la operación de pensar que consiste en juzgar; ahí se determina, sin tener en cuenta el “algo” de la idea, el acto de pensar que *el Discurso del método* designó con el término *admitir*; y es precisamente en el análisis de los elementos constitutivos del acto de juzgar donde se precisa el tipo de subjetividad con la que romperá la filosofía crítica, a costa de las consecuencias que veremos después sobre la acepción nueva dada al verbo *reconocer*.

He querido reunir algunas apariciones del vocablo *reconocer* en el texto cartesiano. Se refieren, de una manera u otra, a lo que se podría llamar los riesgos del ejercicio del juicio. Es en estos

<sup>3</sup> Existen en las *Meditaciones* otras apariciones del verbo *reconocer*. Encontramos una en la Meditación II, en un contexto parecido al de la cuarta. Descartes acaba de demostrar que, para el alma, existir es pensar. Pero aparece un escrúpulo: “Y qué más; excitaré mi imaginación para buscar si yo no soy algo más. No soy ese conjunto de miembros que llamamos cuerpo humano; no soy un aire sutil y penetrante infundido en todos estos miembros; ni soy viento, ni sopro, ni vapor, ni nada de cuanto puedo suponer o imaginar, ya que supuse que eso no era nada y que, sin cambiar esta suposición, sigo estando seguro de que soy algo”. Luego de estas negaciones, el filósofo exclama: “Reconocí que yo existía, y sigo indagando quién soy, ese yo que reconocí ser” (*op. cit.*, p. 419) (*novi me existere: quaero quis sim ego ille quem novi*). *Novi*: tiempo pasado acabado. Es la situación del reconocer respecto al conocer. Encontramos en otros lugares el verbo *reconocer* referido a la idea de signo de reconocimiento. En unas respuestas a las segundas *Objecciones*, leemos: “Pensé que no haría poco si mostrase cómo se debe distinguir las propiedades o cualidades del espíritu de las propiedades o cualidades del cuerpo y cómo hay que reconocerlas” (*Objetions*, p. 353). Un poco más tarde, al discutir el tema de saber si un ateo puede conocer claramente que los ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, Descartes rechaza esta sugerencia excesiva, pero mantiene que él conoce, pero no por una ciencia verdadera y segura: estará siempre en peligro de verse decepcionado por las cosas que le parecen muy evidentes y no estará “fuera de peligro [de confusión] si antes no reconoce a un Dios” (*op. cit.*, p. 565). Volvemos a encontrar, en estas últimas citas, usos propios del léxico ordinario del reconocimiento.

riegos, que confirman la obsesión con el error, donde yo discerní los pródromos de la crisis de la idea de reconocimiento que me ocupará en los estudios siguientes. El análisis bien conocido del juicio, compartido entre el entendimiento que concibe y la voluntad que elige, operación común a “garantizar” y “negar”, está destinado a eliminar definitivamente la sospecha que renace sin cesar de la existencia de una facultad que se equivoca. De mí, de mí solo, depende el uso de la facultad de elegir. Es entonces cuando el término *renacer* surge una vez más:

De todo esto reconozco (*ex his autem percipio*) que ni la capacidad de querer, que recibí de Dios, es, por sí misma, la causa de mis errores, pues es muy amplia y muy perfecta en su género; ni la capacidad de entender y concebir: pues no entendiendo nada más que por medio de esa capacidad que Dios me dio para entender, sin duda (*procul dubio*) que todo lo que entiendo, lo entiendo como es preciso, y no puede ocurrir que me equivoque en ello [*op. cit.*, pp. 462-463].

La afirmación de la imposibilidad de equivocarse en el plano de la pura concepción se subraya así con un enérgico *sine dubio* cuyo equivalente romance —“sin duda”— no expresa toda su fuerza.

El tipo de confirmación que expresa el verbo *reconocer* pone un sello de certeza inquebrantable en todo el recorrido realizado.

Me he detenido en rasgos concretos de la filosofía cartesiana del juicio: en aquellos precisamente que serán eliminados por la filosofía kantiana del juicio, así como todo lo que concierne a la “psicología racional”, que Kant someterá a los “paralogismos de la dialéctica trascendental”. Pero son rasgos pertinentes de la idea de reconocimiento en el camino de su disociación de la de conocimiento simple. El acto de “admitir una idea como verdadera” moviliza a un sujeto que, por no ser reducible a la persona llamada Descartes, no deja de ser un yo

que se puede llamar ejemplar, ese mismo que testifica la primera verdad: “Yo soy, yo existo”. Es, además, un sujeto que apela a su lector: Descartes, el primero, une a la edición de sus *Meditaciones* la de las *Objeciones* y de sus *Respuestas*. Publicados juntos, estos textos diferentes constituyen un “filosofar juntos” no menos ejemplar que el sujeto decidido de la investigación del método. Entre la autobiografía que no es de la incumbencia de la filosofía y la unidad numérica de la conciencia trascendental según Kant, hay un lugar para un sujeto responsable del error y, por tanto, del “admitir como verdadero”. Es este sujeto mismo del reconocer el que, un poco más lejos en nuestro recorrido, exigirá ser reconocido también.

Por mi parte, me pondré gustosamente a favor de Descartes, por los elementos de fenomenología del juicio que le debemos, en contra del empobrecimiento que resulta de la eliminación, por parte de la filosofía trascendental, de ciertos rasgos importantes de la experiencia del acto de juzgar. En este aspecto, las apariciones del verbo *reconocer* en la traducción francesa de las *Meditaciones* son de gran valor. Vimos las circunstancias de este empleo: confesión implícita de un retraso en la confirmación sobre el descubrimiento de lo verdadero, alusión a la vacilación, a la duda, a la resistencia que precede a la clara afirmación de la certeza. ¿No coloca el *Discurso del método* el enunciado de los preceptos del método bajo la égida de la “búsqueda del método”? Volvemos a encontrar la antigua *zetesis* de los socráticos: buscar para encontrar. Se puede hablar, en este sentido, de una fenomenología del juicio que escaparía a la alternativa entre la psicología empírica y el análisis trascendental. Está centrada en el verbo *admitir*; al mismo ciclo pertenecen las expresiones *experimentar*, *encontrar* y, por supuesto, *dudar*. Precisamente a esta íntima historia de la búsqueda de la verdad, que dramatiza la obsesión por el error, debemos los análisis de la Meditación IV.

Quizá se deba ir más lejos: en la expresión “admitir por verdadero”, ¿no tiene en reserva el verbo *admitir* recursos de

descripción que exceden la simple operación del definir/distinguir, recursos regidos por la dialéctica superior de lo mismo y lo otro? Para decirlo enseguida, la teoría cartesiana del juicio, tributaria de la psicología de las facultades, guarda en reserva un concepto de transición entre dos acepciones del vocablo *reconocer* que *Le Robert* sitúa en dos ramas diferentes del árbol léxico: “aprehender (un objeto) por la mente, por el pensamiento” y “aceptar, tener por verdadero (o por tal)”. Lo que yo llamaría gustosamente la fenomenología cartesiana del juicio ¿no invita a unir entre sí, en el plano filosófico, lo que el léxico parece haber separado en el plano del uso cotidiano? La paradoja sería, pues, en este caso, que la problematización, vinculada al acontecimiento de pensamiento constituido por la aparición de la filosofía cartesiana en el cielo filosófico, no sólo habría contribuido al efecto de dispersión que yo atribuyo a la irrupción del cuestionamiento filosófico en el ámbito del uso de las lenguas naturales: ¿no tendría también como efecto poner en reserva rasgos que sólo serán retomados en otras configuraciones filosóficas?

Queda por decir por qué una filosofía del reconocimiento no puede desplegarse, sin embargo, sobre un terreno cartesiano. No basta con esbozar *a parte subjecti* una distancia de duda e inquietud para dar consistencia a la distinción entre conocimiento y reconocimiento. Como mostrará lo que sigue de nuestra investigación, el reconocer hará valer sus razones principalmente *a parte objecti*. Podemos decirlo anticipadamente: el cambio debe poner su marca sobre seres del mundo, y más significativamente sobre el ser humano, para que se abra una vacilación, una duda, que dé al reconocimiento su carácter dramático; es, pues, la posibilidad del desconocimiento la que dará al reconocimiento su plena autonomía. El desconocimiento: forma existencial e intramundana, cuyo sentido no lo agota el error, forma más teórica de inquietud.

## II. KANT: RELACIONAR BAJO LA CONDICIÓN DEL TIEMPO

CON EL concepto kantiano de la reconocimiento (del alemán *Rekognition*), llevamos al léxico filosófico un término que, en muchos aspectos, carece de antecedente en la tradición anterior. En efecto, si la preeminencia del juicio se adquiere con Descartes, por el método en su *Discurso*, y como temática en la Meditación IV, con Kant entra en escena otra función del juicio, que supone una revolución sobre el sentido vinculado a la subjetividad titular de esta función. Para Descartes y para Kant, reconocer —se pronuncie o no se pronuncie el término— es identificar, aprehender por el pensamiento una unidad de sentido. Pero, para Descartes, identificar es inseparable de distinguir, es decir, separar lo mismo de lo otro, poner fin a la confusión unida a la oscuridad; de esto proviene la evidencia de la idea “recibida” como verdadera. Para Kant, identificar es relacionar. Si volvemos al léxico del lenguaje ordinario, como al vivero de las significaciones en uso, encontramos esta significación yuxtapuesta a la que aislamos anteriormente. Recordemos la definición 1 de *Le Robert*: “Aprender (un objeto) por la mente, por el pensamiento, relacionando entre sí imágenes, percepciones que le conciernen; distinguir, identificar, conocer mediante la memoria, el juicio o la acción”. El “relacionar” ocupa el lugar de honor; pero puede tomarse tanto en el sentido del empirismo de lengua inglesa como en el sentido trascendental según precisaremos seguidamente.

Pero la promoción de la noción de relación, de conexión, de síntesis, no es la única en caracterizar la contribución específica de Kant a una gran filosofía del reconocimiento; hay que añadir la consideración del tiempo, más generalmente de la

sensibilidad, en la operación de síntesis que la reconocimiento subraya de la forma que expondremos enseguida. No tiene precedentes esta manera de situar el juicio en el punto de intersección de los dos “troncos del conocimiento humano”, a saber, la capacidad de recibir y la de pensar: la primera se asigna a la sensibilidad, y la segunda, al entendimiento, según la expresión de Kant al final de la Introducción a la *Crítica de la razón pura*<sup>1</sup> (“Hay dos troncos del conocimiento humano, que proceden acaso de cierta raíz común, pero desconocida para nosotros: la *sensibilidad* y el *entendimiento*; por la primera, *se nos dan los objetos*; por la segunda, *los pensamos*” [A 15, B 30]). Esta situación de juicio lleva el sello de la filosofía crítica. Si se puede considerar, pues, como un desplazamiento en el interior de la teoría del juicio la sustitución de distinguir por relacionar, la incorporación del tiempo y de la sensibilidad a la problemática del juicio constituye una ampliación sin precedente de esta problemática.

En cambio, todos los rasgos de la teoría cartesiana del juicio que permiten esbozar la distinción entre reconocer y conocer son excluidos del campo crítico al mismo tiempo que el mecanismo de la psicología racional, hasta el punto de que se puede afirmar: reconocer es conocer. Pese a su gran interés, la teoría de la reconocimiento no contradirá esta ecuación.

Dos tesis están a la cabeza de esta eliminación de la psicología racional: en primer lugar, la afirmación de la heterogeneidad inicial de los dos “troncos” del conocimiento citados anteriormente, afirmación que coloca la teoría del juicio con la de la reconocimiento en el punto de intersección de estas dos fuentes. En segundo lugar, la distinción entre el punto de vista tras-

<sup>1</sup> Cito la traducción francesa de la *Critique de la Raison pure* por la edición de la Bibliothèque de La Pléiade, de J. Barni, revisada, modificada y corregida por A. J.-L. Delamarre y F. Marty. La letra A indica la primera edición (1781); la B, la segunda edición (aparecida en 1787), según la grafía de la edición original de la Academia Real de las Ciencias de Berlín [trad. cast. de P. Ribas, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1986].

cedental y el punto de vista empírico, que sitúa el *a priori* fuera del campo de la experiencia.

Este entrecruzamiento inédito entre las dos distinciones principales, la que concierne a los troncos del conocimiento humano y la que se refiere a los niveles de constitución del sentido, constituye el acontecimiento de pensamiento fundador de la filosofía crítica. Es proclamado en las escasas líneas que cierran la Introducción de la *Crítica de la razón pura*: “Así pues, en la medida en que la sensibilidad debería contener representaciones *a priori*, que constituyen la condición bajo la cual se nos dan los objetos, pertenecería a la filosofía trascendental” (A 16, B 34).

El “así pues” es la única marca retórica que advierte de la inmensidad de esta decisión primordial y, si se nos permite la expresión, seminal. En este sentido, carece de réplica el tono con que se pronuncian las definiciones terminológicas que en adelante rigen el discurso: “Llamo *puras* (en el sentido trascendental) todas las representaciones en las que no se encuentra nada que pertenezca a la sensación” (A 20, B 34); “La ciencia de todos los principios de la sensibilidad *a priori*, la llamo *Estética trascendental*” (A 21, B 34); “El objeto indeterminado de una intuición empírica se llama *fenómeno*” (A 20, B 34).

#### 1. ... BAJO LA CONDICIÓN DEL TIEMPO

Muy pronto se afirma la prioridad reconocida a la Estética trascendental: “La teoría trascendental de la sensibilidad debería pertenecer a la primera parte de la ciencia de los elementos, ya que las únicas condiciones en las que sólo se dan los objetos del conocimiento preceden a aquellas bajo las que son pensados” (A 16, B 30). Se afirma enseguida la antecendencia de la Estética trascendental respecto a la Analítica y la prevalencia del punto de vista trascendental sobre el punto de vista empírico. Esta disociación de lo trascendental y de lo empírico alcanza no sólo a

la teoría del espacio, sino también, de modo eminente, a la teoría del tiempo. El tiempo no es un concepto empírico, sacado de la experiencia sensible, sino una representación *a priori*: esto se decide al mismo tiempo que se establece el estatuto de la Estética trascendental: el enfoque trascendental se precede, de alguna manera, a sí mismo. En toda afección mediante el objeto, debe ser posible distinguir la materia sensorial, dada *a priori*, y la forma que hace que “la multiplicidad del fenómeno pueda ordenarse según ciertas relaciones” (*Estética trascendental*, § 1). Se llama Estética trascendental la ciencia de todos los principios *a priori* de la sensibilidad. Que estos principios no son conceptos del entendimiento, conceptos discursivos, como, por ejemplo, la categoría de la causalidad, sino principios de la sensibilidad, sin, por ello, proceder de la experiencia: éste es el gran hallazgo de Kant y también el gran enigma planteado como prefacio a la teoría de la reconocimiento.

El tiempo de la Estética trascendental no es ni el tiempo vivido del alma, ni el tiempo de los cambios en el mundo, sino la forma del sentido interno, como el espacio es la del sentido externo, y finalmente de ambos, en la medida en que todas las representaciones pasan por el sentido interno: “El tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interior” (*Estética trascendental*, § 6b).

En términos positivos: “El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general” (§ 6a). Pero esta fórmula hace más que reescribir el argumento negativo; añade un rasgo inesperado que da a la disputa sobre el sentido interno un envite considerable. He aquí que el tiempo es forma pura, no sólo de toda intuición interna, sino también de toda intuición externa; tengan o no por objeto cosas exteriores, todas las representaciones “pertenecen siempre, en sí mismas, en cuanto determinaciones del espíritu, al estado interno” (§ 6c). De ello resulta que el tiempo es la condición *a priori* de todo fenómeno en general: inmediatamente, para el sentido interno; mediatamente,

mente, para el externo. Los comentaristas han subrayado la importancia de esta reducción a la forma del tiempo del sentido interno, importante en el pasado por su pretensión de penetrar los secretos del alma, su realidad sustancial, su libertad.

Al lector de hoy le cuesta valorar la enorme revolución que constituye la descalificación del sentido interno como revelador de un yo sustancial, de un alma en sí, como lo fue, en el marco de la psicología racional, en Descartes, y también en Locke, Leibniz y Wolff. A partir de ahora, la forma del tiempo ocupa el lugar estratégico que, hasta ahora, ocupaba el sentido interno. En cambio, la fragilidad de la argumentación trascendental en el caso del tiempo, al carecer de un simétrico del mismo peso que la geometría del lado del espacio (¿la cinética?), explica que la batalla a favor de la idealidad de la forma del tiempo se prosiga en todos los registros de la filosofía crítica: el sentido interno, al no poder garantizar ya la realidad del sujeto de la libertad, ésta es entregada a las antinomias sobre la causalidad en la *Dialéctica trascendental*. Pero, desde antes de tomar en consideración las antinomias de rango cosmológico, es en el plano de los “paralogismos de la psicología racional” en el que se realiza la operación de demolición del dogmatismo del sentido interno. Sólo para el tiempo, no para el espacio en el que todo tiene lugar en el plano de la Estética trascendental, se necesita el concurso de una disciplina consagrada a poner al desnudo las *ilusiones* de una razón siempre tentada de sustraerse a sus límites.

Para nuestra investigación, el rasgo más significativo es el calco de la demostración respecto al tiempo según la que concierne al espacio. El tiempo, en cuanto forma, se reduce a las relaciones de sucesión y de simultaneidad que hacen de él una magnitud unidimensional, pues todas las partes del tiempo se distinguen en el interior de un tiempo único, infinito en el sentido de sin límites. Sobre este tiempo precisamente actúa la reconocimiento de la que vamos a hablar. Hay que observar una sola concesión, puramente táctica: si la crítica niega al tiempo

cualquier realidad *absoluta*, le otorga una realidad *empírica*, es decir, “una validez objetiva respecto a todos los objetos que puedan ofrecerse a nuestros sentidos” (A 35, B 52). Sin embargo, la victoria no se adquiere sin resistencia: en el § 7, titulado “Explicación”, Kant critica a aquellos lectores supuestamente conquistados por la tesis de la idealidad del espacio pero reacios a la de la idealidad del tiempo. Kant formula en su nombre la objeción. De este modo: “Hay cambios reales (como lo demuestra la transformación de nuestras propias representaciones, aunque se quisieran negar todos los fenómenos externos con sus cambios). Ahora bien, los cambios sólo son posibles en el tiempo; por tanto, el tiempo es algo real” (A 38, B 53).

Se puede pensar que la réplica obstinada de Kant sólo ha logrado taponar la grieta abierta por la cuestión del cambio.

Su realidad empírica permanece, pues, como condición de todas nuestras experiencias. Sólo la realidad absoluta no puede otorgársele, según lo que se ha mencionado antes. El tiempo no es otra cosa que la forma de nuestra intuición interna. Si se le suprime la condición particular de nuestra sensibilidad, también desaparece el concepto del tiempo; no es inherente a los objetos mismos, sólo al sujeto que los intuye [A 38, B 54].

Es en esta falla del argumento donde se precipita, a partir de Husserl, una fenomenología aún llamada trascendental, pero capaz de tematizar, en el marco de la filosofía “del mundo de la vida”, algo como un tiempo del ser-en-el-mundo con sus cambios reales.

## 2. RELACIONAR

Es en el marco de la lógica trascendental donde es tematizada la coordinación anunciada en la Introducción de la *Crítica de la razón pura* entre el plano de la sensibilidad por la que se dan los

objetos y el del entendimiento por el que son pensados. En la perspectiva de la crítica, el desdoblamiento del conocimiento entre sensibilidad y entendimiento vuelve a cruzar la distinción entre la perspectiva trascendental y la perspectiva empírica.<sup>2</sup>

A pesar de la prioridad concedida a la Analítica de los conceptos que contiene toda la justificación de la aplicación de las categorías a la experiencia, es el juicio el que sigue siendo el eje de la *Crítica*. El acto de relacionar, esa operación única en la que se compone la receptividad de la sensibilidad y la espontaneidad del entendimiento, es un acto fundamentalmente de juicio. Después de haber procedido a descomponer en conceptos puros el poder mismo del entendimiento, origen de la tabla de las categorías, Kant declara:

Ahora bien, el entendimiento no puede hacer ningún otro uso de estos conceptos; sólo juzgar por medio de ellos. Como ninguna representación, si no es intuición, se refiere inmediatamente a un objeto, un concepto jamás es referido inmediatamente a un objeto, sino a alguna otra representación de él (sea ella una intuición o incluso un concepto). El juicio es, por tanto, el conocimiento

<sup>2</sup> Recordemos la terminología muy especial de la *Crítica*: “lógica” es el nombre dado a la ciencia de las reglas del entendimiento en general (A 52). Se llama “trascendental” la lógica que sólo considera la forma en la relación de los conocimientos entre sí, “es decir, la forma del pensamiento en general” (A 55). Hablando de verdad, ordinariamente definida por la conformidad del conocimiento con su objeto, no se trata, en este marco riguroso, más que de los criterios de conformidad entre reglas del entendimiento y principios de sensibilidad, con exclusión de la verdad material de las proposiciones empíricas. Esta reducción del campo de la verdad al plano trascendental tiene como contrapartida el desmantelamiento de las alegaciones vacías que el espíritu se forja fuera del campo delimitado por la Estética trascendental, a saber, la referencia a algo del espacio y del tiempo. Por tanto, la *lógica de la apariencia* doblará la lógica trascendental. Ésta se descompondrá entre la Analítica de los conceptos consagrada a la descomposición del entendimiento en una pluralidad de principios formales, las categorías, y otra Analítica de los principios consagrada a la facultad de juzgar. La primera sólo tiene sentido respecto a la segunda que vuelve a colocar el juicio en el lugar de honor que le pertenece.

mediato de un objeto y, consecuentemente, la representación de una representación de éste [A 68, B 93].

Este texto será, en lo que sigue de nuestro análisis, nuestra estrella guía. Por supuesto que juzgar no es concertar la facultad de elegir con la de recibir la idea, por tanto, la voluntad con el entendimiento como en Descartes; es colocar las intuiciones sensibles bajo un concepto; en una palabra, *subsumir*.

Este reino del juicio es total. La conocida tabla de las categorías es la de las reglas en las que se concentran “las funciones de la unidad en los juicios” (*ibid.*). Un nombre recibe esta operación, el de síntesis:

Todos los juicios, incluidos los empíricos, son tales actos de síntesis. Juntos no forman más que formas sensibles con formas de entendimiento o categorías. Bajo esta forma depurada, la relación entre receptividad y espontaneidad es reducida, prescindiendo de cualquier contenido empírico, a lo que se llamará en adelante “síntesis de lo diverso” [A 78, B 104].

Bajo este término abreviado en forma de oxímoron, se plantea un gran enigma. Antes de proponer su resolución, Kant evalúa su dificultad: la cuestión planteada no es una cuestión de hecho, sino de derecho; no se trata de describir cómo o en qué “ocasión”, al precio de qué “esfuerzo”, llega el espíritu humano a ordenar esta dispersión, como se aplicó a ello, antes que nadie, el “ilustre Locke”. Para emplear la terminología de los juriscultores que llaman deducción la disciplina que da a conocer el derecho o la legitimidad de una pretensión, llamaremos deducción trascendental la resolución del enigma planteado por la coordinación de los dos componentes heterogéneos de la síntesis en el plano formal en el que este enigma está asentado.

Se trata aquí de una especie inédita de mediación, de una gravedad comparable a la que Platón buscaba como la “comunidad”

o la “participación” entre los “géneros”, a costa de las aporías bien conocidas que el *Parménides* multiplica. Kant dedicó numerosos años a la búsqueda de la victoria en esta gigantomaquia suscitada por la confrontación, en el mismo acto de pensamiento, entre receptividad sensible y espontaneidad intelectual.

Es aquí donde la *Crítica*, en su primera edición, propone la conocida triple síntesis en la que la recognición es el tercer componente. Para nosotros, se trata de la primera promoción al rango de filosofema de una variable del concepto de reconocimiento. Pero es también la fase de nuestra investigación en la que el reconocimiento es indiscernible del conocimiento. Sólo merced a sus aporías es capaz de anunciar una revolución, haciendo posible la superación de la problemática del reconocimiento respecto a la del conocimiento.

Expreso enseguida lo que mi lectura ha retenido de la triple síntesis: es el modo como estas figuras sucesivas de esta síntesis, llamadas “síntesis de la *aprehensión* en la intuición”, “síntesis de la reproducción en la imaginación”, “síntesis de la *recognición* en el concepto”, hacen alterar el concepto de tiempo recibido de la Estética trascendental.

Sea, en primer lugar, “la síntesis de la *aprehensión* en la intuición”. Precisamente como sucesión, el tiempo está implicado en la manera como el espíritu es afectado por la diversidad de las impresiones. Una vez más se nombra el sentido interno como aquello a lo que pertenecen las modificaciones del espíritu. Lo diverso, que todo análisis presupone como rival de la operación de síntesis, se presenta como dispersión de instantes, de “momentos”; de cada uno de ellos sólo se puede hablar siempre como de una “unidad absoluta”. He aquí el argumento: si la conciencia debe ser posible, “hace falta primero recorrer lo diverso y luego reunirlo” (A 99). La necesidad invocada aquí concierne al argumento de la forma: si no... entonces no. Pero esta necesidad encubre mal el verdadero hallazgo expresado por los términos *recorrer* y *reunir*. Al surgir así en el texto,

hacen eco a la sugerencia que se lee al final de la Introducción a la *Crítica* y que se mantendrá en reserva hasta el magnífico capítulo sobre la imaginación creadora en unión con el esquematismo del entendimiento: si, sin duda alguna, los “troncos” del conocimiento humano son dos, sensibilidad y entendimiento, “proceden quizás de una raíz común, pero desconocida para nosotros” (A 15, B 29). ¿No dicen nada de esta “raíz común, pero desconocida para nosotros”, los términos mediadores sobre los que descansa la triple síntesis? Mejor aún: ¿no se refieren a propiedades temporales que exceden las simples relaciones de sucesión y de simultaneidad? Conservemos en reserva esta sugerencia que, en su momento oportuno, habrá que abonar en la cuenta de la filosofía del reconocimiento. ¿No es “recorrido y reunido”, sin síntesis sobreañadida, el tiempo mismo? Y lo diverso, siempre presupuesto como polo simétrico del yo trascendental, ¿no es, por su parte, muy difícil de encontrar?

La sugerencia hecha aquí encuentra refuerzo en la descripción de la segunda síntesis, la de la “reproducción en la imaginación”. Una vez más, se presenta con fuerza el argumento *per absurdum*: si las apariencias fuesen tan variables que nunca se pudiese representar nada como reproduciéndose, “si yo dejase escapar siempre de mi pensamiento las representaciones anteriores y si no las reprodujese” —lo que permite después la idea de sucesión—, en una palabra, “si yo no las reprodujera, mientras que paso a las siguientes, yo no representaría ningún objeto como de nuevo el mismo”. Ha surgido un nuevo vocablo en el punto de sutura de la recepción con la espontaneidad: *reproducción*. Y planteo la pregunta: ¿se añade al tiempo-sucesión, o no es ya el tiempo mismo bajo cierto aspecto al que se podría hacer referencia al modo bergsoniano en términos de reconocimiento? Pero a *reproducción* se une otro segundo término, el de *imaginación*, cuya réplica empírica es la asociación de ideas. Nos encontramos aquí en el corazón de la triple síntesis. El término abarca, en verdad, la totalidad de las operaciones de síntesis. La sugerencia hecha hace un momento vuelve con

fuerza: ¿esta operación mediadora no tendría nada que ver con la raíz “desconocida de nosotros” de los dos troncos del conocimiento humano? ¿Y con el tiempo mismo bajo los auspicios de otra variedad del reconocimiento?

Viene ahora la recognición propiamente dicha, cuyo nombre despierta nuestro apetito, a costa de una decepción de la que ya hablamos anteriormente. El argumento retoma el anterior: es la hipótesis absurda de una novedad sin fin de las impresiones y del olvido de las unidades añadidas. Se añade un rasgo nuevo, en el que va a inscribirse nuestra decepción: la unidad que hace de la representación una representación única, digna del título del concepto, procede sólo de la unidad de la conciencia. El reconocimiento en el concepto no añade nada a la abertura de la síntesis precedente sobre la imaginación. Ésta es nuestra decepción. Toda la Deducción trascendental aparece resumida y proclamada aquí: no hay unión sin síntesis; pero tampoco síntesis sin unidad, ni unidad sin conciencia. La única virtud atribuida al reconocimiento es la de mostrar esta unidad de la conciencia sobre el objeto. Por eso se habla de recognición *en el concepto*. Con otras palabras, la recognición consiste en que la conciencia una no se aprehende más que objetivada en una representación afectada por el sello de la necesidad y de la unidad: “Objetividad” es, a este respecto, la palabra justa, aunque Kant no la emplee explícitamente; pero habla de objetos “como aquello a lo que se hace frente” (A 104). La conciencia una se reconoce en la “producción” de esta unidad que constituye el concepto de un objeto (A 105). Poco se dice de esta producción de una unidad que justifique el neologismo de recognición, salvo su vínculo con la idea de regla en el tratamiento de una diversidad de impresiones (como ocurre con el concepto de cuerpo):

Pero sólo puede ser una regla de las intuiciones porque representa, en los fenómenos dados, la necesaria reproducción de su diversidad y, por consiguiente, la unidad sintética de la conciencia



que tenemos de ellos. Así, el concepto del cuerpo hace necesario, en la percepción de algo exterior a nosotros, la representación de la extensión y, con ella, la de la impenetrabilidad, forma, etcétera [A 106].

Reproducción y producción son asociadas así en la operación mediadora entre lo uno y lo múltiple, pues la producción añade la nota de unidad a la reproducción definida por el no-olvido de lo anterior y su retención en una representación acumulativa. Lo importante es que la unidad de la conciencia se produzca en el concepto para *reconocerse* ella misma en él.

Ésta es, pues, la pregunta radical que se plantea así: ¿no se anuncia una gran filosofía de la imaginación con vocablos verdaderamente inéditos: recorrer, unir, reproducir en la imaginación, producir en el concepto? ¿No se levanta así *un* lienzo sobre la famosa tercera “fuente” o “tronco” del conocimiento humano, evocado desde la Introducción de la *Crítica*? En cambio, el despliegue de esta gran filosofía de la imaginación ¿no es impedido por la obsesión del tema de la unidad de la representación en el concepto según el modelo de la unidad proclamada de la conciencia trascendental?

No discutiré aquí las razones que han hecho sustituir estas páginas, por muchos conceptos prometedoras, por la segunda versión de la Deducción trascendental de los §§ 15 al 24. La acusación de idealismo subjetivista al estilo de Berkeley nos parece inconcebible por el énfasis que se pone ya en la unidad de la conciencia trascendental. La réplica a esta sospecha atañería a la historia de la recepción de la *Crítica* por los contemporáneos. Para quien sólo quiere conocer el texto publicado, lo que se impone a la lectura es el cambio de estrategia de una edición a otra. A partir del § 15 de la nueva redacción de la Deducción trascendental, la síntesis es exclusivamente el fruto de esta unidad de rango más elevado que todas las operaciones intermedias de “unión” y de “síntesis”. Éstas proceden de esta unidad originariamente sintética de la apercepción que sólo se

apoya en su propia autoridad (§ 16). Sobre las exigencias de una deducción que procede de arriba abajo, los conceptos mediadores desplegados en la primera edición sólo vuelven, al término de la Deducción, como “la aplicación de las categorías a los objetos de los sentidos en general”, y vuelven con el modesto título de “síntesis figurada” (§ 24). Sin embargo, la imaginación sigue siendo honrada, con la expresión de “síntesis trascendental de la imaginación productiva”, para distinguirla de la imaginación reproductiva que sólo atañe a la experiencia empírica bajo la ley de la asociación. Pero ¿qué es producir?

Es en una página de esta segunda edición de la *Crítica* donde se lee la famosa declaración sobre la imaginación: “La síntesis en general es, como veremos más tarde, el simple efecto de la imaginación, una función del alma, ciega pero indispensable, sin la cual no tendríamos absolutamente ningún conocimiento, pero de la que raramente tenemos alguna conciencia” (B 103).

¿Ciega en qué? ¿Poco accesible al conocimiento? ¿Función del alma? Esta declaración es tanto más extraña cuanto que la nueva Deducción no presta ninguna atención a operaciones de aspecto psicologizante para concentrarse en la deducción de cualquier clase de síntesis en el objeto a partir de la identidad a sí mismo de la percepción cuya radical subjetividad es recalcada por la capacidad del “yo pienso” para acompañar todas nuestras representaciones, como se afirmó al comienzo del § 16 titulado “De la unidad originariamente sintética de la apercepción” (B 131).

Pero aún no se ha dicho la última palabra. A decir verdad, no hacía falta tratar la imaginación productora en el marco de la Analítica de los conceptos, cuyo centro es la deducción trascendental, sino sólo en la Analítica de los principios que se ocupa de la aplicación efectiva de los conceptos a la experiencia, dentro de lo que se podría llamar una lógica concreta, para distinguirla de la lógica abstracta centrada en las categorías. En este sentido, sólo en esta Analítica de los principios se lleva a término la operación efectiva de subsunción, que es el juicio mismo.

Aquí es donde surge el tema del *esquematismo*, en el punto de mayor vulnerabilidad del sistema kantiano, donde toda la atención se concentra en el problema lancinante de la mediación entre los dos polos de la sensibilidad y del entendimiento.

Se realiza este paso de una Analítica a otra con el nombre de la Aplicación. Ahí reside para nosotros el punto de mayor importancia: la operación de relacionar que, para Kant, especifica la idea de identificación por la que caracterizamos la primera figura del reconocimiento —por indiscernible que sea del simple conocimiento—, sólo termina verdaderamente en la Analítica de los principios, cuyo elemento más notable es el *esquematismo*. Además, como esta operación de unión sólo se realiza bajo la condición del tiempo, estaremos atentos también, en el estudio que sigue, al enriquecimiento de la noción de tiempo.

Una palabra se impone, desafiando todos los obstáculos: la palabra “homogeneidad” (A 137, B 176), en la que se designan a la vez el problema y la solución. Para que pueda decirse que un “objeto está contenido bajo un concepto” (*ibid.*) —lo que significa precisamente subsunción—, la aplicación requiere la mediación de un tercer término que sea homogéneo, por un lado, de la categoría y, por otro, del fenómeno: “Esta representación mediadora debe ser pura (sin nada empírico) y, sin embargo, *intelectual*, por un lado, y *sensible*, por otro. Semejante representación es el *esquema trascendental*” (A 138, B 177).

Para captar con toda su fuerza y amplitud esta teoría del *esquematismo*, no se debe dejar de acoplar el capítulo del *esquematismo* con el de los principios que le sigue, y que se convierte así en el reto principal de la empresa. Este acoplamiento se impone desde el momento que se pasa de la teoría general del *esquematismo* a la enumeración de los esquemas en paralelo con la de las categorías. Con este motivo precisamente, se proponen precisiones sobre el tiempo que enriquecen de modo significativo las consideraciones sacadas de la Estética. Por tanto, la teoría del *esquema* y del *esquematismo* no está completa

en las páginas sorprendentes del capítulo primero de la Analítica de los principios titulado “Del *esquematismo* de los conceptos puros del entendimiento”.

La teoría comienza por la distinción entre *esquema* y *esquematismo*. Se llama *esquema* la figura mixta que restringe el concepto en su uso, y *esquematismo* “el procedimiento que sigue el entendimiento respecto a estos esquemas” (A 140, B 178). Con el *esquema*, la imaginación vuelve a escena: se dice que el *esquema* es su producto; pero el *esquema* no es la imagen en la medida en que la imagen es siempre particular; el *esquema* es más bien un método para proporcionar imágenes a un concepto. Por este motivo, este procedimiento sólo significa como procedimiento que sigue el entendimiento: el *esquematismo* es *esquematismo* del entendimiento.

Precisamente con motivo de esta precisión surge en el texto esta frase extraordinaria que hace eco a una declaración semejante evocada anteriormente: “Este *esquematismo* del entendimiento puro, en relación con los fenómenos y su simple forma, es un arte oculto en las profundidades del alma humana, y mucho nos costará arrancar a la naturaleza los secretos de su funcionamiento para ponerlos a descubierto ante los ojos” (A 141, B 180-181).

Hay que valorar el alcance de esta paradoja que hace del tercer término un híbrido de discursividad y de intuitividad. ¿No buscamos esta “raíz común” evocada en la Introducción de la *Crítica*? Todas las palabras de la enigmática frase resuenan de modo extraño: “arte oculto”, “profundidad del alma”, “naturaleza secreta”, “arrancar a la naturaleza”, como si viniese de un lejano pasado el adagio que dice: “a la naturaleza le gusta ocultarse”. Es digno de notar que Kant hace caso omiso de las confesiones que el enigma evocado pudiese engendrar y se aplica a la minuciosa tipología de los esquemas y del *esquematismo*. El lector se ve obligado a ir y venir entre la tabla de los esquemas principales y su puesta en práctica efectiva en el capítulo siguiente titulado “Sistema de todos los principios

del entendimiento puro". Los principios son, efectivamente, las proposiciones primeras que rigen el empleo de las categorías bajo la dirección de los esquemas. Nos encontramos, pues, ante dos clasificaciones paralelas y complementarias, la de los esquemas y la de los principios.

La tabla de las categorías, obra maestra de composición de la Analítica de los conceptos, ofrece un hilo conductor para elaborar sucesivamente una tabla de los esquemas y otra de los principios que desarrollan propiamente su aplicación. La Analítica de los principios había dividido las categorías en cuatro grupos, según la tabla de los juicios: cantidad, cualidad, orden, modalidad. La enumeración de los esquemas principales se introduce en este molde.

Su análisis se hace, a grandes rasgos, en el capítulo del esquematismo, pero el examen detallado debe buscarse en el capítulo siguiente consagrado a los principios. De este modo, al esquema de la cantidad corresponden los axiomas de la intuición; al de la cualidad, las anticipaciones de la percepción; al de la relación, las analogías de la experiencia cuyo tratamiento determinará la suerte de la razón en su pretensión por sobrepasar los límites de la experiencia sensible. Finalmente al esquema de la modalidad corresponderán los postulados del pensamiento empírico general.

No entraré en esta arquitectura compleja. Me concentraré en un solo punto: el devenir del concepto trascendental del tiempo a lo largo de este recorrido.

Se convoca el tiempo, en primer lugar como magnitud, bajo el nombre de la cantidad. Resulta apropiada al esquema de la cantidad que es el número. Este esquema es, por otra parte, homogéneo de la cantidad en cuanto "representación que abarca la adición sucesiva de unidades homogéneas" (B 182). Hay que subrayar precisamente esta congruencia entre la discursividad propia de la operación aditiva y el rasgo que podemos llamar acumulativo del tiempo: se percibió este rasgo por primera vez al hablar de la síntesis de la aprehensión, la primera

de las tres "síntesis subjetivas" consideradas anteriormente. No es extraño que la misma expresión vuelva en este nuevo contexto: "Produzco el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición" (A 143, B 182). Con otras palabras, produzco el tiempo al contar. Este rasgo acumulativo del tiempo se afirma, una vez más, con motivo de los Axiomas de la intuición que desarrollan, en el capítulo siguiente, los recursos de síntesis concreta contenidos en el esquema del número: "Todas las intuiciones —se dice— son magnitudes extensivas". Se presupone aquí un tiempo también él extensivo: es decir, un tiempo no sólo recorrido momento tras momento, sino también acumulado.

El esquema de la cualidad pone de relieve otro aspecto del tiempo: concierne a la existencia en el tiempo según que esté lleno o vacío, lo que no dice la simple sucesión. Las Anticipaciones de la percepción ofrecen aquí un complemento precioso al introducir la idea de magnitud intensiva: el grado. La oposición entre tiempo vacío y tiempo pleno ocupa el primer lugar en las Anticipaciones de la percepción:

Es digno de destacar que, en las magnitudes en general, no podemos conocer *a priori* más que una sola cualidad, a saber, la continuidad, y en toda cualidad (lo real del fenómeno), ninguna otra cosa *a priori* que su cantidad intensiva, a saber, que posee un grado; todo lo demás queda para la experiencia [A 176, B 218].

Al pasar al esquematismo de la relación, Kant se detiene en primer lugar en su primera forma, la sustancia. Una vez más se apela al tiempo: en efecto, el esquema de la sustancia se enuncia como permanencia de lo real en el tiempo, con el corolario de la oposición entre lo que permanece y lo que cambia. Por eso se revela ese carácter del tiempo de ser "inmutable y fijo", mientras que todo desaparece en él. Este "permanecer" del tiempo no parecía implicado en absoluto en la idea desnuda de sucesión. Este rasgo es, sin embargo, esencial respecto a la discusión habida en el marco de la primera Analogía de la

experiencia. Se lee con sorpresa que “los tres modos del tiempo son la permanencia, la sucesión y la simultaneidad” (A 176, B 219). Es el primero de estos tres modos, nombrado, al parecer, por primera vez, el que está en juego en la discusión en torno a la idea de sustancia, tratada como una relación entre lo que cambia y lo que no cambia. El rasgo de permanencia del tiempo acude de refuerzo: nada podría ser simultáneo o sucesivo si no hubiese “en el fundamento algo que está *siempre*, es decir, algo que perdure y sea permanente” (A 182, B 225). Por tanto, es el esquema de la sustancia el que ha suscitado esta relectura de la Estética sobre el punto de la relación entre permanencia, sucesión y simultaneidad. A este “perdurar” del tiempo corresponde, del lado del fenómeno, lo inmutable en la existencia, es decir, la sustancia.

La segunda subcategoría de la relación, la causalidad, se presenta en la discusión de los problemas cosmológicos propios de la “lógica de la ilusión”. La Dialéctica trascendental tendrá así una relación privilegiada con el tiempo a través de un esquema de la relación, la sucesión regulada. Algo importante se dice sobre el tiempo desarrollado por la segunda Analogía: “Todos los cambios suceden según la ley que enlaza la causa y el efecto” (A 189, B 232). Se dice que el poder sintético de la imaginación determina “el sentido interno respecto a la relación temporal” (A 189, B 233). El uno después del otro de la sucesión no puede ser anárquico: que algo acontezca no puede proceder de nada; en este sentido no existe nacimiento absoluto: “Por tanto, toda aprehensión de un acontecimiento es una percepción que sucede a otra” (*ibid.*). El solo hecho de nacer es una llamada a la búsqueda de la causa del acontecimiento. La exigencia de orden que recae así sobre la pura sucesión se impone de tal forma que Kant está obligado a oponer la sucesión objetiva de los fenómenos a la “sucesión subjetiva de la aprehensión” (A 193, B 236). La primera es arbitraria. “La segunda consistirá, pues, en el orden de la diversidad del fenómeno,

según el cual la aprehensión de una cosa (lo que acontece) sigue a la de otra (lo que sucede) de acuerdo con una regla” (*ibid.*).

Esta puesta en guardia contra la seducción de las ideas de acontecimiento, de nacimiento, de origen, marca, al mismo tiempo, el distanciamiento de Kant respecto a la triple síntesis discutida anteriormente: si la primera edición de la Deducción trascendental pudo ser acusada de idealismo subjetivista, se debió, en parte, a esta ausencia de distinción entre sucesión subjetiva y sucesión objetiva. Lo que importa de un acontecimiento no es que acontezca sino que sea precedido. Por lo tanto, la sucesión sola no basta para caracterizar el tiempo, ya que la aprehensión, por sí sola, puede dar lugar a “un juego de representaciones, que no se referiría a ningún objeto, es decir, que, a través de nuestra percepción, un fenómeno no se distinguiría en absoluto de cualquier otro en lo que atañe a la relación temporal” (A 194, B 239). En Kant, diríamos, el tiempo en espera de orden odia el acontecimiento.

A la tercera subcategoría de la relación definida en la Analítica de los conceptos como la “comunidad” o “acción recíproca entre el agente y el paciente”, corresponde, en la Analítica de los principios, un esquema importante, “la causalidad recíproca de las sustancias respecto a sus accidentes” (A 144, B 183). Este esquema, y su desarrollo en el plano de los Principios, revela un nuevo aspecto del tiempo en cuanto a la simultaneidad que opera aquí entre realidades múltiples o, según la terminología de Kant, entre “determinaciones reguladas”. En la tercera Analogía, que corresponde al esquema de la comunidad, se hace hincapié en la simultaneidad en el espacio en lo que consiste “la acción recíproca universal” (A 211, B 256). Lo que adquiere aquí sentido no es sólo la reciprocidad en la acción, idea cuya fortuna será considerable en otros contextos filosóficos evocados más tarde, sino el alcance universal de la idea de una acción recíproca, como lo ilustra maravillosamente el sistema newtoniano. Esta universalidad completa la objetividad de la

relación causal, a expensas, una vez más, de la aprehensión simplemente subjetiva del “al mismo tiempo”, característico de la simple simultaneidad. Pensar en dos cosas al mismo tiempo no es establecer una “comunidad universal de acción recíproca” (A 213, B 260). Kant es consciente de que no agota los recursos del término *Gemeinschaft*, equivalente al latín *communio* o *commercium*. Ni siquiera basta existir en el mismo lugar: sólo una comunión real de las sustancias satisface el principio de acción recíproca. En cuanto al tiempo, aquí supuesto, ofrece la posibilidad de una composición entre sucesión y simultaneidad expresadas por las ideas de mutualidad y de reciprocidad: nociones cuya carrera se interrumpe al tiempo que se inicia. Lo que sigue de nuestra investigación dará plena dimensión a la idea de acción recíproca en la forma del reconocimiento mutuo.

Quedan los tres esquemas relativos a las categorías de la modalidad que, recordamos, no añaden nada al contenido representado. Por eso, nada importante en ellas tiene relación con el capítulo de los Principios. A las modulaciones de la modalidad según posibilidad, existencia y necesidad corresponden, sin embargo, importantes ideas sobre el tiempo: las ideas de existencia en un “tiempo cualquiera” (posibilidad), “en todo tiempo” (necesidad), en un “tiempo determinado” (realidad) (A 144, B 184). Pero la objetividad del fenómeno no es afectada en nada.

De este rápido recorrido del sistema de los esquemas y de los principios, Kant retiene su impacto en la concepción misma del tiempo considerada, sucesivamente, desde el punto de vista de la “serie del tiempo” (cantidad), del “contenido del tiempo” (cualidad), del “orden del tiempo” (relación) (A 145, B 184-185). Este enriquecimiento de la problemática del tiempo instaura el sentido interno como réplica obligada de la unidad de la apercepción. Entre estos dos polos también debe prevalecer la homogeneidad. Finalmente, el destino de la idea de identificación, entendida como unión en el tiempo, no se juega en el

párrafo consagrado a la recognición, sino en la Aplicación, propia de la Analítica de los principios, gracias a la cual se realiza la identificación de un objeto cualquiera. Para nosotros es quizás el resultado más importante de esta exégesis de la identificación entendida como puesta en relación bajo la condición del tiempo. Nos habrá dado la oportunidad de seguir el combate heroico de Kant en los dos frentes: por una parte, el del corte absoluto entre el punto de vista trascendental y el punto de vista empírico, y, por otra, el de la heterogeneidad originaria de las dos fuentes del conocimiento humano, la sensibilidad y el entendimiento. En este sentido, Kant nos habrá dado el ejemplo de una batalla sin concesiones.

### III. LA RUINA DE LA REPRESENTACIÓN

LA CUESTIÓN de la salida del kantismo es un problema difícil. Hay dos caminos que no llevan a nada: la discusión fragmentaria y la revisión general del sistema. Por un lado, no es tal o cual argumento lo que se debe intentar corregir, aunque se guarde en reserva, para orientarlos de otra manera, soberbios análisis como los de la triple síntesis y del esquematismo, a lo que hay que añadir la "Refutación del idealismo" y la adición de la *Selbstaffektion* en la segunda edición. Estos segmentos están demasiado ceñidos al argumento central para ser separados. Por otro lado, la revisión, sea en el sentido del positivismo, sea en el del neokantismo, reduce la filosofía trascendental a una epistemología y, de este modo, la mutila de las paradojas y de los enigmas que constituyen su grandeza, al tratarse de la cosa en sí, del yo numenal y, más fundamentalmente, de la irreducible desviación entre el *Denken* y el *Erkennen* que hacen posible el desarrollo de las tres Críticas.

Sólo se puede salir del idealismo trascendental de un solo golpe, de la misma manera que se entra en él de un solo golpe. Hay que saber discernir este umbral para decir con qué se rompe, en qué nivel de radicalidad. Diré que en el nivel del concepto de *Vorstellung*, "representación", varias veces empleado pero nunca explicitado. A decir verdad, tampoco Kant lo justifica, lo presume para poder formular las dos presuposiciones que colocamos antes a la cabeza de nuestros análisis: la disociación del punto de vista trascendental respecto al punto de vista empírico, la heterogeneidad inicial de las dos fuentes del conocimiento humano, las de receptividad y de espontaneidad. Dijimos que el problema de la síntesis *a priori* tiene lugar en la intersección de estos dos *requisita* y suscita la *questio juris*,

desarrollada por la deducción trascendental. No hay que remontarse más allá de estas dos presuposiciones para tematizar el concepto, litigioso por excelencia, de *Vorstellung*.<sup>1</sup>

El texto canónico, a este respecto, es el Prólogo (*Vorrede*) de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (B, de 1787). Ahí se introduce, de una forma clara y decidida, el punto de vista trascendental como una revolución en el plano filosófico, comparable a la de Copérnico en cosmología. Somos los testigos de la irrupción de un verdadero acontecimiento de pensamiento. El tono no es menos decidido e imperioso que el de Descartes en el *Discurso*. Igual decepción para el espectáculo de la metafísica en migajas. Y, de repente, la exigencia de que se “admita” el trastrocamiento constitutivo del acto fundador de la filosofía crítica: “Se admitía hasta ahora que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos; pero todos los intentos para establecer *a priori*, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos, por lo que nuestro conocimiento hubiese sido ampliado, no desembocaban, en esta hipótesis, en nada” (B XVI).

Sigue el recuerdo del ejemplo de Copérnico trastrocando las relaciones de la Tierra con el Sol: “Se puede hacer el mismo ensayo en metafísica en lo que atañe a la *intuición* de los objetos” (B XVII). Es en este contexto donde la palabra *Vorstellung*, representación, entra en escena como el término emblemático del gesto filosófico que se anuncia, primero, como exigencia de “admisión”, luego, como “ensayo”. La alternativa abierta por la hipótesis revolucionaria es saber si el objeto “se rige, no por la naturaleza de los objetos, sino por la naturaleza de nuestra facultad de intuición” (*ibid.*). He aquí, pues, cómo la palabra *representación* hace su aparición: para que las intuiciones se conviertan en conocimientos, “debo referirlas, en cuanto representaciones, a algo como objeto suyo y determinarlo mediante las mismas”

<sup>1</sup> Conservo el término alemán *Vorstellung*, tradicionalmente traducido por “representación”, para no comprometer otros empleos del vocablo *representación* en acepciones irreducibles al uso kantiano, como ocurre en mis propias investigaciones.

(*ibid.*). El término *Vorstellung* se convierte así en el emblema del “cambio en el modo de pensamiento” (B XVIII), que Kant resume en una fórmula: “Sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas” (*ibid.*). Y más tarde: “En este intento por cambiar el procedimiento seguido hasta aquí en metafísica, efectuando en ella así una completa revolución a ejemplo de los geómetras y de los físicos, consiste la tarea de esta crítica de la razón pura especulativa” (B XXII).

Con el seguimiento de este gesto, se entroniza el término *representación*. La condena de la pretensión de la razón de conocer lo incondicionado es el corolario obligado de este cambio, y el término *representación* se plantea como un sello sobre este gesto de eliminación que decide sobre la suerte del dogmatismo:

Ahora bien, suponiendo que nuestro conocimiento de experiencia se rige por los objetos en cuanto cosas en sí, se descubre que lo incondicionado *no puede pensarse sin contradicción*; por el contrario, suponiendo que nuestra representación de las cosas como nos son dadas no se rige por éstas en cuanto cosas en sí, sino que más bien esos objetos como fenómenos se rigen por nuestro modo de representación, *desaparece la contradicción* [B XX].

De un solo golpe, con la desaparición de la contradicción, la hipótesis se cambia en tesis: “Es, pues, claro que lo que habíamos admitido inicialmente sólo como ensayo está fundado” (*ibid.*) En adelante, es en el interior del gran círculo dibujado por la representación donde tienen lugar las relaciones, a las que hemos consagrado todos nuestros análisis entre el entendimiento y la sensibilidad, y donde se realizan las operaciones de síntesis respecto a las cuales la imaginación productiva figura como tercer término. Lo que acabamos de llamar el círculo de la representación no es más que la figura del cambio copernicano por el que “los objetos, como fenómenos, se rigen por nuestro modo de representación” (*ibid.*).

Salir del kantismo es, pues, al tiempo, rechazar el cambio copernicano y salir del círculo mágico de la representación. Con este gesto, la experiencia fundamental de ser-en-el-mundo se plantea como referencia última de todas las experiencias particulares susceptibles de destacarse sobre este fondo.

Por su carácter brusco, este gesto comparte un rasgo con el de Kant: es, primero, una proposición que se pide que se admita; es un ensayo, un intento, una hipótesis. Esta “admisión” (*Annahme*) y este “ensayo” (*Versuch*) no se justifican más que por la ejecución misma del programa de búsqueda que abren. Pero, a diferencia de Kant, que toma como modelo el carácter *a priori* del saber científico y su ambición de demostración sistemática, la filosofía del ser-en-el-mundo no puede ser más que problemática, no sólo por razones ligadas a su temática, sino también por las vinculadas al compromiso del filósofo que la profesa y asume los riesgos de la controversia inseparable de su carácter no científico. Problemática, esta filosofía será también, por las mismas razones, fragmentaria, no totalizable. Sus adeptos nunca podrán escribir como Kant: “Es, pues, claro que lo que habíamos admitido inicialmente sólo como ensayo está fundado”; iniciada como ensayo, esta filosofía permanecerá para siempre como ensayo.

Antes de esbozar las primeras aproximaciones de una filosofía diferente del reconocimiento, quisiera evocar algunos textos de referencia en los que se lee la instauración del gesto filosófico opuesto al que proclamaba la representación como término emblemático.

Antes que dar un salto hacia la ontología fundamental de Heidegger, buscaré en la *Krisis*<sup>2</sup> de Husserl mi primer punto

<sup>2</sup> Cito *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* de Husserl (*Gesammelte Werke, Husserliana*, Kluwer, Dordrecht, 1950, vol. VI) en la traducción francesa de G. Granel, con el título *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendente*, W. Biemel, Nijhoff, Den Haag, 1962, 1976; Gallimard, París, 1976 [trad. cast. de J. Muñoz y S. Mas, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991].

de apoyo. El filósofo invoca todavía una filosofía trascendental en la que el *ego* es el portador de un proyecto de constitución donde se explicita el acto fundamental de donación de sentido (*Sinngebung*); pero, enfrentado a “la crisis de las ciencias europeas”, caracteriza, de entrada, su filosofía como “la expresión de la crisis vital radical de la humanidad europea”. Sólo en la tercera y última parte se enfrenta a Kant y a su elección fundamental: esta parte se titula “El camino que lleva a la filosofía trascendental parte de una interpelación-retrospectiva (*Rückfrage*) sobre el mundo-de-la-vida dado con anterioridad”. La ruptura se coloca bajo el signo de esta interpelación-retrospectiva. Kant “no tenía ninguna representación del hecho de que, en su manera de filosofar, también él tomaba pie en presuposiciones no cuestionadas [...], las cuales concurrían a determinar el sentido de sus interpelaciones” (Husserl, *La Crise*, p. 118). Husserl llama estas presuposiciones “el mundo de vida circundante cotidiano considerado como ‘ente’, este mundo en el que todos nosotros, incluido siempre el ‘yo’ que filosofa, poseemos una existencia consciente, y no menos las ciencias en cuanto hechos culturales *en* este mundo, con sus científicos y sus teorías” (*op. cit.*, p. 119). En este contexto se elaboran los conceptos de *Leiblichkeit*, con la distinción entre *Leib* y *Körper*, soma y cuerpo, de *Lebenswelt*, de *Zusammenleben* (*op. cit.*, p. 123).

Se puede decir, con Lévinas, en un artículo publicado con motivo del centenario del nacimiento de Husserl, que, en la última filosofía de Husserl, se anuncia “la ruina de la representación”.<sup>3</sup> Precisamente, desde el interior mismo del tema principal de la fenomenología husserliana, el de la intencionalidad, hace surgir Lévinas la temática considerada en su estado naciente que anuncia “la ruina de la representación” (*op. cit.*, pp. 173 s.). Esta temática es la de lo implícito, de lo potencial

<sup>3</sup> E. Lévinas, “La ruine de la représentation”, ensayo retomado en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cuya primera edición data de 1949, Vrin, París, 2001.



inadvertido, de las escapadas hacia horizontes no dominados, hasta en la percepción entendida como presencia cerca de las cosas: “Este sentido implícito y esta estructura de horizonte hacen que toda ‘significación’ en la que se enraíza el *cogito* supere en todo instante lo que, en el instante mismo, se da como explícitamente buscado” (*op. cit.*, p. 180).

“Esta superación de la intención en la intención misma” arruina la idea de una relación entre sujeto y objeto, de modo que el objeto sería “en todo instante exactamente lo que el sujeto lo piensa actualmente” (*ibid.*). Así, precisamente a propósito de las estructuras de lógica pura, “Husserl cuestiona la soberanía de la representación” (*op. cit.*, p. 181), en resumen, “a propósito de las formas puras del ‘algo en general’ donde no actúa ningún sentimiento, donde nada se ofrece a la voluntad y que, sin embargo, sólo revelan su verdad situadas en su horizonte” (*ibid.*). “Superar la intención en la intención misma” (*op. cit.*, p. 182): en este gesto se consuma la ruptura con la hipótesis kantiana en su momento de aparición. Se deberá todavía pasar de la idea de horizonte implicado en la intencionalidad a la de situación del sujeto y del sujeto en situación. Al menos, “el camino está abierto a la filosofía del cuerpo propio, donde la intencionalidad revela su verdadera naturaleza, pues su movimiento hacia lo representado se enraíza en él dentro de todos los horizontes implícitos —no representados— de la existencia encarnada” (*op. cit.*, p. 183).

Este momento husserliano es muy precioso, aunque se piense que sólo la ontología heideggeriana despliega todos sus recursos. Confieso, con el Lévinas de 1949, que “la fluctuación entre la liberación del idealismo trascendental y el compromiso en un mundo, que se reprocha a Husserl, no es su debilidad sino su fuerza” (*op. cit.*, p. 184). Era necesario que el idealismo persistente de la *Sinnggebung* rindiese finalmente las armas en el campo mismo de su combate, de modo que se pudiese proclamar que “el mundo no es sólo constituido, sino también constituyente” (*op. cit.*, p. 185). El vocabulario de la constitución está

salvado, pero su propia ruina se anuncia tras la ruina de la representación.

Heidegger se entrega, en el famoso *Kantbuch*,<sup>4</sup> a un ataque frontal entre la idea de representación y el mundo como representación. En él, Heidegger no se limita a sustituir el punto de vista de la filosofía crítica por el de la ontología fundamental sino que reinterpreta el problema de la síntesis de lo sensible y de lo inteligible a partir del conocido tercer término, el esquema, el esquematismo, la imaginación trascendental. Remito a la sección titulada “La imaginación trascendental como raíz de las dos fuentes” (§§ 28-31). Heidegger no se dedica aquí a ninguna de las dos operaciones que se puede considerar baldías, corregir localmente el texto kantiano, mejorarlo globalmente: parte de los enigmas y de las aporías de la *Crítica* y les restituye su valor instaurador reinsertándolos en una perspectiva que rompió de un solo golpe al enunciarse como “instauración del fundamento de la metafísica” (cf. título del § 3).<sup>5</sup>

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Francfort del Meno, 1965; *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. de A. de Waelhens y W. Biemel, Gallimard, París, 1953 [trad. cast. de G. Ibscher Roth, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, Madrid, 1993].

<sup>5</sup> Puede leerse otra versión de la misma ruptura trascendental en el ensayo publicado en *Holzwege*, “Die Zeit des Weltbildes”, Klostermann, Francfort del Meno, 1959; trad. fr. de W. Brokmeir, “L’*époque des conceptions du monde*”, en *Chemins qui ne mènent nulle part*, NRF, París, 1962, pp. 69-100 [trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1998].

#### IV. EL RECONOCIMIENTO A PRUEBA DE LO IRRECONOCIBLE

QUISIERA sacar las primeras consecuencias para la filosofía del reconocimiento del cambio que sella la ruina de la representación. Este nuevo ciclo de análisis verifica la observación hecha anteriormente de que las investigaciones que se pueden colocar bajo la expresión del ser-en-el-mundo, al no evaluarse ya en el marco del saber científico, consienten en permanecer problemáticas y fragmentarias. Quisiera recalcar precisamente el segundo rasgo. No se trata de reescribir la *Crisis* ni *Ser y tiempo*, sino, más modestamente, de reagrupar, a modo de ensayo, algunas de las experiencias más significativas que muestran la diferencia entre reconocer y conocer, sin abandonar todavía la especificación de la idea de reconocimiento por la de identificación.

Estas experiencias son significativas precisamente como maneras de ser-en-el-mundo. Esto quiere decir que no se debe buscar la diferencia entre reconocimiento y conocimiento del lado del juicio, como invitan a hacer las observaciones inspiradas por la aparición furtiva del verbo *reconocer* en algunos puntos estratégicos del discurso cartesiano, sino del lado de las "cosas mismas". Recordemos que ni Descartes ni Kant especifican el "algo" identificado mediante procedimientos de distinción o por los de relación y comparación. Para Descartes, lo importante es sólo el valor representativo que confiere a la idea una especie de ser, el ser objetivo de la idea; pero esto vale también para las entidades científicas, los objetos de percepción, las personas y, en fin, Dios en el más alto grado. Para Kant, sólo las entidades matemáticas y físicas cumplen con los criterios de objetividad delimitados por el punto de vista trascendental,

al remitir a la filosofía práctica el estatuto distinto de las personas respecto a las cosas. En cambio, a la filosofía del ser-en-el-mundo interesa la variedad de los modos de ser a los que atañen las cosas del mundo.

A mi entender, el *cambio* es el rasgo común que estos modos de ser deben compartir para dar lugar a operaciones de reconocimiento. Esta afirmación, en apariencia simple y sosegada, marca el cambio decisivo respecto a las tesis de la Estética trascendental sobre el tiempo. El carácter formal del tiempo como condición subjetiva de la recepción de las intuiciones, tanto del sentido externo como del interno, implica, como hemos observado, la primacía del tiempo sobre el cambio. Éste sólo cae bajo las categorías de la relación si cumple previamente con la condición subjetiva de la forma del tiempo propia de la Estética. El trastocamiento que devuelve al cambio su primacía respecto al tiempo implica una “desformalización” del tiempo que lo libere de los criterios *a priori* reducidos a la sucesión y a la simultaneidad. Las variedades de temporalización acompañarán a las variedades de cambio, y son estas variedades de cambio y de temporalización las que crearán las ocasiones de identificación y de reconocimiento.

Estas variedades de temporalización presentan grados de dramatización, según que el reconocimiento pase por grados crecientes de error que llegan hasta el desconocimiento. La filosofía del ser-en-el-mundo exige que esta gradación se considere, en primer lugar, *a parte objecti*. La pregunta se formula, pues, en estos términos: en el modo de cambiar las cosas, ¿qué puede, en última instancia, hacerlas irreconocibles?

Por tanto, en lo sucesivo, el reconocimiento se enfrentará a lo irreconocible como al estado límite del error.

Permaneciendo, al inicio de nuestro recorrido, en la esfera del juicio de percepción, reencontramos los ejemplos familiares tratados en fenomenología de la percepción, particularmente por Merleau-Ponty en la segunda parte de su *Fenomenología de la percepción*, consagrada al “mundo percibido”, sobre todo en

el capítulo titulado “La cosa y el mundo natural”.<sup>1</sup> El primer fenómeno que le preocupa es el de la estabilidad de los caracteres o de las propiedades de la cosa percibida. Ésta aparece bajo perspectivas variables que no imputamos al objeto. Es conocido el ejemplo del dado cuyas caras nunca percibimos al mismo tiempo; Husserl habla, a este respecto, de perfiles, de esbozos. Pero nosotros no hablamos todavía de reconocimiento mientras las deformaciones de perspectiva no amenacen el proceso cuasi instantáneo de identificación que actúa en el plano antepredicativo de la mirada. A esta identificación concurren juntas la presentación del objeto y la orientación, no sólo de la mirada, sino también de todo el cuerpo comprometido en la exploración pasiva-activa del mundo. La identificación des cansa, pues, en constantes perceptivas que conciernen no sólo a la forma y a la magnitud, sino también a todos los registros sensoriales, desde el color al sonido, desde el gusto a los aspectos táctiles, desde el peso al movimiento.<sup>2</sup> La identificación es evidente mientras las deformaciones no la hagan problemática. Se puede hablar, respecto a este conjunto de experiencias, de “fe originaria” (*op. cit.*, p. 371) para expresar esta confianza en la estabilidad de las cosas: “El mundo natural”, dice también Merleau-Ponty, “es la típica relación intersensorial” (*op. cit.*, p. 377). Pero se debe añadir enseguida que, en esta relación de familiaridad con las cosas, apenas hay lugar para hablar de reconocimiento. Se señala la posibilidad de un error: ¿llamaré con un mismo nombre esta serie de perfiles? Sólo tras dudar, como lo había sugerido un texto de Descartes, decimos que lo reconocemos; lo que reconocemos, pues, es un estilo, el

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945, pp. 345-398 [trad. cast. de J. Cabanes, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1975].

<sup>2</sup> “Toda percepción de una cosa [...], toda constancia perceptiva remite a la proposición de un mundo y de un sistema de la experiencia en el que mi cuerpo y el fenómeno están vinculados rigurosamente” (*Phénoménologie de la perception*, cit., p. 350).

fondo de constancia de la cosa. La confusión puede venir entonces de la presunción de perfiles inciertos, incluso inquietantes quizás; este malestar se debe a la estructura de horizonte de la percepción. Entonces es cuando el tiempo entra en juego; pero no se trata del tiempo abstracto que no pasa. Hablando de la síntesis de horizontes suscitada por la exploración de los perfiles, Merleau-Ponty afirma que es esencialmente temporal: no le incumbe superar el tiempo, “sino que se confunde con el movimiento mismo por el que el tiempo pasa” (*op. cit.*, p. 381).

Esta última observación da acceso a situaciones de percepción y de reconocimiento en las que el cambio forma cuerpo con el tiempo que pasa: el ejemplo paradigmático es aquel en el que, lo que llamamos anteriormente fe perceptiva, se enfrenta a la dialéctica del parecer, desaparecer, reaparecer, de la misma cosa supuesta. Un objeto, un animal, una persona perteneciente a nuestro entorno entra en nuestro campo de visión, sale de él de repente y reaparece tras un lapso de tiempo; decimos: es el mismo; sin duda, es el mismo. Las idas y venidas de los seres animados son la ocasión ordinaria de esta experiencia familiar. Con respecto a las experiencias precedentes, el rol del tiempo ha cambiado: la sucesión ya no está encerrada en el recorrido de los perfiles bajo la captación de una mirada ininterrumpida que mantiene bajo su vigilancia el objeto que gira entre los dedos. La desaparición repentina del objeto lo saca del campo de la mirada e introduce una fase de ausencia que el sujeto perceptor no domina; se perfila una amenaza: ¿y si no apareciese el objeto, el animal, la persona? Perder un gato, como lamenta el joven Balthus en los patéticos dibujos que hicieron la felicidad de Rainer Maria Rilke,<sup>3</sup> puede simbolizar todas las pérdidas, incluida la de las personas que no volverán: personas desaparecidas por huida o fuga, personas difuntas. Sobre cualquier desaparición se cierne la sombra de la muerte.

<sup>3</sup> R. M. Rilke y Balthus, *Lettres à un jeune peintre*, seguido de *Mitsou*, prefacio de M. de Launay, Payot-Rivages, París, 2002.

Las simples idas y venidas de los seres animados nos ahorran, con diversos matices, esas torturas de la angustia del no-retorno, del desaparecer definitivo. Existe como una gracia de las cosas que “quieren” gustosamente volver; pero existe también la fantasía de las cosas que desaparecen y reaparecen a su capricho: las llaves de la casa o del coche, por ejemplo... En el caso más favorable, el de las idas y venidas habituales —y a veces familiares—, la cadena del aparecer, del desaparecer y del reaparecer está tan bien trabada que da a la identidad perceptiva un aspecto de seguridad, incluso de garantía, con respecto a la fe perceptiva; la distancia temporal, que la desaparición estira y distiende, se integra en la identidad por la gracia misma de la alteridad. Escapar por un tiempo a la continuidad de la mirada hace de la reaparición de la misma un pequeño milagro.

Consideraré como una experiencia temporal más compleja el caso en el que la fase de desaparición da lugar a cambios tales —en la apariencia de la cosa que reaparece por un cúmulo fortuito de circunstancias— que hablamos entonces de alteración. En situaciones de este tipo es cuando comenzamos a emplear a propósito la palabra *reconocer*, que podría parecer inapropiada en situaciones perceptivas precedentes. No estaba equivocado Kant, en el § 7 de la *Estética trascendental*, en la sección titulada “Tiempo”, en tener en cuenta la objeción, sacada del fenómeno de cambio, contra la tesis de la idealidad del tiempo, y pensaba deshacerse de ella admitiendo la realidad empírica del tiempo, a saber, que las cosas cambian en el tiempo que no cambia. Ahora bien, la experiencia viva propone un ejemplo en el que el aspecto amenazador se vincula, a la vez, al cambio y al tiempo que pasa. Precisamente este aspecto da al reconocimiento una dimensión patética explorada por la literatura y que nuestros léxicos no ignoran.

En este aspecto, el reconocimiento de las personas se distingue claramente del de las cosas, resaltando así sobre la indeterminación del “algo” con que Descartes y Kant designaban lo

objetal de las operaciones de pensamiento. Para las cosas, reconocerlas es, en gran medida, identificarlas por sus rasgos genéricos o específicos; pero algunos objetos familiares poseen para nosotros una especie de personalidad que hace que reconocerlos sea sentirnos con ellos en una relación no sólo de confianza, sino también de complicidad. En cambio, las personas se reconocen principalmente por sus rasgos individuales. Es con las personas con las que la duración del tiempo de separación revela ese poder destructor que la sabiduría antigua atribuía al tiempo y que Aristóteles no dejó de evocar.<sup>4</sup> En este sentido, el caso del envejecimiento adquiere valor emblemático.

Debemos a Proust, en *El tiempo recobrado*,<sup>5</sup> algunas páginas de una belleza cruel consagradas a los avatares del reconocimiento en circunstancias que el narrador relata con una precisión calculada: arrancado, de repente, a la meditación que hacía, en la soledad de la biblioteca del príncipe de Guermantes, sobre las primicias de la escritura de la obra en proyecto, aparece arrojado al espectáculo de una cena en la que todos los invitados que, en otro tiempo, habían llenado su soledad y sus veladas mundanas reaparecen aquejados de decrepitud por efecto del envejecimiento. El relato de esta cena bastaría para llenar un pequeño tratado sobre el reconocimiento.

Enseguida surge la duda al intentar reconocer al dueño de la casa y a los invitados. “Cada uno parecía haberse ‘fabricado una cara’ generalmente empolvada y que los cambiaba por completo” (Proust, *Le Temps retrouvé*, p. 227). Desde ese momento, el

<sup>4</sup> “También el tiempo produce necesariamente cierta pasión; así, tenemos la costumbre de decir que el tiempo consume, que todo envejece por la acción del tiempo, que todo se borra por la acción del tiempo, pero no que uno se instruye o se hace joven y hermoso; pues el tiempo es en sí mismo más bien causa de destrucción: él es número del movimiento, y el movimiento deshace lo que está hecho” (Aristóteles, en *Física* IV, 221 a 30-221 b 2 [trad. cast. de G. Rodríguez de Echeandía, *Física*, Gredos, Madrid, 1998]).

<sup>5</sup> M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, t. III, *Le Temps retrouvé* (1927), Gallimard, París, 1989 [trad. cast. de M. Armíño, *El tiempo recobrado*, Valdemar, Madrid, 2005].

trabajo del reconocimiento se enfrenta a la obsesión de lo “irreconocible” (*passim*). Es como si los propios protagonistas se hubiesen disfrazado para realizar el cambio. Uno “se había puesto una barba blanca y, arrastrando los pies, que aparentemente le pesaban como si llevara suelas de plomo, parecía haber asumido el papel de una de las ‘edades de la vida’” (*ibid.*). Parece, en efecto, que la edad da al Tiempo (que Proust escribe con mayúscula) una especie de visibilidad. Los rostros son como “muñecos que exteriorizan el Tiempo, el Tiempo que habitualmente no es visible y que, para serlo, busca cuerpos y, allí donde los encuentra, los captura para mostrar en ellos su linterna mágica” (*op. cit.*, p. 231). Reconocer, en estas condiciones, exige un razonamiento que identificará a “la persona por el simple parecido de ciertos rasgos” (*op. cit.*, p. 227); este razonamiento debe recorrer los estados sucesivos de un rostro. Así, la alienación que hace “irreconocibles” (*op. cit.*, p. 231) las mejillas de una mujer hace de este razonamiento de atajo la resolución de una contradicción entre dos estados de un mismo ser. En una de estas afectadas declaraciones sapienciales tan abundantes al final de *En busca del tiempo perdido*, Proust se atreve a generalizar:

En efecto, “reconocer” a alguien, y más aún, después de no haber podido reconocerlo, identificarlo, es pensar en dos cosas contradictorias en una misma definición, es admitir que lo que estaba aquí, el ser que recordamos, ya no está, y lo que está es un ser que no conocíamos; es tener que pensar un misterio casi tan turbador como el de la muerte, de la que, por otra parte, es como el prefacio y el heraldo. Pues estos cambios yo sabía lo que querían decir, lo que preludiaban [*op. cit.*, p. 246].

Sin embargo, no se deja al razonamiento la última palabra; éste no hace más que remachar el trabajo del Tiempo. El Tiempo, al que la edad confiere visibilidad, se muestra como doble agente: de lo irreconocible y de lo reconocible. No ignoramos la página sobre el “Tiempo artista”:

En vez de su bonita nariz recta, le han puesto la nariz ganchuda de su padre que nunca he visto en usted. Y en realidad era una nariz nueva y familiar. En una palabra, el artista, el Tiempo, había “representado” todos sus modelos de tal manera que eran reconocibles; pero no eran parecidos, no porque los hubiera favorecido, sino porque los había envejecido. Por lo demás, este artista trabaja muy despacio [*op. cit.*, p. 241].

¿Cómo dejaría de “intrigar” al lector, tanto como al propio narrador, el espectáculo del disfraz con que se atavían los rostros desfigurados por la edad? ¿Llegaría a su culmen el reconocimiento, al menos como identificación, cuando debe conquistarse sobre lo “irreconocible”? La pequeña dialéctica del parecer, desaparecer, reaparecer adquiere así un cariz casi tan turbador como el espectáculo del envejecimiento en el que se anuncia la muerte.

Con todo, no nos dejará en silencio esta evocación del “misterio”. El propio relato de Proust abre otro horizonte distinto del de la meditación desolada. Si profundizamos en la escena de la cena, el lector observa que esta conocida escena, antes de ser contada es anunciada como un “golpe de efecto”, como una peripecia, en la que el narrador, expresándose en primera persona, declara que “iba a oponer a mi empresa la más grave de las objeciones” (*op. cit.*, p. 227).

¿Qué empresa? La de la obra que ha de escribir cuyo sentido acaba de revelarse gracias a una especie de iluminación surgida de imprevisto en la biblioteca del príncipe. Pero esta misma revelación aparecía colocada bajo el signo del reconocimiento; no el de los protagonistas que acabamos de evocar, sino del propio lector —“mi lector”— llamado a convertirse, al leer, en “el propio lector de sí mismo” (*op. cit.*, p. 217). En efecto,

la obra del escritor no es más que una especie de instrumento óptico que ofrece al lector para permitirle discernir lo que, sin ese libro, quizás no hubiera podido ver en sí mismo. El reconoci-

miento, en sí mismo, por el lector, de lo que el libro dice es la prueba de la verdad de éste, y viceversa, al menos hasta cierto punto, porque la diferencia entre los dos textos se puede atribuir, en muchos casos, no al autor, sino al lector [*op. cit.*, p. 218].

Ésta es la empresa contra la cual el movimiento imprevisto de la escena de la cena iba a “oponer la más grave de las objeciones”.

¿Qué objeción? ¿Por qué esta molesta escena podía constituir una objeción al proyecto de escritura que el narrador ofrecía al lector para que se reconociera en él? Porque el espectáculo de los estragos de la edad que han hecho irreconocibles a los invitados revestía el sentido de la metáfora de la muerte. Para nosotros, lectores del libro finalmente escrito, la escena en la que cada uno de los invitados parecía haberse “fabricado una cara” ya no actúa como una “objeción” a una empresa realmente concluida, sino, a mi modo de ver, como una experiencia límite del reconocimiento de lo irreconocible, en el sentido de experiencia límite próximo al que Karl Jaspers da a la noción de “situaciones límite” (como la muerte, el sufrimiento, la lucha, la falta) en su filosofía de la existencia. Salvada por la escritura, esta escena pertenece a ese otro reconocimiento anunciado en la iluminación surgida en la biblioteca, “el reconocimiento en sí mismo, por el lector, de lo que el libro dice”.

En el estudio que sigue haremos justicia al reconocimiento “en sí mismo”, como si se tratara de la lectura de una vida.

SEGUNDO ESTUDIO  
RECONOCERSE A SÍ MISMO

Me reconocí poeta.  
A. RIMBAUD,  
carta a Georges Izambard,  
13 de mayo de 1871

El camino es largo para el hombre “actuante y sufriente” hasta llegar al reconocimiento de lo que él es en verdad, un hombre “capaz” de ciertas realizaciones. Aunque este reconocimiento de sí exige, en cada etapa, la ayuda del otro, a falta de ese reconocimiento mutuo, plenamente recíproco, que hará de cada uno de los miembros un ser-reconocido, como mostraremos en el tercer estudio. El reconocimiento de sí del que hablaremos en el presente estudio permanecerá no sólo inconcluso, como lo seguirá estando, a decir verdad, el reconocimiento mutuo, sino además mutilado, debido a la disimetría persistente de la relación con el otro según el modelo de la ayuda, y también del impedimento real.



## I. EL FONDO GRIEGO: EL OBRAR Y SU AGENTE

HE ELEGIDO mi punto de partida en la antigüedad griega. No en el pensamiento de un progreso que recalcaría el retraso de los griegos, principalmente tratándose de la autodesignación expresada gramaticalmente por el pronombre reflexivo *sí*, sino, al contrario, en el pensamiento de un parentesco profundo con lo que Bernard Williams no duda en llamar, en el segundo capítulo de *Shame and Necessity*, “Reconocimiento de la responsabilidad”. Siguiendo los pasos de este filósofo, me gusta evocar “algunas similitudes desconocidas”,<sup>1</sup> similitudes que “concernen a los conceptos que utilizamos cuando interpretamos nuestros propios sentimientos y nuestras propias acciones, así como los sentimientos y las acciones de los otros” (*op. cit.*, p. 9). Los antiguos griegos “forman parte de nuestros ancestros culturales, y la imagen que nos formamos de ellos está íntimamente ligada a la imagen que nos formamos de nosotros” (*ibid.*). Se trata precisamente de las “ideas de responsabilidad en la acción, de justicia y de las motivaciones que conducen a los individuos a realizar actos que serán admirados y respetados” (*op. cit.*, p. 11). Esta “liberación de la Antigüedad” respecto a un prejuicio que nuestro filósofo llama “progresista”, lejos de inclinarnos a minimizar la novedad de los conceptos que conciernen al reconocimiento de *sí*, que debemos a Agustín, John Locke, Bergson, nos invita a admitir estos conceptos como innovaciones vinculadas a acontecimientos de pensamiento que sobrevienen en la misma trayectoria temática que las ideas

<sup>1</sup> B. Williams, *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley, 1993; trad. fr. de J. Lelaidier, *La Honte et la Nécessité*, PUF, París, 1997, p. 8.

éticas de los griegos a las que consagra Bernard Williams su obra. Es esta trayectoria común la que yo me he arriesgado a caracterizar, desde las primeras líneas de este estudio, como reconocimiento por parte del hombre actuante y sufriente de que es un hombre capaz de ciertas realizaciones. Sin ningún anacronismo, podemos colocar este reconocimiento, como Bernard Williams, bajo el signo del “reconocimiento de la responsabilidad” (*op. cit.*, pp. 71-103).

Si consideramos el mundo homérico como *terminus a quo* de la trayectoria que dibuja la curva del reconocimiento de la responsabilidad en el espacio griego es porque se puede demostrar que ya se ha atravesado el umbral hacia la reflexión centrada en la deliberación, como ocurrirá con Aristóteles. Tomo de Bernard Williams esta observación general sobre los personajes de Homero: éstos, observa el filósofo, “se preguntan constantemente qué van a hacer; llegan continuamente a conclusiones antes de actuar” (*op. cit.*, p. 34). Esta capacidad supone el mínimo de consistencia personal que permite identificar a los personajes como verdaderos “centros de decisión” (así se titula el primer capítulo de la obra de Bernard Williams). Ulises se pregunta si va a abandonar a Nausica; ésta lamenta su partida; Héctor piensa en la muerte; Aquiles rumia su cólera. Los términos *thymos* y *noos* muestran esta aprehensión, que podríamos llamar preteórica, de las categorías maestras del obrar humano. ¿Se objetará que las innumerables referencias a intervenciones divinas impiden la constitución de entidades autónomas, al menos en nuestro sentido? Sin duda; pero lo admirable es que “el dominio en el que se efectúa la operación divina es el de los pensamientos del agente” (*op. cit.*, p. 47).<sup>2</sup> Se puede decir, sin duda, que les faltaban categorías psicológicas que nosotros consideramos importantes. Pero se

<sup>2</sup> “Si los individuos necesitan un *thymos* para tener pensamientos o sentimientos, no es menos cierto que un *thymos* necesita una persona si se quiere que existan el pensamiento y el sentimiento” (B. Williams, *La Honte et la Nécessité*, cit., p. 41).

puede afirmar razonablemente que, “en estos comienzos de la literatura occidental, disponían de elementos fundamentales que nosotros necesitamos, y les faltaban otros que nosotros no necesitamos, en particular la ilusión de que las fuerzas del espíritu están vinculadas intrínsecamente a una estructura ética” (*op. cit.*, pp. 65-66). Lo cierto es que las decisiones de los héroes se narraban como las de los personajes designados por sus nombres, a la espera, dirá el lector moderno, de su teoría apropiada. Desde luego. Pero se trata de un desarrollo en lo homogéneo. Aristóteles creará, en el libro III de la *Ética a Nicómaco*, la teoría de la deliberación como la practican los personajes homéricos.

No basta con admitir que estos personajes se comportan como “centros de decisión” sin que tengan el concepto de ello pues los héroes continuamente hablan y dan nombres a los sentimientos del corazón que acompasan sus acciones. Agamemón, Áyax y otros se designan en primera persona como *aition*, término que se relaciona con la idea de causa, y caracterizan su acción mediante los epítetos adverbiales *hekon* —“deliberadamente”— y *akon* —“contra su voluntad”—. Más aún, el mismo personaje puede considerarse como *aition* y pensar que ha actuado a pesar suyo si un dios le ha arrebatado la razón; sin embargo, se considera responsable de una acción que pertenece a sí mismo. Una teoría implícita de la acción, que forma parte “de los datos triviales de la vida” (*op. cit.*, p. 78), ha encontrado ya estas palabras que no tenemos dificultad en traducir por causa, intención, estado normal o anormal, necesidad de reparar (censura, castigo, compensación). Éstos son, diré con Bernard Williams, “materiales universales” (*op. cit.*, p. 79). Que un agente sea causa por el solo hecho de que advenga, por su acción, un nuevo estado de cosas; que se le pueda culpar de ello y exigirle reparación; que, sin embargo, haya actuado en un estado anormal, por infortunio, deshonra, causa sobrenatural: este trastorno complica el estado de cosas sin que el agente deje de ser *aition*. Incumbirá a la filosofía articular, como un problema

distinto, la cuestión de la intención, con el propósito de darle la profundidad que le impondrá posteriormente el problema del mal y el de la libertad de la voluntad, que le es conexo.<sup>3</sup>

### 1. ULISES SE DA A CONOCER

El famoso relato del retorno de Ulises a Ítaca<sup>4</sup> es, sin lugar a dudas, un relato de reconocimiento cuyo héroe es a la vez el protagonista y el beneficiario. Es de justicia decir que él se da a conocer mediante otros miembros del grupo según una gradación sabiamente orquestada y un arte de efectos retardados numerosas veces comentados por los críticos. ¿Por qué este relato no podía servir de inicio para nuestra reflexión posterior sobre el reconocimiento mutuo? Por varias razones: existe, en primer lugar, a pesar de la distribución de los roles entre una pluralidad de personajes, uno solo de entre ellos que es el envite del reconocimiento, Ulises de retorno a Ítaca. Los otros protagonistas cumplen con los criterios evocados anteriormente del “reconocimiento de responsabilidad”; pero su supuesta identidad no está, en sí misma, en juego. El relato no es el de un reconocimiento mutuo. Pero existe una razón más decisiva que impide que este relato supere el umbral de la reciprocidad: las escenas de reconocimiento jalonan la reconquista de su propia casa por un dueño inflexible, a expensas de usurpadores que pretenden la posesión de la esposa legítima. Esta circunstancia de violencia hace que la historia de reconocimiento aparezca mezclada inextricablemente con la de una venganza. Es el ritmo de esta segunda historia la que rige el del reconocimiento mismo,

<sup>3</sup> En este aspecto, no comparto el escepticismo irónico de B. Williams sobre semejante deseo de análisis más profundo: “Los griegos, declara para provocar, no tenían estos descos [...]. Es una de las circunstancias en las que se percibe que poseían el don de ser superficiales por hondura” (B. Williams, *La Honte et la Nécessité*, cit., p. 95).

<sup>4</sup> Homero, *Odisea* [trad. cast. de J. L. Calvo, Altaya, Barcelona, 1994].

hasta el punto de que los grados del reconocimiento son etapas en el camino de la venganza que termina con una masacre de una crueldad despiadada. El esposo será reconocido, pero, con este impulso inicial, el dueño será restablecido plenamente en su dominio.

En todo caso, la progresión retardada del reconocimiento de Ulises por los suyos está cargada de enseñanzas para nuestra investigación. No es indiferente que el primero en reconocerlo sea el hijo y, si nos fiamos de los comentaristas eruditos, el último, el padre, aunque la cima dramática se alcance en la escena del reconocimiento por parte de la esposa, en la que la disimetría subrayada anteriormente no dista mucho de ceder el lugar a algo como un reconocimiento mutuo. Tampoco es indiferente que, gracias a la estrategia de retardación característica de la narración homérica, los otros protagonistas compongan juntos toda la configuración de los moradores de la casa con la diversidad de sus roles.

No deseo detenerme en el aspecto pintoresco de los encuentros, por lo que me quedaré con tres rasgos que pueden enriquecer nuestra investigación: las fórmulas verbales del reconocimiento, el rol de las marcas de reconocimiento y el de los disfraces.

En el libro XVI de la *Odisea*, el encuentro padre-hijo abre la acción en presencia del porquero y de los perros que menean la cola sin cesar: reciben a Ulises como “extranjero” aunque acogido como “huésped”. Su hijo coloca en su cuerpo vestidos nuevos, la diosa rejuvenece su figura, es recibido como un dios. Pero Ulises exclama: “No soy un dios... soy tu padre” (*Odisea*, XVI, 187). Darse a conocer, hacerse reconocer es, ante todo, suscitar una confusión y, luego, sacar del error; observemos que nuestros traductores dicen “reconocer” allí donde el griego utiliza varios verbos: *idesthai*, *gignoskein* (XVII, 265, 273). El poeta emplea el último término para resumir con una palabra el reconocimiento directo de Ulises por parte de Argos, el perro fiel: “Reconoció (*enoesen*) a Ulises en el hombre que llegaba

y, moviendo la cola, dejó caer ambas orejas. Pero ya no tuvo fuerza para acercarse a su amo" (XVII, 301). El animal, satisfecho, no tardó en morir: "Pero Argos había desaparecido; la negra muerte había cubierto sus ojos que acababan de ver a Ulises después de veinte años" (*ibid.*, 326). Disfrazado de mendigo, penetra Ulises en su casa asediada por pretendientes; sometidos luego a la prueba del arco, Ulises sale vencedor. Los primeros reconocimientos habrán sido un peldaño en el camino de la venganza. Es entonces cuando, por la cicatriz de su herida, la anciana sirvienta reconoce a su amo al lavar los pies del extranjero (XIX): "¡Sin duda tú eres Ulises! —¡Sin duda tú eres la nodriza!". Ulises toma enseguida la iniciativa en presencia de sus servidores y declara: "Vamos, os voy a mostrar una señal (*sema*) manifiesta y vuestros corazones dejarán de dudar y me reconocerán". "Así diciendo, apartó sus andrajos y mostró al boyero la gran cicatriz" (XXI, 221). La simbólica es clara: el signo de la cicatriz aparece como contrapunto del disfraz. El signo es marca en la carne; el disfraz, envoltura oportuna. Sólo tras la gran masacre —la empresa estaba terminada—, el poeta despliega el gran juego de la seducción manejado por Penélope al inicio de lo que se convertirá en la escena del reconocimiento entre marido y mujer. Ella reconoció (*esidesken*) a Ulises en sus facciones; puede permitirse fingir no saber, pues la confianza vigoriza su corazón: "Si, en verdad, es Ulises que vuelve a casa, nos reconoceremos, y sin dificultad, los dos (*gnosometh' allelon kai loion*), pues hay señales (*semata*) secretas que los demás ignoran" (XXIII, 109-110). La "señal" será, sin duda, más secreta que la "gran cicatriz": será el mismo lecho nupcial. Penélope hace de la orden de preparar la cama una prueba para el héroe. Pues Ulises sabe que el lecho nupcial lo talló él mismo en el tronco de un olivo plantado en el patio. Admirable signo del secreto compartido: "Este lecho era mi gran secreto" (XXIII, 187).

¿Está cerrado el ciclo del reconocimiento? Una sombra se cierne sobre la alegría de la noche de amor: "¡Mujer, aún no

hemos llegado al final de todas las pruebas! Me falta por realizar algún día un trabajo (*ponos*) complicado, difícil, desmedido" (XXIII, 249). Penélope sólo tiene una difícil réplica: "Si los dioses nos conceden una vejez feliz, hay esperanza de que podamos escapar a la desgracia" (XXIII, 286).

Los comentaristas han añadido a este ciclo del reconocimiento una escena final (que llaman *anagnorismos*, término culto, próximo al empleado por Aristóteles en la *Poética* para expresar el episodio repentino por el que la situación de desconocimiento se transforma de golpe en reconocimiento, *anagnorisis*). Éste es el reconocimiento de Ulises por parte de su padre Laertes. ¿No fue antes el reconocimiento del padre por su hijo? El ciclo del reconocimiento, abierto por el del padre por parte del hijo, cierra el de la filiación pasando por el reconocimiento conyugal. Y padre e hijo se conocen gracias a una señal (*sema*): a la descripción de los trece perales, de las cuarenta higueras y de los diez manzanos, donados o prometidos en el pasado: "Y Laertes sintió desfallecer sus rodillas y su corazón. Había reconocido (*anagnontos*) la verdad de los signos (*semata*) que Ulises le descubría" (XXIV, 345).

¿Qué conservar para nuestra investigación? Personajes homéricos que hemos visto comportarse como "centros de decisión" y "reconocerse responsables" son también capaces de un reconocimiento que pasa por otro, pero que no se puede llamar mutuo, pues está centrado en un solo protagonista y limitado al rol que la tradición asigna a cada uno en el entorno del amo. Para éste, hacerse reconocer es recuperar su dominio amenazado en un primer momento. Este límite del mensaje dejado por Homero está atestiguado por la imbricación de la historia de reconocimiento en la de venganza, la cual sigue estando a mil lenguas de lo que llamaremos, en el próximo estudio, "lucha por el reconocimiento". Al menos, podemos conservar en reserva las preciosas observaciones sobre la función del "disfraz" y la inversa de las "señales" en la fábula del reconocimiento.

## 2. EN COLONO, EDIPO SE RETRACTA

Mi segundo ejemplo lo tomo del *corpus* de los tratados griegos.<sup>5</sup> Para el interés de nuestra investigación, no es esencial la diferencia, en el plano dramático, entre la epopeya y la tragedia: la acción puede ser narrada por boca de otro o “actuada” ante nuestros ojos; pero esta diferencia no afecta al carácter mimético de una u otra respecto a la acción representada ni, sobre todo, respecto al rol configurador asignado a la fábula, tanto con relación a las acciones como a la de los personajes. Más significativa es la diferencia que observaban Goethe y Schiller, en un intercambio de cartas en abril de 1797, entre el efecto de retardación propio de la epopeya, y que la historia de Ulises ilustra perfectamente, y el efecto de tensión propio de la tragedia.

He elegido *Edipo en Colono* porque el efecto de tensión proviene, en este caso, del trastrocamiento operado por la segunda tragedia de Edipo en el plano del reconocimiento de responsabilidad inducido por la primera tragedia, *Edipo rey*. Este cambio de una tragedia a otra equivale a una desaprobación, por parte del mismo personaje, de la acusación presentada contra él veinte años antes. Desde el punto de vista dramático, la relación de una tragedia de Edipo con la otra es de igual naturaleza que la relación que la trama suscita, al parecer, en el interior de una misma y única tragedia y que Aristóteles, en su *Poética*, coloca bajo las dos categorías juntas de la “peripecia” (*peripeiteia*), como trastrocamiento de la acción en sentido contrario, y del “reconocimiento” (*anagnorisis*), definido como una transición de la ignorancia al conocimiento, que lleva, de paso, del odio a la amistad o inversamente “en los personajes destinados a la felicidad o a la desgracia” (*Poética*, § 11). Pero sucede que Aristóteles toma precisamente como ejemplo la tragedia de Edipo: “El más hermoso reconocimiento es el que va acompaña-

<sup>5</sup> Sófocles, *Oedipe à Colone*, trad. fr. de P. Masqueray, Les Belles Lettres, París, 1934 [trad. cast. de I. Errandonea, *Tragedias: Edipo rey. Edipo en Colono*, Alma Mater, Barcelona, 1959].

do de peripecia, por ejemplo, el que se da en *Edipo*” (1452a 33). *Edipo en Colono* realiza este doble efecto que la fábula produce en el interior de la misma tragedia. Este reconocimiento, en el sentido dramático del término, que actúa, no en una tragedia, sino entre dos tragedias, reviste la significación de una desaprobación en el plano del reconocimiento de responsabilidad que es nuestro tema en estas páginas. Y es la tensión suscitada por este cambio lo que da al temor y a la piedad, que toda tragedia suscita, la coloración particular que imprime, en estas pasiones trágicas, el desenlace de *Edipo en Colono*.

Una cosa muestra especialmente *Edipo en Colono*: que el personaje trágico, por muy abrumado que esté por el sentimiento del carácter irresistible de las fuerzas sobrenaturales que rigen los destinos humanos, sigue siendo el autor de esta acción íntima que consiste en evaluar sus actos, singularmente en la condición de retrospección. Si la desgracia es la nota dominante de la tragedia de *Edipo en Colono*, hasta el punto de refutar la culpabilidad antigua, esta desgracia se convierte en una dimensión del actuar mismo, en cuanto soportado de una forma responsable. La obra escalona, en este recorrido de entereza y resistencia, la progresión de la desgracia sufrida a la desgracia asumida. Es el cambio de la acusación en exculpación el que acompaña esta progresión íntima de la resistencia, del aguante. El viejo Edipo, ciego y miserable, sostenido por su hija Antígona, a la que pronto se une su hermana Ismene, es enfrentado, en primer lugar, a la prueba del exilio y de la desorientación —“¡Oh extranjero, soy un exiliado!” (207)—. Pero diferentes “signos” (94) le permiten “reconocer” el lugar sagrado al que sus pasos lo han llevado para “mejorar su vida” (104); pues “enterarse (*mathein*) es necesario para proceder con acierto” (115). Este *mathein* hará del sufrir un proceder (116). Sí, son “acciones que le han sido impuestas” (172), proclama Antígona, adelantándose a la retractación paterna: “Mis actos —exclama Edipo—, que te inspiran este pavor respecto a mí, yo no los realicé voluntariamente (*dedrakota*), los padecí (*peponthota*)”

(267) (volvemos a encontrar la expresión *akon* ya hallada en Homero). Y “si yo hubiese actuado con plena conciencia (*phronon*), ni siquiera entonces hubiese sido culpable (*kakos*)” (271). “Sagrado, inocente” (278): de este modo el viejo penitente traerá beneficios a los habitantes de este país.

¿Se dirá que los griegos ignoraron la conciencia de sí? En su forma reflexiva y especulativa, sin duda; pero no en su forma espontánea: “¿Quién es el bueno, proclama el anciano, que no mira por sí mismo (*hautó philos*)?” (309).

¿Qué debe rechazar Edipo de su pasado? En primer lugar, la “cólera” (*mochthos*) y el “arrebato” (*thymos*) (437-438), cuyo exceso lo había llevado a sacarse los ojos: *Edipo rey*, en sus últimos versos, había dado a esta violencia una elocuencia aterradora. Pero es, más radicalmente, la falta misma la que, asumida entonces, había suscitado este exceso en el castigo. Dirigiéndose al corifeo exclama: “Estoy cargado de una desgracia, extranjero; sí, estoy cargado a mi pesar (*ahekon*); que la divinidad lo sepa: nada de esto fue querido” (521-522). Y también: “La ciudad me ató al himeneo fatal, a una unión maldita, y yo no sabía nada” (525). Y con un solo gesto, entre desgracia sufrida y falta, se desata el nudo: “(Edipo) Soporté desgracias incontables. —(El corifeo) Hiciste... —(Edipo) Yo nada hice”. Y más tarde: “Maté, quité la vida, pero sin saber (*anous*) lo que hacía. Según la ley soy inocente: ignoraba mi crimen al cometerlo” (546). El propio Creón, también viejo ya, admite la queja del anciano ciego: “Tus labios me reprochan asesinatos, injusticias, desgracias que padecí, desgraciado de mí, contra mi voluntad (*akon*)” (964). La misma palabra —*akon*— vuelve una vez más al tratarse del incesto.

Sin embargo, hay una cosa que sé bien: voluntariamente recuerdas estos horrores contra mí y contra ella, mientras que yo, que la desposé contra mi voluntad (*akon*), también contra mi voluntad (*akon*) hablo de ella. Pero nunca seré culpado ni por este matrimonio ni por la muerte de mi padre, de la que siempre me acusas con tus mordaces insultos [985-990].

Por ello, Edipo puede descargarse del crimen sobre las Eri-nias: “Acuso de ello, ante todo, a tu maldición, y además oigo a los adivinos decirme que así está bien” (1298-1299). Y también: “Los dioses dirigieron todo” (998).

¿Qué ocurre con el conocido reconocimiento de la responsabilidad? Pienso, como Bernard Williams, que esta acusación, que adquiere valor de excusa, se inscribe en el mismo espacio del obrar humano que las deliberaciones ordinarias. Complica la declaración pero no anula la iniciativa personal. En este sentido, la desaprobación de *Edipo en Colono* no anula la confesión de *Edipo rey*: “No golpeó ninguna otra mano distinta de la mía”, se lee en *Edipo rey* (1331). El cambio del obrar al padecer tiene lugar en el espacio de sentido del obrar: “Mis actos los padecí, no los cometí” (*Edipo en Colono*, 437 s.). Sigue siendo cierto que es él el que había hecho aquello aunque exista el peso de creencias arcaicas que gravitan sobre el crimen de sangre. “Lo comprendemos —afirma Bernard Williams— porque sabemos que, en la historia de cualquier vida, existe el peso de lo que se hizo, y no sólo de lo que se hizo intencionalmente” (Bernard Williams, *op. cit.*, p. 96). ¿Se expresará en términos de pesar? El que el anciano Edipo puede sentir sigue siendo “un pesar de agente” (*op. cit.*, p. 97). “La cosa terrible que le sucedió, sin que haya habido falta por su parte, es que él hizo eso” (*ibid*). Puede, por tanto, soportar su desgracia hasta morir tranquilo: “Hijas mías, sobre mí llega el término final de mi vida y ya no puedo desviarlo” (*Edipo en Colono*, 1472-1473). La fabulación puede poner a este fin su toque de lo maravilloso: Edipo es sacado de nuestra mirada. Permanece la palabra de amor dejada a sus hijas por el anciano culpable/inocente: “No hay nadie que os haya amado más que este padre de quien vais a ser privadas por el resto de vuestra vida” (1615-1619).

Edipo sólo deja tras él, para continuar la historia, el odio fratricida entre Eteocles y Polinices.

Nos basta con que de *Edipo en Colono* quede este mensaje: es el mismo hombre sufriente el que se reconoce agente.

## 3. ARISTÓTELES: LA DECISIÓN

Entre Homero, los trágicos y Aristóteles,<sup>6</sup> existe una continuidad temática importante que se manifiesta en los términos *aition*, *a-hekon* y *phronein*. El filósofo, como el poeta épico y el poeta trágico, y también como el orador en el ejercicio retórico de la palabra pública, habla de personajes que, según la terminología de Bernard Williams, son “centros de decisión” y seres capaces de “reconocimiento de responsabilidad”. Por tanto, el corte con los poetas y los oradores no se realiza principalmente en el plano de la temática sino, según una expresión que se nos ha hecho familiar, en el “de los acontecimientos de pensamiento” que inauguran una forma nueva de interrogar. El acontecimiento de pensamiento presentado por Aristóteles encuentra su sello en el título de la gran obra que vamos a consultar: *Ética*; el adjetivo se asigna o al neutro *biblia* o al femenino *theoria*. En este sentido, Aristóteles puede considerarse como el creador de la expresión y del concepto de teoría moral, en cuanto disciplina distinta de la metafísica, de la física, del tratado del alma e incluso de lo político, a pesar de la proximidad entre ética y política e incluso de cierta inclusión del primer círculo en el segundo.

En el prelude de la *Ética a Nicómaco*, se propone un triple criterio de distinción: por el objeto, por el tipo de razonamiento, por la relación con el oyente, precauciones que no conciernen al poeta. Sobre la rápida definición del objeto, se afirma que son las opiniones comunes las que suscitan el trabajo del concepto: para comenzar, se propone una primera caracterización del objeto próxima al sentido común: “Todo arte y toda disciplina científica, y del mismo modo toda acción e intención

<sup>6</sup> Aristóteles, *Éthique à Nicomaque*, introducción, comentario y trad. fr. de R. A. Gauthier y J.-Y. Jolif, Publications Universitaires de Louvain, Béatrice-Nauwelaerts, París, 1958 [trad. cast. de M. Araújo y J. Mariás, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985].

moral, tienden, en opinión de todos, hacia algún bien” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094a 1). Sobre el método, “es propio del hombre cultivado exigir sólo, en cada materia, el rigor que implica la naturaleza del asunto” (1094b 23). En cuanto al oyente, no es juez el que quiere sino “el que es erudito en la materia” (1094b 27); en este aspecto, el filósofo requiere un oyente apropiado, preocupado, no por el conocimiento teórico, sino por la acción.

El filósofo de la acción no acude de un modo directo a las estructuras de lo que podemos llamar acción sensata. Sólo lo hará en el libro III, después de haber tomado partido sobre dos cuestiones importantes sobre las cuales necesita trazar su camino entre las opiniones ordinarias, los intentos de conceptualización, en los que se incluyen el de Platón y los de sus discípulos. Las dos cuestiones disputadas son las de la definición del bien en su relación con la felicidad y la de la virtud moral como camino obligado en la búsqueda de la felicidad.

¿Cuál es, pues, este don del que se dice en el Prólogo que todo conocimiento y toda intención aspiran a él de alguna forma? Más precisamente, ¿cuál es el bien más elevado de todos los bienes que pueden ser los fines de la acción humana? Sería prematuro, en efecto, tratar de las estructuras del obrar humano si no se supiese situarlas en el largo recorrido del objetivo del bien supremo. Se admite, con la mayor parte de la gente, que este bien supremo tiene un nombre, la felicidad; pero, sobre lo que es, hay discusión: es asunto de los *sophoi*, de la gente ilustrada. Para orientarse en la disputa, el filósofo rehará el recorrido de los “géneros de vida” —vida de placer, vida entregada a la política, vida contemplativa—. Es la interpretación de este último género de vida la que obliga a tomar partido entre los que dejan los bienes preferidos en un orden disperso, sin el sello del supremo, y los que hacen del bien supremo un bien en sí, sin relación con nosotros. Se destaca, pues, la declaración que concierne directamente a nuestra investigación sobre la estructura de la acción: el hombre —se

afirma— posee, aparte y por encima de todas las tareas particulares, una tarea propia, un *ergon*: vivir una vida “realizada” (1098a 16). Precisamente en la idea, aún indeterminada, de esta tarea propia, de esta labor de hombre, se inserta el tema de las virtudes, en cuanto excelencias rectoras capaces de jalonar, de determinar, de estructurar a la vez el objetivo de la felicidad y la tarea propia del hombre. Digamos, pues, que “el bien del hombre será una actividad del alma según la virtud y, si hay varias virtudes, según la mejor y más perfecta”. Al mismo tiempo se excluye la idea de que la felicidad se adquiera únicamente mediante el favor divino o por suerte: su fuente está en nosotros, en nuestras actividades. En esto reside la condición más primitiva de lo que llamamos reconocimiento de sí mismo. Su posibilidad radical es el anclaje del objetivo de la felicidad en actividades que componen la tarea del hombre en cuanto tal, nuestra tarea.

Por tanto, se estudian las virtudes precisamente como componentes de la felicidad: “Puesto que la felicidad es una actividad del alma según la virtud perfecta, debemos tratar ahora de la virtud: ¿no es la mejor manera, al fin de cuentas, de llegar a saber lo que es la felicidad misma?” (1102a 5-6).

Una vez más se repite que se hablará de la virtud del hombre: “Pues el bien que buscamos es el bien del hombre, y la felicidad que buscamos es la felicidad del hombre” (1102a 13-15). Será necesario, pues, un gran rodeo, pasando por el estudio de la partición del alma, para aislar esa parte irracional que “posee una regla”, es decir, esa parte desiderativa que participa, de alguna manera, de la regla, “en la medida en que le está sometida y obediente” (1102b 28). De esta parte de nosotros mismos dependen las virtudes, y su reivindicación se deja oír en términos de alabanza: “Sin embargo, alabamos también al filósofo por la filosofía que posee en su estado habitual; ahora bien, los estados habituales dignos de elogio los llamamos virtudes” (1103a 13). Y no por eso dejará de afirmarse el fin práctico, no especulativo, del estudio de la virtud:

Ahora bien, nuestro estudio no tiene por mira, como los otros, un fin especulativo: si emprendemos nuestra investigación, no es para saber qué es la virtud —pues nuestro estudio carecería de utilidad—, sino para hacernos buenos. Necesitamos, pues, forzosamente, llevar nuestro examen al campo de nuestras acciones y buscar cómo debemos realizarlas: ¿no son ellas, como hemos dicho, el elemento decisivo capaz de determinar la calidad misma de los estados habituales de nuestro carácter? [103b 26-30]

No es, pues, extraño que, en el examen detallado de la idea de virtud, en los capítulos IV y V del libro II de la *Ética* aparezca ya anticipado el concepto más importante de la teoría aristotélica de la acción: “Las virtudes son, de alguna manera, decisiones intencionales o, más exactamente, no se dan sin decisión intencional” (*prohairesis*) (1106a 2). También se recuerda, algunas líneas más tarde, el *ergon* humano, inseparable de la idea de virtud: “La virtud del hombre será también (como la visión hace que el ojo sea bueno) un estado que hace al hombre bueno y que le permite ejecutar bien su propia obra” (1106a 22). Siguen las consideraciones sobre el justo medio en cada virtud entre el exceso y el defecto. Pero lo hace para guiar al centro de la discusión sobre la definición de la virtud: esta definición, más que todos los esbozos anteriores, utiliza las estructuras de la acción de las que acabamos de hablar hace un momento: “Según lo que hemos dicho, la virtud es un estado habitual que dirige la decisión (*hexis prohairesis*) que consiste en un justo medio relativo a nosotros, cuya norma es la regla moral, es decir, la misma que le daría el hombre prudente (*phronimos*)” (1106b 30).

En este texto fundamental, no sólo es notable el acercamiento entre estado habitual (*hexis*) y decisión (*prohairesis*), sino también la referencia de la norma al hombre prudente en cuanto portador de esta sabiduría de juicio al que se consagrará el libro VI en concepto de la *phronesis*: la *phronesis* es el agente singular de esta virtud intelectual que surge en el punto



delicado de la distinción entre las virtudes llamadas de carácter, a las que se dedican los libros siguientes, y las virtudes intelectuales, que son objeto del libro VI. El *phronimos*, citado desde el libro II, será la figura anticipada de este sí reflexivo implicado por el reconocimiento de responsabilidad. No se dice, es cierto, que se designe a sí mismo: pero la definición completa de la virtud lo designa como la medida viva del exceso y del defecto, esa línea de división que delimita el justo medio característico de toda virtud.

Sobre el vasto segundo plano de estas definiciones, en el que se dibuja el proyecto ético en su conjunto, se destaca la descripción de las estructuras de la acción sensata: esta descripción encuentra su punto nodal en la noción de decisión con que traducimos el griego *prohairesis* —y accesoriamente en la de deseo—. En la decisión, halla su concepto guía el reconocimiento de responsabilidad, cuyas líneas generales describimos en la epopeya y en la tragedia. Su nombre aparecía anticipadamente en la definición de la virtud recordada un poco antes. Ahora aparece en el centro del libro III de la *Ética a Nicómaco*.

Aristóteles no aborda frontalmente el concepto de *prohairesis* sino que lo coloca en un círculo más amplio, el del “buen grado” (*hekon*) y el del “contra su voluntad” (*akon*), dos expresiones que nos son ya familiares desde la lectura de Homero y de los trágicos. Aristóteles las eleva a un plano filosófico con motivo de la confrontación con el adagio socrático que afirma “nadie es malo de buen grado”. No, afirma Aristóteles: el malo lo es por voluntad propia. El caso del malo de Sócrates, si se puede hablar así, exige comenzar por el “contra su voluntad”; se trata, en realidad, de las diversas excusas que este malo puede sacar de las situaciones de coacción o de ignorancia; la coacción es la ocasión de oponer el carácter exterior (respecto al agente) del principio (*arche*), llamado también la causa (*aitia*), de la acción hecha por coacción. Como contraste, la acción hecha por propia voluntad es aquella “cuyo principio está en el interior del sujeto y también está en su mano el hacerla o no”

(1110a 16). Es importante para nosotros este vínculo, en el plano del vocabulario, entre *en hauto* (en el interior del sujeto) y *eph' hauto* (en manos, en poder del sujeto). Lo que se designará, en nuestra terminología posterior, como “sí” aparece prefigurado aquí por el *hauto* unido a su doble preposición en la definición aristotélica de la voluntad propia, de lo voluntario: el principio (o la causa) está en el agente y depende de él. Queda por desvelar la excusa de la ignorancia después de la de la coacción en los casos mixtos: para que se haga legítimamente contra su voluntad lo que se hace por ignorancia (sea ésta la de las condiciones de hecho o la de la regla), es necesario mostrar después pesar por ello. Descartadas estas dos estrategias de excusas, se impone con facilidad la definición del *hekon* propuesta anteriormente.

Una vez allanado el terreno, se coloca en lugar preeminente la noción más grata a Aristóteles, la *prohairesis*, la decisión; o, si se prefiere permanecer más cerca del griego, la elección preferencial. Con ella, entramos en contacto con la intimidad de nuestras intenciones que, mejor que nuestros actos exteriores, permiten apreciar el carácter (*ethos*). Después de haber dicho lo que no es —apetito, impulsividad (*thymos*), deseo—, hay que decir lo que es: una especie de propia voluntad especificada por una deliberación anterior. El *pro* de *prohairesis* se vuelve a encontrar en el pre de pre-deliberado. Llegamos al corazón de lo que, desde el inicio de esta sección de nuestro trabajo, llamamos con el nombre del reconocimiento de responsabilidad. No entraré en la discusión que más importa al juicio de Aristóteles, el saber sobre qué no deliberamos (las cosas eternas, inmutables, o regulares y frecuentes) y sobre qué deliberamos (como se dice en el contexto del libro III, los medios más que los fines); sobre este último punto surge una gran disputa entre intérpretes en la que no entraré. Me basta la definición: “Parece que [...] el hombre es el principio de las acciones; y la deliberación tiene por objeto lo que él mismo puede hacer, y las acciones se hacen por fines distintos de ellas

mismas. Por tanto, no podrá ser objeto de deliberación el fin sino los medios" (1112b 32-33).

La descripción de los componentes de la acción sensata sería incompleta si no se diese paso a este complemento de la decisión que constituye el deseo (*boulesis*). Aristóteles lo evoca después de la definición de la decisión:

Por consiguiente, como lo "decidido" es lo "deseado deliberadamente" y, por supuesto, se trata de algo que está en nuestro poder, también la decisión será un deseo deliberado de las cosas que están en nuestro poder. Porque, en cuanto juzgamos, después de la deliberación, deseamos en virtud del impulso del deseo [113a 9-11].

Se espera este vínculo ya que se admite que se delibera sobre los medios y no sobre los fines. El deseo es, si se puede hablar así, responsable de los fines, como sabemos desde el *Gorgias* de Platón. Por tanto, la descripción del "deseo deliberado", de la decisión, estaría incompleta sin esta referencia al deseo. Además, si el objeto del deseo se redujese a lo que nos parece bien, el deseo caería fuera del campo de una ética razonada; simplemente, se habría dado la espalda, en vano, a Platón y a su alegato en favor del bien absoluto. Se puede evitar esta conclusión si la medida del juicio debe ejercerla, como en todas las ramas de la actividad moral, el virtuoso, es decir, aquel que se designó anteriormente como la instancia personal de delimitación de la "mediedad" —del justo medio— en el caso de cada una de las virtudes examinadas entre los libros IV y V. La medida, en cada caso, no es el hombre sin más, sino el virtuoso. Lo que se anticipa aquí es la doctrina de la *phronesis*, de la sabiduría práctica o, como se traduce tradicionalmente, de la prudencia; esta sabiduría práctica será una referencia importante durante toda nuestra investigación.

Por tanto, con la *phronesis* terminaremos nuestros préstamos de la concepción aristotélica de la acción moral bajo el sig-

no del reconocimiento de responsabilidad. Su evocación ya se había anticipado al definir la virtud: "Un estado habitual que dirige la decisión (*hexis prohairetike*) que consiste en un justo medio relativo a nosotros, cuya norma es la regla moral, es decir, la misma que le daría el hombre sabio (*phronimos*)" (1106b 36-38).

Pero para tratar temáticamente de la *phronesis* es preciso un cambio de plan que haga pasar de las virtudes llamadas morales o de carácter a las virtudes intelectuales. Es importante este cambio en la medida en que con él el análisis se eleva a un plano que podemos llamar plano reflexivo. Ahora bien, cabe señalar que el objeto de esta virtud no puede definirse al margen de su sujeto, el sabio. La cuestión de la mediedad —de la apreciación del justo medio— garantiza en el argumento la transición entre dos tipos de virtudes: si el justo medio, en las virtudes morales, lo determina la recta regla (*orthos logos*) llamada también norma (*horos*), ésta es obra de la sabiduría práctica.

Otro vínculo con el tratado de la virtud del libro II lo garantiza la referencia a la tarea, a la obra (*ergon*) del hombre en cuanto hombre. El argumento procede aquí del género a la diferencia específica: el género es el estado habitual (*hexis*) y la diferencia específica es precisamente la noción de obra: "La virtud intelectual —observa Jolif en la parte de su *Commentaire* consagrada a las virtudes intelectuales— como la virtud moral, debe permitir a su sujeto realizar bien su obra" (Ética a Nicómaco, t. III, *op. cit.*, p. 443). En este caso, el esclarecimiento del objetivo de verdad ocupa, en el plano de las virtudes intelectuales, el lugar de la noción de justo medio en el plano de las virtudes de carácter. A partir de ahora, la decisión se asienta, mediante el acto del juicio, en el dinamismo del intelecto práctico. Lo que el deseo persigue y lo que el pensamiento articula —el fin— son una sola y misma cosa. Y prosigue Jolif:

Aristóteles enseña aquí que el deseo es virtuoso cuando el pensamiento es verdadero, es decir, cuando lo que el pensamiento dice ser el fin es verdaderamente el fin, y el deseo recto, es decir, cuando

lo que el deseo persigue es precisamente este fin enunciado con verdad por el pensamiento; entonces, la afirmación del pensamiento y el afán del deseo se imbrican totalmente [*op. cit.*, p. 447].

Por tanto, ya no hay motivos para oponer el libro VI al II sobre el punto de saber si la deliberación sólo tiene por objeto los medios. El centro de gravedad se desplaza a la pregunta: ¿qué es “actuar como dice la regla recta” (*orthos logos*) en la determinación del justo medio (1138b 18)? La determinación de la norma (*horos*) implícita a esta regla requiere el juego combinado entre esta parte de la razón llamada calculadora y el deseo en su estado habitual. Tal es el pensamiento práctico expresado por la idea de deseo deliberado: este pensamiento práctico tiene como reto la acción feliz, pues la rectitud del deseo se une a la cuestión de la verdad práctica del plano del pensamiento.

El rasgo de la sabiduría que interesa de modo más eminente a nuestra investigación concierne a la implicación del *phronimos* en la *phronesis*: “El mejor medio para comprender la naturaleza de la sabiduría consiste en considerar cuál es la cualidad que el lenguaje atribuye al *phronimos*” (1140a 24). Semejante declaración constituye un paso importante en nuestra investigación atenta a la aparición del punto de vista del sujeto en la descripción de la acción sensata. El filósofo avanza en su demostración interrogando al lenguaje. No sólo al lenguaje, sino también al testimonio de algunos hombres ejemplares, como Pericles. El filósofo sólo dará forma de silogismo práctico al argumento que coloca como mayor la idea del sabio como “buen deliberador” y como menor la idea de las situaciones de incertidumbre, para concluir con la definición de la sabiduría “como estado habitual verdadero, razonado (*meta logou*), que dirige la acción y tiene por objeto las cosas buenas y malas para el hombre” (1140b 4-6). El juicio práctico da así un contenido valioso a la idea de *ergon* propia del hombre. En este sentido, la sabiduría práctica posee más afinidad con la política que con la filosofía especulativo como lo confirma el ejemplo de Pericles.

Aristóteles volverá por última vez a la definición de la *phronesis* construida sobre el tema del buen deliberador (*euboulos*);<sup>7</sup> lo hace para añadir un rasgo que no puede dejar de concernirnos: para dirigir la acción, la sabiduría práctica debe proceder del conocimiento universal al de lo particular. Veo en esta observación capital la anticipación de lo que calificamos hoy como “acción que conviene”. La sabiduría práctica es *ese discernimiento, esa mirada en situación de incertidumbre, dirigida a la acción que conviene*. Ésta es inseparable de un agente de la acción que podemos llamar sagaz: si, por casualidad, es de “buen consejo”, es que, en cuanto le concierne, es un experto capaz de conocer “lo que le interesa” (1141b 33) o, como prefiera traducir Tricot, capaz de “saber el bien que es propio de sí mismo” (*ibid.*). (Ese *to hautō eidenai* que Gadamer traduce por *Sichwissen, Wahrheit und Methode*, p. 298.) Es cierto que Aristóteles no permite que esta sabiduría autorreflexiva ocupe todo el lugar, a expensas de lo político. Pero ¿cómo sería el sabio “de buen consejo” fuera de su esfera propia, si no supiese “gobernar a sí mismo” (1142a 10) (trad. de Tricot)?

Concluyo aquí mis préstamos de los griegos, desde Homero a Aristóteles. ¿Se seguirá proclamando que los griegos ignoraron nuestros conceptos de voluntad, de libre albedrío, de conciencia de sí? Sí, los ignoraron con el nombre de las categorías que luego se hicieron nuestras; pero establecieron entre ellos y nosotros una afinidad en el plano de la inteligencia de las costumbres en la que se enmarca un perspicaz análisis de la acción social. En este sentido, el propio discurso de Aristóteles sobre las virtudes de carácter y las intelectuales es manifesta-

<sup>7</sup> “La prudencia, en cambio, tiene por objeto los bienes humanos, es decir, los que proporcionan materia para la deliberación. Pues, cuando se habla de un sabio, ésa es fundamentalmente la tarea que se le atribuye: deliberar bien. Ahora bien, nadie delibera sobre las cosas que no pueden ser de otra manera, ni sobre lo que no está ordenado a un fin, y a un fin que sea objeto de acción. Por otra parte, el buen deliberador, absolutamente hablando, es el que intenta alcanzar el mejor de los objetos de acción que se ofrecen al hombre, y calcula tan bien que llega recto al blanco” (1141b 8-13).

ción de esta *phronesis* que constituye a la vez una de las virtudes citadas y el principio implícito de la continuidad del discurso mantenido según el modo épico, el modo trágico y, finalmente, el modo de la filosofía ética. El filósofo es el *phronimos* de este discurso phronético, de esta sabiduría práctica de segundo grado, que recorre nuevamente el camino trazado por los griegos, desde Homero hasta Aristóteles, sobre la acción sensata, esa acción de la que el autor se reconoce responsable.

## II. LA FENOMENOLOGÍA DEL HOMBRE CAPAZ

SI EXISTE un punto en el que el pensamiento de los modernos marca una progresión sobre el de los griegos respecto al reconocimiento de sí, no es principalmente en el plano de la temática —la del reconocimiento de responsabilidad—, sino en el de la conciencia reflexiva de sí mismo implicada en este reconocimiento. Demos enseguida un nombre a este sí-mismo reflexivo, el de la “ipseidad”, equivalente francés de los términos ingleses *self* y *selfhood*. Por supuesto, los griegos conocieron —como hemos mostrado con múltiples ejemplos— el uso del pronombre reflexivo *haut/heauto*. Pero su uso era espontáneo, en la lógica del lenguaje ordinario, como también nosotros seguimos haciéndolo. Por razones basadas en el giro ontológico y cosmológico de su filosofía, no elaboraron una teoría de la reflexión en la que el énfasis sería desplazado de la acción, de sus estructuras y de sus virtudes, a la instancia del agente, como hubiera podido conducir a ello la teoría de la *phronesis*, en la que nosotros sentimos la tentación de discernir retrospectivamente un esbozo de filosofía reflexiva.

No cabe duda de que debemos a la filosofía cartesiana del *cogito* y a la teoría de la reflexión de John Locke el impulso decisivo hacia lo que propongo llamar la hermenéutica del sí. En este aspecto, la llegada del *cogito* cartesiano constituye el acontecimiento de pensamiento capital después del cual pensamos de otro modo, y la reflexión sobre sí aparece elevada a una altura temática sin precedente. Es cierto que esta inflexión reflexiva se manifestó en primer lugar en el campo teórico, como hemos podido comprobar en nuestro primer estudio al tratar del reconocimiento/identificación. Después de Descartes, las

filosofías trascendentales de Kant y de Fichte tuvieron como resultado hacer del yo y de su reflexividad propia la piedra angular de la filosofía teórica. Nuestra segunda deuda concierne a la extensión de la problemática reflexiva al campo práctico: la debemos al desdoblamiento de la *Crítica* entre razón teórica y razón práctica. Pero este desdoblamiento se impuso, no en beneficio de la teoría de la acción, sino en el de la filosofía moral y de la del derecho. Estos dos amplios desarrollos centrados en la idea de obligación y de derecho apenas daban lugar para la teoría del reconocimiento de sí en cuanto instancia de discurso distinto, pese a la referencia explícita al sí en la exigencia de autonomía tan audazmente reivindicada por la moral kantiana en oposición a la noción de heteronomía. Pero el sí de la autonomía no se caracteriza aquí por su capacidad de autodesignación, sino como sinónimo del árbitro que, en el juicio sintético subyacente a la idea de autonomía, se combina con la idea de ley. El "auto" de la autonomía sólo adquiere sentido en esta síntesis *a priori*, sin jamás ser tematizado por sí mismo. Figura, pues, como *ratio essendi* de la ley, mientras que la ley se convierte en la *ratio cognoscendi* del árbitro. Por eso, el "auto" de la autonomía no se recalca como sí con motivo de esta correlación.

¿Cómo explicar esta supresión de la *ipseidad* en el tratamiento de la autonomía moral? Responderé: se debe a la ausencia de una tematización de la *acción* en cuanto campo práctico colocado bajo el dominio de las normas. Encuentro confirmación de este déficit en el examen que Kant hace del imperativo categórico: sabido es que el criterio de su carácter categórico reside en su universalidad, y ésta en la capacidad de las máximas de nuestra acción para pasar el test de la universalidad. Pero no se dice de dónde proceden las máximas. Sin embargo, es aquí donde se puede esperar la teoría de la acción.

Mi problema nace de ahí: ¿cómo proseguir el análisis aristotélico de la *acción*, con su noción de deseo razonado, en el marco de la filosofía reflexiva, inaugurada por Descartes y

Locke, desplegada y mostrada luego en la dimensión práctica por la segunda *Crítica* kantiana y llevada por Fichte a su poder trascendental más alto?

Intento responder a este reto reflexionando sobre las *capacidades* que, juntas, dibujan el retrato del hombre capaz. Esta reflexión sería al tiempo neoaristotélica y postkantiana, por no decir también posthegeliana, como declararé en el tercer estudio. A mi entender, la serie de las figuras más importantes del "puedo" constituye la espina dorsal del análisis reflexivo, en el que el "puedo", considerado en la variedad de sus usos, proporcionaría su mayor amplitud a la idea de acción tematizada por primera vez por los griegos.

La inclusión de este análisis de las capacidades constituye, sin duda, un legítimo enriquecimiento de la noción de reconocimiento de sí; justifican esta afirmación dos hechos: el parentesco semántico entre el modo epistémico propio del tipo de certeza y de confianza que se vincula a la aserción propia del verbo modal *puedo* en todas sus formas, y una de las principales acepciones del verbo *reconocer* en el plano lexicográfico, a saber, el "tener por verdadero", que *Le Robert* coloca en cabeza de una serie de variantes: manifestar, confesar, aprobar, etc. Habíamos visto, desde el primer estudio, esta transición significativa del reconocimiento-identificación al reconocimiento-manifestación gracias a la expresión cartesiana "admitir en mi creencia", ya que el verbo *admitir* constituye el eje de la cadena de acepciones. En *Sí mismo como otro*,<sup>1</sup> adopto el término *atestación* para caracterizar el modo epistémico de las aserciones propias del registro de las capacidades; expresa perfectamente el modo de creencia vinculado a las aserciones del tipo: "creo que puedo", para distinguirlo de la creencia dóxica en cuanto forma débil de saber teórico. La garantía que se vincula a las aserciones introducidas por la forma modal del "puedo" no

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, París, 1990 [trad. cast. de A. Neira, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996].

tiene como contrario la duda, sino la sospecha, la cual no puede refutarse más que por una nueva garantía de igual tenor epistémico que la certeza cuestionada.

Mi tesis es que existe un estrecho parentesco semántico entre la atestación y el reconocimiento de sí, en la línea del “reconocimiento de responsabilidad” atribuido a los agentes de la acción por los griegos, desde Homero y Sófocles hasta Aristóteles: al reconocer haber hecho tal acto, los agentes atestiguaban implícitamente que eran culpables de él. La gran diferencia entre los antiguos y nosotros radica en que nosotros llevamos a la fase reflexiva la unión entre la atestación y el reconocimiento en el sentido del “tener por verdadero”.

Sin embargo, sigue existiendo una diferencia de sentido entre atestar y reconocer, debido a su pertenencia a familias léxicas diferentes. Atestar pertenece a la misma familia que el testimonio, el cual se ramifica entre varias acepciones, que van desde el uso del término en la conversación ordinaria a su empleo en historiografía y al estrado del tribunal, y hasta su uso en la esfera religiosa en la que el valor de testimonio está vinculado, según la expresión de Jean Nabert en su obra póstuma *Le Désir de Dieu*,<sup>2</sup> a esos signos contingentes que el absoluto da de sí mismo en la historia: se habla entonces de “testigos del absoluto”, y así el testimonio se convierte en el complemento existencial de una “criteriología de lo divino” de carácter crítico, como lo indica la palabra. El reconocimiento de sí, por su parte, pertenece al campo semántico en el que se relaciona con el reconocimiento-identificación y el reconocimiento-*Anerkennung*. Al recortarse en la certeza y en la garantía del “puedo”, los dos campos semánticos de la atestación y del reconocimiento de sí aportan sus armónicos respectivos, dando así su riqueza y su consistencia a lo que propongo llamar reconocimiento-atestación. Precisamente de este combinado nace la certeza de las aserciones introducidas por el verbo modal *puedo*.

<sup>2</sup> J. Nabert, *Le Désir de Dieu*, Cerf, París, 1996.

El análisis que sigue sobre las capacidades así atestadas y reconocidas debe a su carácter reflexivo varios rasgos originales: en primer lugar, la amplitud y la variedad de las formas propias de la idea de acción tematizada por primera vez por los griegos.

Pero la novedad de este análisis con respecto al de los griegos no se limita a la amplitud y al carácter ordenado del recorrido de las figuras del “puedo”, sino que consiste, en segundo lugar, en el carácter indirecto, mediato, que, a mi entender, caracteriza el enfoque hermenéutico dentro de la nebulosa de las filosofías reflexivas. En este sentido, debo a Jean Nabert<sup>3</sup> esta atención prestada al rodeo mediante el lado “objetal” de las experiencias consideradas desde el punto de vista de las capacidades desplegadas. El rodeo por el “qué” y el “cómo”, antes de volver al “quién”, es exigido, a mi entender, por el propio carácter reflexivo del sí, que, en el momento de autodesignación, se reconoce a *sí mismo*.

A estos dos primeros rasgos de la hermenéutica del sí —tener en cuenta las capacidades que hallan la expresión en la forma modal del “puedo”; dar un rodeo mediante lo objetal para dar valor reflexivo al sí mismo—, se añade un tercero, constituido por la dialéctica entre identidad y alteridad. Esta última consideración es de enorme importancia respecto a las ambiciones de las que hace alarde la filosofía del reconocimiento que defiende. En el camino abierto por el acto soberano del reconocimiento/identificación, considerado en el primer estudio, el reconocimiento de sí, en virtud de esta última dialéctica, pone en el camino de la problemática del ser reconocido, que implica la exigencia de reconocimiento mutuo del que tratará el tercer estudio. En este sentido, el reconocimiento de sí mismo ocupa un lugar intermedio en el largo recorrido, debido, precisamente, a los rasgos de alteridad que, en el corazón de la autodesignación del sujeto de las capacidades que señala

<sup>3</sup> J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, PUF, París, 1943; 2a. ed. prologada por P. Ricoeur, Aubier-Montaigne, París, 1962.

la gramática del “puedo”, concuerdan con los dos rasgos subrayados anteriormente: la caracterización de la acción por las capacidades cuya efectuaación ellas constituyen, y el rodeo de la reflexión por el lado objetal de las experiencias consideradas.

### 1. PODER DECIR

Contrariamente a una expectativa eventual del lector, no abordaré directamente las capacidades relativas a la acción como hacer, que interviene en el curso de los acontecimientos del mundo, siguiendo los ejemplos tomados del fondo griego, sino que me remontaré, más arriba de ese poder hacer, a las capacidades que conlleva el uso de la palabra. Esta ampliación del campo del “puedo”, y en este sentido del campo del obrar, utiliza como argumento lo que llamo la analogía del obrar, que garantiza la afinidad de sentido entre las diversas figuras del poder hacer que me propongo enumerar y analizar. Esta prioridad reconocida al “puedo hablar”, “puedo decir”, se justifica doblemente: en primer lugar, los sujetos actuantes y sufrientes de la epopeya, de la tragedia y de la teoría aristotélica de la acción son sujetos hablantes: los personajes homéricos y, con mayor razón, los héroes trágicos hablan continuamente de su acción. Dicen su nombre cuando se dan a conocer; se interpelean a sí mismos cuando desaprueban su acción. En cuanto al sujeto de la decisión y del deseo, se le considera precisamente como la “causa” —y el “principio”— de la que depende lo que hacen. El filósofo les hace hablar de su acción. Pero hay una razón que sólo la pragmática moderna del discurso ha podido mostrar: consiste en que, según la conocida expresión del filósofo Austin, hablar es “hacer cosas con las palabras”.<sup>4</sup> Al inau-

<sup>4</sup> J. L. Austin, *How to do Things with Words*, Harvard University Press, 1962; trad. fr.: *Quand dire c'est faire*, introducción y trad. de G. Lane, Seuil, París, 1970 [trad. cast. de G. R. Carrió y E. A. Rabossi, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2004].

gurar la idea de capacidad por el poder decir, conferimos, de un solo golpe, a la noción de obrar humano la extensión que justifica la caracterización como *hombre capaz* del sí que se reconoce en sus capacidades. El obrar sería así el concepto más apropiado en el plano de la filosofía antropológica en que se inscriben estas investigaciones; estaría, al mismo tiempo, en la prolongación de la conocida declaración de Aristóteles sobre la noción de ser en el plano de la ontología fundamental, declaración que afirma que el ser se dice de múltiples formas, entre las que se encuentra el ser como potencia (*dynamis*) y acto (*energeia*). El concepto de obrar en el plano de la antropología fundamental se situaría en la línea de esta acepción propia de la polisemia más primitiva, la de la noción de ser. Colocado así bajo este patrocinio irrecusable, el tratamiento del poder decir como capacidad eminente del hombre capaz está garantizado por una anterioridad que viene a reforzar el análisis contemporáneo propio de la pragmática del discurso.

Mejor que los demás compartimentos de ejercicio del “puedo”, el poder decir permite llegar a él oblicuamente, como conviene a un enfoque reflexivo, al salir de un enfoque estrictamente semántico cuyo concepto principal es el enunciado (*statement*) cuya significación, en caso de ambigüedad, es sometida al arbitrio de los contextos particulares de interlocución. Al proceder de modo regresivo, desde el enunciado “objetal” a la enunciación y a su enunciador, la pragmática ofrece a la filosofía reflexiva un instrumento analítico de valor. El enfoque reflexivo se articula sobre el enfoque referencial mediante la teoría de los actos de discurso que, desde Austin y Searle, pertenece a los clásicos de la disciplina. Reservada en principio a los performativos, así llamados para distinguirlos de los constativos, esta teoría se extendió al aspecto ilocutorio de todos los enunciados, incluido el que entrañan los propios constativos bajo las formas del “afirmo que...” Así se verifica el segundo rasgo de la hermenéutica del hombre capaz, el rodeo mediante la pregunta “¿qué?” operada por la semántica del enunciado

para alcanzar el “quién” de la pregunta “¿quién habla?” Queda por explicitar al enunciador de la enunciación. Su designación se hace recurriendo a deícticos, esos instrumentos del lenguaje que se limitan a “mostrar” singularidades, que trascienden la especificación genérica; los pronombres personales, los adverbios de tiempo y de lugar, las formas verbales, las descripciones definidas: son los medios ordinarios de designación de los que depende la autodesignación del sujeto hablante. En la expresión “yo digo que”, el “yo” no figura como un término léxico del sistema de la lengua, sino como una expresión autorreferencial por la que se designa a sí mismo el que, al hablar, emplea el pronombre personal en primera persona del singular. En este sentido, es insustituible.

El tercer rasgo distintivo por el que la reflexión sobre el sujeto hablante se relaciona con la hermenéutica del hombre capaz tiene una importancia especial para nuestra investigación sobre el reconocimiento. La autodesignación del sujeto hablante se produce en situaciones de interlocución en las que la reflexividad contemporiza con la alteridad: la palabra pronunciada por uno es una palabra dirigida a otro; además, puede responder a una interpelación que le haga otro. De este modo, la estructura pregunta-respuesta constituye la estructura de base del discurso en cuanto implica al locutor y al interlocutor. En este sentido, la teoría de los actos de discurso es incompleta si no pone en relación el carácter ilocutorio de estos actos con sus caracteres de interlocución. El simple constativo del tipo “yo afirmo que” mantiene su propio carácter ilocutorio de una exigencia tácita de aprobación que lo confirma en su propia seguridad. La autodesignación recibe de la apelación mucho más que un aumento de fuerza ilocucionaria; obtiene un rol de fundación, en el sentido de que la atribución de un nombre propio, según las reglas convencionales que rigen la distribución de los patronímicos y de los nombres en una cultura dada, constituye una verdadera instauración respecto a un sujeto hablante capaz de decir “yo, fulano, me llamo Paul Ricoeur”.

## 2. YO PUEDO HACER

El segundo uso importante de la forma modal “yo puedo” concierne a la acción misma en el sentido limitativo del término, que designa la capacidad de hacer que ocurran acontecimientos en el entorno físico y social del sujeto actuante. De este “hacer que ocurran”, el sujeto puede reconocerse la “causa” en una declaración de la forma fui yo quien lo hizo. Esto eran capaces de afirmar el personaje homérico y el héroe trágico. Para nosotros, modernos, esta frase de apropiación ha perdido su inocencia; debe reconquistarse en operaciones de objetivación que ajustan los acontecimientos que uno hace que sucedan intencionalmente a los acontecimientos que simplemente ocurren. Recordamos la fórmula de Kant de la segunda Analogía de la experiencia (en la *Análitica del juicio*): “Todos los cambios suceden según la ley de unión de la causa y del efecto”. Que algo, que antes no existía, ocurra, sólo puede significar que sucede a otra cosa según una regla; ninguna diferencia objetiva distingue “hacer que ocurra” de “ocurrir”.

Contra esta alineación del hacer que ocurra con el simple suceder del acontecimiento se puede oponer, en primera instancia, el análisis de carácter semántico que tiene por objeto las frases de acción cuya estructura abierta difiere de la proposición atributiva cerrada (A es B). Se puede escribir: Bruto mató a César en los *idus* de marzo en la curia con un puñal, etc. Basados en esta semántica de las frases de acción, podemos oponer dos significaciones vinculadas a la respuesta “porque” frente a la pregunta “¿por qué?” La primera designa una causa en el sentido de sucesión regulada; la segunda, una razón de actuar, una intención. G. E. M. Anscombe observa en *Intention*:<sup>5</sup> “Un hombre que sabe cómo hacer las cosas tiene de ellas un conocimiento práctico”. Un motivo, a diferencia de una causa, es, en

<sup>5</sup> G. E. M. Anscombe, *Intention*, Basil Blackwell, Oxford, 1979 [trad. cast. de J. Mosterín, *Intención*, Paidós, Barcelona, 1991].



cuanto tal, motivo de actuar: está lógicamente implicado en la noción de la acción hecha o por hacer, como lo demuestra la gramática del verbo *wanting*. Además, la estructura abierta de la frase invita a una interpretación de los gestos en función del contexto más amplio posible de circunstancias, de reglas y de normas propias de una cultura.

Pero esta oposición en primera instancia entre hacer que suceda intencionalmente y suceder casualmente puede debilitarse por una ontología del acontecimiento insignificante, como la de Donald Davidson que hace pasar el corte lógico entre la clase de los acontecimientos y la de las sustancias o estados de cosas en el sentido de objetos fijos. Las acciones caen, pues, dentro de la primera clase. Queda el uso adverbial de la intención, la expresión hecho "intencionalmente". Este uso da pie a hacer de la explicación mediante las razones una especie de explicación causal sobre fondo de ontología del acontecimiento. Por tanto, la razón primaria de una acción es "su causa".<sup>6</sup>

Esta reducción es inevitable si no nos remontamos más acá del proceso de objetivación que ha separado el binomio "qué"- "por qué" de las frases de acción de la relación de ambos con la pregunta "¿quién?" El sentido de la intención se adhiere tanto a su lado declarativo como a su lado descriptivo. La atribución a una persona, que llamamos "adscripción", forma parte del sentido de la acción intencional. En este aspecto, el análisis lógico de las frases de acción, centrado en el vínculo entre el qué y el cómo, no puede anular la referencia al agente en cuanto *poseedor* de su acción. La adscripción de la acción a un agente forma parte del sentido de la acción en cuanto hacer que acontezca.

La discusión contemporánea encuentra de nuevo aquí la teoría aristotélica que unía, en la explicación de la acción, el criterio de que la acción depende de su agente al de la interioridad de su principio. La gramática contemporánea de la

adscripción lleva este análisis, que ha permanecido próximo al sentido común y al uso literario retórico, al nivel impuesto por la discusión en el plano lingüístico. El término "adscripción" subraya el carácter específico de la atribución cuando ésta concierne al vínculo entre la acción y el agente, del que se dice también que él la *posee*, que es "suya", que se la *apropia*. La adscripción tiene por mira, en la terminología que es también la de la pragmática del discurso, la capacidad que posee el propio agente en designarse como aquel que hace o ha hecho. Relaciona y une el qué y el cómo con el quién. Este vínculo "hegemónico", que entre los griegos no descubría más que metáforas —el piloto, el padre, el amo de casa—, parece remitir a un hecho primitivo. Platón, en el *Fedón*, no dudaba en desdoblarse la idea de causa cuando explicaba por qué Sócrates permanecía sentado en su celda en lugar de huir. Y Aristóteles declaraba ante los estoicos: hay cosas que dependen de nosotros, y hay otras que dependen de causas como la naturaleza, la necesidad y la fortuna: "Pero deliberamos sobre lo que nosotros mismos podemos hacer, es decir, sobre las cosas que pueden ser objetos de acción" (*Ética*, III, 5, 1112a 31-33). Correspondía a Kant, perdida toda inocencia, colocar la causa considerada libre frente a la causalidad física, en el mismo plano cosmológico en la famosa tercera "Antinomia de la razón pura"; lo que se propone a consideración es la "capacidad de comenzar por sí mismo" (*von selbst*) (A 448, B 478) una serie de fenómenos que se desarrollarán según las leyes de la naturaleza. La dificultad, para nosotros, estriba en no permitir que esta "espontaneidad de las causas" se deje absorber en el fenómeno moral de la imputación de la que el poder hacer constituye una precondition radical. Este poder hacer se limita a un poder comenzar que engloba una serie de acciones fragmentarias, a las que confiere una especie de integralidad, que encontrará más tarde en el relato la regla de su configuración. A falta de esta operación configuradora, la eficacia del comienzo puede parecer sin límites, como cuando se pregunta por el alcance de una decisión:

<sup>6</sup> D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

historiadores y juristas conocen perfectamente las paradojas que se derivan de ello. Un problema semejante lo plantea la imbricación de las acciones de uno en las de los otros. En semejante complejo de interacciones, ¿cómo delimitar la parte de acción de cada uno? Se debe contar, pues, con la confesión del sujeto actuante, que toma sobre sí y asume la iniciativa en la que se efectúa el poder de obrar del que se siente capaz.

### 3. PODER CONTAR Y PODER CONTARSE

Coloco en tercera posición, en esta fenomenología del hombre capaz, la problemática de la identidad personal vinculada al acto de narrar. En la forma reflexiva del “contarse”, la identidad personal se proyecta como identidad narrativa.

Los tres rasgos que caracterizan la problemática del hombre capaz adquieren un relieve importante en la fase narrativa de este recorrido iniciado por la reflexión sobre el hombre hablante y continuado por la reflexión sobre el hombre actuante.

Además del privilegio otorgado a la capacidad respecto a la efectucción, el rodeo mediante el “exterior” se manifiesta en el orden narrativo por el paso por una semiótica regional, la de la narratología. Quisiera subrayar aquí, no tanto la originalidad de esta semiótica del relato, como su profundo parentesco con el esquema de la *Poética* de Aristóteles. Aristóteles, al tratar de la epopeya y de la tragedia, elaboró su noción de “construcción de la trama” (*mythos*) que tiene por mira la “representación” (*mimesis*) de la acción. La construcción de la trama atribuye una configuración inteligible a un conjunto heterogéneo compuesto de intenciones, de causas y casualidades; la unidad de sentido que resulta de ello descansa en un equilibrio dinámico entre la exigencia de concordancia y la admisión de discordancias que, hasta el cierre del relato, ponen en peligro esta identidad de un género singular; el poder de unificación así aplicado a la dispersión episódica del relato no es otra cosa que la “poesía”

misma. Una importante implicación de esta operación configuradora nos concierne directamente: se construye la trama no sólo de los personajes —“caracteres”— sino también de las acciones. Es personaje el que *hace* la acción en el relato. También la categoría del personaje es, pues, una categoría narrativa y su rol en el relato incumbe a la misma inteligencia narrativa que la trama misma: se puede afirmar que el propio personaje es puesto en trama.

Sobre esta importante correlación se ha edificado la narratología contemporánea, cuyos inicios se pueden situar en la *Morfología del cuento*, de Vladimir Propp.<sup>7</sup> El autor intenta disociar las “funciones”, es decir, los segmentos recurrentes de acción, de los personajes, a fin de definir el cuento sólo por el encadenamiento de las funciones; sólo en relación con éstas puede intentarse una tipología de los roles, relativa a sus esferas de acción. Esta empresa, y las que siguieron, hasta Greimas<sup>8</sup> y su modelo actancial, verifica la hipótesis intuitiva de que la trama rige la génesis mutua entre el desarrollo de un carácter y el de una historia narrada.

La fenomenología del hombre capaz retendrá, de este rodeo por la narratología, que corresponde al lector de tramas y de relatos ejercitarse en refigurar sus propias expectativas en función de los modelos de configuración que le ofrecen las tramas engendradas por la imaginación en el plano de la ficción. Una “estética de la recepción”, como la de H. R. Jauss,<sup>9</sup> añadió así un nuevo elemento a la teoría narrativa en función del binomio constituido por la escritura y la lectura. Así, un lector puede declarar que *se reconoce en* tal personaje tomado de tal trama. Ni que decir tiene que esta apropiación puede revestir

<sup>7</sup> V. Propp, *Morphologie du conte*, Seuil, París, 1970 [trad. cast. de L. Ortiz, *Morfología del cuento*, Fundamentos, Madrid, 1985].

<sup>8</sup> A. J. Greimas, *Du Sens, Essais sémiotiques*, Seuil, París, 1970 [trad. cast. de S. G. Bardón, *En torno al sentido: Ensayos semióticos*, Fragua, Madrid, 1973].

<sup>9</sup> H. R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, trad. fr. de C. Maillard, prefacio de J. Starobinski, Gallimard, París, 1978.

multitud de formas, desde la artimaña de la imitación servil, como en Emma Bovary, pasando por todos los estadios de la fascinación, de la sospecha, del rechazo, hasta la búsqueda de la justa distancia respecto a los modelos de identificación y de su poder de seducción. Aprender a “contarse”, tal podría ser la ganancia de esta apropiación crítica. Aprender a contarse es también aprender a contarse de otra manera.

Con esta expresión, “de otra manera”, se pone en movimiento toda una problemática: la de la identidad personal asociada al poder narrar y narrarse. Propuse el término de *identidad narrativa* para caracterizar, a la vez, el problema y la solución.

El problema es el de la dimensión temporal, tanto del sí como de la acción misma, dimensión que había podido ser descuidada en los análisis anteriores: parecía que se podían caracterizar la referencia de la enunciación al enunciador y la del poder de obrar al agente, sin tener en cuenta el hecho de que el enunciador y el agente tienen una historia, son su propia historia.

Teniendo en cuenta esta dimensión, es como la identidad personal, considerada en la duración, puede definirse como identidad narrativa, en el cruce de la coherencia que confiere la construcción de la trama y de la discordancia suscitada por las peripecias de la acción narrada. A su vez, la idea de identidad narrativa da acceso a un nuevo enfoque del concepto de ipseidad, el cual, sin la referencia a la identidad narrativa, es incapaz de desplegar su dialéctica específica, la de la relación entre dos tipos de identidad, la identidad inmutable del *idem*, del mismo, y la identidad cambiante del *ipse*, del sí, considerada en su condición histórica. Precisamente dentro del marco de la teoría narrativa, la dialéctica concreta de la mismidad y de la ipseidad alcanza un primer desarrollo, llegando a su culminación última con la teoría de la promesa.

Nuestro primer estudio, que trataba sobre la relación entre reconocimiento e identificación, no conocía más que la identidad *idem* entendida en el sentido de identidad numérica de

una cosa considerada como la misma en la diversidad de sus manifestaciones; observábamos, con motivo de la dialéctica del parecer, desaparecer, reaparecer, que la nueva identificación, que equivale entonces a criterio, puede suscitar la indecisión, la duda, la contestación; una semejanza extrema entre varias manifestaciones puede entonces invocarse como criterio indirecto de identidad cualitativa para reforzar la presunción de identidad numérica. En su falta, la continuidad ininterrumpida de desarrollo entre el primero y el último estadio del desarrollo de lo que tenemos por el mismo individuo puede conjurar la duda y paliar la amenaza contenida en la experiencia emocionante de lo irreconocible, que evocamos al citar a Proust en la conocida “cena de disfraces” relatada con crueldad hacia el final del *Tiempo recobrado*. Sin embargo, no habíamos abandonado la esfera de la identidad *idem*.

Pero la identidad narrativa no elimina este tipo de identidad, sino que la pone en relación dialéctica con la identidad *ipse*. Se puede asignar al carácter este primer tipo de identidad entendiendo por ello todos los rasgos de permanencia en el tiempo, desde la identidad biológica del código genético, reconocido por las huellas digitales, a lo que se añade la fisonomía, la voz, los andares, pasando por las costumbres estables o, como se suele decir, contraídas, hasta las marcas accidentales por las que un individuo se da a conocer, como la gran cicatriz de Ulises. En cuanto a la identidad *ipse*, corresponde a la ficción producir una multitud de variaciones imaginativas gracias a las cuales las transformaciones del personaje tienden a hacer problemática la identificación del mismo. Existen casos extremos en los que la cuestión de la identidad personal se hace tan confusa, tan indescifrable, que el tema de la identidad personal se refugia en la pregunta escueta: ¿quién soy? En última instancia, lo no-identificable se convierte en lo que no se puede nombrar, una vez perdido su nombre propio, reducido a una inicial. La ipseidad sólo desaparecería totalmente si el personaje escapara a cualquier problemática de identidad

ética, en el sentido de la capacidad de mantenerse responsable de sus actos. La ipseidad encuentra en este nivel, en la capacidad de prometer, el criterio de su diferencia última con la identidad mismidad. La experiencia ordinaria, menos solicitada por los modelos narrativos fruto de la ficción o de la historia que de la práctica cotidiana, oscila entre los dos polos de la mismidad y de la ipseidad. MacIntyre recorre todos los niveles de narrativización de la práctica cotidiana, desde las acciones de corto alcance hasta las prácticas profesionales, los oficios, los juegos, los planes de vida, y propone la noción de “unidad narrativa de una vida”. Para él, la idea de la concentración de la vida en forma de relato es la única capaz de dar un punto de apoyo al objetivo de la vida “buena”, parte esencial de su ética, como lo es, por otra parte, de la mía. ¿Cómo, en efecto, un sujeto de acción podría dar a su propia vida una calificación ética, si esa vida no pudiese agruparse en forma de relato? Sin embargo, la diferencia con las ficciones es inmensa respecto a la oscuridad de los comienzos de la vida y las incertidumbres que se ciernen no sólo sobre su fin, sino también sobre su simple continuación. Ni el nacimiento, ya advenido, ni la muerte anticipada, temida o aceptada, constituyen aperturas o cierres narrativos. Las vicisitudes de la vida, por su parte, siguen a la búsqueda de configuración narrativa. Por eso, confiaré más tarde a la promesa el encargo de llevar a sus espaldas el destino de la ipseidad, pese a las circunstancias que amenazan con arruinar la identidad del mismo; la noble divisa de “mantendré” lleva al lenguaje el atavío arriesgado de la ipseidad, en cuanto mantenimiento de sí fuera de la seguridad de la mismidad.

Concluiremos esta vista de conjunto del problema que afecta a la identidad narrativa evocando otra dialéctica distinta de la del *idem* y del *ipse*, la dialéctica de la identidad enfrentada a la alteridad. De este modo, el problema de la identidad tiene una doble vertiente, privada y pública. Una historia de vida se mezcla con la de los otros. Un autor, Wilhelm Schapp, llega

incluso a sostener, en *In Geschichten verstrickt*,<sup>10</sup> que el enmarañamiento en historias, lejos de constituir una complicación secundaria, debe considerarse como la experiencia *princeps* en la materia: primero, el enmarañamiento en historias, antes de cualquier cuestión de identidad narrativa u otra. Teniendo en cuenta esta obra, me esforzaré en dar igual importancia a la dialéctica entre identidad del sí y la identidad del otro que a la dialéctica del *idem* y del mismo, tanto en el plano de los personajes como en el de la acción.

Este enmarañamiento se observa tanto en el plano individual como en el colectivo de la identidad. Debemos adelantar aquí lo que se dirá más tarde sobre el estatuto de la memoria colectiva respecto a la memoria individual. Si admitimos, como propongo, atribuir la capacidad de hacer memoria a todos los sujetos que hallan su expresión léxica en cualquiera de los pronombres personales, cualquier colectividad está calificada para decir “nos-otros”, con motivo de operaciones particulares de rememoración. Es en la prueba de la confrontación con otro, ya se trate de un individuo o de una colectividad, donde la identidad narrativa revela su fragilidad. No son ilusorias las amenazas que atestiguan la fragilidad de la identidad personal o colectiva: es digno de destacar que las ideologías de poder se proponen, con un éxito inquietante, manipular estas frágiles identidades a través de mediaciones simbólicas de la acción y, principalmente, mediante los recursos de variación que ofrece el trabajo de configuración narrativa, puesto que siempre es posible, como evocamos anteriormente, narrar de otro modo. Estos recursos de configuración se convierten así en recursos

<sup>10</sup> W. Schapp, *In Geschichten verstrickt*, B. Heymann, Wiesbaden, 1976; trad. fr. de J. Greisch, *Empêtrés dans histoires. L'être de l'homme et de la chose*, Cerf, París, 1992. Puede leerse un análisis de J. Greisch sobre la obra de Schapp, presentado como una alternativa a mi teoría del relato, en P. Ricoeur, *L'itinéraire du sens*, Millon, París, 2001, pp. 147-173. A mi noción “muy templada” de trama, Greisch opone la noción “salvaje” de enmarañamiento, para esbozar su complementariedad en el plano fenomenológico.

de manipulación. La tentación identitaria, que consiste en el repliegue de la identidad *ipse* en la identidad *idem*, prospera en este campo lleno de minas.

#### 4. LA IMPUTABILIDAD

La fragilidad de la identidad narrativa nos lleva al umbral del último ciclo de consideraciones relativas al hombre capaz. La serie de preguntas: “¿quién habla?”, “¿quién actúa?”, “¿quién se narra?”, encuentra una continuación en la pregunta “¿quién es capaz de imputación?” Esta noción nos lleva al centro de la problemática que expresamos anteriormente, desde la evocación de la epopeya homérica, con el término de reconocimiento de responsabilidad. Es en este punto donde es mayor la afinidad temática entre nosotros y los griegos sobre la concepción de la acción. Y es en este punto también donde la progresión conceptual que reivindicamos es más clara. El propio concepto de imputación sólo podía articularse en una cultura que, por una parte, había llevado la explicación causal de los fenómenos naturales hasta el corazón de las ciencias humanas y, por otra parte, había elaborado una doctrina moral y jurídica en la que la responsabilidad está enmarcada por códigos elaborados, que colocan delitos y penas en los platillos de la balanza de la justicia. Incumbe a una fenomenología del hombre capaz aislar la capacidad que halla su expresión más apropiada en la imputabilidad. El término mismo sugiere la idea de cuenta, que hace al sujeto responsable de sus actos, hasta el punto de poder imputárselos a él mismo. ¿Qué añade esta idea a la de adscripción en cuanto atribución de un género particular de la acción a su agente? Añade la de poder cargar con las consecuencias de sus actos, en particular los que son tenidos por un daño, un perjuicio, cuya víctima es otro. Vimos a los antiguos unir la alabanza y la censura a la valoración de las acciones que conciernen a la categoría de la elección preferencial, de lo

predeliberado. Alabanza y censura pertenecían así al círculo más amplio de las reparaciones llamadas a compensar el daño infligido al otro.

Se franqueaba así un umbral: el del sujeto de derecho. A las capacidades susceptibles de descripción objetiva se vincula una manera específica de designarse a sí mismo como el sujeto que es capaz de ello.

Partamos de los predicados asignados a la acción misma como imputabilidad: son predicados ético-morales que se vinculan ya a la idea de bien, ya a la de obligación, que permiten juzgar y estimar las acciones consideradas como buenas o malas, permitidas o prohibidas; cuando estos predicados se aplican reflexivamente a los agentes mismos, se dice de éstos que son capaces de imputación. Así, con la imputabilidad, la noción de sujeto capaz alcanza su más alta significación y la forma de autodesignación que ella implica incluye y de algún modo recapitula las formas precedentes de *autorreferencia*.

En un sentido estrictamente jurídico, la imputación presupone un conjunto de obligaciones delimitadas negativamente por la enumeración precisa de las infracciones a la ley escrita, a lo que corresponde la obligación, en derecho civil, de reparar el daño cometido y, en derecho penal, la de someterse a la pena. Es considerado imputable el sujeto que debe reparar los daños y sufrir su pena.

El análisis semántico trae al primer plano la metáfora de la cuenta —inscribir la acción, por así decirlo, en una cuenta—; esta metáfora sugiere la idea de una oscura culpabilidad moral de los méritos y de los fallos, como en un gran libro de cuentas con dos columnas —crédito y débito—, para tener visible una especie de balance positivo o negativo. Esta metáfora de un dossier (*record*) moral sigue siendo subyacente a la idea, en apariencia trivial, de rendir cuentas y a otra, de apariencia aún más trivial, de dar cuenta en el sentido de relatar, contar, al término de una especie de lectura de este extraño dossier-balance. Lo que aquí nos interesa es la juridización de la metáfora. El

diccionario *Le Robert* cita, a este respecto, un texto importante de 1771 (*Dictionnaire de Trévoux*): “Imputar una acción a alguien es atribuírsela como a su verdadero autor, ponerla, por así decir, a su cuenta y hacerlo responsable de ella”. Reserve-mos de momento la cuestión del paso de la idea de imputación a la idea, más amplia, de responsabilidad. Dedicuémonos a la idea de atribuir una acción a alguien como a su verdadero autor. Encontramos una vez más nuestro concepto de adscripción, en el sentido de atribución a alguien de un predicado específico, físico y psíquico, pero lo encontramos moralizado, juridizado: se trata de atribuir a alguien, como a su autor verdadero, una acción censurable.

Esta juridización no puede ocultar el carácter aporético, en el plano de su doble articulación cosmológica y ética, de semejante atribución, cuya profundidad no podían percibir los antiguos. Debemos a Kant la formulación de la antinomia que resulta del conflicto entre dos usos antitéticos de la causalidad. En la “Observación” que sigue al enunciado de la tesis de la causalidad libre, leemos:

En verdad, la idea trascendental de la libertad está lejos de constituir todo el contenido del concepto psicológico de este nombre, concepto que es, en gran parte, empírico; constituye solamente el concepto de la espontaneidad absoluta de la acción, como fundamento de la imputabilidad de esta acción; pero no deja de ser el verdadero escollo de la filosofía, que encuentra dificultades insuperables para admitir esta especie de causalidad incondicionada [A 448, B 476].

La doctrina del derecho no hablará de otro modo:

Un hecho (*Tat*) es una acción en cuanto es considerada bajo las leyes de la obligación, por consiguiente en cuanto el sujeto en ésta es considerado desde el punto de vista de la libertad de su árbitro. Por este acto, el agente es considerado como el autor (*Urhe-*

*ber*) del efecto y éste, así como la acción misma, puede imputársele en caso de que hubiera habido conocimiento previo de la ley en virtud de la cual una obligación recae sobre cada una de estas cosas... Una persona es ese sujeto cuyas acciones se le pueden imputar. La cosa es lo que no es susceptible de imputación alguna.<sup>11</sup>

La versión juridizada de la imputabilidad lleva a ocultar, bajo los rasgos de la retribución, el enigma de la atribución al agente moral, en el plano cosmológico, de esta causalidad incondicional llamada “espontaneidad de la acción”.<sup>12</sup>

Corresponde a la filosofía fenomenológica y hermenéutica hacerse cargo de la cuestión de la autodesignación, dejada así en suspenso, vinculada a la idea de imputabilidad en cuanto aptitud para la imputación. El paso de la idea clásica de imputabilidad a la idea más reciente de responsabilidad abre, en este sentido, nuevos horizontes. Es reveladora, en este aspecto, la resistencia que esta idea opone a la eliminación, o al menos a la limitación, de la idea de falta por las de riesgo, de garantía, de prevención. La idea de responsabilidad sustrae la de imputabilidad a su reducción puramente jurídica. Su virtud primera consiste en subrayar la alteridad implicada en el daño o en el perjuicio. No quiere decir que el concepto de imputabilidad sea extraño a esta preocupación, sino que la idea de infracción tiende a no dar como oponente al contraventor más que la ley que se violó. La teoría de la pena que se lee en la Doctrina del derecho de Kant, con el título “Derecho de castigar y de indul-

<sup>11</sup> E. Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*. “Première partie: Doctrine du droit”, introducción y trad. de A. Philonenko, Vrin, París, 1976, “Introduction générale”, pp. 97-98 [trad. cast. de M. García Morente, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983].

<sup>12</sup> No evocaré aquí los intentos que se han hecho por combinar causalidades discordantes en un modelo coherente con el fin de explicar fenómenos como la iniciativa o la intervención, que consisten en armonizar una acción que podemos hacer con las aquiescencias y las ocasiones que ofrece un sistema físico finito y relativamente cerrado.

tar", sólo conoce el daño causado a la ley y define la pena por la retribución, pues el culpable merece la pena sólo en *razón* de su crimen en cuanto atentado contra la ley. De ahí proviene la eliminación, como parasitaria, de cualquier consideración, ya sobre la enmienda del condenado, ya sobre la protección de los ciudadanos. La reparación, en forma de indemnización o en otra, constituye parte de la pena, uno de cuyos criterios es *hacer sufrir* al culpable en *razón* de su falta. Este *hacer sufrir* como réplica a la infracción tiende a ocultar el sufrimiento primero que es el de la víctima. Hacia ella precisamente la idea de responsabilidad vuelve a orientar la de imputabilidad. La imputabilidad encuentra así su otro del lado de las víctimas reales o potenciales de un actuar violento.

Uno de los aspectos de esta reorientación concierne a la extensión de la esfera de responsabilidad más allá de los daños de los que, supuestamente, los actores y las víctimas son contemporáneos; al introducir la idea de nocividad, vinculada a la extensión en el espacio y el tiempo de los poderes del hombre sobre el entorno terrestre y cósmico, el "principio-responsabilidad" de Hans Jonas equivale a una nueva moralización decisiva de la idea de imputabilidad en su acepción estrictamente jurídica. En el plano jurídico, se declara al autor responsable de los efectos conocidos o previsibles de su acción, y, entre éstos, de los daños causados en el entorno inmediato del agente. En el plano moral, es del *otro hombre*, el prójimo, del que es considerado responsable. En virtud de este desplazamiento del énfasis, la idea del prójimo vulnerable tiende a remplazar a la de daño cometido en la posición de objeto de responsabilidad. Esta traslación aparece facilitada por la idea adyacente de carga confiada. Es de otro que tengo a mi cargo del que soy responsable. Esta ampliación hace de lo vulnerable y de lo frágil, en cuanto entidad confiada a los cuidados del agente, el objeto último de su responsabilidad. Esta extensión al otro vulnerable entraña, es cierto, sus dificultades propias, sobre el alcance de la responsabilidad en cuanto a la vulnerabilidad futura del

hombre y de su entorno: por muy lejos que se extiendan nuestros poderes y nuestra capacidad de nocividad y por lejos que llegue nuestra responsabilidad de los daños. Es aquí donde la idea de imputabilidad vuelve a encontrar su rol moderador, gracias al recuerdo de un hallazgo del derecho penal, el de la individualización de la pena. La imputación tiene también su punto de sensatez: una responsabilidad ilimitada giraría a la indiferencia, al arruinar el carácter "mío" de mi acción. Entre la huida ante la responsabilidad y sus consecuencias y la inflación de una responsabilidad infinita, se debe encontrar la justa medida y no permitir que el principio-responsabilidad se desvíe lejos del concepto inicial de imputabilidad y de su obligación de reparar o padecer la pena, dentro de los límites de una relación de proximidad local y temporal entre las circunstancias de la acción y sus eventuales efectos de nocividad.

### III. LA MEMORIA Y LA PROMESA

LA PROBLEMÁTICA del reconocimiento de sí alcanza simultáneamente dos cimas con la memoria y la promesa. La primera mira hacia el pasado; la segunda, hacia el futuro. Pero ambas deben pensarse juntas en el presente vivo del reconocimiento de sí, gracias a algunos rasgos que poseen en común.

En primer lugar, se inscriben, de modo original, en el ciclo de las capacidades del hombre capaz: se habla, en efecto, de poder acordarse y de poder prometer como de los otros poderes; pero los problemas verdaderos sobrevienen cuando el énfasis se pone siempre en el momento de la efectuación: ahora me acuerdo, ahora prometo. Este primer rasgo común justifica un tratamiento distinto del otorgado a las capacidades que preceden.

Otro rasgo importante: en el momento de la efectuación, la memoria y la promesa se sitúan de modo diferente en la dialéctica entre la mismidad y la ipseidad, los dos valores constitutivos de la identidad personal: con la memoria, se acentúa principalmente la mismidad, sin que esté totalmente ausente la característica de la identidad por la ipseidad; con la promesa, la predominancia de la ipseidad es tan abundante que la promesa se evoca fácilmente como paradigma de la ipseidad.

Finalmente, y este rasgo no es el menor, una y otra deben lidiar con la amenaza de un negativo constitutivo del tenor de sentido: el olvido, para la memoria; la traición, para la promesa. Nos habíamos permitido tratar los diversos modos del poder hacer, de la aptitud para poder decir y poder hacer, de la aptitud para narrar y hasta la imputabilidad, sin otorgar el mismo peso a los no-poderes que le corresponden, lo que sería totalmente criticable si se tuviese que tener en cuenta la



dimensión psicológica, sociológica y, sobre todo, pedagógica del ejercicio efectivo de estas capacidades. No podemos permitirnos semejante callejón sin salida con la memoria y la promesa; su contrario forma parte de su sentido: acordarse es no olvidar; mantener su promesa es no traicionarla. Esta sombra de lo negativo acompañará todos nuestros pasos en ambos registros del análisis.

### 1. ¿DE QUÉ ME ACUERDO?

Es digno de destacar que sea con la memoria como el término “reconocimiento/reconocer”, tan rico en ramificaciones en el plano lexicográfico y tan débilmente representado en el de la semántica filosófica, accede, una vez más, a la dignidad de filosofema con pleno derecho con el tema del reconocimiento de las imágenes del pasado. Desde la introducción, hemos examinado el “momento bergsoniano” del reconocimiento, después del “momento kantiano” de la *Rekognition*, evocado en el estudio anterior, y antes del “momento hegeliano” de la *Anerkennung*. Situaremos este estudio bajo la égida de Bergson y de su tema del “reconocimiento de las imágenes”. Con Bergson vuelve con fuerza la noción griega de *anamnesis*, con sus glorias y sus trampas. En el recorrido que presento, el “momento bergsoniano” coronará una serie de análisis que provienen de la pregunta “¿qué?” —de qué me acuerdo— y de la pregunta “¿cómo?” —¿cómo la evocación del recuerdo garantiza la dinámica de la rememoración?—. Precisamente con la pregunta “¿quién se acuerda?” el reconocimiento del recuerdo se igualará con el reconocimiento de sí. El momento bergsoniano sellará esta alianza.

La anterioridad de la pregunta “¿qué?” se nos ha hecho familiar desde los análisis expresados con el título del hombre capaz en los que el rodeo por lo exterior precede regularmente al retorno sobre sí mismo. Además, este orden es adecuado al enfoque fenomenológico en general en virtud del principio de

intencionalidad que sigue siendo su gran hallazgo. Aplicado a los fenómenos mnemónicos, este rodeo por lo exterior coloca el recuerdo como vertiente “objetal” de la memoria.

La fenomenología restablece así, por diversas circunstancias, una distinción familiar a la lengua griega entre *mneme* y *anamnesis* consagrada por el importante tratado escrito por Aristóteles cuyo título latino nos es ya familiar: *De memoria et reminiscentia*.<sup>1</sup> La *mneme*-memoria designa la simple presencia en la mente de una imagen del pasado ex-sistido: una imagen del pasado me viene a la mente; en este sentido, es un momento pasivo —un *pathos*— opuesto al carácter activo de la reminiscencia que nos ocupará de modo fundamental. Sin embargo, la *mneme*-memoria del tratado aristotélico merece que nos detengamos en ella con atención debido a la paradoja que su análisis pone en evidencia, el enigma de la presencia en imagen de una cosa ausente que esta imagen representa; lo que aquí está en juego es el estatuto epistémico de esta *eikon* a la vez presente y equivalente a otra cosa que ella significa. No desaparecerá nunca de nuestro horizonte esta constitución icónica de la imagen recuerdo. El *Teeteto*<sup>2</sup> había intentado resolver la aporía confiriendo a la idea de impronta —de *typos*— una fuerza explicativa pese a su carácter claramente metafórico: la idea de impronta dejada en la cera por un anillo seguirá siendo, a lo largo de los siglos, el modelo de la idea de huella cuya fortuna se conoce merced a sus ramificaciones; así, yo distingo tres tipos de huellas: las corticales, de las que tratan las neurociencias; las psíquicas de las impresiones que han dejado en nuestros sentidos y en nuestra afectividad los acontecimientos llamados sorprendentes, incluso traumatizantes; finalmente,

<sup>1</sup> Este pequeño tratado forma parte de la colección de ensayos titulada *Parva naturalia*. Me refiero a la traducción de R. Sorabji, *Aristotle on Memory*, Brown University Press, U. P. Providence, Rhode Island, 1972 [trad. cast. de J. A. Serrano, *Parva naturalia*, Alianza, Madrid, 1993].

<sup>2</sup> 163d s. planteaba con todo rigor el enigma de la presencia de una cosa ausente.

las huellas documentales conservadas en nuestros archivos privados o públicos. Dejo de lado el problema planteado por esta diversidad de huellas; sólo conservo la reiteración del enigma de la presencia en imagen de un pasado existido producido por la idea de huella: todas las huellas, en efecto, están en el presente; y depende siempre del pensamiento que la interpreta que la huella sea considerada como huella de —del “choque” del anillo que golpea la cera— y revista así el estatuto altamente paradójico del efecto de un impulso inicial, del que sería al mismo tiempo el signo: un efecto signo de su causa, tal es el enigma de la huella.

Es aquí donde surge, como de improviso, el problema del olvido; en efecto, el desciframiento de las huellas supone que, como se suele decir, fueron dejadas. Esta simple palabra evoca su carácter fugitivo, vulnerable, revocable. En una palabra, pertenece a la idea de huella poder ser borrada. Con esta idea inquietante de la amenaza de destrucción de las huellas, es la amenaza del olvido la que se impone. Es cierto que hay numerosas formas de olvido que no dependen de la destrucción de las huellas, sino de la astucia y de la mala conciencia; existen también muchas apariencias de destrucción que sólo contribuyen a ocultar lo que queda, por el contrario, de imborrable en la experiencia memorial. Permanece la amenaza de un olvido irremediable y definitivo que da al trabajo de memoria su carácter dramático. Sí, el olvido es, sin duda, el enemigo de la memoria, y la memoria un intento, a veces desesperado, por arrancar algunos restos al gran naufragio del olvido. Esta obsesión por el olvido definitivo está presente en las *Confesiones* de san Agustín sobre las que volveremos más tarde.

## 2. LA ANAMNESIS

Esta rápida evocación del olvido, próxima al momento de pasividad de la simple memoria, me ha aparecido como la transición

obligada de la *mneme-memoria* a la *anamnesis-reminiscencia*, a la que Aristóteles consagra el segundo capítulo de su tratado. La lucha contra el olvido no es la única razón de ser de este momento activo de la rememoración; hay que añadir el efecto de alejamiento en el tiempo que da a la rememoración (o recolección) el aspecto de una superación de la distancia que suscitan preguntas como “¿desde cuánto tiempo hace?” y expresiones como “recientemente”, “antiguamente”, “en otro tiempo”, “hace mucho tiempo”. Expresiones todas en las que se deja percibir la paseidad misma del pasado, su alejamiento del presente; la distancia temporal no se expresa tampoco sin una paradoja que refleja la gramática: el pasado es a la vez lo que ya no es y lo que fue.

En cuanto a las operaciones de pensamiento implicadas en esta reconquista del pasado abolido, Aristóteles fue el primero en describir su dinámica: posibilidad de recorrer el intervalo en los dos sentidos a partir de cualquier punto del tiempo considerado como referencia, predominio de los procedimientos asociativos apoyados luego por el empirismo británico, y también recurso al razonamiento y al cálculo en la evaluación de los lapsos de tiempo transcurridos. Pero Aristóteles no nos dice cómo obtenemos la garantía de que el éxito corone, en el caso más favorable, nuestra investigación. Ahora bien, esta garantía está vinculada a la experiencia *princeps* del *reconocimiento* de la que Bergson será el mensajero. Y aún menos dejará ver Aristóteles el interés por una cuestión que sólo podía nacer en el marco de una filosofía del sujeto como las nuestras: ¿de qué modo el reconocimiento del pasado contribuye al reconocimiento de sí? El gran impulso llegará con el “momento bergsonian” del reconocimiento.

El estudio de la rememoración ha conocido tres grandes momentos: con el asociacionismo en la época del empirismo inglés; con el psicoanálisis considerado en su práctica y en su teoría, y, finalmente, con la fenomenología husserliana. Es interesante que algo del asociacionismo haya encontrado eco en la

filosofía postcartesiana y su tendencia a tratar los fenómenos de memoria tras las huellas de la imaginación, también ella afectada de sospecha. Así, leemos en la *Ética* de Spinoza, en la proposición XVIII del libro II: “Si el cuerpo humano ha sido afectado alguna vez por dos o más cuerpos al mismo tiempo, cuando el alma imagine después alguno de los dos, recordará al instante también los otros”.<sup>3</sup> Esta especie de cortocircuito entre memoria e imaginación está colocado precisamente bajo el signo de la asociación de las ideas: si estas dos afecciones se unen por contigüidad, evocar una —por tanto, imaginar— es evocar la otra —por tanto, acordarse de ella—. De este modo, la memoria, reducida a la rememoración, actúa en la estela de la imaginación. Pero la imaginación, considerada en sí misma, está situada en la parte baja de la escala de los modos de conocimiento, con el nombre de afecciones sometidas al régimen de encadenamiento de las cosas exteriores al cuerpo humano, como lo subraya el escolio siguiente: “Esta concatenación se efectúa según el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano, a fin de distinguirla de la concatenación de las ideas que se hace según el orden del entendimiento”.<sup>4</sup> Esta declaración es tanto más importante cuanto que se lee en Spinoza una magnífica definición del tiempo, o mejor de la duración, como “continuación de la existencia”. Es sorprendente que la memoria no se la relacione con esta aprehensión del tiempo.

Esta declaración de Spinoza, que atribuye una gran ventaja al mecanismo, encuentra su contrapartida en los enfoques más dinámicos a los que el propio análisis aristotélico de la *anamnesis* había reservado un lugar. Es éste el lugar de reconocer mi deuda para con el psicoanálisis, en primer lugar en el nivel práctico y, luego, en el de la teoría. Partiendo de la práctica, observamos que el recurso al sueño, tan característico de la

<sup>3</sup> B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, ed. y trad. de A. Domínguez, Trotta, Madrid, 2005, p. 95. [r.]

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 96.

terapéutica freudiana, implica la rememoración de los recuerdos diurnos, a costa de todas las remodelaciones que esta transposición presupone; la consigna, que forma parte del pacto terapéutico, de “decir todo”, sirve como disciplina en el ejercicio de la rememoración, en el que se pide al paciente que dé rienda suelta a sus manifestaciones para que se incorporen a ellas las operaciones de libre asociación a las que, a su vez, se aplicará el trabajo de interpretación. Pero son las resistencias encontradas por esta técnica las que han proporcionado a esta teoría un apoyo decisivo; el obstáculo hallado en el camino de la rememoración se atribuye a las “resistencias de la represión” que alimentan la “compulsión de repetición”, responsable del estancamiento de todo el curso de la cura. No diré aquí nada sobre el rol de la traslación en la táctica de eludir las resistencias; me detendré más bien en la formulación propuesta por Freud de todo el fenómeno de la rememoración en términos de trabajo; así se habla del “trabajo de rememoración”, que actúa a contracorriente de la compulsión de repetición.

Estas proposiciones de la doctrina freudiana conciernen, en su más alto grado, a nuestra reflexión sobre la relación entre memoria y olvido. El olvido, dijimos, acompaña cada fase de nuestra reflexión sobre la memoria; evocamos en primer lugar el olvido al hablar de la destrucción de las huellas: en esta forma definitiva, es irremediable. Pero el psicoanálisis nos coloca ante una situación totalmente diferente: aquella en la que el olvido aparente, el olvido en el nivel del consciente, aparece como obra de la represión. En este caso, este olvido activo, que hace de la rememoración un “trabajo”, es inseparable de la teoría del inconsciente del que se convierte en un anexo; se presentan, pues, paradojas sorprendentes, como “el inconsciente ignora el tiempo”, “el inconsciente es indestructible”. En el plano de la conciencia, estos enfoques del olvido por parte del psicoanálisis son acogidos unas veces con inquietud —¿no es dueño de sí el sujeto consciente?, ¿cómo puede uno ser responsable de sus acciones?— y otras con confianza —¿nos

olvidaríamos, finalmente, menos de lo que temíamos?—. Así aparece rejuvenecido el antiguo binomio que forman juntos *anamnesis* y *lethe*, reminiscencia y olvido.

También con esta fase de la rememoración relacionaré los trabajos más conocidos de Husserl sobre la memoria, aunque su admirable texto inédito (volumen XXIII de los *Husserliana*), consagrado a todo el ámbito del imaginario, tiene más que ver con el objeto de la memoria —el recuerdo— que con la rememoración.<sup>5</sup> El recuerdo —*Erinnerung*— es distinguido con un cuidado especial y una paciencia infinita de todos los tipos de imágenes (en el sentido popular del término) que comparten con el recuerdo el carácter de “presentificación” (*Vergegenwärtigung*), distinto de la simple presentación perceptiva; este trabajo de distinción es considerable: una cosa es “pintar” mediante retrato un ser real pero ausente, y otra “fingir” la presencia mediante la ficción; una cosa es hacerse del mundo una representación subjetiva a la manera de la *Vorstellung* kantiana, y otra “figurarse” el pasado en imágenes. Para mí, este texto inédito constituye un modelo de descripción puramente fenomenológica.

No sucede lo mismo con las *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*.<sup>6</sup> No es la memoria el reto, sino la constitución del tiempo en y por la conciencia, sustraída, a su vez, a cualquier naturalidad por la “reducción” o *epoche* trascendental. Precisamente dentro del marco de esta fenomenología trascendental de caracteres idealistas se elabora la preciosa distinción entre retención o recuerdo primario y reproducción o recuerdo secundario. Aíslo estas páginas del resto de la obra consagrada a los “grados de constitución” de

<sup>5</sup> *Husserliana*, XXIII (citado como HUA XXIII), *Phantasie, Bild, Bewußtsein, Erinnerung*, ed. y trad. de E. Marbach, Nijhoff, Dordrecht-Boston-Londres, 1980.

<sup>6</sup> E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. de H. Dussort, PUF, París, 1964 [trad. cast. de A. Serrano de Haro, *Leciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002].

la conciencia interna del tiempo, en los que se borra progresivamente el carácter “objetal” de la constitución en beneficio de la autoconstitución del flujo de conciencia.

La constitución de primer nivel en la que me detendré es la de una cosa que dura, según el modelo del sonido que continúa resonando, y el de la melodía que uno recuerda después. Es cierto que la *epoche* pone al desnudo puras vivencias, las “vivencias del tiempo”, pero sobre la base de la experiencia de un algo que dura. Se plantea entonces la cuestión de la persistencia que hace que “lo percibido se mantenga presente durante un tiempo, aunque no sin modificarse” (Husserl, *Leçons*, § 3). ¿Qué es mantenerse para una cosa que dura? Desde la percepción de la duración de algo, el análisis se inclinará luego hacia el examen de la duración de la percepción misma, excepción hecha de su cara “objetal”, en beneficio de la aprehensión de la duración inobjetivable.

Precisamente desde este lado del desplazamiento del énfasis adquiere sentido la importante distinción entre retención y rememoración. La retención se mantiene aún en la órbita del presente: consiste en la experiencia de comenzar, continuar y cesar para el mismo objeto antes de que “se hunda” en el pasado ex-sistido. Hay “retención” en el sentido de que algo se mantiene a la orilla de la percepción a la manera de la cola de un cometa. Pero esta retención no tiene nada de imaginario; participa también de la percepción que deja de identificarse en el instante que simplemente pasa. Husserl puede hablar entonces de “modificación” interna a la percepción misma para decir que una cosa, la misma, comienza, continúa y cesa. A partir de ahí, todo el transcurrir no es más que “retención de retenciones” (*op. cit.*, § 11). Pero, ante todo, el “recientemente pasado” da una extensión temporal a la percepción que, de este modo, envuelve en sí misma la distinción entre “impresional” y “retencional”, y por tanto implica un rasgo de negatividad, que prevalece con la “desaparición” a la que replica la “reproducción” en el recuerdo secundario. Se hablará, pues, con

razón, de rememoración, sin posible confusión con la imaginación. Es en este punto donde los análisis del tomo XXIII de los *Husserliana* evocados anteriormente vienen a confirmar los de las primeras *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, más familiares al público sagaz.

### 3. ¿“QUIÉN” SE ACUERDA?

La pregunta “¿quién?” permanecía sin señalar en los análisis referidos al recuerdo, en cuanto el “qué” de la memoria, y a la anamnesis de los antiguos y la rememoración-recolección de los modernos en cuanto que constituyen el “cómo” de la memoria. Queda, pues, por tematizar el “¿quién?” de la memoria, con vistas al “momento bergsonian” que hará coincidir el reconocimiento de sí con el reconocimiento de las imágenes.

Sobre la atención al sujeto de la memoria, podemos remontarnos hasta las *Confesiones* de Agustín:<sup>7</sup> *Ego sum qui memini, ego animus* (*Confesiones*, X, 16, 25). Esta referencia al *ego* no es inesperada en una obra construida como un relato de conversión en primera persona: ¿cómo me hice cristiano? Las reflexiones sobre la memoria de los libros X y XI se destacan sobre el fondo de un discurso *declarativo*, en el que la confesión, en el sentido litúrgico, no agota el sentido. En la tipología de los actos de discurso, la declaración constituye una categoría *sui generis*, como lo confirma la lexicografía: así, *Le Robert* vincula la declaración al segundo grupo de acepciones del término “reconocer”, grupo definido por el “tener por verdadero”.

El libro X se abre con un himno a la memoria; este libro es célebre por la famosa metáfora de los “vastos palacios de la memoria”. Atribuye a la interioridad el aspecto de una espacialidad específica, la de un lugar íntimo: todas las cosas

<sup>7</sup> San Agustín, *Confessions*, Desclée de Brouwer, París, 1962 [trad. cast. de J. Cosgaya, *Confesiones*, BAC, Madrid, 1997].

“depositadas” en él, “las recoge la memoria para evocarlas de nuevo cuando haga falta y volver sobre ellas en sus vastos depósitos, en el secreto de yo no sé qué inexplicables recovecos” (X, 8, 13). La rememoración de todo lo que “yo evoco en mi memoria” demuestra que “estos procesos los verifico dentro (*intus*), en el patio inmenso del palacio de mi memoria” (X, 8, 14). En efecto, se dice que es inmenso el tesoro que la memoria “contiene”: imágenes sensibles, recuerdo de las pasiones del alma, y también nociones abstractas, seres inteligibles, en fin, memoria de mí mismo que siente y actúa. Sí, grande es el poder de la memoria, hasta el punto de que “me acuerdo hasta de haberme acordado”. En una palabra, “el espíritu es también la memoria misma” (X, 14, 21).

¿Memoria feliz, pues? Sin duda. Y sin embargo, la amenaza del olvido atormenta continuamente este elogio de la memoria y de su poder, el olvido, ese predador del tiempo “que sepulta nuestros recuerdos” (X, 16, 25). Esta evocación del olvido propicia el uso espontáneo del verbo *reconocer*: “Si yo hubiera olvidado la realidad, evidentemente no sería capaz de reconocer lo que es capaz de significar ese sonido” (X, 6, 24). ¿Qué es, en efecto, un objeto perdido —la dracma de la parábola evangélica— sino una cosa que, en cierta manera, se tenía en memoria? Aquí, encontrar es reencontrar, y reencontrar es reconocer, y reconocer es aprobar, por tanto juzgar que la cosa reencontrada es, sin duda, la misma que la cosa buscada y, por tanto, tenida después por olvidada: “Se había perdido ese objeto, es verdad, para los ojos, pero se conservaba en la memoria” (X, 18, 27). Agustín se atreve con la paradoja: “Y si no nos acordásemos del olvido, no podríamos en absoluto, al oír ese nombre, reconocer la realidad que él significa: si es así, es la memoria la que retiene al olvido” (X, 16, 24). En efecto, es la memoria, en el momento del reconocimiento del objeto olvidado, la que testifica la existencia del olvido. ¿Sofisma? Quizás. “Y, no obstante, de cualquier manera que sea, aunque el modo parezca incomprensible e inexplicable, lo que yo sé de

cierto es que me acuerdo del olvido mismo, del olvido que sepulta nuestros recuerdos" (X, 16, 25). ¿Triunfo final del olvido, hasta en la victoria sobre él desde el punto de vista de las palabras?

El libro XI confirma esta confesión de la anterioridad de la memoria otorgándole lo que Aristóteles le negaba, la medida directa mediante la memoria del tiempo transcurrido, sin acudir a la física del movimiento del que el tiempo, según Aristóteles, sería una variable; ¿tiempo largo, tiempo corto? Nuestra alma es su medida: "Medimos los tiempos cuando pasan" (XI, 21, 27). Luego, es en el espacio interior del alma donde se despliega la famosa dialéctica entre *distentio* e *intentio*: distensión entre las tres orientaciones del mismo presente, presente del pasado en la memoria, presente del futuro en la anticipación, presente del presente en la intuición (o, como yo prefiero decir, en la iniciativa); pero intención que recorre las fases de la recitación del poema preferido. El alma es como el tiempo, paso del futuro hacia el pasado a través del presente.

Podemos dudar de que Agustín haya logrado salvar las dificultades a las que Aristóteles se enfrentó de cara, encontrando serias dificultades también en injertar la distinción de los instantes y la apreciación de los intervalos en la continuidad del movimiento. No es éste el lugar para discutir de ello. Además, la intención de Agustín no es resolver el enigma del tiempo, con el riesgo de encerrar sobre sí mismo el triple presente, sino, al contrario, abrir el instante hacia lo alto, hacia el *nunc stans* de la eternidad divina. Por ello, no se debe atribuir a un artificio de composición el paso de la teoría de la memoria y del tiempo de los libros X y XI a los amplios comentarios del libro del Génesis sobre la creación a partir del libro XII. La verticalidad de la eternidad recorta en el presente la horizontalidad del tiempo, que es también la del relato.

Siendo ésta la preocupación principal de Agustín en las *Confesiones*, no se debía esperar de este admirable rapsoda de la confesión una reflexión explícita sobre el carácter "mío"

de esta memoria que se expresa en primera persona. Nos basta con haber evocado el nacimiento, con Agustín y bajo el signo de la confesión, de esta tradición que yo llamo, siguiendo a Charles Taylor, que habla de *Inwardness* en *Sources of the Self*,<sup>8</sup> la tradición de la mirada interior.

Con John Locke,<sup>9</sup> la idea de la confesión da paso a la de la reflexión. Y la memoria es interrogada dentro de la esfera de influencia de la reflexión. A este desplazamiento de énfasis y de interés, debemos la promoción de la problemática de la identidad, que no era la principal preocupación de Agustín. Se nos da la ocasión de contactar de nuevo con la dialéctica de la mismidad y de la ipseidad que había encontrado anteriormente, en el concepto de identidad narrativa, su lugar privilegiado de ejercicio. Locke, por supuesto, ignora este concepto de identidad narrativa, que nos proporciona el privilegio de una lectura distanciada con respecto al texto de este brillante defensor de la identidad-mismidad.

Locke es el inventor de la secuencia formada por las tres nociones de identidad, de conciencia y de *self*.

Los términos *consciousness* y *self* son, en realidad, invención de Locke que recae en la noción de identidad que le sirve de marco. Para el propio Descartes, el *cogito* no es un *self*, ni siquiera una conciencia. Es digno de destacar que, en el título y en todo el argumento del conocido capítulo del *Ensayo* de Locke, "identidad" se opone a "diversidad" en el sentido de diferencia. En efecto, la afirmación de la identidad resulta de la

<sup>8</sup> Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, 1989; trad. fr. de C. Melançon, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Seuil, París, 1998 [trad. cast. de A. Lizón, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996].

<sup>9</sup> J. Locke, "Of Identity and Diversity", en *Essais philosophiques concernant l'entendement humain*, libro II, cap. xxvii, 1964; trad. fr. de É. Balibar, *Identité et Différence. L'invention de la conscience*, Seuil, París, 1998 [trad. cast. de M. E. García, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional, Madrid, 1980].

comparación de una cosa con otra, pero con el propósito de subrayar la identidad a sí de una cosa, por la negación misma de la alteridad: en términos formales, y prescindiendo de la escala de las identidades que se va a recorrer, una cosa es idéntica a sí misma en el sentido de que “es la misma que ella misma y no otra” (§ 1). La expresión “y no otra” consagra la ecuación: idéntico igual a mismo que sí. No se puede afirmar con más fuerza la solidaridad entre identidad y mismidad. Con otras palabras, para Locke no existe la sombra de una diferencia entre *idem* e *ipse*, para el sí que es el mismo que sí mismo. El corte importante en la escala de las identidades, desde las simples partículas a los árboles, a los animales y finalmente al hombre, reside en la “conciencia”, sin la menor referencia a cualquier sustancia subyacente. La conciencia, por sí sola, es la que hace de cada persona un *self*. Aquí entra en escena la memoria en virtud de la extensión temporal de la reflexión: “La identidad de tal persona se extiende tan lejos que la conciencia puede alcanzar retrospectivamente cualquier acción o pensamiento pasado; es el mismo sí ahora que entonces, y el sí que ejecutó aquella acción es el mismo que el que ahora reflexiona sobre ella” (§ 9).

La identidad personal es una identidad temporal. De este modo, la ecuación es completa entre *consciousness*, *self*, *memory*, a costa de todas las paradojas suscitadas por el hecho del olvido, el del sueño, el del desdoblamiento imaginario o real de la memoria, incluso por la imaginación de la sustitución de una memoria por otra en el interior de un mismo cuerpo. (Locke es, en este sentido, el inventor de los *puzzling cases* que prosperarán en la filosofía analítica contemporánea, en particular en la brillante obra de Parfit, *Reasons and Persons*.) A Locke sólo le importa dejar fuera la idea de sustancia; la conciencia y su memoria bastan para todo. Y la categoría de *sameness* reina de principio a fin. Para él, la diversidad unida a la pluralidad de los actos o de los estados de conciencia se enmarca sin dificultad en la identidad reflexiva; ni siquiera el paso del tiempo,

que tanto atormentaba a Agustín, suscita alguna irreductible diacronía; lo mismo sucede con los conceptos de origen jurídico, como la imputación que hace al sí *accountable*, o la asignación por la que el sí “se apropia” de sus actos y los “reconoce” suyos (*own*). No son más que sinónimos del *same* tomados del lenguaje jurídico.

Así, es sorprendente que el concepto de diversidad no sea evocado más que para ser revocado enseguida por la fórmula que inaugura el tratado: “La misma que ella misma y no otra”. De ello resulta que, en Locke, el sí no es un *ipse* que se pueda oponer a un *idem*. El *self* es un *same* e incluso un *selfsame*, en la cúspide de la pirámide de la identidad-mismidad. La única diversidad que hubiera podido inquietar a un pensador político de la importancia de John Locke habría sido la suscitada por la pluralidad humana, tan fuertemente presente en los dos *Treatises on Government* al hablar de los problemas planteados por la propiedad y el poder. El Ensayo sobre el entendimiento humano sólo da paso a un concepto de reflexión que se inscribe en la tradición de la mirada interior: no se tiende ningún puente entre la *inwardness* instaurada por la reflexión y la pluralidad humana presupuesta por la filosofía política. El pensador político es como otro hombre, al que el filósofo ignora. Esta presuposición tácita la discutiremos en nuestro tercer estudio.

Por tanto, la dialéctica del mismo y del *ipse* sólo puede derivar de consideraciones extrañas a Locke: hemos expuesto un primer esbozo de ella con el nombre de identidad narrativa que instala la diversidad en el centro mismo de cualquier trama de vida; la mismidad de reflexión y de memoria sólo encontrará su verdadera réplica en la promesa, paradigma de una ipseidad irreducible a la mismidad. Al mismo tiempo que a la diversidad interna suscitada por las intermitencias del corazón, la diversidad propia de la promesa será enfrentada, debido a su dimensión intersubjetiva, a otro tipo de diversidad, una diversidad que podemos llamar exterior, que consiste en la pluralidad humana.

4. EL MOMENTO BERGSONIANO:  
EL RECONOCIMIENTO DE LAS IMÁGENES

He querido terminar con Bergson esta investigación sobre la contribución de la memoria al reconocimiento de sí, en espera de su contrapartida en la promesa. Con Bergson, el término *reconocimiento* es acogido en la familia muy selectiva de sus usos filosóficos aceptados, entre la *recognition* kantiana, que vimos en nuestro primer estudio, y la *Anerkennung* hegeliana, que constituirá la espina dorsal de nuestro tercer y último estudio.

Los dos capítulos centrales de *Matière et Mémoire*<sup>10</sup> se titulan: “De la reconnaissance des images. La mémoire et le cerveau” y “De la survivance des images. La mémoire et l’esprit”. Se emparejan así dos conceptos: reconocimiento y supervivencia. Los estudiaremos igualmente juntos. No es indiferente que sea en el marco de una reestructuración del problema clásico de las relaciones del alma y del cuerpo —Bergson prefiere hablar de la unión del alma al cuerpo (Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 317)— donde el binomio de las imágenes y de su supervivencia aparezca proyectado en el centro de su obra. La revolución realizada en el plano fundamental se deja colocar en la prolongación de nuestras propuestas sobre la idea de huella, donde distinguíamos tres tipos de huellas: la cortical, sujeta a la jurisdicción de las ciencias neuronales; la psíquica, que es para Bergson la huella por excelencia, y la huella documental que interesa al historiador de los archivos. En este aspecto, la tesis central de *Matière et Mémoire* es que la huella psíquica no encuentra explicación en la huella cortical, ya que el cerebro es órgano de acción, no de representación. Así liberada de su referencia cortical, la huella psíquica se convierte en un problema autosuficiente; es este problema el que

<sup>10</sup> H. Bergson, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l’esprit*, en *Oeuvres*, edición del centenario, PUF, París, 1963 [trad. cast. de J. A. Miguez, *Obras escogidas*, Aguilar, Madrid, 1963].

encuentra en la idea de supervivencia su formulación apropiada. Por tanto, el único camino que permanecía abierto para dar sentido a la idea de supervivencia consistía en elaborarla junto con el concepto de reconocimiento. De este modo, este último adquiere la dignidad de filosofema importante.

Lo que, de este modo, Bergson sitúa en puesto de honor es el antiguo concepto de *anamnesis* o de *reminiscentia*, sustituido por múltiples términos por la psicología de la recordación, de la recolección, de la rememoración. Pero se le pide que proporcione la clave de lo que un filósofo contemporáneo llama “cuestión mortal”, a saber, el viejo problema de la unión del alma y del cuerpo, la unión del alma al cuerpo.

El propio Bergson situó por primera vez su análisis del reconocimiento de las imágenes en la prolongación de la psicología clásica de la rememoración en el ensayo titulado “Esfuerzo intelectual”, del que el “esfuerzo de memoria” es un caso importante.<sup>11</sup> La rememoración del recuerdo en cuanto “rememoración laboriosa” pertenece a un amplio conjunto de fenómenos psíquicos caracterizados por la distinción entre dos actitudes: una de tensión, y otra de relajación. La tensión, en el caso de la memoria, va unida a una “serie de planos de conciencia” diferentes, “desde el recuerdo puro, aún no traducido en imágenes claras, hasta ese mismo recuerdo actualizado en sensaciones nacientes y en movimientos comenzados” (Bergson, *L’Énergie spirituelle*, p. 932). En esta travesía de los planos de conciencia, el trabajo de rememoración es guiado por lo que Bergson llama “esquema dinámico”, cuya función es indicar cierta “dirección de esfuerzo”: “Parece que lo fundamental es *desarrollar* un esquema, si no simple, al menos concentrado, en una imagen de elementos distintos o más o menos independientes entre sí” (*op. cit.*, p. 940). No estamos lejos de lo que Freud llamará trabajo de memoria.

<sup>11</sup> H. Bergson, “Effort intellectuel”, *L’Énergie spirituelle*, en *Oeuvres*, cit., pp. 930-959 [trad. cast. de M. L. Pérez Torres, *La energía espiritual*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982].



Nos acercaremos aún más a lo que me gusta llamar pequeño milagro del reconocimiento si se distingue en él la solución del más antiguo enigma de la problemática de la memoria, la de la representación presente de una cosa ausente. El reconocimiento consiste en la resolución efectiva de este enigma de la presencia de la ausencia gracias a la certeza que la acompaña: “¡Sin duda es ella! ¡Sin duda es él!”, lo que hace del reconocimiento el acto mnemónico por excelencia. ¿Pero no se hace el enigma, por eso mismo, más impenetrable en el plano especulativo? Si decimos que permanece la impresión-afección originaria y si añadimos que es ella la que hace posible el reconocimiento porque permanece, podemos preguntarnos cómo lo sabemos. La respuesta consiste en decir que se trata de una presuposición totalmente retrospectiva. Por tanto, se debe proceder en el orden inverso, del reconocimiento vivido a la presunta persistencia. El razonamiento es, pues, el siguiente: fue preciso que algo permaneciese de la primera impresión para que yo me acuerde ahora. Si un recuerdo vuelve, es que yo no lo había perdido; pero si, a pesar de todo, lo vuelvo a encontrar y lo reconozco, es que su imagen había sobrevivido.

Por tanto, es preciso retomar, en *Matière et Mémoire*, el problema en el punto en que lo había dejado el examen del esfuerzo de rememoración: postulábamos entonces la existencia del recuerdo “puro”, como un estado virtual de representación del pasado anterior a su llegada en imagen. Ahora debemos asignar a este recuerdo “puro”, además de la virtualidad y la inconsciencia, una existencia comparable a la que atribuimos a las cosas exteriores cuando no las percibimos. La distinción del pasado y del presente se da en el reconocimiento mismo en el que los acontecimientos retornan “con su entorno, su color y su lugar en el tiempo” (*op. cit.*, p. 234). En una palabra, “el acto concreto por el que volvemos a aprehender el pasado en el presente es el reconocimiento” (*op. cit.*, p. 235). Nuestro recuerdo, observa Bergson, “permanece atado al pasado por sus raíces profundas, y si, una vez realizado, no se resintiese de su

virtualidad original, si no fuese, al mismo tiempo que un estado presente, algo que resalta sobre el presente, no lo reconoceríamos nunca como un recuerdo” (*op. cit.*, p. 277). Es el enigma, totalmente reafirmado, de la presencia de la ausencia: resaltar sobre el presente, reconocer *como* recuerdo.

Queda por remontar desde el hecho del reconocimiento a la presunción de la supervivencia: reconocer un recuerdo es reencontrarlo. Y reencontrarlo es suponerlo teóricamente disponible, si no accesible. Incumbe, pues, a la experiencia del reconocimiento remitir a un estado de latencia del recuerdo de la impresión primera cuya imagen debió constituirse al mismo tiempo que la afección originaria: pues ¿cómo un presente cualquiera devendría pasado si no se hubiese constituido pasado al mismo tiempo que era presente? Ésta es la más profunda paradoja de la memoria. El pasado es “contemporáneo” del presente que *fue*. La supervivencia, por tanto, no la percibimos; la suponemos y creemos en ella: éste es el sentido de la latencia y de la inconsciencia de los recuerdos conservados del pasado. Es la verdad profunda de la *anamnesis* griega: buscar es encontrar, y reencontrar es reconocer lo que se aprendió una vez —anteriormente—. Según la extraordinaria expresión de Aristóteles al hablar de la anamnesis, “la memoria es del pasado”. Tampoco Freud quitará la razón a Bergson sobre la indestructibilidad del pasado. El propio Bergson está de acuerdo con ello: “Hasta nuestra idea de la conservación íntegra del pasado, no se había encontrado su verificación empírica en el vasto conjunto de experiencias establecido por los discípulos de Freud”.<sup>12</sup> Por tanto, es preciso llegar hasta la paradoja extrema: esta presunción de un pasado indestructible, que se prolonga sin cesar en el presente, nos dispensa de buscar dónde se conserva el recuerdo: “Se conserva a sí mismo” (Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, p. 1315). Esta autoconservación es la duración misma. Sin duda, hay que suspender lo que Bergson llama

<sup>12</sup> H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, en *Oeuvres*, cit., p. 1316.

“atención a la vida” y entregarse a un pensamiento ensoñador para acercarse a la verdad de esta paradoja: “Un ser humano que *soñase* su existencia en lugar de vivirla tendría sin duda así bajo su mirada, en todo momento, la multitud infinita de los detalles de su historia pasada” (Bergson, *Matière et Mouvant*, p. 295). Se podría hablar aquí de memoria meditante, en el sentido del alemán *Gedächtnis*, distinto de *Erinnerung*.

En esta memoria meditante precisamente coinciden reconocimiento de las imágenes del pasado y reconocimiento de sí mismo.

## 5. LA PROMESA

Escribamos de nuevo las razones que nos han llevado a emparejar la memoria y la promesa en el punto álgido de la problemática del reconocimiento de sí.

En primer lugar, es claro que la primera, vuelta hacia el pasado, es retrospectiva; la segunda, que mira hacia el futuro, es prospectiva. Juntas, y gracias a las interferencias de las que hablaremos, su oposición y su complementariedad proporcionan una amplitud temporal al reconocimiento de sí, fundado a la vez en una historia de vida y en los compromisos de futuro de larga duración. Es la parte reencontrada de la concepción agustiniana del tiempo, cuya distensión procede de la divergencia interna al presente, compartido entre el presente del pasado o memoria, el presente del futuro o expectación y el presente del presente (que, a diferencia de san Agustín, colocaré, en conformidad con la filosofía del obrar, bajo el signo de la iniciativa más que de la presencia).

El tratamiento de la memoria colocó en segunda posición la solución diferente aportada al tratamiento de la identidad por estas dos instancias: la memoria que se inclina del lado de la identidad-mismidad, la promesa que sirve de ejemplo paradigmático a la ipseidad. En este aspecto, la fenomenología de

la promesa enlazará con la de la identidad narrativa en la que esta dialéctica encontró su primera expresión.

Situaré muy alto en el orden de importancia la relación con lo negativo colocado anteriormente en tercera posición: la memoria y la promesa deben enfrentarse con un contrario que es, para todos, un enemigo mortal: el olvido, para la memoria; la traición, para la promesa, con sus ramificaciones y sus ardidés. El poder de no cumplir con su palabra forma parte integrante de poder prometer e invita a una reflexión de segundo grado sobre los límites internos de la atestación de la ipseidad, por tanto del reconocimiento de sí.

Mención especial debe hacerse de la parte de alteridad que parece propia de la promesa, a diferencia de la memoria muy marcada por el carácter de “mía” que subraya su naturaleza insustituible. Es tan fuerte la relación con el otro en la promesa que este rasgo podrá marcar la transición entre el presente estudio y el siguiente consagrado al reconocimiento mutuo.

Comenzaré la fenomenología de la promesa por la evocación de un rasgo común enseguida subrayado del lado de la memoria. Conciérne a la relación, por ambas partes, entre la capacidad y el ejercicio efectivo. Es legítimo, sin duda, hablar de poder prometer, en los términos en los que Nietzsche habla de ello en un texto evocado anteriormente; en este sentido, este poder prometer es continuación de los poderes enumerados en el apartado del hombre capaz; la promesa se presenta así, a la vez, como una dimensión nueva de la idea de capacidad y como la recapitulación de los poderes anteriores: tendremos ocasión de observar que poder prometer presupone poder decir, poder actuar sobre el mundo, poder contar y formar la idea de la unidad narrativa de una vida, en fin, poder imputarse a sí mismo el origen de sus actos. Pero la fenomenología de la promesa se concentra precisamente en el acto por el que el sí se compromete efectivamente.

Esta fenomenología se despliega en dos tiempos: en el primero se subraya la dimensión lingüística del acto de prometer

en cuanto acto de discurso; en el segundo, inducido por el primero, pasa al primer plano la característica moral de la promesa.

Ateniéndonos, por algún tiempo, al plano lingüístico, es el lugar de recordar que los actos ilocucionarios “son las unidades principales de significación literal en el uso y la comprensión de las lenguas naturales”.<sup>13</sup> Desde Austin y Searle, sabemos que las condiciones de verdad de los enunciados declarativos, en línea con la lógica fundada por Frege y Russell, no agotan toda la significación de las frases de nuestro discurso. Al realizar actos ilocucionarios —como aserciones, preguntas, declaraciones, peticiones, promesas, agradecimientos, ofrecimientos y negativas—, significaciones diversas no amputadas se comunican a alocutores o destinatarios del mensaje en el momento de la enunciación, ya que la fuerza ilocucionaria se injerta en el contenido proposicional. Aquí significación y uso son indisolubles.

La promesa pertenece a aquellos actos performativos que se señalan mediante verbos fáciles de reconocer en el léxico. Al oír estos verbos, es claro que “hacen” lo que dicen; tal es el caso de la promesa: cuando el hablante dice “yo prometo”, “se compromete” efectivamente con una acción futura. Prometer es comprometerse efectivamente a “hacer” lo que la proposición enuncia.<sup>14</sup> Lo que yo conservo para la etapa siguiente es la doble caracterización de la promesa; el hablante no se limita a “mostrar cierta obligación de hacer lo que dice”: esta relación es sólo de sí a sí mismo. El compromiso es, ante todo, “hacia el alocutor”; es un compromiso de “hacer” o de “dar” algo consi-

<sup>13</sup> D. Vanderbeken, *Les Actes de discours*, Pierre Mardaga, París, 1998, p. 7.

<sup>14</sup> Cito la definición de Vanderbeken: prometer “es el verbo de compromiso por excelencia. Sin embargo, una promesa es un acto de discurso que compromete dotado de rasgos bastante peculiares. En primer lugar, cuando se promete, uno se compromete con el alocutor a hacer o a darle algo suponiendo que eso es bueno para él (condición preparatoria especial). En segundo lugar, una promesa sólo sale bien si el hablante llega a sentirse obligado a hacer lo que dice. Este modo promisorio especial de cumplimiento aumenta el grado de poder” (D. Vanderbeken, *Les Actes de discours*, cit., p. 176).

derado bueno para él. Con otras palabras, la promesa no tiene sólo un destinatario, sino también un beneficiario. Precisamente por esta cláusula del efecto benéfico, el análisis lingüístico exige la reflexión moral. Todavía una observación sobre la definición propuesta: aquello a lo que el locutor se compromete es a hacer o dar, no a experimentar emociones, pasiones o sentimientos; como observa Nietzsche en uno de sus textos sobre la promesa: “Se puede prometer actos, pero no sentimientos, pues éstos son involuntarios”.<sup>15</sup> En este sentido, no se puede prometer amar. A la pregunta “¿qué se puede prometer?”, el análisis del acto ilocutorio aporta una respuesta limitada: hacer o dar.

La referencia moral la suscita la idea misma de *fuerza* implicada en el análisis anterior: ¿de dónde saca su fuerza de comprometerse el enunciador de una promesa puntual? De una promesa más fundamental, la de cumplir con su palabra en cualquier circunstancia; se puede hablar aquí de “la promesa de antes de la promesa”. Es ella la que da a cada promesa su carácter de compromiso: compromiso para con... y compromiso de... Y a este compromiso precisamente se vincula el carácter de ipseidad de la promesa que encuentra, en ciertas lenguas, el apoyo de la forma pronominal del verbo: yo me comprometo a... Esta ipseidad, a diferencia de la mismidad típica de la identidad biológica y del carácter de un individuo, consiste en una voluntad de constancia, de mantenimiento de sí, que pone su sello en una historia de vida enfrentada a la alteración de las circunstancias y a las vicisitudes del corazón. Es una identidad mantenida a pesar de..., a despecho de... todo lo que inclinase a traicionar la palabra dada. Este mantenimiento escapa al rasgo molesto de la obstinación, cuando reviste la forma de una disposición habitual, modesta y silenciosa, respecto a la palabra dada. Esto se llama, entre amigos,

<sup>15</sup> F. Nietzsche, *Humain trop humain*, Libro II, “Histoire des sentiments moraux”; trad. fr., *Oeuvres philosophiques complètes*, t. VII, Gallimard, París, 1971, p. 251 [trad. cast. de C. Vergara, *Humano, demasiado humano*, EDAF, Madrid, 1984].

fidelidad. Explicaremos más tarde qué patología puede manci-llar lo que presenta el carácter de una virtud en cuanto excelencia vinculada a una disposición habitual, generadora, según la terminología de Aristóteles, de “deseo deliberado”.

Antes hay que celebrar la grandeza de la promesa, como san Agustín lo hizo de la memoria y de sus vastos palacios.

La grandeza de la promesa tiene su sello en su fiabilidad. Más precisamente, es de la fiabilidad habitual vinculada a la promesa de antes de la promesa de donde cada promesa puntual obtiene su credibilidad respecto al beneficiario y al testigo de la promesa. Esta dimensión fiduciaria prolonga, en el plano moral, el análisis lingüístico de la fuerza ilocutoria que unía el compromiso *hacia* el alocutor al compromiso *de* hacer por el que el locutor se coloca ante una obligación que lo ata.

Este aspecto fiduciario es común a la promesa y al testimonio, el cual, en una de sus fases, incluye un momento de promesa. Este pariente de la promesa ocupa un lugar importante en la conversación ordinaria, en la barra de un tribunal y en la investigación del historiador. En la promesa, el enunciador se compromete a hacer algo en favor del alocutor; en cambio, el testimonio pertenece, en cuanto a su fuerza ilocutoria, al tipo *asertivo*, cuya lista es larga.<sup>16</sup> El testimonio es una especie de declaración, de certificación, con la intención perlocutoria de convencer al alocutor, es decir, de procurar que esté “seguro”. En el testimonio se distinguen dos vertientes que se articulan entre sí: por un lado, su enunciado consiste en la aserción de la realidad factual de un acontecimiento relatado; por otro, conlleva la certificación o la autenticación de la declaración del testigo mediante su comportamiento ordinario, lo que se llamaba la fiabilidad en el caso de la promesa. La especificidad del testimonio consiste en que la aserción de una realidad a la que el testigo afirma haber asistido es emparejada con la autodesignación del sujeto que atestigua. Pero ésta se inscribe

<sup>16</sup> Cf. D. Vanderbeken, *Les actes du discours*, cit., pp. 167 s.

en una relación dialogal. El testigo atesta ante alguien la realidad de una escena. Esta estructura dialogal del testimonio hace resaltar de inmediato su dimensión fiduciaria. El testigo pide ser creído. Si es testigo ocular, no se limita a decir: “Yo estaba allí”; añade: “Creedme”. La certificación del testimonio sólo es completa si éste no sólo es recibido, sino también aceptado y, eventualmente, grabado. Por tanto, no sólo es certificado, sino acreditado. Se plantea, entonces, una pregunta: ¿hasta qué punto es fiable el testimonio? Esta pregunta coloca en la balanza la confianza y la sospecha. Es ahí donde actúa la fiabilidad ordinaria del testigo en cuanto hombre de promesa, a la espera de la confirmación o la invalidación que proviene de la confrontación de un testimonio con otro. Al no descansar la promesa en un elemento declarativo, sólo tiene como *test* su ejecución efectiva: el mantenimiento o no de la palabra dada. Aunque diferente en su estructura, el testimonio recurre eventualmente a la promesa si se pide al testigo que renueve su deposición. El testigo es así el que promete testificar de nuevo.

Esta dimensión fiduciaria, común al testimonio y a la promesa, se extiende mucho más allá de la circunstancia de su ejercicio. Por su carácter habitual, la confianza en el testimonio como en la promesa robustece la institución general del lenguaje, cuya práctica usual engloba una cláusula tácita de sinceridad y, si se puede decir así, de caridad: quiero creer, sin duda, que usted significa lo que dice.

Hannah Arendt<sup>17</sup> llevó el elogio de la promesa hasta hacerle cargar con una parte del peso de la credibilidad general de las instituciones humanas, teniendo en cuenta las debilidades a las que están sometidos los asuntos humanos en su relación con la temporalidad. La promesa, emparejada con el perdón, permite a la acción humana “continuar”: al *desatar*, al *desligar*,

<sup>17</sup> H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958; trad. fr., *Condition de l'homme moderne*, prefacio de P. Ricoeur, Calmann-Lévy, París, 1983 [trad. cast. de R. Gil Novales, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998].

el perdón replica a la irreversibilidad que arruina la capacidad de responder de modo responsable a las consecuencias de la acción; el perdón es lo que hace posible la reparación. Al *atar*, la promesa replica a la impredecibilidad que arruina la confianza en un curso esperado de acción, contando con la fiabilidad del actuar humano. La relación que establecemos entre la memoria y la promesa hace eco, en un sentido, a la que Hannah Arendt plantea entre el perdón y la promesa, en la medida en que el perdón hace de la memoria inquieta una memoria apaciguada, una memoria feliz.

Ha llegado el momento de evocar el lado de sombra de la promesa: al olvido, del lado de la memoria, corresponde —habíamos sugerido— la traición del lado de la promesa. Poder prometer es también poder romper su palabra. Este poder, o más bien este “poder no”, es tan trivial y tan esperado que invita a superar la indignación y la reprobación que suscita y a articular, en una reflexión de segundo grado, algunas sospechas capaces de desenmascarar las debilidades secretas de este poder prometer, que, como vimos, está encargado de remediar ciertas debilidades inherentes a la conducción de los asuntos humanos.

La sospecha de una trampa que se refiera a la constancia en el mantenimiento de sí forma cuerpo con el examen moral de la promesa, como lo atestigua el elogio ambiguo que Nietzsche se esfuerza en cambiar sutilmente en denuncia al comienzo de la segunda disertación de *La genealogía de la moral*: “Criar un animal al que le sea lícito hacer promesas, ¿no es precisamente ésta la tarea primordial que la naturaleza se ha propuesto respecto al hombre? ¿No es éste el verdadero problema del hombre?”.<sup>18</sup> Pero si el acto de prometer define lo que hay de más humano en el hombre, cualquier sospecha respecto a él sólo

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *La Génealogie de la Morale*, segunda disertación; trad. fr., *Oeuvres philosophiques complètes*, t. VII, Gallimard, París, p. 251 [trad. cast. de A. Sánchez Pascual, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza, Madrid, 2001].

puede engendrar efectos devastadores en la condición moral del hombre en su conjunto. Emerge la sospecha nietzscheana, desde la evocación de la fuerza enraizada en la vida aún más profundamente, cuyos efectos son compensados por el poder prometer, a saber, “la fuerza de olvidar”; aparece un juego de fuerzas inquietante: al olvido, prenda de una salud robusta, se opone “una facultad contraria, la memoria, con cuya ayuda, en determinados casos, se suspende el olvido —en los casos en que se trata de prometer—. No se esperaba que la promesa, que nuestro análisis ha colocado en el lado opuesto a la memoria, reapareciera aquí en la estela de la memoria, pero de una memoria inédita, la “memoria de la voluntad”, de esa voluntad “que persiste en querer lo que una vez quiso”. A decir verdad, aquí no se recurre a la fenomenología de la memoria sino a la de la voluntad en su forma obtusa y obstinada. Pero no es a esta voluntad a la que recurre la promesa de la promesa bajo los rasgos de la constancia, mientras permanezca indiscernible del auténtico mantenimiento de sí. Ahora bien, Nietzsche lleva más lejos la punta de su estilete: ¿no es esta memoria de la voluntad la que hace al hombre “previsible, regular y necesario”, “incluso en la representación que se hace de sí mismo, para poder responder finalmente, como hace alguien que promete, de sí mismo como futuro”? El aparente elogio inicial pierde cualquier ambigüedad una vez que se descubre todo el panorama de los horrores morales: “la falta”, “la mala conciencia” y “cuanto se le parece”.

Como otras declaraciones de Nietzsche, ésta debe tomarse como una advertencia y un aviso: el tipo de dominio de sí que la gloria de la ipseidad parece proclamar resulta ser también una añagaza, que corre el riesgo de conferir a la promesa la misma clase de pretensión del dominio de sentido, que el reconocimiento-identificación aplicado al algo en general había podido alimentar en nuestro primer estudio.

Presento, de una manera rápida, algunos remedios a esta patología secreta del poder prometer.

En primer lugar, ejercitarse en no presumir de su poder, en no prometer demasiado. Es en la propia vida y en su identidad narrativa donde el hombre de la promesa puede encontrar los consejos que lo pondrían bajo la custodia del adagio griego: “¡Nada demasiado!”.

Después, sin olvidar a Gabriel Marcel y su alegato a favor de la “fidelidad creadora”, separar lo más posible el “mantenimiento de sí” y la “constancia” de la voluntad obstinada, a costa de una paciencia benevolente con los demás y consigo mismo.

Pero, sobre todo, invertir el orden de prioridad entre el que promete y su beneficiario: primero, otro cuenta conmigo y con la fidelidad a mi propia palabra; y yo respondo a su expectativa. Reanudo aquí mis observaciones sobre la relación de la responsabilidad con lo frágil en general, en cuanto confiado a mi custodia.

Finalmente, quedaría por colocar las promesas de las que soy autor en la estela de las promesas de las que fui y aún soy el beneficiario. No se trata sólo de esas promesas fundadoras, cuyo paradigma lo constituye la promesa hecha a Abrahán, sino de esa serie de promesas en las que culturas enteras y épocas particulares proyectaron sus ambiciones y sus sueños, promesas muchas veces incumplidas. De éstas también yo soy el continuador endeudado.

#### IV. CAPACIDADES Y PRÁCTICAS SOCIALES

EN ESTE último capítulo de nuestro segundo estudio tenderemos un puente entre las formas individuales de capacidades y las formas sociales que pueden constituir una transición entre el reconocimiento de sí y el reconocimiento mutuo. En esta acepción ampliada, las capacidades en cuestión no son sólo atestadas por individuos, sino también reivindicadas por colectividades y sometidas a la apreciación y a la aprobación públicas.

El fuerte vínculo con todo lo que precede radica en que se trata fundamentalmente de poder de obrar, en el sentido de la *agency* de lengua inglesa. Lo que se transforma radicalmente son las modalidades de reconocimiento: con el término de la apreciación y de la aprobación, el reconocimiento-atestación cede su sitio a formas de justificación ético-jurídicas que cuestionan la idea de justicia social, como se verá con la idea más avanzada de *capabilities*, que debo al economista Amartya Sen y que el autor empareja directamente con la idea de derechos en la compleja expresión *rights and capabilities* (o *rights and agency*). Este importante binomio conceptual constituirá la forma más elaborada de capacidades sociales evocadas en esta sección. Ofrecerá, al mismo tiempo, la transición más apropiada del reconocimiento de sí al reconocimiento mutuo en el tercer estudio, colocado bajo el patrocinio de la *Anerkennung* de origen hegeliano.

No podemos extrañarnos del carácter heterogéneo de la enumeración de las formas de capacidad social reunidas aquí: su misma diversidad, debido al carácter inconexo del referente convencional de las disciplinas concernidas, contribuye al efecto de convergencia que resulta de su referencia última al mismo fondo antropológico, a saber, la caracterización de lo

humano en general por el poder de obrar, por la *agency*. No siempre está explícita esta referencia: no por eso deja de ser menos constitutiva de la base a partir de la cual las disciplinas concernidas divergen.

### 1. PRÁCTICAS SOCIALES Y REPRESENTACIONES COLECTIVAS

Para no alejarme de las disciplinas que me son más familiares, las disciplinas históricas, buscaré en una de las escuelas de la historiografía francesa contemporánea un primer argumento a favor de la idea de capacidad social. Me refiero aquí al intento de uno de los sucesores de Fernand Braudel en la dirección de los *Anales*, Bernard Lepetit,<sup>1</sup> de ver en las prácticas sociales, en cuanto componentes del obrar en común, la esfera de las representaciones que los hombres se hacen de sí mismos y de su lugar en la sociedad.

Para evaluar el cambio de frente operado por el autor, hay que partir de las dificultades encontradas por los historiadores cuando han querido añadir a la historia económica y a la historia social y política una tercera dimensión relativa a los hechos culturales, en el sentido más amplio del término *cultura*, que no hay por qué oponer, en este contexto, a la civilización. No se trataba más que de retomar con nuevo impulso los problemas planteados, en el cambio decisivo del siglo XIX y del XX, en términos de mentalidades, por los historiadores influidos por la sociología de Durkheim y de Lévy-Bruhl. Esta noción tenía la ventaja de abarcar aproximadamente el mismo campo que el término *Weltanschauungen* (o “visiones del mundo”), empleado en las escuelas alemanas de psicología social. En cambio, tenía como inconveniente, además de su imprecisión, el de anunciar un parentesco embarazoso con la idea de pensamiento

<sup>1</sup> B. Lepetit (dir.), *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Albin Michel, París, 1995.

“primitivo” o “prelógico” con su cortejo de supersticiones y de supervivencias “místicas”.<sup>2</sup> Pero la carencia más importante de la noción de mentalidad era la de no dejar ver su vínculo con el campo de las prácticas sociales. La sustitución del término *representación* por el de *mentalidad*, a pesar de los nuevos equívocos que la palabra suscita, abría el camino a una investigación que tiene por objeto la coordinación de esta esfera de fenómenos accesibles a la descripción y a la explicación historiográficas con el resto del campo histórico.

Es aquí donde interviene la revolución conceptual propuesta por Bernard Lepetit en *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*. La interpretación del rol asignado a las representaciones colectivas presuponía una nueva orientación más fundamental de la tarea del historiador.

Doble es el objetivo explícito de Bernard Lepetit, como lo da a entender el título del artículo-programa “Historia de las prácticas y práctica de la historia”. Por un lado, la idea de prácticas sociales es elevada al rango de referente privilegiado de la historiografía; por otro, la misma ciencia histórica reviste el estatuto de disciplina pragmática; se establece así una relación de congruencia entre las prácticas en cuanto objeto de la historia y en cuanto operación historiográfica.

Siempre condicionado a este doble cambio de rumbo, se puede continuar de modo original el desarrollo de la historia de las mentalidades no como simple apéndice de la historia económica, social y política, sino como universo de las representaciones solidarias de las situaciones en las que ellas son activadas.

Este vínculo entre representaciones y prácticas sociales se expresa en el rol de mediación simbólica que las primeras ejer-

<sup>2</sup> G. E. R. Lloyd hace una crítica despiadada de esto en *Demystifying Mentalities*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990; trad. fr. de F. Regnot, *Pour en finir avec les mentalités*, La Découverte/Poche, París, 1996 [trad. cast. de E. Pérez Sedeño y L. Vega Reñón, *Las mentalidades y su desenmascaramiento*, Siglo XXI, Madrid, 1996].

cen cuando las segundas tienen un envite determinado, a saber, la instauración del vínculo social y de las modalidades de identidad vinculadas a él. Por tanto, las representaciones no son ideas flotantes que se mueven en un espacio autónomo, sino, como acabamos de expresar, mediaciones simbólicas que contribuyen a la instauración del vínculo social; simbolizan las identidades que confieren una configuración determinada a estos vínculos sociales en curso de instauración. Recíprocamente, se debe admitir que “las identidades sociales o los vínculos sociales no tienen naturaleza, sólo usos”. El sentido de esta fórmula se aclara si se precisa la idea de instauración del vínculo social mediante la de *acuerdo*, como reto de la búsqueda de identidad: es importante, dice el autor, “reorientar las jerarquías de cuestiones a partir de una de ellas, la cuestión del *acuerdo*, acuerdo entre sujetos, sobre los sujetos y sobre las cosas: saber cómo se hace, cómo no se consigue hacer o cómo se deshace el acuerdo social” (Lepetit, *Les Formes de l'expérience*, p. 15).

Sea lo que fuere de la ambición de la que alardea Bernard Lepetit no sólo de reorientar sino también de concentrar la disciplina en su conjunto, tras la crisis del modelo braudeliano, bajo el signo de la razón pragmática, me dedicaré a la ampliación del concepto de capacidades resultante de estas reorganizaciones.

La idea de capacidades sociales encuentra su justificación en el acoplamiento entre representaciones colectivas y prácticas sociales. Por un lado, la esfera de las representaciones realiza la función de mediador simbólico y lleva, de esta forma, al primer plano, la cuestión de la identidad de las entidades sociales en juego. Por otro, el campo de las prácticas sociales remite al lugar de honor al agente del cambio, el protagonista social, tanto en el plano colectivo como en el individual. Se puede hablar aquí de capacidades que hay que generar de la historia, es decir, según la terminología empleada por el propio Bernard Lepetit, la capacidad de instaurar vínculo social en la figura de las identidades que se vinculan a él. Se podría hablar equivalentemente de competencia que se representa a sí

misma, que se reconoce, en las identidades que ella engendra en el plano societal.

Este interesante enfoque de las relaciones entre representaciones colectivas y prácticas sociales, al que debemos la extensión de la idea de capacidades individuales a la de capacidades societales, halla un apoyo en la consideración de la noción de “juegos de escalas” y de cambios de escalas en historiografía.<sup>3</sup> Esta noción forma parte de la revisión de los modelos cronológicos elaborados anteriormente por la disciplina, ya se trate del desarrollo arborescente, en Labrousse, de las estructuras y de las coyunturas, o de la superposición, en Braudel, de la larga duración propia de una geohistoria casi inmóvil, de la duración media propia de las instituciones y de las estructuras sociales, y de la duración breve de los acontecimientos contingentes. La idea de juegos de escalas y su corolario, la de cambios de escalas, trae consigo la idea de una variación de punto de vista que interesa a nuestra investigación sobre las formas societales de la idea de capacidad. La idea clave es que, a diferencia del uso de la noción de escala en cartografía, en urbanismo, en arquitectura, los cortes realizados a escalas diferentes del cambio social son inconmensurables. Así, lo que la mirada del historiador contempla a escala macrohistórica son de ordinario las estructuras de larga duración y, sobre todo, estructuras anónimas, normas percibidas como limitaciones por los protagonistas de las prácticas sociales, cuando no son comportamientos progresivamente interiorizados a espaldas de los individuos socializados, como ocurre con los modelos de “civilidad”, cuyo recorrido hace Norbert Elias desde los comportamientos “cortesanos” hasta el gobierno de las pasiones en el plano de la intimidad individual.<sup>4</sup> A escala microhistórica, escogida por los italianos de la *Macros-*

<sup>3</sup> J. Revel (dir.), *Jeux d'échelles. La Microanalyse à l'expérience*, EHESS-Gallimard-Seuil, París, 1996.

<sup>4</sup> N. Elias, *Die Höfische Gesellschaft*, Hermann Luchterhand, Neuwied-Berlin, 1969; trad. fr. de P. Kamnitzer y J. Étoré, *La Société de cour*, Calmann-Lévy, París, 1974; reed., Flammarion, París, 1985 [trad. cast. de G. Hirata, *La sociedad cortesana*,



toría, vemos surgir estrategias de aldea, familiares o individuales, enfrentadas a realidades económicas opacas, a relaciones jerárquicas indescifrables vistas desde abajo. Para estos individuos y su entorno social próximo, el problema estriba en reducir una incertidumbre que supera la imprevisibilidad ordinaria del futuro y proviene, según una observación de Jacques Revel, “de la conciencia permanente de disponer de informaciones limitadas sobre las fuerzas presentes en el medio social en el que se ha de actuar”.<sup>5</sup>

Ésta es, para nuestra propia investigación, la fecundidad de la idea de “juegos de escalas”: nos permite reconstruir los recursos de innovación de los agentes sociales cuyo poder de obrar en el plano social —podríamos decir— es puesto al desnudo en las circunstancias de incertidumbre.

## 2. RECONOCIMIENTO E IDENTIDADES COLECTIVAS

No parece que la exploración de las formas sociales del poder de obrar en el marco de la historia cultural de las representaciones colectivas haga referencia a la idea de reconocimiento en su forma reflexiva. Sin embargo, de igual manera que, siguiendo a Bernard Williams, adoptamos la expresión de “reconocimiento de responsabilidad” para designar la manera como los héroes de la epopeya y de la tragedia griegas debaten consigo mismos sus planes de acción, buscaré, en el ejercicio de la competencia de los agentes del cambio social, el punto de anclaje de un reconocimiento semejante de responsabilidad. Este punto sensible se

FCE, Madrid, 1983]; prefacio de R. Chartier: “Formación social y economía psíquica: la sociedad cortesana en el proceso de civilización” (pp. I-XXVIII).

<sup>5</sup> Cf. su prefacio a la edición francesa de la obra de G. Levi, *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVI<sup>e</sup> siècle*, Gallimard, Paris, 1989. Título original: *L'eredità immateriale. Carriera de un esorcista nel Piemonte del seicento*, Einaudi, Turín, 1985 [trad. cast. de J. Gómez Rea, *La herencia inmaterial: la historia de un exorcista piemontés del siglo XVI*, Nerea, Madrid, 1990].

sitúa, retomando la terminología de Bernard Lepetit, en la articulación entre la instauración del vínculo social, tenido por el envite de las prácticas sociales, y las representaciones colectivas que constituyen sus mediaciones simbólicas. Pero las representaciones simbolizan precisamente identidades en las que se traban los vínculos sociales en curso de instauración.

Sabemos, desde las primeras páginas de esta obra, que la idea de reconocimiento posee un vínculo privilegiado con la de identidad, ya se trate, como en el primer estudio, de reconocimiento-identificación de un algo en general, o, en la parte del presente estudio consagrada a las capacidades individuales, de reconocimiento-atestación. Se dirá que es grande la diferencia entre las identidades que implican capacidades personales y las identidades que se refieren a la instauración del vínculo social. En el primer caso, se trataba de reconocimiento-atestación. Ahora bien, la identidad de los actores sociales comprometidos en una acción colectiva no se deja expresar en términos de reconocimiento-atestación, aunque se tenga en cuenta la complejidad de las articulaciones producidas por la diversidad de las capacidades en juego. Pero, por muy cerca que “la práctica de la historia” quiera mantenerse de “la historia de las prácticas” —según el título del artículo de Bernard Lepetit—, la reflexión sobre las identidades colectivas no puede librarse de una sofisticación de grado más elevado que la identidad-ipseidad de los sujetos individuales de acción. El tipo de reconocimiento explícito que los actores de rango societal esperan de sus capacidades propias exige una reflexión de segundo grado del orden de la reconstrucción.

He encontrado un elemento de respuesta a esta cuestión de la identidad de los agentes colectivos del cambio social en la obra que Jean-Marc Ferry presenta sobre “las formas de la identidad” en la época contemporánea.<sup>6</sup> Para nosotros, el interés

<sup>6</sup> J.-M. Ferry, *Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, Cerf, París, 1991. El tomo I se titula “Le Sujet et le Verbe”. En la primera parte

de este trabajo de articulación de las formas de la identidad consiste en que no se limita a la narración y a la identidad narrativa, cuya pertinencia no niega el autor, tratándose, en particular, de las categorías del “acontecimiento” y del “destino”. La sospecha levantada contra el uso exclusivo de la forma narrativa de la identidad se funda en su empleo en la tradición y en los mitos fundadores. Ve, como yo, en la interpretación el momento crítico al que debemos la racionalización de las imágenes míticas y religiosas del mundo. Pero el verdadero cambio crucial del análisis se toma con la referencia, en una línea claramente habermasiana, a la argumentación como fuerza crítica. Las categorías de sujeto, de ley, de justicia pertenecen, según Jean-Marc Ferry, a este nivel de argumentación. Veremos, en el tercer estudio, cómo esta argumentación se manifiesta en situaciones colocadas bajo el signo de la lucha por el reconocimiento. Sin embargo, no es con la forma de identidad vinculada a la argumentación como Jean-Marc Ferry concluye su recorrido de las formas de la identidad. Coloca la idea de reconstrucción más alto que la de argumentación. Une audazmente esta promoción de la reconstrucción a la del Verbo, propia de una filosofía del lenguaje, en su apertura creadora, en contraste con el cierre del sujeto en su pretensión de identidad formal y trascendental.

Contribuyo gustosamente a esta reactualización de las formas de la identidad en el plano societal, en la medida en que presumo que la reconstrucción actúa implícitamente en el nivel de las representaciones colectivas que mediatizan la instauración del vínculo social. Toda instauración es potencialmente de naturaleza reconstructiva, puesto que no permanece fijada en la repetición, sino que se revela, hasta cierto punto, innova-

se habla de los actos del discernimiento (sentir, actuar, hablar), y en la segunda, de las “Formas de la identidad”. Yo me refiero aquí a esta parte del tomo I de *Les Puissances de l'expérience*; en el tercer estudio volveré sobre la parte del tomo II consagrada a “Los órdenes del reconocimiento”.

dora. De este modo existe continuidad entre la reflexión espontánea en el plano de los agentes sociales y la reflexión erudita del filósofo; la primera anticipa a la segunda que, en cambio, contribuye retroactivamente a la articulación de la primera. Esta ida y vuelta entre niveles reflexivos de órdenes diferentes es característica de la “identidad contemporánea” cuya teoría intenta hacer Jean-Marc Ferry.

### 3. CAPACIDADES Y CAPACIDAD DE OBRAR (*CAPABILITIES*)

Después de esta pausa crítica que ha permitido precisar el vínculo entre la capacidad colectiva de hacer la historia y las formas de identidad que son el reto de la instauración del vínculo social, ha llegado el momento de dar un paso más en la extensión del concepto de capacidades sociales al que está dedicado el capítulo III de nuestro segundo estudio. Debo la más inesperada, si no la más audaz, de estas extensiones a la obra de Amartya Sen, premio Nobel de Economía de 1998. En *On Ethics and Economics*, cuya traducción francesa se titula *Éthique et Économie*, y más precisamente en un importante artículo de 1985 titulado “Rights and Capabilities”, el autor coloca en el centro de su argumentación, favoreciendo la reintroducción de consideraciones éticas en la teoría económica, el concepto de *capabilities* emparejado con el de *derechos*.

¿Cómo ha llegado hasta aquí un economista tan competente, versado en economía matemática? Desde las primeras páginas de *Éthique et Économie*, el autor anuncia su intención de tener presente los “sentimientos morales” en el “comportamiento económico”. “Es difícil creer que las verdaderas personas puedan ser totalmente ajenas a la reflexión que suscita la pregunta socrática: ¿‘cómo se debe’ vivir en el centro de las motivaciones de la ética?” (Sen, *Éthique et Économie*, p. 6). En efecto, es en el plano de la motivación de los actores económicos donde se han colocado, casi unánimemente, los especialis-

tas de la economía cuando han reducido esta motivación a su núcleo racional, interpretado, a su vez, como maximación del interés personal, según el principio de utilidad. En realidad, objeto Sen, los seres humanos no se comportan de una manera exclusivamente interesada.

Intenté, en otros ensayos, mostrar que existe una “dualidad” esencial e irreductible en la concepción del individuo con respecto al cálculo ético. Se puede considerar a la persona desde el punto de vista de su acción, reconociendo y respetando su capacidad de concebir fines, compromisos, valores, etc. Pero se puede ver también en esa persona su *bienestar*, que exige igualmente cierta atención... Pero si se suprime la cortapisa de una motivación interesada, resulta posible admitir el hecho indiscutible de que la acción de una persona puede responder muy bien a consideraciones que no dependen —o, al menos, no totalmente— de su propio bienestar [*op. cit.*, p. 40].

Así, vuelve al primer plano “la capacidad de acción de cada persona” (*ibid.*), su *agency*, que Sen considera susceptible de evaluación no subjetivista en la medida en que el aspecto “acción” y el aspecto “bienestar” de una persona no se superponen. Ahora bien, son los sentimientos y las evaluaciones morales propios del aspecto “acción” los que el modelo del *homo economicus* vacía, en la imagen abusivamente simplificada que este modelo da de los motivos que impulsan a los individuos a obrar.

Aquí es donde interviene la libertad de la que dispone el individuo y, con ella, la cuestión de los derechos que transforman las libertades abstractas en oportunidades reales. Se debe comprender aquí que el argumento de Sen no se sitúa en un linaje kantiano sino en el del utilitarismo de lengua inglesa (aunque autores próximos a Sen, como John Rawls, se sitúan en la encrucijada de las dos grandes tradiciones de filosofía moral). No quiere decir que los utilitaristas como J. S. Mill

desconozcan la dimensión jurídica, sino que, estima Sen, los derechos no son para ellos más que medios de obtener otros bienes, en particular utilidades. Sen saca su argumentación de la gran tradición del liberalismo político de lengua inglesa, frecuentando así, además de a Rawls, a autores tan considerables como R. Nozick,<sup>7</sup> R. Dworkin,<sup>8</sup> J. L. Mackie<sup>9</sup> y otros. La marca propia de Sen como economista, en esta gran discusión, es la de haber asociado la idea de libertad, por una parte, a la de elección de vida y, por otra, a la de responsabilidad. Para hacer comprender esta rara conjunción, el autor se refiere ordinariamente a la conocida distinción que hace el filósofo I. Berlin entre “libertad negativa” y “libertad positiva”.<sup>10</sup> Tomada en sentido negativo, la libertad consiste en la ausencia de trabas que otro individuo y principalmente el Estado pueden imponer a un individuo: a esta libertad se vinculan los derechos cívicos (de opinión, de reunión, de propiedad, etc.); en su prolongación se sitúa la corriente “libertaria”. Considerada en términos positivos, la libertad representa cuanto una persona, teniendo en cuenta todas las cosas, es capaz o incapaz de realizar. Aunque esta libertad suponga la anterior, le añade a la persona la capacidad de llevar la vida que escoja. De este modo, los derechos que la economía política debe incorporar, según Sen, a la motivación de la acción económica se convierten en componentes de la idea de *capabilities* como se demuestra en el artículo “Rights and Agency”, traducido con el título

<sup>7</sup> R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell Publishers; trad. fr., PUF, París, 1988 [trad. cast. de R. Tamayo, *Anarquía, estado y utopía*, FCE, Buenos Aires, 1991].

<sup>8</sup> R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Londres, 1978 [trad. cast. de M. Guastavino, *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 2002].

<sup>9</sup> J. L. Mackie, *Ethics Inventing Right and Wrong*, Penguin, Londres, 1978 [trad. cast. de T. Fernández Aúz, *Ética: la invención de lo bueno y de lo malo*, Gedisa, Barcelona, 2000].

<sup>10</sup> I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1968; trad. fr., *Éloge de la liberté*, Calmann-Lévy, París, 1988 [trad. cast. de B. Urrutia, J. Bayón y N. Rodríguez, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988].

“Los derechos y la cuestión del agente” (*op. cit.*, pp. 117 s.). La expresión más notable, en este sentido, es la de “derechos a ciertas capacidades de obrar”, que trasciende la dicotomía usual entre concepto prescriptivo y concepto descriptivo. En el contexto de la discusión anglosajona, se trata de escapar a la alternativa entre el consecuencialismo fruto de la teoría del bienestar (como el utilitarismo) y el deontologismo fundado en coacciones exteriores a la *agency*. El concepto heterogéneo de “derechos a ciertas capacidades de obrar” proviene, según Sen, de la “evaluación de las situaciones”.

Este concepto de “evaluación de las situaciones” es parecido al de “evaluación fuerte” que, en Charles Taylor, en *Les Sources du moi*,<sup>11</sup> une la aserción de sí a una posición ética expresada más en términos de bien que de obligación. Pero, a diferencia del discurso de Charles Taylor, que guarda la distancia reflexiva del moralista, “la evaluación de las situaciones” está en contacto directo con los comportamientos de los agentes económicos. El reto es una nueva definición de la justicia social centrada en la idea de “derechos a ciertas capacidades”.

Precisamente en este marco “evaluativo” es donde el ejercicio efectivo de la libertad de elegir recurre a la responsabilidad colectiva. Incumbe a ésta garantizar la libertad individual en su doble forma, negativa y positiva, así como la totalidad de las relaciones recíprocas entre estas dos formas de libertad.

Sen adquirió celebridad por la aplicación que hizo de su análisis conceptual a un caso concreto que linda con la economía, el de la hambruna. Originario de Dacca, en Bangladesh, Amartya Sen demostró, con el ejemplo de una serie de hambrunas que asolaron el continente africano, que no existía vínculo mecánico entre las reservas de alimento disponibles y el hambre. Entran en consideración primeramente los “derechos” de los que están dotados los grupos vulnerables, a saber, los derechos de apropiación que estos grupos pueden

<sup>11</sup> Ch. Taylor, *Les sources du moi*, Seuil, París, 1998.

esgrimir.<sup>12</sup> A la luz de este diagnóstico, resulta que la política que consiste en completar los ingresos de las personas (ofreciéndoles, por ejemplo, un empleo público o pagando un salario a los más necesitados) aparece como uno de los medios más eficaces para evitar el hambre. De hecho, así se evitaron en la India sistemáticamente las hambrunas a partir de la independencia. Sen no duda en establecer una ecuación entre la naturaleza no democrática de un sistema político y el hambre, como la que tuvo lugar en China en 1958 y 1961. En resumen, son las diferentes libertades positivas existentes en el seno de un Estado democrático, incluidas la libertad de tener elecciones regulares, el ejercicio de una prensa libre y la libertad de reunión sin censura, las que encarnan la verdadera fuerza responsable de la eliminación del hambre.

Contando con esta experiencia, Sen puede volver sobre la problemática teórica, la de la evaluación social de la capacidad de obrar, de la *agency*. Al contrario de la tradición utilitarista que basa esta evaluación en los resultados obtenidos, reducidos a la utilidad, Sen hace descansar la evaluación social —por ejemplo, la de las políticas competidoras— en la libertad de realizar, de llevar a cabo, prolongación de la libertad positiva. De este modo, la libertad individual, entendida como libertad de la elección de vida, deviene una responsabilidad social.

Es en este dominio en el que Sen se cruza con la gran obra de John Rawls *Teoría de la justicia*. En cuanto a la dimensión política y ética de la libertad individual, los “principios de justicia” de Rawls —reconoce Sen— salvaguardan la prioridad de la libertad individual, siempre que semejante libertad se dé a todos. También en Rawls, el hecho de la desigualdad coloca en primer plano, no la distribución de utilidades, sino la de los “bienes primeros”, como la renta, la riqueza, las libertades públicas que ayudan a los individuos a buscar libremente sus objetivos respectivos. Dejo a un lado la disputa entre Rawls y Sen

<sup>12</sup> Cf. A. Sen, *Poverty and Famine*, Oxford University Press, Oxford, 1981.

sobre la relación entre “bienes primeros” y libertad positiva que no tiene importancia para acceder a la categoría hacia la que yo oriento este estudio de la obra de Sen en la línea del presente ensayo. Bástenos hacer hincapié en la concepción de la responsabilidad *social* que hace de la libertad *individual* el objetivo primero de la teoría de la justicia. En cambio, la libertad se convierte en elemento de evaluación de los sistemas sociales, incluso en su dimensión económica. En pocas palabras, se tienen en cuenta “cuanto, enraizado en la vida, la persona misma puede realizar”.

En último análisis, es el binomio “derechos” y “capacidades”, resumido en el concepto de “derechos a capacidades”, el que más importa a nuestra investigación. Converge con el binomio “representaciones” y “prácticas sociales” de nuestra primera sección. Proviene de la preferencia dada a la libertad positiva sobre la libertad negativa en la tradición anglosajona del liberalismo político. Los trabajos de Sen sobre el hambre lo han confirmado: el fenómeno del hambre se desencadena cuando no se garantiza la capacidad de obrar, en su forma mínima de capacidad para sobrevivir. De esto se deduce que es inútil la protección contra las interferencias abusivas del otro, que los libertarios ponen en primer plano, si no se toman medidas específicas que garanticen una mínima capacidad de obrar. Ahora bien, esta capacidad de ser y de obrar es inseparable de las libertades garantizadas por las instancias políticas y jurídicas.

La revolución conceptual introducida con el binomio “derechos” y *capabilities* sólo se comprende si se opone a la evaluación de la acción en términos de utilidad y de bienestar. Precisamente como capacidad real de elección de vida, la *capability* es promovida al rango de criterio para evaluar la justicia social.

Al término de esta breve incursión en el campo de la ciencia económica, me basta con haber encontrado en ella un refuerzo para la concepción del obrar humano enraizada en la antropología fundamental. Es en este nivel donde se justifica la convergencia entre el binomio que une representaciones y

prácticas sociales y el binomio formado por el concepto de “derechos a capacidades (*capabilities*)”.

Al término de este estudio, se impone una mirada al camino recorrido. Descendiendo primeramente desde el comienzo hasta el final, podemos afirmar que el tema del reconocimiento de responsabilidad, descifrado por Bernard Williams en la literatura épica y trágica de los griegos, sigue siendo el hilo conductor de toda la investigación. Se puede conceder al filósofo de lengua inglesa que el reconocimiento por parte del agente de su poder de obrar, de su *agency*, constituye una constante cultural confirmada por la legibilidad, que podemos llamar transcultural, de los clásicos de la cultura occidental. Sin embargo, a diferencia del escepticismo de Bernard Williams sobre la sofisticación filosófica que aumentó la diferencia entre los antiguos y los modernos, yo continúo tomando en serio, como en el primer estudio, los acontecimientos de pensamiento discontinuos, a los que debemos la problematización propiamente filosófica de los conceptos directores de la filosofía de la acción, desde Aristóteles hasta los autores contemporáneos. Sobre esta base antropológica del reconocimiento espontáneo de la responsabilidad de la acción por sus propios agentes ha podido prosperar una reflexión diversificada y arborescente cuyo tema sigue siendo la acción. Lo que sigue del presente estudio ilustra, a su modo, esta copiosidad conceptual, ya se trate del tenor epistémico del acto de reconocimiento o de las modalidades de los poderes reivindicados.

En lo que concierne al segundo punto, se puede considerar el paso de la idea de capacidades individuales a la de capacidades (*capabilities*) sociales como una forma de complejificación creciente de la idea de capacidades sobre el fondo estable del tema antropológico del poder de obrar, de la *agency*. El efecto de dispersión comienza desde la sección consagrada a las capacidades individuales; crece desde el poder decir a la impunitabilidad, y de ésta al binomio de la memoria y de la promesa.

Pero es en la sección consagrada a las capacidades de rango social donde se ensanchan las diferencias entre los análisis propios de disciplinas heterogéneas en el vasto mundo de las ciencias humanas, como las históricas y la ciencia económica. Su efecto de convergencia que compensa el efecto de divergencia es todavía más sorprendente en provecho de la idea madre de poder de obrar propio del fondo antropológico común.

En cuanto al tenor epistémico del reconocimiento presente a lo largo de toda la investigación, presenta el mismo equilibrio entre estabilidad y diversificación que la temática objetual de las capacidades enumeradas. La ecuación de base sigue siendo la que existe entre reconocimiento y atestación, en la prolongación de la acepción léxica que nuestro diccionario de referencia coloca bajo la denominación de la declaración, de la confesión. El tipo de certeza que caracteriza la declaración no se deja reducir a la *doxa* de rango teórico. Es una certeza *sui generis* propia de la dimensión práctica del saber. Todo nuestro segundo estudio se despliega en esta dimensión de certeza práctica. Esto no impide que la tercera sección de este estudio enriquezca de modo significativo la idea madre de atestación. Son las formas de identidad llevadas al primer plano por las disciplinas recorridas las que estructuran el enriquecimiento progresivo de la certeza práctica. El vínculo simbólico entre representaciones colectivas e instauración del vínculo social ha marcado una fase decisiva en el proceso de complejificación de las formas de identidad. Pero, con el tema de los derechos a ciertas capacidades de obrar, nuestra investigación ha dado, con Amartya Sen, un gran paso hacia adelante, sin romper por ello el vínculo con las formas anteriores de la confesión de las capacidades. La atestación se ha hecho reivindicación, derecho de exigir, bajo la idea de justicia social. La convergencia, una vez más, queda garantizada por la base antropológica subyacente de la que depende la idea madre de poder de obrar. La innovación, en el plano intelectual, ha consistido en el recurso al tema de la libertad positiva, tomada de la tradición

anglosajona del liberalismo político. Pero nada impide colocar este concepto moderno de libertad positiva frente al tema aristotélico del *ergon* humano; la idea de que existe para el hombre una función, una tarea irreducible a las técnicas, a los oficios, a las artes particulares, sale magnificada de las discusiones eminentemente modernas que tienen por objeto la libertad de obrar.

Una lectura regresiva de este segundo estudio a partir del término *ad quem* es tan instructiva como la relectura a partir de su fase inicial. El paso de la idea de capacidad a la de *capability*, enriquecida a su vez por su unión con el derecho, en el sintagma de derechos a ciertas capacidades, no deja intactos los análisis anteriores.

La unión entre las ideas de derechos y de *capabilities* proyecta retrospectivamente su luz sobre todo el curso anterior de nuestro itinerario. Se trata ahora de saber si la idea de capacidad puede considerarse, a cualquier nivel del análisis, éticamente neutra. Lo que se cuestiona, en el centro mismo de la atestación, es la oposición entre descripción y prescripción. Las capacidades no se constatan, sino que se atestan. A la idea de atestación permanecen ligadas las de apreciación, de evaluación, como sugiere la idea de "adscripción" que, proveniente del campo del derecho, se ha trasladado al ámbito de la declaración cotidiana. La "adscripción" como categoría práctica trasciende la oposición entre descripción y prescripción que lleva la impronta de la empiricidad de orden teórico. Finalmente, esta marca ética colocada sobre la atestación de las capacidades y sobre la reivindicación de las capacidades es común al pensamiento de los antiguos y al de los modernos. El derecho a ciertas *capabilities* remite a la idea griega de *arete* que, no hay que olvidarlo, significa fundamentalmente la excelencia de la acción. Es en el plano de la base antropológica de la idea de poder de obrar, de *agency*, en el que opera la evaluación de nuestras capacidades, unida, de modo secreto, a la idea de vivir bien. Es realmente bueno poder hacer. En este punto,

Amartya Sen y Bernard Williams compiten en el elogio del deseo de conducir libremente su propia vida.

Queda por decir, al término de esta rápida mirada, lo que falta a este segmento del recorrido del reconocimiento, y que el binomio *derechos-capabilities* deja entrever. Considerada desde un punto de vista prospectivo y no sólo retrospectivo, sin olvidar las nociones que anticipa, la idea de derecho a capacidades tiene valor de criterio de justicia social en la comparación entre regímenes políticos competidores. De ese modo se revela la dimensión conflictiva de las situaciones de hecho sometidas a este criterio de evaluación. Con la conflictividad, aparece una nueva cadena conceptual: a ella conciernen las ideas de pluralidad, de alteridad, de acción recíproca, de mutualidad, que ocupan el centro de nuestro tercer y último estudio.

## TERCER ESTUDIO

### EL RECONOCIMIENTO MUTUO

Tan pronto como un hombre fue reconocido por otro como un ser sintiente, pensante y semejante a él, el deseo o la necesidad de comunicarle sus sentimientos y sus pensamientos le hizo buscar los medios para ello.

J.-J. ROUSSEAU,  
*Ensayo sobre el origen de las lenguas*

La nueva etapa de nuestro recorrido tiene por objeto la tercera acepción del término *reconocimiento*; después del momento kantiano de la *Rekognition* y el bergsoniano del reconocimiento de las imágenes, llega el momento hegeliano de la *Anerkennung*.

En el primer estudio, la identificación era la de un algo en general: la relación entre lo mismo y lo otro era una relación de exclusión, ya se tratase del juicio teórico de percepción o del juicio práctico de elección. En el primer caso, identificar es distinguir: lo uno no es lo otro; algo aparece, desaparece, reaparece; tras la vacilación, debido a una alteración de la apariencia o de la duración del intervalo, lo reconocemos: sin duda, es esa cosa y no otra; el riesgo, en este caso, está en confundirse, en tomar una cosa por otra; en esta fase, lo que es verdad de las cosas, lo es también de las personas: el error es sólo más dramático, al enfrentarse la identificación a la prueba del desconocimiento; nos acordamos, en este aspecto, del episodio de la cena en casa del príncipe de Guermites hacia el final del *Tiempo recobrado* de Proust. Se tiene la impresión de que las personas, hasta ese momento familiares, cuyos rostros ha desfigurado el tiempo, se han “fabricado una cara”, y vuelve la pregunta lancinante: ¿es todavía la misma persona o es otra? Y con temblor, el espectador de esta escena exclama: “¡Sí, sin duda es ella! ¡Sin duda es él!” Esta relación de exclusión entre el mismo y el otro no es menos nítida cuando el juicio de percepción deja el sitio al juicio de preferencia. La elección toma forma de una alternativa: uno u otro. Una vez resuelta la duda, es uno y no el otro.

En el segundo estudio vimos que el reconocimiento descansa en procedimientos de identificación: el sí ha ocupado el



lugar del algo en general. En este sentido, la bifurcación de la identidad entre mismidad e ipseidad no debilitó la oposición de principio entre el mismo y el otro, sino que, por el mismo, hay que entender el yo y no el otro, el prójimo, el otro hombre. Locke dio a esta relación de exclusión su forma canónica: el sí es el mismo que él mismo y no otra cosa. En su terminología, *identity* se opone a *diversity*.

Pero el reconocimiento de sí por sí implicaba más que una sustitución del sí por algo en general; gracias a la proximidad semántica entre la noción de reconocimiento y la de atestación, un amplio campo de experiencias se abrió a la descripción y a la reflexión, el de las capacidades que cada uno puede ejercer con toda certeza y confianza. El reconocimiento de sí hallaba así en el despliegue de las figuras del “yo puedo”, que forman, juntas, el retrato del hombre capaz, su espacio propio de significación. Pero lo más importante para la prosecución del recorrido del reconocimiento es que la identificación que constituyó siempre el núcleo duro de la idea de reconocimiento no sólo cambió de competidor al pasar del algo al sí, sino que se elevó desde un estatuto lógico, dominado por la idea de exclusión entre el mismo y el otro, a otro existencial en virtud del cual el otro es capaz de afectar al mismo. El segundo estudio no hizo más que tratar superficialmente esta dialéctica en las ideas de ayuda y de impedimento en el ejercicio de las capacidades propias. Será tarea del tercer estudio tomar como objetivo la dialéctica de la reflexividad y de la alteridad en la figura del reconocimiento mutuo. La reciprocidad y la mutualidad (que no distinguimos en un principio) darán a lo que desde Kant se llama “causalidad recíproca” o “comunidad”, en el sentido categorial del término, su espacio de manifestación.

Los griegos tenían un solo término para expresar esta relación de mutualidad: *allelon* (gen.), recíprocamente, que se traduce por “los unos a los otros”, o, más brevemente, por “el uno al otro”.

Nos detendremos primeramente en esta estructura categorial de “el uno al otro” para discernir en ella una paradoja que

nos acompañará tácitamente hasta la conclusión de todo nuestro trabajo, a saber, la resistencia que opone a la idea de reciprocidad la disimetría originaria que se abre entre la idea del uno y la idea del otro. Este prefacio categorial tendrá valor de advertencia para lo que sigue de nuestra investigación, en la medida en que el elogio de la reciprocidad, en la figura más íntima de la mutualidad, corre el riesgo de descansar en el olvido de la insuperable diferencia que hace que el uno no sea el otro en el corazón mismo del *alleloi*, de “el uno al otro”.

Una vez comunicada y guardada en reserva esta advertencia, aplicaremos al tema del reconocimiento mutuo el mismo método genealógico que en los estudios anteriores: la consideración de la cadena “de acontecimientos de pensamiento” cuyo eslabón central lo constituye la llegada del momento hegeliano de la *Anerkennung*. En la primera parte del recorrido prevalecerá una hipótesis, a saber, que la *Anerkennung* hegeliana se presenta como réplica a un reto importante, el que Hobbes lanzó al pensamiento de Occidente en el plano político. La reconstrucción del tema de la *Anerkennung*, tal como la articuló Hegel en la época de Jena, tendrá como guía la idea de una réplica al reto de Hobbes, en el que el deseo de ser reconocido ocupa el lugar tenido por el miedo de la muerte violenta en la concepción hobbesiana del estado de naturaleza. Esta reconstrucción, tratada como una explicación de texto, servirá, a su vez, de introducción a algunos intentos de actualización de la temática hegeliana, con el título de “la lucha por el reconocimiento”. Llevaremos estos intentos hasta un punto de duda sobre la idea misma de lucha, que me proporcionará la ocasión de formar la hipótesis según la cual la lucha por el reconocimiento se perdería en la conciencia desgraciada si los humanos no pudiesen acceder a una experiencia efectiva, aunque simbólica, de reconocimiento mutuo, según el modelo del don ceremonial recíproco.

## I. DE LA DISIMETRÍA A LA RECIPROCIDAD

EN EL PLANO categorial, la relación de reciprocidad es evidente. Ya en el primer estudio, al tratar del reconocimiento como identificación, la noción de acción recíproca planteaba problemas: Kant la colocaba en tercera posición entre las Analogías de la experiencia en el marco de la Analítica de los principios de la *Crítica de la razón pura*: después de la sustancia, sinónimo de permanencia en el tiempo, y después de la ley de causalidad, sinónimo de sucesión regulada, la tercera Analogía se enunciaba así: "Todas las sustancias, en cuanto que pueden percibirse como simultáneas en el espacio, están en una acción recíproca universal".<sup>1</sup> Es muy de destacar que el principio de la acción recíproca sea llamado también principio de la comunidad o incluso de comercio. Lo importante es que, en el plano temporal, la simultaneidad prevalezca sobre la sucesión, como ocurre en la ley de la causa y del efecto. Se trata, sin duda, de una especie de simultaneidad existencial con el reconocimiento mutuo, el comercio intersubjetivo, mejor aún la comparecencia, como se dice que comparecen ante el tribunal el denunciante y el acusado.

Como se anunció anteriormente, quisiera mostrar la novedad de la categoría existencial de reciprocidad valiéndome como excusa de una dificultad que encuentra la fenomenología en derivar la reciprocidad de la presunta disimetría originaria de la relación de yo con el otro. La fenomenología presenta dos versiones claramente opuestas de esta disimetría originaria,

<sup>1</sup> En el plano del esquematismo, "el esquema de la comunidad (reciprocidad) o de la causalidad recíproca de las sustancias respecto a sus accidentes es la simultaneidad de las determinaciones de una con la de la otra según una regla" (A 144, B 183-184).

según que tome como polo de referencia el yo o el otro; una, la de Husserl en las *Meditaciones cartesianas*,<sup>2</sup> sigue siendo una fenomenología de la percepción; su enfoque es, en este sentido, teorético; la otra, la de Lévinas en *Totalidad e infinito* y en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, es decididamente ética y, por implicación, deliberadamente antiontológica. Cada uno de los dos enfoques posee su legitimidad y nuestro propio discurso no exige, en absoluto, que decidamos en favor de uno o de otro; lo que nos importa es la seriedad con la que cada uno de ellos intenta superar la disimetría que, en cierta manera, persiste en el segundo plano de las experiencias de reciprocidad y no deja de mostrar la reciprocidad como una superación siempre inconclusa de la disimetría.

La Meditación cartesiana V representa el intento más radical y más audaz de explicar el estatuto de alteridad de lo “extraño” a partir del polo *ego* y, en un segundo movimiento, del estatuto derivado de la comunidad de los *ego* a partir de la constitución del *alter ego*. De este modo, la dificultad se multiplica al obligar a pasar por la constitución del *alter ego*.

La disimetría es impuesta por el carácter originario de la autosuficiencia del *ego* bajo el régimen de la reducción de cualquier trascendencia natural a una conciencia trascendental para la cual cualquier realidad depende de la autoexplicación (*Selbst-auslegung*) de mi *ego* como sujeto de cualquier conocimiento posible. El título egológico de la conciencia se alcanza al término de la Meditación IV.

Se plantea entonces la objeción del solipsismo, recibido, ciertamente, de fuera, pero que el fenomenólogo transforma en un reto totalmente asumido. Por tanto, la constitución del fenómeno “otro” presenta un giro paradójico: la alteridad del otro,

<sup>2</sup> E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana* 1, Nijhoff, Den Haag, 1963; trad. fr. de G. Peiffer y E. Lévinas, Armand Colin, París, 1931; nueva traducción fr. de M. de Lunay, PUF, París, 1991 [trad. cast. de J. Gaos y M. García-Baró, *Meditaciones cartesianas*, FCE, Madrid, 1985].

como cualquier otra alteridad, se constituye en (*in*) mí y a partir de (*aus*) mí; pero el extraño es constituido como *ego* para sí mismo precisamente como otro, es decir, como un sujeto de experiencia con igual razón que yo, sujeto capaz de percibirme a mí mismo como perteneciente al mundo de su experiencia. Pero Husserl se complicó mucho la tarea al impulsar la reducción del *ego* hasta el punto de la “esfera de lo propio” o “esfera de pertenencia”, centrada en mi cuerpo vivo, sin referencia alguna a un otro exterior a esta esfera. Pero es precisamente de la cima de esta reducción a la esfera de pertenencia —que, como el solipsismo, tiene valor de fábula filosófica, como lo será más tarde la descripción que Hobbes hace del estado de naturaleza— de donde surgirá el intento de solución de la paradoja de la constitución en mí y por mí del otro en cuanto otro. Esta misma carne mía se ofrece como *analogon* primero de una carne distinta, cuya experiencia inmediata, intuitiva, me será inaccesible para siempre; en este sentido, es la verdad insuperable de la disimetría originaria en el plano perceptivo e intuitivo. Sin embargo, la noción de “aprehensión analogizante” crea sentido, no como razonamiento por analogía, sino como transposición precategorial, preintelectual, por remisión a una primera creación de sentido, que hace de la relación de mí con lo extraño una relación de modelo con la copia. Esta presunta “aprehensión analogizante” permite hablar de “apresentación”, a falta de presentación, o también de “traslación (*Übertragung*) aperceptiva”. Cualquiera que sea el nombre empleado, esta aprehensión analogizante recibe un triple refuerzo: en primer lugar, el de una relación que podemos llamar de “emparejamiento” o parificación (*Paarung*), de la que podemos encontrar ejemplos en la experiencia sexual, la amistad, la conversación ordinaria, el comercio de las ideas, experiencias todas que confieren una especie de “henchimiento” existencial a la noción de origen lógico de *Paarung*, de emparejamiento; tenemos, por otra parte, una confirmación de la coherencia consigo misma de la existencia extraña en la concordancia de las expresiones, de los gestos, de las posturas, que anuncia la

unidad de un mismo estilo; se añade, finalmente, un claro recurso a la imaginación: el otro está allí donde yo podría estar si me desplazase: la imaginación hace coincidir así el “aquí” para él con un “allí” para mí.

Se puede discutir indefinidamente las innumerables variantes de la idea de “aprehensión analogizante”; tiene el mérito de conservar intacto el enigma de la alteridad e incluso de exaltarlo. Ciertamente, el otro no queda como un desconocido para mí, si no yo ni siquiera podría hablar de él; sólo permanece “apercibido”, no sólo como otro distinto de mí mismo, en el sentido exclusivo del término, sino como otro yo, un *alter ego*, en el sentido analógico del término; así, la analogía protege la incognoscibilidad de principio de la experiencia para sí del otro; en este sentido, el yo y el otro no “comparecen” verdaderamente; sólo yo aparezco, soy “presentado”; el otro, presunto análogo, permanece “apresentado”.

Sobre esta disimetría, a la vez superada y preservada, se constituyen, alternativamente, un mundo natural común y comunidades históricas que comparten valores comunes. Estos dos nuevos grados de constitución se presuponen por la relación de reciprocidad. Se debe dar la mayor importancia a las operaciones de comunitarización, de poner en comunidad (*Vergemeinschaftung*) que, de la asimetría, obtiene reciprocidad. Se trata verdaderamente de una constitución de segundo grado: es preciso que el otro sea mi análogo para que, además, la experiencia de mí entre en composición con la experiencia del otro sobre una base de reciprocidad, aunque estas constituciones en cadena obtengan su sentido de la experiencia originaria de mí mismo como *ego*. Para esta fenomenología, no existe más que un *ego*, multiplicado asociativamente. Se nos garantiza, desde ahora, que, por muy reales que sean estas comunidades, nunca harán un absoluto, en el sentido en que sólo lo es, en la reflexión, el *ego cogito*. También aquí, como en la constitución de primer grado, se puede ver en la huella, en esta “sociología

intencional”, la negociación entre dos exigencias: una que exige respetar las nuevas significaciones que el progreso del análisis descubre; otra que exige derivar el estatuto ontológico de las comunidades del *ego*. Lo que Husserl busca aquí es el equivalente de la monadología leibniziana, que hace entrecruzar perspectivas múltiples en la experiencia común de la naturaleza, en lo que Husserl llama “síntesis de identificación”. Las comunidades intermonádicas se edifican precisamente sobre esta experiencia en común de la naturaleza: lo que para el sociólogo es primero en cuanto dado, es último para el fenomenólogo en cuanto constituido. De ahí la lentitud calculada de los últimos párrafos de la Meditación cartesiana V, que multiplican hasta la lasitud los trámites previos: ajuste de los puntos de vista, que me hace otro entre los otros, elevación de las comunidades históricas hasta el rango de personas de grado superior, cada una con el privilegio de administrar la problemática de lo propio y de lo extraño, teniendo como horizonte la “sociedad arcóntica de los sabios y de los filósofos” en la que se realizaría una concienciación universal (*universale Selbstbesinnung*).

Pero, hasta el término de este laborioso recorrido, la vivencia propia del otro me sigue siendo inaccesible para siempre; la relación analógica no puede más que multiplicarse punto por punto. Y es en un equilibrio inestable como la “explicación” se mantiene a igual distancia de la descripción, en el sentido del empirismo de tradición británica, y de la construcción, en el sentido del idealismo alemán, por lo demás mal conocido por Husserl.

Con Emmanuel Lévinas, la disimetría originaria entre el yo y el otro procede desde el polo otro hacia el polo yo. Este giro está vinculado a un cambio más fundamental que coloca la ética en posición de filosofía primera respecto a la ontología. En *Totalidad e infinito*,<sup>3</sup> la idea de ser se equipara al proceso de asimilación

<sup>3</sup> E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, Den Haag, 1961 [trad. cast. de D. E. Guillot, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1977].

de todas las diferencias, incluidas las instituidas entre yo y el otro en una fenomenología de la percepción como la de Husserl. En este sentido, las dos ideas de ser y de totalidad se imbrican mutuamente y la de infinito constituye una excepción.

No es que el tema del vivir-juntos, al que llamamos mutua- lidad, esté ausente de *Totalidad e infinito*. ¿No comienza el libro con una meditación sobre la guerra, que, al suspender la moral e interrumpir la continuidad de las personas, ofrece un simula- cro de la “ontología de la totalidad” mediante la operación ater- radora de movilización general? Y de un solo golpe, bajo el aguijón de la escatología de la paz, la mirada se invierte y se abre “al resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro” (*Totalité et Infini*, p. XIII). El concepto de esta trascendencia rigurosamente desarrollada —se añade— “se expresa con el término de infinito”. En cierta manera, todo se dice en una página. Sin embargo, hará falta un grueso volu- men para operar efectivamente el cambio de la totalidad ontoló- gica al infinito según la ética, gracias a la mediación del rostro.

En esta conquista de exterioridad, cuya importancia viene subrayada por el subtítulo del libro, el yo no es ignorado; tie- ne su consistencia propia en la identificación a sí que se cierra sobre el disfrute de su mundo. El yo está “en su casa”, “en lo de sí” en ese mundo que habita. El extraño es el que turba el “en lo de sí”. El mismo y el otro entran en una relación cuyos términos nunca formarán una totalidad.

El tema del vivir-juntos no está ausente de *Totalidad e infi- nito*. Además, el exordio sobre la guerra imponía su considera- ción; el lenguaje, el discurso se expresan en el lugar de la relación, pero no es una relación que totalice. No instaura nin- guna historia que pudiese crear sistema. Ontología: reducción del Otro al Mismo.

Conocemos las páginas sobre el rostro, del que se dice que no aparece en el sentido de una representación, sino que se ex- presa. Enseña: “En la transitividad no violenta se produce la epifanía misma del rostro” (*op. cit.*, p. 22). Y hasta en el cara a

cara, el rostro interpela. No se da a la visión: “Su revelación es palabra” (*op. cit.*, p. 167). “La palabra resalta sobre la visión” (*op. cit.*, p. 169). Está “presente en su rechazo a ser contenido” (*op. cit.*, p. 160). En una relación inversa a la de la “aprehensión analogizante” de Husserl, el rostro une trascendencia y epifa- nía. Pero la epifanía no es una aprehensión analogizante, sino una revelación *sui generis*. El yo, interpelado, es arrancado a su estado de separación y de disfrute de sí y llamado a responder. Por ello, responsabilidad no es afirmación de ipseidad, sino respuesta según el modelo del “heme aquí” de Abrahán.

Es la posibilidad del asesinato —tema con el que Hobbes inaugura la política de los modernos—, posibilidad evocada desde las primeras páginas sobre la guerra, la que abre el te- ma de la relación mutua. Si es cierto que “el Otro es el único ser al que yo puedo querer matar” (*op. cit.*, p. 178), ¿qué recurso y qué ayuda puede invocar la “resistencia ética” (*op. cit.*, p. 173)? *Totalidad e infinito* no se confronta con el aspecto institucional de esta resistencia. La obra se detiene en la obligación de entrar en el discurso y de dejarse instruir por la bondad, la no violen- cia de la paz. La figura subyacente del otro es la del maestro de justicia que enseña. La justicia, que pone en escena al tercero, sólo me alcanza por el rostro del otro: “El tercero me mira en los ojos del otro —el lenguaje es justicia—” (*op. cit.*, p. 198). En este sentido, la ética del rostro dispensa, en *Totalidad e infinito*, de una elaboración distinta de la problemática del tercero. “La asimetría de lo interpersonal” (*op. cit.*, p. 190) que estaba al co- mienzo, como situación originaria, vuelve al final como verdad del discurso de la fraternidad y de la bondad. Una relación en la que yo y el otro se hiciesen intercambiables llevaría hacia atrás, desde el infinito a la totalidad. A la desigualdad inicial responde la “Altura” de la palabra que enseña.

¿Existe, en *Totalidad e infinito*, un “más allá del rostro”? Sí. Es el título de la sección IV. Pero su lugar propio es el de una fenomenología del *eros* que proporciona las preciosas páginas sobre la caricia, la belleza femenina y la fecundidad. Como en

la ingravidez de un sueño, se nombra al tercero, una vez más, en las páginas de conclusión:

La metafísica o relación con el Otro, se cumple como servicio y como hospitalidad. En la medida en que el rostro del Otro nos pone en relación con el tercero, la relación metafísica del Yo con el Otro se desliza hacia la forma del Nosotros, aspira a un Estado, a las instituciones, a las leyes, que son la fuente de la universalidad. Pero la política librada a sí misma lleva en sí una tiranía. Deforma el Yo y el Otro que la suscitaron, pues los juzga según las reglas universales y, por ello mismo, como por contumacia [op. cit., p. 276].

Finalmente, lo visible de lo político es lo que deja invisible el rostro: al contrario de “la crueldad de esta justicia impersonal” (op. cit., p. 277), la fecundidad sigue siendo el verdadero más allá del rostro.

Hay que esperar el libro que considero el más completo de Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*,<sup>4</sup> para recibir una respuesta elaborada a la cuestión que motiva mi lectura, la de saber de qué manera la filosofía de la asimetría originaria entre el yo y el otro, asimetría tomada a partir de la primacía ética del otro, puede explicar la reciprocidad entre miembros desiguales. Las repetidas referencias del autor a la justicia, a la bondad, a la guerra y a la paz y, en general, a las instituciones, hasta en *Totalidad e infinito*, parecen justificar la insistencia de este cuestionamiento.

El tema de este gran libro es más riguroso y centrado que el de *Totalidad e infinito*: “La principal apuesta de este libro —he escrito yo— consiste en vincular el destino de la relación que se debe establecer entre la ética de la responsabilidad y la

<sup>4</sup> E. Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Nijhoff, Den Haag, 1974 [trad. cast. de A. Pintor Ramos, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987].

ontología al destino del lenguaje de ambas: el Decir, en relación con la ética; lo *dicho*, en relación con la ontología”.<sup>5</sup>

Si es cierto que la ética perturba el régimen del ser —es el sentido de la expresión adverbial recurrente “de otro modo”—, ¿qué lenguaje convendría para que el *Decir* no recayera en lo *dicho*, es decir, en la temática en la que la ontología se articula, en lo que la semántica llama enunciado? ¿No se corre el riesgo de contentarse con vanas palabras al invocar el “desdecir”<sup>6</sup> como sinónimo de anarquía del Decir? ¿Y sin embargo, se *dice*, sin duda, algo cuando se habla, a lo largo de todo el libro, de proximidad, de responsabilidad, de sustitución del perseguidor, con un tono que podemos llamar declarativo, por no decir kerigmático? Podemos incluso observar una especie de situación límite, de exageración verbal, cuando se pasa del tema de la proximidad al de la sustitución, es decir, del sufrir por el otro al sufrir para otro —y cuando el vocabulario de la herida infligida cede el lugar a otro más extremo aún, el de la persecución, el de la toma de rehén—. <sup>7</sup> Aún no es todo. El “traumatismo de la persecución” (Lévinas, *Autrement qu’être*, p. 178) debe significar “el carácter irremisible de la acusación” (*ibid.*), en una palabra, la culpabilidad sin límites. Aquí, Dostoievski toma el relevo de Isaías, de Job, del Qohelet. Existe aquí como un *crescendo*: persecución, ultraje, expiación, “acusación

<sup>5</sup> P. Ricoeur, *Autrement. L’Autrement qu’être ou au-delà de l’essence d’Emmanuel Lévinas*, PUF, París, 1997, p. 1 [trad. cast. de A. Sucasas, *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser, o más allá de la esencia de Emmanuel Lévinas*, Anthropos, Barcelona, 1999].

<sup>6</sup> “El de otro modo de ser se enuncia en un *Decir* que debe también desdecirse para arrancar así el *de otro modo que ser* a lo dicho en el que el *de otro modo que ser* se limita ya a significar un ser de otro modo” (*ibid.*, p. 10).

<sup>7</sup> Yo escribía en *Autrement*, donde presentaba mi propia lectura de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*: “No sé si los lectores han valorado la enormidad de la paradoja que consiste en expresar, por medio de la maldad, el grado de extrema pasividad de la condición ética. Se pide al ‘ultraje’, culmen de la injusticia, que signifique la llamada a la benevolencia: ‘Precisamente por la condición de rehén puede haber en el mundo piedad, compasión, perdón y proximidad’” (*ibid.*, p. 186).

absoluta previa a la libertad" (*op. cit.*, p. 197). ¿No es la confesión de que la ética desconectada de la ontología carece de lenguaje propio? Estas hipérbolos plantean el problema del lenguaje al que puede recurrir una ética llevada a los extremos. Es la cuestión planteada la que, por sí misma, encamina a la hipótesis de lectura sobre el rol estratégico desempeñado por el tema del tercero en el discurso mismo mantenido por el filósofo autor de *Autrement qu'être*. El tema del tercero es impuesto por la posición misma del filósofo que escribe: el lugar donde él está es el lugar del tercero. Y la ocasión de su evocación es la comparación entre los incomparables: "Hace falta una justicia entre los incomparables" (*op. cit.*, p. 33), concede el filósofo de la disimetría. La justicia es, en lo esencial, esta comparación entre los incomparables.<sup>8</sup>

Con este enigma interrumpo, más que concluyo, este recorrido de las dificultades a las que se enfrentan, cada una a su manera, las dos versiones de la asimetría originaria entre yo y el otro. Se hable del polo *ego* o del polo *alter*, siempre se trata de comparar incomparables y, de este modo, *igualarlos*.

<sup>8</sup> "La política tiende al reconocimiento recíproco, es decir, a la igualdad; ella garantiza la felicidad" (E. Lévinas, *Autrement qu'être*, p. 35). "Se debe recordar también que la proximidad no es, de entrada, juicio de justicia sino, de antemano, responsabilidad para el otro, que sólo se cambia en justicia con la entrada del tercero" (*ibid.*, p. 84). Pero ¿quién es el tercero? ¿El otro del otro? ¿El otro distinto del otro? O bien, como yo pienso, ¿lugar de la verdad más que lugar del Estado? ¿Lugar del discurso mantenido sobre el mismo y el otro? ¿Lugar de lo dicho de la bondad?

## II. EL RETO DE HOBBS

CONCLUIDA esta introducción categorial, retomo, en el plano temático, mi intento de ordenar los "acontecimientos de pensamiento" que ponen de relieve, precediéndolo o continuándolo, el tema central de la *Anerkennung* hegeliana, sin olvidar el punto subversivo de la disimetría originaria entre el yo y el otro. Del mismo modo que el reconocimiento-identificación que va del algo en general a las personas singulares sigue estando enfrentado a la prueba de lo *irreconocible*, el reconocimiento recíproco corre el riesgo de no acabar nunca con el *desconocimiento*, en el sentido de *negación de reconocimiento*. Con estas reservas en la cabeza, intentamos responder directamente desde ahora a los requerimientos de las preposiciones con y entre, en las expresiones existir-con o existir-entre, esta última preposición presente en el *interesse* evocado tan a menudo por Hannah Arendt.

Inicio este dossier con la hipótesis anunciada en la introducción según la cual el tema de la *Anerkennung* gana al ser tratado como una réplica de naturaleza moral al reto lanzado por la interpretación naturalista de las fuentes de la política. De este modo, admitimos tácitamente que la problemática del existir entre y con es de naturaleza fundamentalmente política. Tomo esta primacía de lo político en el sentido que le da Aristóteles, siguiendo en esto a Platón, al comienzo de la *Ética a Nicómaco* (libro I, 1094a 24 s.). La ciencia, en el sentido más amplio de saber argumentado del que depende la naturaleza del soberano bien, es "manifiestamente la Política", ciencia "arquitectónica por excelencia; ella es la que establece qué ciencias son necesarias en las ciudades [...]" (Aristóteles cita la estrategia, la economía, la retórica). El argumento no es tanto de subordinación

de la ética a la política como de jerarquización entre los protagonistas concernidos:

Pues, aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que es una tarea claramente más importante y más perfecta alcanzar y salvaguardar el de la ciudad: porque, ciertamente, es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y más divino para una nación o para ciudades [*op. cit.*, 1094b 7-10].

Hobbes, que conoce perfectamente estos textos y los de la *Política* que los desarrolla, debía cambiar totalmente esta relación de homología entre el bien del individuo y el de la ciudad, que es, en cierto sentido, un rasgo común a todas las filosofías morales y políticas de los antiguos, hasta el punto de que Leo Strauss, en *La Philosophie politique de Hobbes*,<sup>1</sup> podrá designar a Hobbes como el fundador de la política de los modernos.

La lectura que hago aquí del *Leviatán*<sup>2</sup> no se refiere a la figura misma del Leviatán en la que se resuelve el enigma creado por la teoría del “estado de naturaleza” en el capítulo XIII de la obra. No es la concepción hobbesiana del Estado la que constituye el reto primero al que Hegel replicará mediante el concepto de reconocimiento, sino la teoría misma del “estado de naturaleza”. El envite es, efectivamente, saber si, en la base del vivir-juntos, existe un motivo originariamente moral que Hegel identificará con el deseo de ser reconocido. Vamos a explorar una vez más la teoría hobbesiana del “estado de naturaleza” precisamente como teoría del *desconocimiento originario*.

Lo que debe recordarse en primer lugar es el carácter de experiencia de pensamiento de la tesis, no que esta hipótesis

<sup>1</sup> L. Strauss, *La Philosophie politique de Hobbes*, trad. fr. de A. Enégren y M. de Launay, Belin, París, 1992.

<sup>2</sup> Cito la traducción francesa del *Leviatán* de G. Mairet, Gallimard, París, 2000 [trad. cast. de C. Mellizo, *Leviatán: La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Alianza, Madrid, 1992].

de pensamiento no tenga preparación y apoyo en la visión del mundo y la doctrina del hombre que es solidaria de ella. Una voluntad de demostración, que encuentra en los *Elementos* de Euclides su primer modelo, descubre tardíamente en el espíritu y la práctica del método según Bacon, Galileo y Descartes su relevo más poderoso, cuyos procedimientos de “resolución compositiva” desarrollados por la escuela de Padua constituyen una referencia próxima. Leo Strauss tiene razón, sin duda, al afirmar que la teoría del “estado de naturaleza” encuentra en el materialismo físico una justificación a *posteriori* más que un fundamento necesario. El espíritu humano es directamente aprehendido como un haz de actividades reguladas por el deseo mientras que éste es guiado, además, por una capacidad de cálculo sin el cual no sería posible la cadena de argumentos que conducen del miedo de la muerte violenta a la conclusión del contrato del que nace el dios mortal figurado por el Leviatán.

La descripción del “estado de naturaleza” consiste en una experiencia de pensamiento: lo confirma el hecho de que los rasgos que acabo de expresar con el nombre de desconocimiento originario no provienen de la observación de un estado de hecho, sino de la imaginación de lo que sería la vida humana sin la institución de un gobierno. Esta imaginación encuentra, es cierto, indicios convergentes en la realidad de las guerras entre Estados y de los episodios de subversión dentro de los Estados, así como en lo que se puede llamar lo cotidiano del miedo —miedo al robo, al bandidaje, al asesinato— hasta en las sociedades consideradas civilizadas. Pero la radicalización que instala el miedo a la muerte violenta en el origen de la empresa constituye, en cuanto tal, una “experiencia de pensamiento” imprevisible en el mundo de las ideas políticas y morales.

Conocemos por su nombre las tres pasiones primitivas que, juntas, caracterizan el estado de naturaleza como “guerra de todos contra todos”. Son la competencia, la desconfianza (*diffidence*), la gloria: “La primera impulsa a los hombres a atacar por el provecho; la segunda, por la seguridad, y la tercera, por la repu-



tación" (Hobbes, *Léviathan*, p. 224). Es digno de destacar que ninguna de estas pasiones se concibe sin una referencia a la otra: cada uno se sabe, por comparación, igual a cualquier otro en el plano pasional. Esta igualdad por naturaleza de los humanos entre sí se afirma desde la primera frase del capítulo titulado "De la condición del género humano en el estado de naturaleza respecto a su felicidad y su miseria". Aquí, lo que los hombres hacen es más importante que lo que piensan ser. Pero, sin comparación, tampoco habría la enemistad que impulsa a los hombres a "eliminarse o a someterse el uno al otro". El "el uno al otro" (*one another*) es, en este sentido, una estructura de la negación de reconocimiento que halla en la desconfianza su experiencia más cercana y, en la vanidad, su motivación más profunda.

Leo Strauss puede afirmar que, con respecto a la vanidad (otro nombre de la gloria), fuente de ilusión, el miedo a la muerte constituye el principio de verdad del que derivan las medidas razonables que conducirán al contrato político decisivo. En este sentido, el estado de naturaleza encubriría la antinomia originaria entre vanidad y miedo a la muerte violenta. Otro rasgo importante en relación con nuestra lectura en términos de negación de reconocimiento de esta descripción de la condición del género humano en el estado de naturaleza: no es posible pronunciar el término *guerra* (tomado de la experiencia histórica) sin unirlo al término *paz*. Hobbes introduce, con este motivo, una curiosa referencia al tiempo: "Como ocurre —precisa el autor— con la naturaleza del tiempo que hace" (la palabra *tiempo* se toma todavía, en el inglés del siglo XVIII, en el doble sentido de lapso de tiempo y de intemperie). Pero la "tendencia al mal tiempo" sólo adquiere sentido por contraste con otro tiempo favorable: "cualquier otro tiempo es la paz" (*op. cit.*, p. 225). Interpreto: el desconocimiento se sabe negación de este reconocimiento que se llama la paz.

Después de haber escrito que "la vida del hombre es solitaria, miserable, peligrosa, brutal y breve", Hobbes vuelve sobre el camino recorrido:

Puede parecer extraño a quien no ha sopesado suficientemente estas cosas, que la naturaleza separe así a los humanos haciéndolos capaces de atacarse y de matarse unos a otros; y no fiándose de semejante deducción sacada a partir de las pasiones, desea quizás que la misma cosa le sea confirmada por la experiencia [*op. cit.*, p. 226].

Siguen los ejemplos sacados de lo cotidiano del miedo. Pero ¿no es desde el punto de vista de la paz como uno se sorprende de este modo?

El reto hobbesiano no sería comprendido en toda su amplitud si no se completase las anotaciones sobre el "estado de naturaleza" del capítulo XIII con las expuestas con el título de las "leyes naturales", del capítulo XIV, y de las "otras leyes de naturaleza" del capítulo XV. En efecto, sin el establecimiento de estas leyes, que ya obligan sin dejar de concernir al estado de naturaleza, la emergencia del Estado permanecería incomprendible: pero hace falta que proceda de un contrato del que el soberano, es cierto, no es contratante, pero que, al menos, compromete a todos estos humanos que en el estado de naturaleza ignoran el ejercicio de la estimación en términos de preferible moral. Queda el miedo a la muerte para regir las evaluaciones sobre lo permitido evocadas al final del capítulo XIII. Lo permitido se mide por lo que exige la propia conservación de cada uno, a saber, el aumento del poder sobre la gente; al ser éste necesario para la conservación de sí, "debe ser permitido". Por tanto, lo permitido no es más que el último eslabón de la cadena: vanidad, desconfianza, ataque preventivo. Surge, al final del capítulo XIII, el requerimiento con el que va a cumplir la idea de "derecho de naturaleza" de los capítulos XIV y XV: "La razón sugiere los artículos de paz adecuados, sobre los que se pondrán de acuerdo [los humanos]. Estos artículos son los llamados 'ley de naturaleza'" (*op. cit.*, p. 228). La razón invocada aquí no es otra que el cálculo suscitado por el miedo a la muerte violenta.

Hablar de “leyes de naturaleza”, sobre fondo de “estado de naturaleza”, es, para Hobbes, adentrarse en el campo de sus grandes rivales, los pensadores del *ius naturale*. Lo que hay que comprender, en este punto sensible del argumento, es que, antes de convertirse en un reto para Hegel, la teoría de Hobbes —“estado de naturaleza” y “derecho de naturaleza”— fue un reto para los teóricos del derecho natural que le sucedieron, pero que antes lo precedieron en la persona de Grotius. Éste publica el *De Jure belli ac pacis* en 1625, mientras que el *Leviatán* data de 1651.<sup>3</sup> Encontramos en Grotius esta definición del derecho: “Una cualidad moral vinculada a la persona” (*qualitas moralis personae*) en virtud de la cual se puede tener o hacer ciertas cosas legítimamente (*competens ad aliquid juste habendum vel agendum*) (citado por Zarka, *L’Autre Voie de la subjectivité*, p. 9).<sup>4</sup> Es esta cualidad moral de la persona, concebida como una “facultad” que da acceso a los “poderes” que acabamos de citar, la que rechaza Hobbes abiertamente en la definición que da al inicio de su capítulo XIV:

El “derecho de naturaleza”, que los escritores políticos llaman comúnmente *ius naturale*, es la libertad que cada uno tiene de emplear su propio poder, como él mismo quiera, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida, y, por consiguiente, de hacer, según su juicio y razón propios, cuanto crea que es el medio mejor para este fin [Hobbes, *Léviathan*, p. 229].

<sup>3</sup> Reconozco aquí mi deuda para con Y.-Ch. Zarka, autor de *L’Autre Voie de la subjectivité*, Beauchesne, París, 2000. Designa con este título un camino no cartesiano, el de “la invención del sujeto de derecho de Grotius a Leibniz” (p. 3).

<sup>4</sup> Suárez, su modelo, y santo Tomás en segundo plano, insistían en que la justicia implica la igualdad: lo que se iguala se ajusta. El propio Grotius no deja de vincular este don natural a la naturaleza social del hombre: si no ¿cómo hablar de respetar el bien del otro, de mantener la palabra dada, de reparar los daños, de ejercer el castigo? Cada vez más se implica a terceros. Pero ¿qué es la persona? Eso no impide que si el *ius naturale* abre otro camino de la subjetividad, este camino es, de entrada, intersubjetivo según el modo expreso de la acción recíproca.

Planteado esto, ¿cómo comprender que esta libertad positiva se torne en prohibiciones, y, en primer lugar, en “la prohibición de hacer lo que destruye su vida, o que le priva de los medios para preservarla, y desdeñar hacer aquello con lo que, a su juicio, estaría mejor preservada” (*op. cit.*, p. 230)? Ahí reside el sutil viraje que permite distinguir la *ley*, que prohíbe, del *derecho*, que autoriza y permite. Sin embargo, esta diferencia entre derecho y ley corre el riesgo de ser desconocida ya que se da a la prohibición subyacente la figura visible de una serie de “preceptos” (¡Hobbes enumera nada menos que diez!), el primero de los cuales prescribe “buscar la paz y mantenerla”, sin, por ello, renunciar a “defendernos a nosotros mismos por todos los medios posibles”, y el segundo ordena “no hacer uso de su derecho a algo”. Es en este punto en el que la ley se separa claramente del derecho. El contrato del que nacerá el Estado sería incomprensible sin este “precepto”; en efecto, “no hacer uso de su derecho a algo, privarse de la libertad de impedir que otro se beneficie de lo mismo a lo que él tiene su propio derecho” constituyen las condiciones previas a cualquier acto de contratar. A su vez, este abandono de un derecho se divide en *renuncia* simple y en *transferencia* en beneficio de otro, de donde procede la primera obligación, la de no impedir a este otro sacar beneficio de la transferencia. Por vez primera, se pronuncian los epítetos “recíproco” y “mutuo” no bajo el signo del estado de guerra, sino de la búsqueda de la paz. Mediante deslizamientos subrepticios y sutiles, se nos introduce en el campo del contrato. Pero, ya se trate de abandono, de transferencia, de contrato, no se trata, en absoluto, de coacción moral, sino de precaución totalmente voluntaria y soberana, que el cálculo recomienda bajo la presión del miedo. El abandono por sí de su derecho puede llegar hasta el don gratuito, es decir, sin reciprocidad, excediendo así a cualquier contrato: “No se trata de contrato, observa Hobbes, sino de don, de don gratuito, de gracia, término que significa una sola y la misma cosa” (*op. cit.*, p. 263). Apenas puede ir más lejos la motivación no ética en el

mimetismo de la motivación ética que servía de base a la definición del derecho, en los iusnaturalistas, por la “cualidad moral de la persona”. Los preceptos de la ley de razón movilizan todo, incluso la promesa, ya que el don gratuito se refiere al futuro: “Quiero que esto sea tuyo mañana, y mañana te lo quiero dar” (*op. cit.*, p. 237).

Sin duda, Hobbes necesitaba esta idea de abandono unilateral del derecho propio de cada uno, como de las de transferencia de derecho, de contrato y de promesa, para hacer plausible la idea de un desistimiento de la totalidad de los derechos individuales en favor del príncipe con la condición de que este desistimiento fuera recíproco. La mutualidad estaba inscrita en la definición del contrato, como se dijo anteriormente. En cuanto a la promesa, si no es mutua, se hace a otro a quien se promete dar mañana, por tanto ceder, a cambio de un beneficio anteriormente recibido: un *pacto* está implicado en el término de esta serie de actos contractuales. La transferencia de derecho, por tanto, de libertad y de poder, constituye el vínculo de toda la cadena de las nociones vistas. A la unilateralidad de la transferencia se añade, en lo sucesivo, la reciprocidad del *pacto*: “En el estado de naturaleza, los pactos que se hicieron son obligatorios” (*op. cit.*, p. 242). Esta sencilla declaración afianza la paradoja del concepto de “derecho de naturaleza”. ¿Cómo el cálculo, motivado por el miedo, puede suscitar semejante diferencia entre el derecho que se vincula a la libertad de poder cuanto la conservación de la vida recomienda, y las leyes y preceptos que asocian obligaciones a cuanto procede del abandono voluntario del derecho: transferencia, contrato, promesa, *pacto* o *convenio*? La única convención nula y vacía sería aquella por la que yo renunciase a recurrir a la fuerza para defenderme contra la fuerza; de esto provendrá, bajo la regla de Estado, el derecho inalienable a *resistir*.

De la larga enumeración de las “otras leyes de naturaleza” (capítulo xv), retengo sólo la novena que introduce expresamente como término técnico el *acknowledgement*: “Que cada

uno reconozca al otro como a su igual por naturaleza. El quebrantamiento de este precepto es el orgullo”. Este pretexto hace coincidir curiosamente la *ley* de naturaleza con el *estado* de naturaleza: se reafirma la igualdad originaria, pero en cuanto consentida, reconocida. El *acknowledgement*, según la *ley* de naturaleza, limita la desconfianza según el *estado* de naturaleza, merced al abandono unilateral del derecho y del contrato recíproco que este último hace posible.

Falta todavía una condición indispensable a la definición del Estado por el abandono del derecho de cada uno a gobernarse, si el soberano debe ser una persona *una* que representa a una multitud; falta la nueva definición de la persona que es una réplica a la de Suárez y Grotius. A la persona natural “que posee” como propios sus palabras y sus actos, se añade —y éste es el punto crítico— la persona ficticia o artificial que “representa” las palabras y los actos de otro. Con esto, Hobbes pretende, en el capítulo xvi (“De las personas, autores y cosas personificadas”), volver a la etimología: la persona como máscara, como representación, como representante vicario, en una palabra, como *actor*, a diferencia del *autor*, propietario de sus palabras y de sus acciones. De él proviene la autoridad, fruto de un mandato que la autoriza. No nos hallamos lejos de la definición del Estado:

Los humanos en multitud forman *una* persona *una* cuando son representados por un solo hombre o por una sola persona, de forma que esto se haga con el consentimiento de cada uno de los individuos particulares y de esa multitud. En efecto, es la *unidad* del representante, no la *unidad* del representado la que hace a la persona *una*. El representante es el soporte de la persona y sólo de una sola persona: la unidad en una multitud no puede entenderse de otra manera [*op. cit.*, p. 276].

Hemos pasado subrepticamente de lo natural a lo artificial con la idea de persona ficticia o artificial y de todo cuanto de ella se deriva: esencialmente, la ordenación de lo múltiple a

lo uno mediante la idea de representación, patrimonio de la persona ficticia o artificial. A la transferencia que resulta del abandono de su derecho por parte de una persona natural se superpone la transferencia, por representación y mandato del autor al actor, de la persona natural a la persona artificial.

La definición del Estado, al comienzo del capítulo XVII (“De las causas, de la generación y de la definición del Estado”), con la que terminaremos nuestro recorrido hobbesiano, aparece preparada de lejos:

Autorizo a este hombre o a esta asamblea de hombres y le cedo mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que le cedas tu derecho y le autorices todas sus acciones de igual manera. Hecho esto, a la multitud así unida en una persona única se la llama un Estado, en latín *Civitas*. Así se genera ese gran Leviatán, o mejor (para hablar con más deferencia) ese *dios mortal* a quien debemos, bajo el *dios inmortal*, nuestra paz y nuestra seguridad [*op. cit.*, p. 288].

Las palabras importantes —autorización, abandono, condición de reciprocidad— retoman, en beneficio de uno solo, todos los componentes de la promesa mutua que hace que el Estado descansa en un compromiso de todos con todos mediante la palabra.

Si recorremos hacia atrás el camino del argumento hobbesiano, la idea que nos hicimos al comienzo del “reto de Hobbes” debe matizarse considerablemente, o mejor dicho, debe corregirse. Surgida de premisas naturalistas (“la naturaleza hizo a los hombres iguales en cuanto a las facultades del cuerpo y del espíritu”, etc.) y de la definición aparentemente transparente del estado de naturaleza como “guerra de cada uno contra cada uno”, la disociación entre el derecho como libertad sin límites y la ley dotada de prohibición fue remplazada por preceptos que podemos llamar paraéticos, por lo mucho que imitan las reglas de una moral de la obligación. ¿En

qué ha quedado, durante el camino, el motivo del miedo a la muerte violenta? ¿Es suficiente, por mediación del cálculo, para sostener todo el edificio de los contratos y promesas que parecen reconstituir las condiciones de un bien común? Esta duda hace que el reto de Hobbes sea doble: el de la premisa naturalista y, en este sentido, antiética, y el de un orden contractual, de carácter paraético.

A mi modo de ver, el fallo reside en la ausencia de una dimensión de alteridad en la serie de conceptos que culminan en la idea de *pacto*. En primer lugar, las nociones de cesión de derecho, de desasimiento de poder, llevan la marca de un voluntarismo virtualmente arbitrario. Es el cálculo suscitado por el miedo a la muerte violenta el que sugiere estas medidas que tienen apariencia de reciprocidad, pero cuya finalidad sigue siendo la preservación del poder propio. Ninguna expectativa venida del otro justifica el desasimiento. Igual carencia se observa en el paso de la persona natural, de esa persona que es aún el autor, “el poseedor de sus palabras y de sus actos”, a la persona artificial, ese actor que interpreta el papel de otro al que representa. No es tanto la interpretación como sí de esta persona la que falla (Locke proveerá), sino la parte de alteridad que coopera a su ipseidad, como parecen exigirlo las nociones de transferencia, de contrato, de *pacto*.

Corresponderá a Leibniz colocar al otro en el centro de esta relación de derecho, pues el objeto de derecho “es cuanto importa al otro que le hagamos y que está en nuestro poder” (citado por Zarka, *L’Autre Voie de la subjectivité*, p. 983). Que se trate de “no perjudicar a nadie, de dar a cada uno lo que le corresponde” o, con más fuerza, “de sentirse a gusto con la felicidad de otro”, incluso de “hacer de la felicidad de otro nuestra propia felicidad”, todas estas fórmulas leibnizianas demuestran que no es sólo la invención del sujeto de derecho la que importa a nuestra historia conceptual de la idea de reconocimiento mutuo sino también la unión entre ipseidad y alteridad en la idea misma del derecho.

### III. HEGEL EN JENA: ANERKENNUNG

COLOCAMOS anteriormente la filosofía de Hobbes bajo el signo del reto: en efecto, en la cuestión planteada se trata de saber si un orden político puede fundarse en una exigencia moral que sea tan originaria como el miedo a la muerte violenta y el cálculo racional que ésta opone a la vanidad, según el resumen ofrecido por Leo Strauss. Como observa Honneth al comienzo de su obra consagrada a la lucha por el reconocimiento, el concepto de *Anerkennung*, considerado en su desarrollo total, cumple con este requerimiento por un triple motivo.<sup>1</sup>

En primer lugar, garantiza el vínculo entre *auto-reflexión* y orientación hacia el *otro*. Esta determinación recíproca de la relación a sí y de la intersubjetividad, heredada de Fichte como se recuerda más tarde, constituye el principio de la réplica a Hobbes; en esta duplicación de la subjetividad consiste el fundamento de la filosofía política que encontró su primera articulación en los fragmentos filosóficos de Hegel en Jena, entre 1802 y 1807.

En segundo lugar, la dinámica de todo el proceso procede del polo negativo hacia el polo positivo, del desprecio hacia la consideración, de la injusticia hacia el respeto. Este segundo componente de la noción de reconocimiento mutuo es típicamente hegeliano, ya que en él se encuentra la expresión principal del rol asignado, en general, a la negatividad en la filosofía hegeliana, como se afirma en el conocido prefacio de la *Fenomenología del espíritu*, la obra que cierra brillantemente el periodo

<sup>1</sup> A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance. Grammaire morale des conflits sociaux*, trad. fr. de P. Rusch, Cerf, París, 2000 [trad. cast. de M. Ballester, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997].

de Jena. Su irrupción en el plano práctico estará marcada por el poder regenerador asignado al crimen en el plano jurídico; la negatividad ética y práctica se extenderá a lo largo de todas las figuras de transacciones entre humanos. De este modo, el tema hobbesiano de la lucha a muerte aparecerá reinsertado en un recorrido eminentemente espiritual, en el sentido hegeliano del término.

En tercer lugar, la teoría del reconocimiento obtiene su aspecto sistemático de su articulación en planos jerárquicos que corresponden a otras tantas instituciones específicas. De Jena a Berlín, Hegel diversificará continuamente este proceso de institucionalización del reconocimiento hasta su estabilización definitiva en los *Principios de la filosofía del derecho*, de 1820-1824. En la medida en que esta jerarquización es inmanente al proceso mismo del reconocimiento, constituye la réplica por excelencia al artificialismo que, en el *Leviatán*, halla su primera expresión en la distinción entre persona natural y persona artificial y culmina en la fabricación del gran artificio que es el propio *Leviatán*. En este sentido, el concepto hegeliano de *Sittlichkeit*, de “vida ética”, puede considerarse como el sustituto del concepto de artificio de Hobbes.

A su vez, las esferas específicas de reconocimiento distinguidas por Hegel no constituyen configuraciones inmutables; son compromisos históricos entre exigencias especulativas y la experiencia empírica, de la misma manera que, en la *Política* de Aristóteles, la concepción básica de la justicia como igualdad contemporiza con los límites históricos de una sociedad censataria de la que son excluidos los esclavos, las mujeres, los niños e incluso los comerciantes. Lo mismo sucede con las sucesivas elaboraciones de la *Anerkennung* de Hegel; inician una historia de la lucha por el reconocimiento que continúa teniendo sentido en nuestros días en tanto la estructura institucional del reconocimiento siga siendo inseparable del dinamismo negativo de todo el proceso, ya que cada conquista institucional corresponde a una amenaza negativa específica; esta correlación en-

tre nivel de injusticia y nivel de reconocimiento ilustra el adagio familiar según el cual vemos con más claridad lo injusto que lo justo; sobre este punto, la indignación representa, en una filosofía política fundada en la petición de reconocimiento, el papel representado en Hobbes por el miedo a la muerte violenta. Así es como las formas incoativas de la teoría del reconocimiento en los escritos hegelianos del periodo de Jena conservan su fuerza polémica, incluso provocadora, en las interpretaciones contemporáneas que pretenden actualizarlas aprovechando una nueva combinación entre exigencia especulativa e investigación empírica. Pero lo que, más que todo, queda preservado en esta historia de la lucha por el reconocimiento es la correlación originaria entre “relación a sí” y “relación al otro” que proporciona a la *Anerkennung* hegeliana su perfil conceptual reconocible.

Acabamos de dar al motivo originario, que, a partir de ahora, hace frente al miedo de la muerte violenta, la apelación que le corresponde, la de deseo de ser reconocido. En esta expresión lapidaria, es esencial la forma pasiva del verbo *reconocer*, ya que el reconocimiento por sí de cada individuo, que en el estudio anterior estaba colocado en la posición de principio, lo es, de ahora en adelante, en la de resultado respecto a la gran dialéctica que articula, entre sí, negatividad e institucionalización.

Dicho esto, era preciso, como los investigadores en cuya línea me sitúo, remontarse a los fragmentos de la época de Jena antes que proseguir con los trabajos de Alexandre Kojève, el autor de la conocida *Introduction à la lecture de Hegel* (lecciones pronunciadas de 1922 a 1930), trabajos que tenían como referencia la *Fenomenología del espíritu* y daban así a la lucha del amo y del esclavo el lugar que se conoce; la apuesta era que, al enfrentarse al tema del reconocimiento en su fase incoativa, el lector podía esperar ver emerger recursos de sentido que no habrían agotado las obras posteriores más perfeccionadas, hasta la última, *Los principios de la filosofía del derecho*, en la que el tema del reconocimiento y del ser reconocido ha perdido no sólo su fuerte presen-

cia, sino también su virulencia subversiva. El precio que hay que pagar a cambio es una lectura laboriosa que hace a los no-especialistas tributarios de la reconstrucción realizada por los expertos. Por mi parte, yo me apoyo en los trabajos de Jacques Taminiaux, en su presentación del *Système de la Vie éthique* de Hegel<sup>2</sup> (crítica de la política) y en su obra *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*,<sup>3</sup> así como en la "rememoración histórica" que constituye la primera parte de la obra de Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, consagrada esencialmente a la "actualización sistemática" de los temas propios de los dos fragmentos cuyos títulos acabamos de evocar.

La situación de pensamiento en la que se encuentra Hegel, después de los escritos de juventud propiamente dichos y los del periodo de Francfort, se puede caracterizar por las importantes herencias tenidas en gran estima y que, en muchos aspectos, son las nuestras.

De Kant proviene la idea de autonomía individual como exigencia moral primera, sin tener en cuenta su eventual inserción en formaciones históricas capaces de darle una dimensión social y política.

Después, de la confrontación con Maquiavelo y Hobbes, destaca el propósito de reorientar la idea de lucha, que Hobbes interpreta como lucha por la supervivencia, en el sentido de una lucha por el reconocimiento recíproco. En este sentido, la lucha por el reconocimiento ocupa el lugar tenido por la desconfianza que el Galileo de la política coloca en el centro de la trilogía de las pasiones que alimentan la guerra de cada uno contra cada uno.

De la admiración precoz por el mundo griego, Hegel conserva, además de la primacía de la *polis* respecto al individuo

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel, *Système de la Vie éthique*, comentario y trad. de J. Taminiaux, Payot, París, 1976 [trad. cast. de D. Negro Pavón y L. González Ontoria, *El sistema de la eticidad*, Editora Nacional, Madrid, 1983].

<sup>3</sup> J. Taminiaux, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, comentarios y trad. de la *Realphilosophie* de Jena, 1805-1806, Payot, París, 1984.

aislado, el ideal de una unidad viva entre la libertad individual y la libertad universal; la convicción de que es en las costumbres existentes donde se prefiguran las estructuras de excelencia gracias a las cuales las formas modernas de la moralidad y del derecho hacen eco a las virtudes de la ética de los antiguos. En este sentido, el paso de un fragmento a otro del periodo de Jena será también el de la transición del aristotelismo residual, en virtud del cual las primeras figuras del reconocimiento siguen estando colocadas bajo la égida de la naturaleza, a una concepción claramente idealista que asigna a la conciencia la capacidad de generar las fases sucesivas de autodiferenciación acompañadas por la lucha por el reconocimiento.

Pero es a la relectura que Fichte hace de la gran tradición del derecho natural a la que más debe Hegel de modo más inmediato: sin él, hubiera sido impensable no sólo sustituir la lucha por la supervivencia por la lucha por el reconocimiento, sino incluir la primera en la dialéctica entre autoaserción e intersubjetividad. En este sentido, se puede afirmar que los escritos de Jena consagran esta colusión inesperada entre Hobbes y Fichte.

¿Es el reconocimiento el tema director del *System der Sittlichkeit*? Planteada en estos términos, la pregunta exige, a primera vista, una respuesta negativa: todo el aparato especulativo se estructura a partir de la figura de lo absoluto, llamado por Fichte "Identidad", identificada en términos éticos, es decir, de "costumbres", con la Totalidad. Nos hallamos en el centro de una especulación muy alejada de la empiria, de una especie de ontoteología en la que rivalizan Fichte y Schelling, teniendo este último todavía el favor de Hegel en los años 1802-1803, en nombre de la preeminencia de la intuición sobre la conceptualidad y en virtud de la reabsorción de la segunda en la primera. Las palabras clave son *indiferencia* (en el sentido de nodiferenciación), *universalidad* y "particularidad", en fin, retorno a la totalidad. Si el tema de la lucha por el reconocimiento puede reivindicar el patrocinio de este texto fragmentario, se debe a la función asignada a la escisión en el proceso especulativo. Ade-

más, es más precisamente el dinamismo de las “potencias” jerarquizadas en las que la identidad-totalidad se libera de la indiferencia inicial para reconducir a la identidad-totalidad, el que anuncia el tema, que será más tarde el nuestro, de una totalidad ordenada de modelos de reconocimiento.

En el fragmento considerado aquí, en la rúbrica A, la gran dramaturgia de la vida ética se interpreta por primera vez precisamente en el plano de las potencias “naturales”. Esta dramaturgia prefigura la vida ética absoluta, con una condición, la distancia a la instancia unificadora que justifica el título: “Vida ética según la relación”. A diferencia de la obra ulterior que examinaremos más tarde, en la que el lenguaje será definitivamente el del Espíritu, aquí es el de la Naturaleza. Nos hallamos enfrentados a una multiplicidad de individuos portadores de un *Trieb*, de una pulsión, fomentada por el trabajo de retorno a lo absoluto. Los grados de satisfacción de tal o cual relación pulsional suscitan una jerarquía de “potencias” que nos hace encontrar, sucesivamente, la necesidad natural, el trabajo, la diferencia entre deseo y goce, la articulación del trabajo con la toma de posesión, la aniquilación del estado de goce en la posesión efectiva. Los lectores contemporáneos han disfrutado señalando el lugar de honor asignado al amor, bajo las múltiples figuras del vínculo familiar y en relación con la idea de potencia natural; tenemos ahí, sin duda, el núcleo de un primer modelo de reconocimiento mutuo en la rúbrica A de este primer recorrido de múltiples articulaciones. La “potencia” también se describe en términos positivos, pero la sombra de las fuerzas negativas naturales se proyecta bajo las figuras de la necesidad, de la muerte, de la violencia de los elementos, del enfrentamiento de los hombres entre sí, y del hombre contra la naturaleza.

En la rúbrica B, las mismas figuras propias de la vida ética “según la relación” son retomadas desde el punto de vista de la dominante universal y del reino del derecho, generador, a su vez, de un negativo específico al que se dedicará una sección

posterior con el título de “Crimen”. Con el intercambio, el contrato, se puede hablar de reconocimiento de la persona: es incluso la primera aparición del término *reconocimiento* en este fragmento (Hegel, *Système de la Vie éthique*, pp. 137-139). Tami-  
niaux lo comenta en estos términos:

Por eso el reconocimiento del individuo en cuanto viviente —tal es el reconocimiento de la persona— es el reconocimiento del otro como “concepto absoluto”, “ser libre”, “posibilidad de ser el contrario de sí mismo respecto a una determinación”, pero es un reconocimiento aún formal al que le falta el momento de la diferencia. Es este momento el introducido por la relación de *dominio y de servidumbre*, potencia más alta del reconocimiento por ser real, mientras que la precedente sólo es ideal y formal [Tami-  
niaux, *op. cit.*, p. 59].

La expresión vuelve con el nombre de la tercera potencia —la primera es la de la naturaleza, y la segunda, la de “la infinitud, idealidad, en lo formal y en la relación fundamental” (*op. cit.*, p. 128)—. Se lee lo siguiente:

La tercera potencia es la indiferencia de las potencias precedentes; la relación constitutiva del intercambio y del reconocimiento de una posesión, por tanto de la propiedad —que hasta ahora se refería a lo singular—, se convierte aquí en totalidad; pero siempre dentro de la singularidad misma; con otras palabras, la segunda relación constitutiva se integra en la universalidad, en el concepto de la primera [*op. cit.*, p. 137].

La inquietante inestabilidad de este reconocimiento, contemporáneo, en el plano especulativo, de la relación de dominio-servidumbre (cuya fortuna se ve en la *Fenomenología del espíritu*), es recalcada por la expresión *vivir desigual* que el texto comenta así: “Estar asentado en la diferencia es ser siervo; ser libre con respecto a la diferencia es ser dueño”.



Sin embargo, Hegel no cierra su investigación sobre las potencias de naturaleza sin dar una segunda oportunidad a las figuras positivas ya citadas del ser natural, retomadas bajo el signo de la universalidad que actúa. Así, la familia es llamada “la totalidad más alta de la que es capaz la naturaleza”. Esta verdad adviene por el niño, del que se dice que es “frente al fenómeno, lo absoluto, lo racional de la relación constitutiva y lo que es eterno y duradero, la totalidad que se reproduce a sí misma como tal” (*op. cit.*, p. 143). Y un poco más tarde, “el poder y el entendimiento, la diferencia de los padres, son inversamente proporcionales a la juventud y al vigor del niño, y estos dos aspectos de la vida se rehúyen, se suceden uno al otro y son exteriores entre sí” (*ibid.*).

Como un acontecimiento repentino e imprevisto, estalla en este texto el fragmento titulado “Lo negativo o la libertad o el crimen” (*Verbrechen*), intercalado entre “La vida ética absoluta según la relación”, que acabamos de recorrer, y “La vida ética absoluta”. Al señalar la oposición al movimiento de ascensión, este momento revela lo que estaba presente en el trabajo de la diferencia, a saber, el aniquilamiento (*Vernichtung*), lo negativo de la vida ética natural. El crimen tiene como efecto “negar la realidad de un viviente en su determineidad, sino fijar esta negación”. Extermina sin sobrepasarse en la totalidad. El contramovimiento que suscita, la venganza, interiorizada en remordimientos, participa en esta fijación, que recuerda la de la esclavitud, pero en un registro ya marcado por el derecho: de ahí las sucesivas figuras de la barbarie, de la expoliación, de la servidumbre, la figura más digna en la que uno se fija, en la perspectiva política que prevalecerá finalmente, al ser la herida de honor que alcanza a la totalidad de la persona; pero es evocada bajo el signo del crimen. El lector contemporáneo, deseoso de conocer finalmente lo que merece llamarse ética absoluta, es decir, liberada del armazón de los poderes naturales, comenzando por el *Trieb* y acabando en el estamento de la familia, aparece enfrentado al único portador de esta vida ética absoluta, el pueblo: es en el

pueblo (*Volk*) donde aparece esta idea de la eticidad absoluta y donde encuentra su intuición. Pueblo y religión demuestran la absorción de la conceptualidad en la intuición. La marcha del discurso se precipita: desde el punto de vista estático de la constitución del pueblo hasta el dinámico de su gobernación. No se trata de reconocimiento “en la especulación sobre el sistema en estado de reposo”. El discurso atraviesa una serie de virtudes asignadas a estamentos (*Stände*) distintos: la valentía, la rectitud, la confianza en fin, en la que se anula la relación de servidumbre. El reconocimiento sólo puede nombrarse con ocasión del paso del estado de reposo a la dinámica encarnada en el acto de gobernar (*Regierung*). El momento privilegiado se sitúa entre el primer sistema del gobierno, bajo el signo de la necesidad y del “exceso o sobreabundancia” en términos de satisfacción procurada, y el tercer sistema, el de la disciplina (apenas esbozada); este intervalo es el del “sistema de la justicia”; “el poder público, en tanto que pensante, consciente, es aquí el gobierno en tanto que jurisdicción” (Hegel, *Système de la Vie éthique*, p. 195); sólo en este marco, las relaciones de propiedad devienen relaciones mutuas:

De este modo reconozco la capacidad de posesión que tiene el otro; pero la violencia, el robo, van contra ese reconocimiento. Son subyugantes, tienden al Todo; suprimen la libertad y la realidad del ser-universal, del ser-reconocido. Si el crimen no negase el reconocimiento, podría igualmente dejar a otros, a lo universal, lo que él lleva a cabo [*op. cit.*, p. 197].

Volviendo a nuestra cuestión inicial, la de saber si el *Système de la Vie éthique* puede tenerse por un verdadero antecedente de la teoría de la lucha por el reconocimiento, podemos matizar del modo siguiente la primera estimación: por un lado, se puede detectar la presencia de la expresión *reconocimiento* en dos momentos precisos, vinculados, el primero, a la formalidad del derecho, principalmente del intercambio, y el segundo, a la

estructura de la gobernación del pueblo bajo la égida de la justicia. Son, por dos veces, los momentos centrales en una jerarquía de potencias. Por otro lado, es a todo el dinamismo del ensayo al que se puede asignar el patrocinio del tema del reconocimiento en la medida en que la libertad pública sigue estando enfrentada a esta denegación negativa a la que Hegel dedicó una secuencia distinta en la que la libertad se asocia al crimen. En este sentido, el reconocimiento nunca es evocado sin su sombra negativa: el “crimen” como negación de reconocimiento. Esta misma secuencia se halla en posición central en nuestro largo fragmento.

Dicho esto, lo que mantiene la problemática de Hegel alejada de la nuestra es la referencia especulativa, sin contrapartida empírica, a la identidad, a la totalidad —con sus corolarios: intuición *versus* conceptualidad, indiferencia *versus* diferencia, universalidad *versus* particularidad—. Es esta forma de onto-teología la que impide que la pluralidad humana aparezca como la referencia insuperable de las relaciones de mutualidad, subrayadas por la violencia, que recorre el discurso hegeliano, desde el plano de la pulsión y del amor hasta el de la confianza dentro de la totalidad del pueblo. Un recorrido parecido propondrá más tarde Axel Honneth, pero dentro de una configuración que él llamará, siguiendo a Habermas, “postmetafísica”: configuración en la que la pluralidad humana ocupará el lugar de la Identidad y de la Totalidad.

Acompañado por mis dos mentores, Jacques Taminiaux y Axel Honneth, abordo, a mi vez, en la traducción que nos dejó el primero, el segundo texto que señala el periodo de Jena (1805-1806). Sus editores le dieron como título *Realphilosophie*, ya que constituye el componente del sistema total de la filosofía en el que el Espíritu es aprehendido en su fase *real versus ideal*. Subrayemos, de entrada, la referencia al Espíritu a expensas de lo que, en el texto precedente, dependía todavía de un concepto cuasi aristotélico de naturaleza, el cual se convierte en el tema distinto de la filosofía de la Naturaleza como prime-

ra etapa *real* de la filosofía del Espíritu. Por tanto, se tratará de la llegada —o más bien del retorno a sí— del Espíritu, bajo el signo de la distinción principal entre Idealidad y Realidad. ¿Cómo el Espíritu se hace “igual a sí” haciéndose otro distinto de sí? Uno no se sorprenderá de encontrar los encadenamientos de niveles semejantes a los del *sistema de la eticidad*. Pero la naturaleza figurará siempre en ellos como lo “suprimido”. Esta distanciamiento del tema de la naturaleza tiene una importancia particular para mi propósito que, desde el comienzo de la tercera parte de este estudio, es la búsqueda de una réplica a Hobbes mediante la promoción de una motivación moral originaria. Hegel, en este sentido, decide combatirlo asumiendo como él que “se debe salir de la naturaleza”. Toda la réplica a Hobbes consiste en el recorrido de los momentos de la realización del Espíritu y de la descripción del retorno del Espíritu a su ipseidad: el Estado surgirá al final de este gran rodeo-retorno. Respecto al tema del reconocimiento, no será, como ocurrirá en las filosofías posthegelianas de la finitud y de la pluralidad humanas, el resorte dinámico de la conquista de la mutualidad, sino que señala ciertas fases importantes del retorno a sí del Espíritu. Sin embargo, no sólo se lo nombra, sino que también se lo articula con una precisión que aún faltaba en el sistema de la eticidad. Esto basta para hacer de su tratamiento en la *Realphilosophie* un antecedente auténtico y, si se permite la expresión, un proveedor especulativo de las temáticas contemporáneas dedicadas a este tema.

En un sentido amplio del término *política*, se puede decir que Hegel inscribió definitivamente el tema del reconocimiento en lo más profundo de la filosofía política. La ruptura con Hobbes será, como se dijo por primera vez en las páginas que preceden, solidaria de una especie de onto-teología, significada aquí por el Espíritu en su Idea, que hace que la manera de encontrarse el Espíritu en su otro siga siendo fundamentalmente una relación de sí a sí mismo; con otras palabras, el Espíritu se hace otro a partir de su relación consigo mismo; no por eso las

etapas de la “realización” dejan de ser para él un recurso especulativo inestimable.

La estructura de la obra distingue tres partes.

### 1. “CONCEPTO DEL ESPÍRITU”

Se trata de una psicología especulativa centrada en la inteligencia y, luego, en la voluntad. El tema del reconocimiento aparece, en la primera parte, en el recorrido de la voluntad, marcado por el dominio del yo sobre las imágenes, por la posición de sí en la interiorización mediante la apelación que lo hace dueño de los nombres, y por el reino de la conceptualización. Este recorrido de la voluntad es el de la resolución (*Beschluß*) y de su argumentación (*Schluß*) o “silogismo”. Volvemos a encontrar, en este marco, la pulsión, el *Trieb*, su falta y su satisfacción; el instrumento, su singularidad y su capacidad universal de transformación de las cosas; encontramos también el amor, el hombre y la mujer, la familia, medio electivo de la educación, en unión con el trabajo, y sobre todo el niño, ese tercero en quien los padres “intuyen el amor, su unidad en cuanto conciencia de sí” (Taminiaux, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, p. 212). Es en este momento del amor, de la familia y del niño, en el que Honneth discernirá más tarde el primero de los tres modelos de reconocimiento, gracias a la extrapolación permitida por el abandono del punto de vista especulativo absoluto. En el Hegel de Jena, el reconocimiento sobreviene con las relaciones de derecho. El derecho es reconocimiento recíproco. La relación con Hobbes aquí es muy complicada: Hegel ve que, en Hobbes, la determinación del derecho viene desde el exterior del individuo. Pero ¿cómo hacerlo provenir del no-derecho, tras la ruptura con la idea de “vida ética según la relación”, aún marcada por su referencia a una naturaleza? El reconocimiento adviene precisamente en una filosofía del mismo. Se trata para Hegel, observa Tami-

niaux, de seguir en el contenido mismo un movimiento de encaminamiento hacia el derecho del reconocimiento. Estado de naturaleza, estado jurídico o de reconocimiento: ni se confunden ni se disocian. Hegel hace coincidir el momento del reconocimiento con el paso de la toma de posesión a la legitimación. Ésta significa el cambio de la relación de exclusión del otro. El reconocimiento no significa otra cosa: “El reconocer es la primera cosa que acontecerá necesariamente” (*op. cit.*, p. 223) en el momento crucial del amor y del derecho.

Con otras palabras, los individuos son el *amor*, ese *ser-reconocido* sin oposición de la voluntad, en que cada uno sería el silogismo completo, en el que sólo entran en cuanto caracteres, no en cuanto voluntades libres. Semejante reconocer debe advenir. Debe convertirse para ellos en lo que son en-sí. —Su ser recíproco es el comienzo de este reconocer— [*ibid.*].

Deben citarse algunas páginas magníficas, en el momento crucial del amor y del derecho: al hablar del “derecho en general, es decir, de la relación *que reconoce*” (*op. cit.*, p. 221), el texto continúa:

En el reconocimiento, el sí mismo deja de ser esta singularidad; está legítimamente en el reconocimiento, es decir, ya no está en su ser-ahí inmediato. Lo reconocido es reconocido en cuanto que vale *inmediatamente* por su ser; pero precisamente *este ser es producido a partir del concepto*; es ser reconocido; el hombre es reconocido necesariamente y reconoce necesariamente. Esta necesidad es la suya propia, no la de nuestro pensamiento por oposición al contenido. En cuanto reconocedor, es el movimiento, y este movimiento supera precisamente su estado de naturaleza; es reconocer; lo natural se limita a *ser (ist nur)* —no es *espiritual*— [*ibid.*].

Todo tiene lugar en el momento de la posesión erigida en derecho. El reconocimiento iguala lo que la ofensa hizo

desigual. Procede de la “superación de la exclusión” (*op. cit.*, p. 225), a costa del peligro asumido de la astucia. Volvemos a encontrar, pues, la misma secuencia que en el texto anterior, “La lucha a vida y muerte” (*op. cit.*, p. 227). A este precio, “esta voluntad que sabe ser universal es el ser-reconocido; opuesta a sí en la forma de la universalidad, ella es el ser, efectividad en general —y el singular, el sujeto, es la *persona*—. La voluntad de los singulares es la voluntad universal, y la voluntad universal es singular —vida ética (*Sittlichkeit*) en general, pero inmediatamente es derecho—” (*ibid.*).

## 2. “ESPÍRITU EFECTIVO”

La segunda parte se titula “Espíritu efectivo” por oposición a la abstracción de la inteligencia y de la voluntad. Con el reconocimiento mismo, se pasa de la facultad a la efectación. Por eso, se habla, de entrada, de *ser-reconocido*, más precisamente “del elemento del *ser-reconocido* universal” (*op. cit.*, p. 229). A la sustracción a la naturaleza sucede la realidad efectiva de lo universal. El dinamismo de este modo especulativo impone, una vez más, la travesía de los niveles, como si se pasase por los mismos parajes, pero a una altura diferente: deseo y no pulsión, máquina y no utensilio, propiedad y no posesión:

En la posesión, el ser tiene la significación no espiritual (*ungeistige*) de *mi* haber en cuanto este singular; aquí, en cambio, se trata del *ser-reconocido*: el *ser* de la posesión, que consiste en que la cosa es lo que yo soy, y que la aprehendo como *en el Sí*, se da ahora de modo que el ser es *Sí* universal, y el haber es mediación por el otro, con otras palabras, es universal. Lo universal es el valor; el movimiento sensible es el intercambio —la misma universalidad es mediación en cuanto movimiento que sabe—. La propiedad, por tanto, es un *haber* inmediato que *es mediatizado por el ser-reconocido* —es decir, su *ser-ahí* es, es la esencia espiritual— [*op. cit.*, p. 232].

El contrato encuentra aquí su lugar, haciendo coincidir, en el ser-reconocido, la voluntad de lo singular y la voluntad común. Sobreviene el crimen en la ruptura del contrato. Se lesiona a la persona, “mi honor”, no la propiedad, no la cosa. Por eso, la sanción asciende desde la venganza a la justicia, ya que se esfuerza por restaurar “el ser-reconocido, que es en sí, y (externamente) vulnerado” (*op. cit.*, p. 240). La persona es el nombre de este ser reconocido dañado y restaurado (*op. cit.*, p. 241).

En estos términos el inicio de la segunda parte enlaza con la conclusión de la primera: el ser-reconocido inmediato responde en la efectividad a la llegada del reconocimiento en la abstracción de la filosofía especulativa. No llevaré más lejos la lectura de este texto: al ser-reconocido inmediato sigue el reino de la ley que articula seres autónomos, ya sea en el matrimonio, en la gestión hábil de la riqueza y de la pobreza, en la jurisdicción y el proceso como ejecución del derecho. El reconocimiento terminó su obra en el ser-reconocido. Se da paso al “acto constituyente de la voluntad universal” (*op. cit.*, p. 261) por el que se instaura un Estado.

## 3. “CONSTITUCIÓN”

La tercera parte lleva por título “Constitución”. ¿Tiene todavía el reconocimiento un lugar en esta teoría del acto constituyente del Estado? Con la teoría dominante de la potencia (*Macht*), surge otra semántica, que gravita en torno al término *enajenación* (*Entäusserung*), en el sentido de cesión y desposeimiento. En un sentido, es la prolongación, en la sección III, “Constitución”, del ser-reconocido de la sección II, “Espíritu efectivo”. Lo demuestra la persistencia del término “ser-reconocido”.<sup>4</sup> Sin

<sup>4</sup> “Que yo tengo mi *Sí positivo* en la voluntad común, eso es el ser-reconocido en cuanto inteligencia, puesto que yo sé que la voluntad común es planteada por mí; que yo tengo mi *Sí negativamente*, en cuanto mi potencia, en cuanto que lo universal que es lo negativo de mí, eso se sabe por la intuición de su necesidad, o por *enajenación*” (*op. cit.*, pp. 259-260).

embargo, la semántica del reconocimiento era adecuada en la fase transitoria de las operaciones de intercambio mutuo. Con la problemática política, ya no se acentúa la acción recíproca, sino el soporte jerárquico entre voluntad considerada como universal y voluntad particular. Por eso, hay que dar el rodeo de la creación de la tiranía: es el momento maquiavélico [*op. cit.*, pp. 261-263]:

*El príncipe* de Maquiavelo está escrito según esta gran perspectiva de que en el acto que constituye (*in der Constituirung*) el Estado como tal, lo que se suele llamar asesinato, traición, crueldad, etc., no tiene, en absoluto, la significación del mal, sino la de lo que es reconciliado consigo mismo [*op. cit.*, p. 263].

Parece superada totalmente la problemática del reconocimiento: “De la tiranía proviene la enajenación inmediata de la voluntad singular efectiva; esta enajenación [es] formación para la *obediencia*” (*op. cit.*, p. 267). El único equivalente del reconocimiento en este contexto será la confianza: “Lo singular conoce en ella su *Sí tanto como su esencia*” (*op. cit.*, p. 264); en este sentido, lo singular “aparece conservado en ella, aunque no entienda ni perciba cómo está conservado en ella, por qué conjetura y qué acuerdo” (*ibid.*). Hegel no parece añorar la admirable libertad feliz de los griegos, “[que fue] y lo es aún tan envidiada” (*op. cit.*, p. 266), en ese tiempo en que “la bella vida pública era las costumbres de todos” (*op. cit.*, p. 267). La dura ley de la época moderna debe considerarse como un “principio más elevado” (*ibid.*), a saber, la educación por la “enajenación”. El término “ser-reconocido” sólo volverá, por última vez, con el último recorrido, el del “espíritu absolutamente libre”, a través de *arte, religión y ciencia*: “El espíritu absolutamente libre, que se ha reapropiado sus determinaciones, produce ahora otro mundo, un mundo que tiene el rostro de sí mismo; en él su obra está en el interior de sí, y en el que accede a la intuición de sí como sí” (*op. cit.*, p. 280).

Entonces se puede escribir: “*Ser-reconocido* es el elemento espiritual”, con todas las reticencias y las reservas debidas a la dispersión de las artes, a la finitud de las figuras, como la del “dios como estatua” (*op. cit.*, p. 282). En la religión absoluta, “sólo *Dios es la profundidad del espíritu* cierto de sí mismo —por eso mismo, Dios es el sí de todo, ya que es un hombre, que tiene un ser-ahí espacial y temporal común—” (*op. cit.*, p. 283). El vocabulario ya no será ni el del reconocimiento ni el de la enajenación, sino el de la reconciliación. Con la filosofía, apenas esbozada, se anuncia el obrar del espíritu en forma de *historia del mundo*. Es la última frase de la obra: en esta última “se supera esto: sólo en-sí la naturaleza y el espíritu son una *esencia* —el espíritu deviene el saber de la historia del mundo—” (*op. cit.*, p. 290).

#### IV. NUEVAS ACTUALIZACIONES DEL ARGUMENTO DE HEGEL EN JENA

ESTE CAPÍTULO está consagrado a la actualización sistemática del tema hegeliano de la *Anerkennung*. En primer lugar, expresaré mi deuda para con Axel Honneth:<sup>1</sup> le debo mucho más que el título de la segunda parte de su obra. He concebido este capítulo como un diálogo con él; mi contribución va desde la adición de observaciones complementarias hasta la proposición de algunas consideraciones antagonistas, las cuales abrirán, a su vez, el camino a un argumento dirigido contra el énfasis exclusivo puesto en la idea de lucha, a la búsqueda de experiencias de reconocimiento de carácter pacífico. A este argumento y a esta investigación dedicaremos el capítulo final de este tercer estudio.

La actualización emprendida por Honneth saca su fuerza de convicción del equilibrio que ella salvaguarda entre la fidelidad a la temática hegeliana y el rechazo de la metafísica de lo absoluto que mantiene al Hegel de Jena próximo a Schelling y luego, de nuevo, a Fichte. Me hago eco de su acusación de monologismo dirigida contra una filosofía de la conciencia en la que es el sí el que fundamentalmente se opone a sí mismo al diferenciarse. Alego, como Honneth, el carácter insuperable de la pluralidad humana en las transacciones intersubjetivas, ya se trate de lucha o de otra cosa distinta de la lucha. Lo que Honneth conserva de Hegel es el proyecto de crear una teoría social de carácter normativo. Esta teoría ambiciona dar la réplica a Hobbes, en la medida en que la lucha procede de

<sup>1</sup> A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance. Grammaire morale des conflits sociaux*, Cerf, París, 2000.

motivos morales capaces de llenar el lugar ocupado por la tríada de la rivalidad, de la desconfianza y de la gloria en la descripción del supuesto estado de naturaleza en el *Leviatán*. En lo esencial, me adhiero a este proyecto. En mi propia terminología, se trata de buscar en el desarrollo de las interacciones conflictuales la fuente de la ampliación paralela de las capacidades individuales evocadas en el segundo estudio bajo el signo del hombre capaz a la conquista de su ipseidad. En el reconocimiento mutuo termina el recorrido del reconocimiento de sí mismo.

La estrategia seguida por Honneth descansa en la combinación de varios procedimientos: en primer lugar, el acoplamiento del conjunto de argumentos especulativos con una teorización de base empírica de las interacciones entre individuos. De George Herbert Mead toma el modelo de la génesis social de la identificación del “yo”. Tomo nota de este acoplamiento entre Hegel y Mead y lo considero el modelo de un entrecruzamiento entre la conceptualidad especulativa y la comprobación por la experiencia. Yo presentaré algunas variantes. Lo importante es que la estructura especulativa evita que el tema del reconocimiento se deslice hacia la banalización, como ocurre, cada vez más, en nuestros días. La estrategia de Honneth implica un segundo aspecto. De la reconstrucción previa de los escritos de Hegel en Jena en la primera parte de su obra toma la idea del encadenamiento de “tres modelos de reconocimiento intersubjetivo”, colocados, sucesivamente, bajo la égida del amor, del derecho y de la estima social. Adoptaré este esquema tripartito que tiene la principal ventaja de enmarcar lo jurídico mediante estructuras que lo anticipan o lo sobrepasan. En tercer lugar, Honneth hace corresponder a estos tres modelos semiespeculativos, semiempíricos, tres figuras de la negación del reconocimiento capaces de proporcionar de modo negativo una motivación moral a las luchas sociales que seguirá presente en el resto de su obra. Quedaría por concretar la motivación

moral de la lucha con los intereses individuales o de grupo para dar a la práctica de las luchas sociales una explicación completa; este último componente de la estrategia de la obra apenas está esbozado; podrá ser útil sobre este punto la comparación con otras empresas que estudiaré sumariamente. Me concentraré fundamentalmente en la correlación entre los tres modelos de reconocimiento heredados de Hegel y las tres formas negativas del desprecio. Este estudio paralelo constituye, a mi entender, la contribución más importante de la obra de Honneth a la teoría del reconocimiento en su fase posthegeliana, pues los tres modelos de reconocimiento proporcionan la estructura especulativa, mientras que los sentimientos negativos confieren a la lucha su cuerpo y su alma. En cambio, no sería posible el análisis estructural de las figuras de la negación de reconocimiento si las exigencias normativas suscitadas por los sucesivos modelos de reconocimiento no creasen expectativas cuya decepción está a la altura de estas exigencias.

Mis observaciones complementarias se mantendrán dentro de este marco, aunque tenga que abrir, durante el recorrido, algunas pistas nuevas. En cuanto a lo que anuncié como consideraciones antagonistas, concernirán, lo digo enseguida, al tercer modelo de reconocimiento que Hegel colocaba bajo el nombre de “Pueblo” y más precisamente del Estado y del “acto constituyente”, no deseando entrar en una discusión de filosofía política que tenga por objeto la estructura del Estado (como me abstuve de hacerlo en la discusión de Hobbes, que se detuvo en el umbral de la cuestión de la soberanía vinculada a la aparición del “dios mortal”). A partir de la discusión centrada en la idea misma de lucha, derivada de Hegel, intentaremos completar, en el siguiente capítulo, la problemática de la lucha mediante la evocación de las experiencias de paz por las que el reconocimiento puede, si no concluir su recorrido, al menos dejar entrever la derrota de la negación de reconocimiento.

## 1. LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO Y EL AMOR

El primer modelo de reconocimiento expuesto con el nombre del amor abarca la gama de las relaciones eróticas, de amistad o familiares “que implican fuertes lazos afectivos entre un número restringido de personas” (Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, p. 117). Se trata, en este caso, de un grado prejurídico de reconocimiento recíproco en el que los “sujetos se confirman mutuamente en sus necesidades concretas, por tanto como entes de necesidad” (*ibid.*): la fórmula hegeliana “ser sí-mismo en un extraño” encuentra aquí su primera aplicación.

Para su empresa de actualización, Honneth busca en la teoría psicoanalítica de la relación de objeto el complemento empírico de la especulación hegeliana propio de este primer modelo de reconocimiento. El autor se interesa especialmente por los sucesores de Freud que situaron las primeras estructuras conflictuales en el plano de las formas de adhesión emocional del tipo madre-hijo, previos a los conflictos de naturaleza intrapsíquicos del tipo “yo-ello”. Asoman las “perturbaciones interpersonales en los procesos de desapego del niño respecto a las personas con las que se relaciona” (*op. cit.*, p. 119). La experiencia de los adultos no sólo conserva la huella de estos conflictos, sino que también enriquece el esquema. Se trata, en edades diferentes de la vida, en particular en el nivel de maduración en el que el amor accede a la edad adulta, de salir del estado de dependencia absoluta suscitado por un vínculo libidinal de naturaleza fusional. Así como el muchacho debe afrontar la prueba de la ausencia de la madre, gracias a la cual ésta reconquista, por su parte, su propia capacidad de independencia, si el niño ha de acceder, por su parte, a la autonomía adecuada a su edad, de igual manera los amores de la edad adulta se enfrentan a la prueba de la separación cuyo beneficio, emocionalmente costoso, es la capacidad de estar solo. Ahora bien, ésta aumenta según la confianza de los miembros del grupo en la permanencia del vínculo invisible que se crea

en la intermitencia de la presencia y de la ausencia. Entre los dos polos de la fusión emocional y de la afirmación de sí en la soledad, se instauran, en el transcurso de la historia compartida entre amantes, relaciones de dependencia relativa que son suficientes para echar por tierra los fantasmas de omnipotencia derivados de la tierna infancia; en este aspecto, el desapego conquistado a costa de muchas desilusiones puede considerarse como la contrapartida de la confianza que mantiene juntos a los dos amantes. Este mantenimiento, en el sentido más fuerte del término, aparece confirmado por mediadores, principalmente de lenguaje y de cultura, que recuerdan los “objetos transicionales” de la infancia cuya teoría es obra de D. W. Winnicott. A Honneth le gusta citar un hermoso texto de este autor, que evoca la continuidad entre los objetos transicionales fuertemente impregnados por el espíritu del juego y las objetivaciones culturales que pueblan el espacio de separación abierto entre amantes en la edad adulta por la distancia y la ausencia.<sup>2</sup> Se puede afirmar que los amantes se reconocen el uno al otro al reconocerse cada uno en modelos de identificación susceptibles de ser puestos en común.

Simone Weil extiende a todas las figuras de la amistad la configuración potencialmente conflictual que el amor erótico implanta en las profundidades del inconsciente y sus pulsiones (¿no había llamado ya Hegel, en el umbral del siglo XIX, *Trieb* a este poder más primitivo que el deseo en cuanto deseo del deseo del otro?). Esto escribe Simone Weil a propósito de la amistad:

<sup>2</sup> “Suponemos que la aceptación de la realidad es una tarea nunca concluida enteramente, y que ningún ser humano llega a liberarse de la tensión suscitada por la carga de tener que poner en relación la realidad interior y la realidad exterior; suponemos también que esta tensión puede mitigarse por la existencia de un dominio intermediario que no es cuestionado (arte, religión, etc.). Este dominio intermediario se desarrolla directamente a partir del espacio lúdico en el que evoluciona el niño ‘perdido’ en su juego” (D. W. Winnicott, *Playing and Reality*, citado por A. Honneth en *La Lutte pour la reconnaissance*, cit., p. 126).



Hay dos formas de la amistad, el encuentro y la separación, y ambas son indisociables. Las dos encierran el mismo bien, el bien único, la amistad [...]. Conteniendo el mismo bien, son igualmente buenas. [...] Los amantes, los amigos, tienen dos deseos. Uno, amarse hasta el punto de entrar uno en el otro y formar un solo ser. El otro, amarse tanto que, aun estando cada uno en una punta del globo, su unión no sufra por ello merma alguna.<sup>3</sup>

Estas líneas magníficas, en las que la amistad es elevada, como en Aristóteles, al rango de bien —“el bien único”, escribe—, describen la fase de madurez en la que las figuras empíricas del amor están en resonancia con la estructura especulativa recibida de Hegel. Se puede hablar, en este sentido, de una dialéctica de unión y de desunión común a los rasgos especulativos y a los rasgos empíricos del amor. La desunión señala el sufrimiento de la ausencia y de la distancia, la prueba de la desilusión, y la unión expresa la fuerza de alma que se encarna en la capacidad de estar solo. Pero es la confianza en la permanencia de la solicitud recíproca la que hace de la desunión una prueba benéfica.

¿Cuál sería, pues, la forma de desprecio que correspondería a este primer modelo de reconocimiento? Si la correlación propuesta por Honneth entre tripartición de los modelos de reconocimiento y la de las formas del desprecio posee algún valor heurístico, no parece que los atentados contra la integridad física, los malos tratos de todo tipo —tortura o violación— “que destruyen la confianza elemental que una persona tiene en sí misma” (*op. cit.*, p. 62), basten para delimitar este primer tipo de desprecio. Lo que se revela aquí son expectativas más complejas que las relativas a la simple integridad física. La idea normativa nacida del modelo de reconocimiento colocada bajo el signo del amor, y que muestra de lo que es capaz la decep-

<sup>3</sup> S. Weil, *A la espera de Dios*, trad. de M. Tabuyo y A. López, Trotta, Madrid, 2004, p. 80.

ción propia en este primer tipo de humillación, parece más completamente identificada por la idea de aprobación. Los amigos, los amantes —para conservar la indecisión calculada de Simone Weil— se aprueban, se felicitan mutuamente por existir. Es esta mutua aprobación la que hace de la amistad el “bien único” del que habla Simone Weil, el bien tan precioso en la “separación” como en el “encuentro”. La humillación, sentida como la retirada o el rechazo de esta aprobación, alcanza a cada uno en el plano prejurídico de su “estar-con” otro. El individuo se siente como mirado desde arriba, por encima del hombro, incluso tenido por nada. Privado de aprobación, es como no existente.

No es posible pasar el umbral del primero al segundo modelo de reconocimiento sin haber tenido en cuenta los límites y las regulaciones que, sin ser en cuanto tales de naturaleza jurídica formal, deben considerarse, en el sentido fuerte del término, como instituciones, por lo demás, ricas en proyecciones jurídicas. ¿No dedica Hegel largas exposiciones a las instituciones propias de los vastos campos afectivos que coloca bajo el signo del amor? Así ocurre con las relaciones padres-hijo, marido-mujer, y de la propia familia considerada como educadora, en primer lugar, de iniciación a la lectura. A diferencia de la ciudad y el Estado, la familia constituye una forma de vivir-juntos, representada por toda la gente de la casa, que no reúne más que un número limitado de personas.

En la familia se entrecruzan vínculos verticales de filiación con las líneas horizontales de la conyugalidad. Como recuerda Françoise Lhéritier al comienzo de su obra *Masculin Féminin*, tres invariantes estructuran nuestro estar-en-el-mundo según el modo familiar: cada uno de nosotros ha nacido de la unión de un hombre y de una mujer (cualesquiera que sean las técnicas de fecundación de un ovocito, excluida la de la clonación); cada uno es colocado, por nacimiento, en un conjunto fraterno; finalmente, no se puede rebasar el orden entre hermanos y hermanas en este conjunto.

El vínculo conyugal, cualquiera que sea el estatuto que invoque, es el intercambiador obligado entre estas relaciones verticales y horizontales. Está sujeto, a su vez, a una obligación, que se impone a todas las variantes socialmente aceptadas de la conyugalidad, la prohibición del incesto; ésta inscribe la sexualidad en la dimensión cultural, instaurando la diferencia entre el vínculo social y el vínculo de consanguinidad. No es exagerado decir que la obligación vinculada a esta prohibición es la presuposición tácita del tema hegeliano del deseo del otro, en la medida en que la solicitud, que distingue el deseo de la simple pulsión, puede considerarse como el beneficio afectivo de esta obligación.

En el marco institucional así descrito a grandes rasgos, me gustaría concentrarme en el fenómeno de la filiación y titular las observaciones que siguen como "Reconocerse en el linaje".

Lo que llama la atención, en un primer momento, en el sistema genealógico,<sup>4</sup> es la posición del *ego* en la parte baja de una escala ascendente que se divide según dos líneas, la del padre y la de la madre, las cuales se desdoblan a su vez a medida que se remonta la cadena de las generaciones, doblando siempre los lugares, a su vez también dobles, patri- y matri-lineales (existiendo en cada línea relaciones de conjunto de hermanos/hermanas de una familia, a su vez implicadas en relaciones verticales de linaje). Nombres diversos se atribuyen a estos lugares: padre y madre, abuelo y abuela, tío, tía, sobrino, según los grados de parentesco que se puedan calcular. Siguiendo este sistema de lugares, se pueden leer los grados de parentesco que excluyen el matrimonio, debido a la prohibición de incesto, estando prohibidas prioritariamente las relaciones sexuales padre-hija, madre-hijo, hermano-hermana.

Si pasamos de esta mirada exterior a la significación vivida por el *ego* en este sistema de lugares, lo que primeramente

<sup>4</sup> Expreso aquí mi deuda para con P. Legendre, *L'Inestimable Objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Lección IV, Fayard, París, 1985.

llama la atención es el carácter de asignación, por el propio hecho del nacimiento, de un lugar fijo en el linaje; es ella la que, antes que cualquier concienciación egológica, me confiere, ante la institución civil, la identidad designada por los términos de "hijo de", "hija de". Al concentrarme en la significación que para mí tiene esta identidad civil, descubro con asombro que, antes de haber podido pensarme y quererme como sujeto de percepción, de acción, de imputación, de derecho, fui y sigo siendo ese "objeto", esa *res*, que Pierre Legendre llama, en el título de su obra, "ese inestimable objeto de transmisión". Me intriga el epíteto "inestimable": mi nacimiento hizo de mí un objeto sin precio, una cosa fuera del mercado ordinario. El proyecto paterno del que desciendo —cualquiera que sea— ha transformado la estática del cuadro genealógico en una dinámica instituyente que se inscribe en el término "transmisión": transmisión de la vida, instituida, a su vez, como humana por el principio genealógico, transmisión de la leyenda familiar, transmisión de una herencia de bienes mercantiles y no mercantiles, transmisión, en fin, resumida en la asignación de un nombre: me llamo..., mi nombre es... Es esta contracción del tesoro de la transmisión en la nominación la que autoriza a hablar por primera vez de reconocimiento en el linaje: fui reconocido(a) hijo(a), cualquiera que sea el rito familiar, civil o religioso que acompañe este reconocimiento del que fui objeto una primera vez. Los romanos tenían para este acontecimiento una institución apropiada, la adopción, que autorizaba, en el sentido fuerte del término, a pronunciar este performativo admirable: Tito, sé mi heredero... En un sentido, todo nacimiento acogido favorablemente es una adopción, no sólo por parte del padre, sino también de la madre, desde el momento en que ella aceptó o escogió guardar "este" feto convertido en "su" bebé y darlo a luz. A ambos les autorizó el sistema a transmitirme un patronímico y a elegirme un nombre. A cambio de esta autorización para ponerme un nombre, estoy autorizado, a mi vez, a continuar la transmisión, en nombre de quienes me han hecho

su heredero, y a ocupar, en su momento, el lugar del padre o de la madre. En pocas palabras, porque fui reconocido hijo o hija de, yo me reconozco tal, y, por este motivo, yo soy *ese* inestimable objeto de transmisión. Gracias a esta interiorización progresiva de la mirada genealógica, el *ego*, función cero en la tabla de los lugares, se convierte en función plena cuando la transmisión es vivida como reconocimiento mutuo, parental y filial a la vez.

Gracias a este acto de reconocerse en el linaje, es posible proyectarse en dos direcciones opuestas: hacia arriba, en torno al nacimiento, y hacia abajo, en torno a los permisos y las obligaciones que el principio genealógico ejerce a lo largo de la vida de deseo.

No es fácil una reflexión sobre el nacimiento: quien se reconoce en el linaje ya ha nacido. Lo que acabamos de articular es una reflexión sobre el ser ya nacido. Pero lo que el nacimiento ofrece es, sin llegar a las tinieblas crecientes de los recuerdos de la niñez, el enigma del origen, que no se reduce a la explicación por el comienzo: el comienzo de vida está precedido de antecedentes biológicos, de deseos, quizás de un proyecto de los padres —cosas todas que exceden a la simple conciencia de haber nacido—; el comienzo remite a un antes. Otra cosa es el origen: sólo remite a sí mismo. En este sentido, el advenimiento de un ser nuevo carece de precedentes: éste, que es yo. Se habla de los niños como de la carne de los padres que existe en otro. Enfrentado al nacimiento como origen, el pensamiento especulativo no sabe cómo escoger: entre la contingencia del acontecimiento (hubiera podido no estar ahí o ser otro) y la necesidad de existir (porque estoy ahí, de modo irrecusable, puedo interrogar). Hannah Arendt, hacia el final de *La condición humana*, escribe: “El milagro que salva al mundo, el ámbito de los asuntos humanos, de su ruina normal, ‘natural’, es, en último término, el hecho de la natalidad (*Gebürtigkeit*), en el que se enraíza ontológicamente la facultad de obrar”. Por eso, Arendt puede hablar del nacimiento como de un “milagro” (quizás

como réplica al ser-para-la-muerte de Heidegger): en efecto, nos hallamos ante el origen insondable de “ese inestimable objeto de la transmisión” que cada uno es de nacimiento. Sólo podemos escapar a este vértigo especulativo colocándose a sí mismo y a sus propios padres en la sucesión de las generaciones bajo el signo del “reconocerse en el linaje”.<sup>5</sup>

Trasladándonos ahora más allá de la conciencia de haber nacido ya, debemos atribuir el principio genealógico de su oposición polar a la pulsión incestuosa, en cuanto que ésta crea indiferenciación; según palabras de Pierre Legendre, cuyo análisis, en el que se entrecruzan consideraciones jurídicas y sutilezas psicoanalíticas, sigo aquí, el principio genealógico “replica al impulso incestuoso”. Esta objeción es fundadora en la medida en que lo prohibido, lo tabú, pone en orden los vínculos de parentesco y actúa de forma que haya lugares claros e identificados y, en consecuencia, relaciones reconocidas de filiación. Al ordenar la conyugalidad, el principio genealógico organiza la filiación. Pero para alcanzar su objetivo buscado, la objeción al incesto debe afectar al fantasma de omnipotencia, a su vez estrechamente solidaria de la “captura narcisista”: Narciso, acercando los labios a su imagen, muestra al “hombre abraza-do a su deseo” (Legendre, *L’Inestimable Objet de la transmission*, p. 541). Si la pulsión incestuosa no estuviese arraigada tan profundamente en la operación del deseo, y si esta pulsión no amenazase de ruina todo el sistema genealógico, no se comprendería por qué el incesto pudo ser elevado, mediante el mito y la tragedia, al rango del crimen más horrible, al lado del parricidio, que es su corolario; no se comprendería que, para

<sup>5</sup> Mi primera confrontación con el tema del nacimiento se lee en la *Philosophie de la volonté*, t. I, Aubier, París, 1950, pp. 407 y s., con el título del involuntario absoluto. Curiosamente, permanece encerrado en los límites de una reflexión sobre el ser ya nacido sin tener en cuenta el deseo —cualquiera que sea— de los padres. Rechazaba yo, en lo que se refiere a la objetividad alienante, lo que llamaba el “antecedente genético”, en otras palabras, la herencia.

A propósito del origen, que no es el comienzo: “La rosa es sin por qué; florece porque florece”, según Angelus Silesius.

descubrirlo, denunciarlo y acusar de él al hombre Edipo, se haya necesitado la lucidez de Tiresias, el vidente ciego. Es cierto que, en el después tardío de la tragedia de *Edipo en Colono*, la sensatez le proporcionó excusas al viejo Edipo; pero despojó a su crimen de su dimensión mítica y trágica y, al mismo tiempo, ocultó el vínculo antagonista entre el principio genealógico y el incesto. Sólo en la atmósfera del horror suscitado por el crimen edipiano, la conyugalidad, instituida de una forma u otra bajo el signo de la duración y de la fidelidad, puede revelar su significación profunda de mediadora entre el principio genealógico y el impulso incestuoso, entre la distinción del orden y la confusión fantasmática. Esto no impedirá que la conyugalidad despliegue, a su vez, su parte de conflictualidad, principalmente en el punto en que se cruzan el amor erótico y la afectación conyugal; es cierto que el amor erótico puede seguir siendo, en cualquier cultura, rebelde a la institución y a la disciplina de deseo que esta última intenta instaurar; en todo caso, es la afectación conyugal la que hace posible el proyecto paterno que permite a los cónyuges considerarse no como simples genitores, sino como los padres de sus hijos. Precisamente a este reconocimiento mutuo entre los padres mismos responde el reconocimiento filial que da su pleno sentido al *reconocimiento de sí mismo en la filiación*.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Dejo de lado el problema de la fundación última del principio genealógico en el plano simbólico: ¿falo único para dos sexos? ¿Gran Otro? ¿Padre original? Esta cuestión atormenta a P. Legendre después de Lacan. Por mi parte, y dentro de los límites de mi proyecto, me mantengo dentro de los límites del principio genealógico en cuanto invariante de todos los invariantes de la filiación. Ya inscritos en la escala ilimitada de las edades, todos los rangos son, a la vez, instituidos e instituyentes, ya que ninguno es fundador; y todos los linajes son ya dobles, paternos y maternos. El femenino y el masculino están ya ahí. Esta doble condición, sobre los rangos y los linajes, basta para instaurar una relación de deuda, en el orden ascendente, y de herencia, en el descendente. A falta de asumir la problemática de la fundación absoluta del principio genealógico, la experiencia de reconocerse a sí mismo en la filiación dentro de los límites del doble linaje patri-matri-lineal basta para hacer frente a la fantasía de omnipotencia, para despertar el misterio del nacimiento y presentarse como

## 2. LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO EN EL PLANO JURÍDICO

Es en este segundo nivel, entre el del amor y el de la estima social, en el que la “actualización sistemática” de los esbozos especulativos de Hegel en Jena más se aparta de su fuente de inspiración. Se comprende por qué: para Hegel, la cuestión planteada por la relación jurídica estaba dominada ampliamente por la réplica a Hobbes, ya que, en el *Leviatán*, todo proceso de institucionalización recibe su legitimidad del Estado, concebido como una entidad exterior al conflicto en el estado de naturaleza. Al buscar en este estado de naturaleza una razón propiamente moral para sustraerse a la guerra de todos contra todos, Hegel distingue los primeros rasgos del ser-reconocido jurídicamente en el acceso a la posesión legal de los bienes materiales, en resumen, en la forma contractual del intercambio. Por tanto, la dinámica conflictual relativa a este tipo de reconocimiento procede de la ruptura del contrato y de la respuesta consistente en la coacción legal, en la coerción; corresponde, pues, al crimen desvelar el no-reconocimiento propio de esta subversión del individuo y también provocar una nueva evaluación de la ofensa como atentado contra la persona en su dimensión universal. Precisamente en este sentido se puede hablar de lucha por el reconocimiento respecto a la relación jurídica en general en el proceso de formación de la “voluntad universal”. A mi modo de ver, no puede perderse de vista el catalizador del crimen en la confrontación entre voluntad individual y voluntad universal en la época contemporánea. En efecto, corresponde a este análisis subrayar las condiciones materiales de lo que llamamos igualdad de oportunidades en las conquistas propias del derecho: una parte de

testigo de la objeción que el principio genealógico hace a la pulsión incestuosa proveedora de indistinción.

no-reconocimiento no puede dejar de permanecer vinculada a la institución del derecho. En este sentido, nuevas figuras del desprecio van a representar, en algunos discursos contemporáneos reunidos por Axel Honneth, el papel desempeñado por el crimen en los escritos de Hegel en Jena.

Pero antes se debe hablar de las ambiciones vinculadas a la relación jurídica con respecto a las modalidades de reconocimiento relativas a la esfera del amor: se había relacionado entonces la liberación respecto a los vínculos afectivos fusionales y la confianza en la permanencia de la afección recíproca entre miembros del grupo. Se establece ahora otra lógica: por una parte, el predicado *libre* ocupa el lugar de la “capacidad de estar solo” en el plano afectivo —libre en el sentido de la racionalidad presuntamente igual en toda persona considerada en su dimensión jurídica—; por otra parte, el *respeto* ocupa el lugar de la confianza; está marcado por una pretensión de lo universal que excede la proximidad de los vínculos de afección. Por ello, el reconocimiento jurídico puede especificarse en los siguientes términos: “Sólo podemos sentirnos portadores de derechos si, al mismo tiempo, tenemos conocimiento de las obligaciones normativas a las que estamos obligados respecto al otro” (Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, p. 132). En este sentido, el objetivo del reconocimiento es doble: el otro y la norma; tratándose de la norma, el reconocimiento significa, en el sentido léxico del término, tener por válido, confesar la validez de; si se trata de la persona, reconocer es identificar a cada persona en cuanto libre e igual a cualquier otra; por tanto, el reconocimiento en el sentido jurídico añade al reconocimiento de sí en términos de capacidad (según los análisis de nuestro segundo estudio) las nuevas capacidades fruto de la conjunción entre la validez universal de la norma y la singularidad de las personas. Esta estructura dual del reconocimiento jurídico consiste, pues, en la conexión entre la *ampliación* de la esfera de los derechos reconocidos a las personas y el *enriquecimiento* de las capacidades que estos sujetos se reconocen. Esta ampliación y

este enriquecimiento son fruto de luchas que acompañan la inscripción en la historia de estos dos procesos solidarios.<sup>7</sup>

Cuanto más se pudo abstraer la historia cultural de los conflictos propios de la esfera afectiva, más importancia tiene la evolución histórica en el plano jurídico, ya que, en este plano de la lucha por el reconocimiento, se trata precisamente de la ampliación de la esfera de los derechos y del enriquecimiento de las capacidades individuales. Incluso es en este plano en el que la noción de paso a la Modernidad es no sólo inevitable, sino también inseparable de los logros de los que se va a tratar.<sup>8</sup>

El concepto de respeto (*Achtung*), de origen kantiano, ofrece en este contexto un punto de referencia indispensable. Para Kant, el respeto es el único móvil que la razón práctica imprime directamente en la sensibilidad afectiva. En este sentido, está fuera de la historia. Al contrario, son los pensadores sensibles al carácter histórico del paso a la Modernidad quienes han podido reinscribir la noción de respeto en una historia tanto de los derechos como del derecho; nadie puede ya hacer abstracción de la historia del saber moral relativo a las obligaciones

<sup>7</sup> Honneth cita, con respecto a esto, un texto de la *Enciclopedia* de Hegel que subraya con claridad el doble objetivo del reconocimiento: “En el Estado [...], el hombre es reconocido y tratado como un ser racional, como libre, como persona, y el individuo singular, por su parte, se hace digno de este reconocimiento porque obedece, al superar la naturalidad de su conciencia de sí, a un universo, a la voluntad que es en y para sí, a la ley —que se comporta así frente a los otros de una manera universalmente válida—, porque los reconoce como aquello por lo que él mismo quiere pasar, como libres, como personas” (Hegel, *Encyclopédie*, citado por Honneth en *La Lutte pour la reconnaissance*, cit., pp. 123-133).

<sup>8</sup> Honneth, siguiendo en este punto a Habermas, opone, de modo insistente, la moral postconvencional, caracterizada por la conquista de estos derechos, a la moral convencional dominada por vínculos de juramento de fidelidad en comunidades que basan su autoridad en la tradición. No recurriré a esta oposición que corre el riesgo de imponer una simplificación excesiva a la complejidad del paso a la Modernidad. El corte entre la estima del estadio convencional y el respeto del estadio postconvencional no es tan completo que el léxico de la estima no pueda compaginarse con el tercer modelo de reconocimiento intersubjetivo.

jurídicas que tenemos para con las personas autónomas, y tampoco de la de la interpretación de las situaciones en las que las personas están habilitadas para reivindicar estos derechos. En este sentido, el retorno a la noción aristotélica de *phronesis* señala el recurso contemporáneo a la categoría “hermenéutica de aplicación”, puesto que se trata de interpretar situaciones en las que pueden verificarse correlaciones entre reconocimiento de validez en el plano de las normas y reconocimiento de capacidades en el plano de las personas. Las luchas por el reconocimiento jurídico incumben a esta inteligencia mixta de las obligaciones normativas y de las situaciones en las que las personas ejercen sus competencias.

La *ampliación* de la esfera normativa de los derechos, a la que responderá, en un instante, la extensión de las capacidades propias de la persona jurídica, puede observarse en dos direcciones: por una parte, en el plano de la *enumeración* de los derechos subjetivos definidos por su contenido; por otra, en el plano de la *atribución* de estos derechos a nuevas categorías de individuos o de grupos.

Al tratarse de la enumeración de los derechos subjetivos, adopto, siguiendo a Robert Alexy,<sup>9</sup> a Talcott Parsons<sup>10</sup> y al propio Axel Honneth, la repartición entre derechos civiles, derechos políticos y derechos sociales:

La primera categoría comprende los derechos negativos que protegen a la persona, en su libertad, su vida, su propiedad, frente a las usurpaciones ilegítimas del Estado; la segunda designa los derechos positivos que garantizan la participación en los procesos de formación de la voluntad pública; la tercera, en fin, con-

<sup>9</sup> R. Alexy, *Theorie der Grundrechte*, Francfort del Meno., 1966 [trad. cast. de E. Garzón Valdés, *Teoría de los derechos fundamentales*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 2001].

<sup>10</sup> T. Parsons, *Le Système des sociétés modernes*, trad. fr. de Guy Melleray, Dunod, París, 1973 [trad. cast. de A. Contín, *El sistema de las sociedades modernas*, Trillas, México, 1982].

ciernen a los derechos, también positivos, que garantizan a cada uno una parte equitativa en la distribución de bienes elementales [op. cit., p. 140].

Añado que esta tripartición ofrece un excelente cuadro conceptual en los análisis y las discusiones que se refieren a los derechos del hombre. La lucha es más antigua en lo que concierne a los derechos civiles: data del siglo XVIII y está lejos de haber concluido. En cuanto a la instauración de los derechos políticos, data del siglo XIX, pero prosigue en el XX en el marco de los debates relativos al carácter representativo de los regímenes de gobierno democrático, una vez ganada la batalla sobre la soberanía del pueblo y su expresión en las elecciones. Pero el mayor problema, en el siglo XX, es el acceso a los derechos sociales sobre el reparto equitativo en cuanto a la distribución de bienes comerciales y no comerciales a escala planetaria. En este aspecto, aquello que sufren especialmente los ciudadanos de todos los países es el contraste flagrante entre la misma *atribución* de derechos y la desigual *distribución* de bienes. Una teoría de la justicia como la de John Rawls encuentra una de sus razones de ser en la formulación de las reglas de reparto equitativo en sociedades no igualitarias, que son las únicas que conocemos. Si estos derechos sociales conciernen principalmente a la acción educativa, los cuidados de salud y la garantía de un nivel de vida decente, de ahora en adelante la seguridad económica se presenta como el medio material de ejercer todos los demás derechos.

En función de este reparto de los derechos subjetivos, la correspondiente adquisición de *competencias* en el plano personal presenta formas específicas de desprecio relativas a las exigencias que una persona puede esperar ver satisfechas por parte de la sociedad. Una cosa es, en este aspecto, la humillación relativa a la negación de derechos civiles, otra la frustración relativa a la ausencia de participación en la formación de la voluntad pública, y otra el sentimiento de exclusión que

nace de no poder acceder a los bienes elementales. En la forma de la negación de reconocimiento, la pérdida del respeto que la persona se causa a sí misma tiene siempre una modalidad afectiva diferente. Es el momento de recordar que los sentimientos negativos son resortes significativos de la lucha por el reconocimiento; la indignación constituye, en este aspecto, la estructura de transición entre el desprecio sentido en la emoción de la cólera y la voluntad de devenir un miembro del grupo en la lucha por el reconocimiento. El punto más sensible de la indignación concierne al contraste insoportable, evocado anteriormente, entre la atribución igualitaria de derechos y la distribución desigual de bienes en sociedades como la nuestra, que parecen condenadas a pagar el progreso como productividad en todos los campos por un incremento sensible de las desigualdades. Pero la indignación puede desarmar tanto como movilizar. En este sentido, la idea de responsabilidad obtiene una de sus significaciones de este paso de la humillación, sentida como lesión del respeto de sí, pasando por la indignación como respuesta moral a este atentado, a la voluntad de participación en el proceso de ampliación de la esfera de los derechos subjetivos. En este aspecto, la responsabilidad puede considerarse como la capacidad, reconocida a la vez por la sociedad y por sí mismo, "de pronunciarse de una manera racional y autónoma sobre las cuestiones morales" (*op. cit.*, p. 139); la responsabilidad en cuanto capacidad para responder de sí mismo es inseparable de la responsabilidad en cuanto capacidad para participar en una discusión razonable sobre la ampliación de la esfera de los derechos, sean civiles, políticos o sociales. El término *responsabilidad* abarca, pues, la aserción de sí y el reconocimiento del mismo derecho del otro a contribuir a los avances del derecho y de los derechos.

Pero la ampliación de la esfera de los derechos subjetivos tiene un segundo aspecto que no concierne a la enumeración y al reparto en clases de estos derechos, sino a su extensión a un número cada vez mayor de individuos. Es la segunda dimen-

sión del concepto de universalidad, que no concierne sólo al tenor de los derechos, sino a la extensión de su esfera de aplicación. Las formas de igualdad adquiridas por algunos aspiran a extenderse a todos. Pero habría que hacer un análisis distinto según las tres categorías de derechos subjetivos en cuanto a su extensión. Las reivindicaciones relativas a las diferentes categorías de derechos subjetivos adquieren vigor principalmente por la vía de la comparación entre los niveles y los géneros de vida alcanzados en otro lugar. La experiencia negativa del desprecio toma entonces la forma específica de sentimientos de exclusión, de alienación, de opresión, y la indignación que se deriva de estos sentimientos ha podido dar a las luchas sociales la forma de la guerra, ya se tratase de revolución, de guerra de liberación o de guerra de descolonización. Para mí, el respeto de sí suscitado por las victorias obtenidas en esta lucha por la extensión geopolítica de los derechos subjetivos merece el nombre de dignidad, de orgullo. La correlación entre la normatividad del lado de las reglas y la capacidad del de las personas, que está en el corazón del sentimiento de orgullo, encuentra, en efecto, una expresión feliz en una fórmula de Joel Feinberg,<sup>11</sup> que refiere Axel Honneth: "Lo que se llama la dignidad humana no puede ser más que la capacidad reconocida de reivindicar un derecho". Ahora bien, el sentimiento de orgullo, de dignidad, responde precisamente a esta capacidad de rango superior.

### 3. EL TERCER MODELO DE RECONOCIMIENTO MUTUO: LA ESTIMA SOCIAL

En el marco del esquema tripartito de reconocimiento mutuo inspirado por los escritos de Jena, Honneth decidió subrayar,

<sup>11</sup> J. Feinberg, "The nature and value of rights", en *Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton, Nueva York, 1980.

en la tercera etapa de su “actualización sistemática”, no tanto la constitución del Estado como la dimensión social de lo político en sentido amplio. En este aspecto, se toma como término de referencia, en toda su amplitud, el concepto hegeliano de “eticidad”; es en este plano en el que la “vida ética” se muestra irreductible a los vínculos jurídicos.

El concepto de estima social se distingue del de respeto de sí, como éste lo fue del concepto de confianza en sí en el plano afectivo. Por este motivo, tiene como función resumir todas las modalidades del reconocimiento mutuo que excede al simple reconocimiento de la igualdad de los derechos entre sujetos libres. Se plantean, pues, varias preguntas: ¿A qué nueva exigencia normativa responde supuestamente la estima social? ¿Qué formas de conflictualidad se vinculan a las mediaciones propias de lo postjurídico? ¿Qué capacidades personales son correlativas de estas formas de reconocimiento mutuo? Honneth sólo dedica algunas páginas a este conjunto de preguntas que yo intento detallar. Según Honneth, es la existencia de un horizonte de valores comunes a los sujetos concernidos la que constituye la principal presuposición de este tercer ciclo de consideraciones. Al tiempo, se subraya la dimensión axiológica de la estima mutua: cada una de las personas individuales mide la importancia de sus propias cualidades para la vida del otro por los mismos valores y los mismos fines. Al anunciar que estas relaciones de estima varían según las épocas, el autor abre el campo a una exploración multidimensional de las mediaciones sociales consideradas desde el punto de vista de su constitución simbólica, ya que la concepción cultural que una sociedad se hace de sí misma constituye la suma de los valores y de los fines a los que se recurre continuamente. La idea de comunidad de valores se anuncia, pues, como el presunto horizonte de una inevitable diversidad axiológica que contrasta con la presunta universalidad de los derechos subjetivos de orden jurídico. El examen del concepto de estima social depende siempre, por diversas circunstancias, de una tipología de las media-

ciones que contribuyen a la formación del horizonte de valores compartidos, pues la propia noción de estima varía según el tipo de mediación que hace a una persona “estimable”. Las nociones lindantes con las de estima social, como las de prestigio o consideración, no escapan al pluralismo axiológico que resulta de la variedad de las mediaciones mismas. De esto se desprende que la estima social no está libre de las condiciones interpretativas solidarias del carácter simbólico de las mediaciones sociales. Habrá que tener en cuenta las luchas distintas de las vinculadas a la ampliación de los derechos en cuanto a su contenido y a la extensión del número de sus titulares.

Antes de volver a la idea de solidaridad con la que Honneth termina su recorrido, quisiera presentar brevemente algunas de las pistas encontradas en mis lecturas, en las que el término *reconocimiento social* se emplea a propósito unido a formas específicas de conflictualidad en el plano axiológico.

#### *Los órdenes del reconocimiento*

Comenzaré por el análisis de gran altura técnica que Jean-Marc Ferry ofrece de lo que llama los “órdenes del reconocimiento”, en el tomo II de su obra consagrada a las *Puissances de l'expérience*.<sup>12</sup> El reto es el devenir del concepto de *identidad* en el momento crucial de la intersubjetividad vivida y de la sociabilidad organizada en sistema. En el tomo I, el autor había considerado las condiciones generales de la comunicabilidad que rigen los “actos de discernimiento”; de esta forma, había trazado las grandes líneas de la narración, órgano de la identidad narrativa, de la interpretación en el plano de las grandes simbólicas de las religiones y de las filosofías, de la argumentación relativa a los órdenes de validez principalmente jurídica y,

<sup>12</sup> J.-M. Ferry, *Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, Cerf, París, 1991.



sobre todo, de la reconstrucción, concepto tan de su agrado, al frente de la comprensión hermenéutica del mundo.<sup>13</sup> Juntas, estas grandes mediaciones de la comunicación contribuyen a los “actos de discernimiento” constitutivos de la identidad personal. Lo que se propone el tomo II, con el título de *Les Ordres de la reconnaissance*, es el examen de las mediaciones en forma de *organización*<sup>14</sup> que hacen que el “prójimo sea reconocido siempre sin ni siquiera haber sido conocido” (Ferry, *Les Puissances de l'expérience*, p. 9). No se trata sólo de describir los sistemas sociales desde el punto de vista de la organización, sino también de buscar en ellos “un apoyo para comprender las exigencias de una responsabilidad ampliada en el espacio y el tiempo” (*op. cit.*, p. 10). En este aspecto, las relaciones de los hombres entre sí no dejan de incluir las relaciones del hombre con la naturaleza, así como con los muertos, guardianes de la mirada sobre el tiempo pasado. Con estas condiciones, la “organización de los sistemas sociales” puede articularse según el discernimiento de tipo reconstructivo del tomo I y contribuir a la formación de la identidad de las personas en el plano moral y político.

Me limitaré a enumerar los “sistemas” tenidos por los grandes paradigmas del mundo social e integrados en la actividad comunicativa: el complejo socioeconómico (incluyendo el sistema técnico, los sistemas monetarios y fiscales), el complejo so-

<sup>13</sup> Me hice eco de este análisis estructural de la idea de identidad en el marco de mis reflexiones sobre las “capacidades sociales” en el último capítulo del segundo estudio.

<sup>14</sup> “La cuestión se refiere fundamentalmente a las condiciones en las que pueden mantenerse las identidades personales y producirse en un contexto social en el que el reconocimiento de las personas aparece muy mediatizado por ‘reguladores’ sistémicos, como el signo monetario y el reglamento jurídico y por todo lo que, en general, constituye el ‘sistema’ en sus diferentes aspectos —técnico, monetario, fiscal, burocrático, jurídico, democrático, mediático, pedagógico, científico—, con todos los ‘signos’ correspondientes que representan otros tantos indicadores de comportamiento para coordinar las acciones individuales en empresas colectivas de gran dimensión” (J.-M. Ferry, *Les Puissances de l'expérience*, cit., p. 9).

ciopolítico (añadiendo al sistema jurídico el sistema burocrático, el democrático y la organización paralela de la opinión pública) y el complejo sociocultural (que pone frente a frente el sistema mediático y su impacto en la reproducción cultural de las sociedades y el sistema científico desde el punto de vista de su organización institucional). El interés, para nuestro propósito, de esta vasta empresa es el de dar a la *identidad* moral y política una significación diferenciada que no se deja reducir a la práctica argumentativa aconsejada por la ética de la discusión. Todo lo que escribió A. Gehlen con el título *Anthropologie et Psychologie sociale*<sup>15</sup> encuentra aquí su lugar legítimo, incluidos sus temores a ver desvanecerse la humanidad del hombre con la decadencia de la naturaleza. Habría que tener en cuenta igualmente la reestructuración del “principio de responsabilidad” propuesto por Hans Jonas. Jean-Marc Ferry no es insensible ni a estos temores ni a esta llamada a nuevas formas de responsabilidad a una escala temporal y cósmica distinta de la responsabilidad de estilo kantiano.<sup>16</sup> No podemos detenernos, pues, en la vulnerabilidad sin retomar la idea de normatividad. Los recursos críticos de una identidad argumentativa y reconstructora, elaborados en el tomo I con el nombre de potencias de la experiencia, hallan su empleo en el plano social en el que la identidad debe enfrentarse a los sistemas de organización considerados como “órdenes del reconocimiento”.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> A. Gehlen, *Anthropologie et Psychologie sociale* [1986], trad. fr. de J.-L. Bandet, PUF, París, 1990.

<sup>16</sup> “La comunicación es nuestra ideología postindustrial, pero oculta otro ideal de moralidad que se debe resucitar y ampliar mediante el reconocimiento de los que no pudieron expresar la ofensa —esas víctimas anónimas, de las que hablaba W. Benjamin, que ni siquiera pueden ser citadas (tercera tesis sobre el concepto de historia)—. En este caso, con Benjamin y a diferencia de Hans Jonas, la responsabilidad no se dirige hacia el futuro, sino hacia el pasado. En esto, la ética de la comunicación se acerca a la religión, pues es también una ética de la redención. Como tal, se funda en la identidad *reconstructiva* más que en la *identidad argumentativa*” (J.-M. Ferry, *Les Puissances de l'expérience*, cit. p. 156).

<sup>17</sup> No diré nada aquí sobre los problemas relativos a la ciudadanía; encuentro el problema al examinar el libro de Charles Taylor que trata de la “política

*Las economías de la grandeza*

Mis lecturas me han llevado a otros dos investigadores, Luc Boltanski y Laurent Thévenot, autores de la obra titulada *De la justification. Les économies de la grandeur*.<sup>18</sup> Hablé por primera vez de esta obra desde el punto de vista de la pluralidad de las fuentes de justicia en paralelo con la obra de Michael Walzer, titulada *Spheres of Justice*.<sup>19</sup> Quisiera abordar, a través de ellos mismos, los problemas de las mediaciones estructurales en relación con la estima pública. Donde yo digo reconocimiento, nuestros autores dicen *justificación*. La justificación es la estrategia por la que los competidores hacen acreditar sus lugares respectivos en lo que los autores llaman economías de la grandeza. Por tanto, debe hablarse primeramente del concepto de economía de la grandeza antes de explicar la empresa de justificación en cuanto operación de calificación de las personas respecto a la situación que ocupan en la escala de las grandezas. La primera idea que se impone es la de la evaluación de las prestaciones sociales de los individuos que apelan a la idea de justicia, pero según una diversidad de criterios que hace que una persona pueda ser considerada como “grande” o “pequeña” en función de una diversidad de formas de grandeza que los autores llaman economías, en razón de su coherencia respecto a cierto tipo de éxito social. Se crea una situación de disputa por las pruebas de calificación en un orden dado de grandeza. Esta discusión concuerda perfectamente con nuestro concepto de lucha por el reconocimiento. De entrada, nuestros autores

del reconocimiento”. Jean-Marc Ferry es parte interesada en la discusión abierta por Habermas sobre la relación entre lo nacional y lo postnacional, y más concretamente sobre la construcción de Europa (J.-M. Ferry, *Les Puissances de l'expérience*, cit., pp. 161-222).

<sup>18</sup> L. Boltanski y L. Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gaillimard, París, 1991.

<sup>19</sup> P. Ricoeur, *Le Juste I*, “La pluralidad de las instancias de justicia”, Esprit, París, 1995, pp. 121-142 [trad. cast. de A. Domingo Moratalla, *Lo justo*, Caparrós, Madrid, 1999].

están de acuerdo en que las formas de justificación presentan “mayor variedad de formas de justificación que las formas cívicas, domésticas, industriales, comerciales o de opinión” (Boltanski, Thévenot, *De la justification*, p. 25), evocadas desde la parte descriptiva del proyecto: por ejemplo, se hablará de “grandeza inspirada”, si se trata de los creadores y de los artistas. La evaluación de las actuaciones obedece siempre a una batería de tests con los que deben cumplir los protagonistas en situaciones de protesta, si pueden decirse “justificadas”. Las disputas, de las que se hablará, no son del orden de la violencia sino de la argumentación, como piensan las formas de filosofía política que ponen el énfasis principalmente en el poder, el dominio o la fuerza. Por eso, el objetivo de la construcción de una humanidad común, caracterizada, demasiado deprisa, por la solidaridad, no es, en absoluto, incompatible con esta pluralización de los criterios de grandeza. Se deben especificar las formas de justicia, no sobre la base de “valores compartidos”, como hace Michael Walzer, sino sobre los de estrategias de justificación, propias siempre de lo que los autores llaman “ciudades” o “mundos”, para subrayar la coherencia interna de los sistemas de transacciones y la de los dispositivos y de los objetos implicados en estas transacciones. Por tanto, es a la sociología de la acción a la que incumbe la empresa, aunque se recurra a conceptos de tipo habermasiano como discusión y argumentación; rara vez el acuerdo se realiza sin discusión, y el bien legítimo común se busca bajo una forma plural: esto designa el término de *grandeza*. En pocas palabras, es la evaluación de las personas en relación con estos criterios y con las pruebas correspondientes la que está en juego en la atribución de la grandeza mediante las pruebas de justificación.

Lo negativo halla aquí su lugar en la forma de sentimientos de injusticia suscitados —por ejemplo— por la corrupción de las pruebas y en proporción de las diferencias que ésta suscita. Por eso, se corre el riesgo de encontrar figuras de compromiso más que de consenso con el nombre de acuerdo.

Finalmente, es la relación entre acuerdo y desacuerdo la que puede considerarse como el reto más amplio de la empresa, más allá de la oposición entre sociología del consenso y sociología del conflicto, o también entre el holismo y el individualismo metodológico. Las formas de acuerdo deben describirse en unión de las justificaciones que las sustentan: ¿en nombre de qué cosa se atribuye en cada caso la grandeza? ¿Y al término de qué prueba de justificación se la considera legítima? Sin duda, se trata de acuerdo, pero con la condición de una pluralidad de principios de acuerdo.

De este modo, los autores abordan, a escala de la pluralidad de los órdenes de grandeza, lo que los autores de lengua inglesa sólo habían propuesto con éxito en el plano del orden mercantil.<sup>20</sup> La ciudad mercantil es, para nuestros autores, sólo una de las ciudades que se debe tener en cuenta. Para identificar estas ciudades en función de sus argumentaciones respectivas, tuvieron la interesante idea de emparejar textos canónicos apropiados a uno u otro orden y manifiestos, manuales de consejos, guías de relaciones públicas, programas empleados por los sindicatos, asociaciones, círculos de estudios, grupos de presión, etc., cuyos argumentos últimos son “aceptables” sin estar “justificados” en sus fundamentos. Los autores se pusieron de acuerdo en una repartición de los órdenes de grandeza en función de seis principios superiores comunes a los que los individuos han recurrido para sostener un litigio o establecer un acuerdo que merezca ser tenido por una forma del bien común.

Así es como san Agustín, en la *La ciudad de Dios*, presenta las razones para construir la grandeza de *la ciudad de la inspiración*; el principio de la gracia es lo que permite separar la grandeza inspirada de las demás formas de grandeza que son

<sup>20</sup> En este aspecto, son numerosos los precedentes: A. Smith, *Théorie des sentiments moraux*, Guillaumin et Cie, París, 1759 (trad. fr. de Mme S. de Grouchy y la marquesa de Condorcet) [trad. cast. de E. O’Gorman, *Teoría de los sentimientos morales*, FCE, México, 1979]. A. Hirschman, *Les Passions et les Intérêts*, PUF, París, 1980.

denunciadas como mancilladas por intereses terrenales corrompidos por la “vana gloria”, y jerarquizar los tipos de bienes —como el amor— capaces de unir a los hombres (encontraremos un eco de esto en nuestras últimas páginas consagradas a los estados de paz). En esta ciudad, no se concede ningún crédito al reconocimiento por parte de los otros, al menos en términos de renombre.

Precisamente a éste se refiere *la ciudad de la opinión*, en la que el renombre, la grandeza, sólo dependen de la opinión de los otros, ya que los vínculos de dependencia personal determinan la importancia a los ojos del otro. Aquí el honor es tributario del crédito conferido por el otro, como lo confirma, por otra parte, el discurso pascaliano sobre las “grandezas de institución”.

Pasando de ahí a *la ciudad doméstica*, los autores encuentran en los escritos de Bossuet destinados a los príncipes, *La Politique tirée des propres paroles de l’Écriture sainte*,<sup>21</sup> el argumento más estructurado a favor de la ciudad doméstica, con sus valores de juramento de fidelidad, de bondad, de justicia, de asistencia mutua, que corrigen los aspectos de sometimiento vinculados a la paternidad.

No causa extrañeza que *El contrato social* de Rousseau se tenga por el referente último de la ciudad cívica, con la subordinación a la voluntad general como principio de legitimación de la grandeza cívica. En él, las relaciones de ciudadanía se hallan mediatizadas por la relación con una totalidad de segundo nivel, fundadas también ellas en razón en *El contrato social* que hace que todo suceda como si cada ciudadano contratase consigo mismo y no opinase más que según él mismo, al contrario del contrato de sumisión del *Leviatán*. La adversidad se refugia aquí en las intrigas privadas y en la trapacería. El corte decisivo

<sup>21</sup> Bossuet, *La Politique tirée des propres paroles de l’Écriture sainte*, Droz, Génova, 1709 [trad. cast. de J. Maestro Aguilera, *Política sacada de las Sagradas Escrituras*, Tecnos, Madrid, 1974].

está entre la ciudad cívica y la tríada de la grandeza inspirada, de la grandeza doméstica y de la grandeza de renombre.

*La ciudad mercantil*, la primera citada en la obra, tiene su paradigma en la obra de Adam Smith; son intermediarios los bienes raros sometidos a los apetitos de todos: “El vínculo mercantil une a las personas a través de bienes raros sometidos a los apetitos de todos, y la concurrencia de la codicia subordina el premio vinculado a la posesión de un bien a los deseos de los demás” (Smith, *Théorie des sentiments moraux*, p. 61). En este sentido, la *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith constituye un prólogo necesario a su *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*; en ella, el vínculo social aparece fundado en una inclinación interesada en el intercambio pero en ausencia de cualquier sentimiento de envidia.<sup>22</sup>

La confrontación entre mundo mercantil y mundo industrial constituye uno de los documentos más importantes de la “presentación de los mundos” (Boltanski, Thévenot, *De la justification*, pp. 241-262). *La ciudad industrial* encuentra en *Du système industriel* de Saint Simon (1869) su paradigma, a gran distancia del *Contrato social*: incumbe a los industriales administrar con habilidad las “utilidades”.

No me adentraré en el examen de los tipos de justificación que ocupan la mayor parte de la obra: cosas, objetos exteriores a las personas, contribuyen a la calificación como ciudades o mundos de estos grandes conjuntos socioculturales. No hay justicia sin justificación; no hay justificación sin ajuste entre estado de las personas y estado de las cosas. Los litigios y diferencias no consisten sólo en desacuerdos sobre la grandeza de

<sup>22</sup> “Debemos a A. Hirschman (1977) el haber constituido, a través del análisis de una sucesión de elaboraciones intelectuales de las ideas de deseo, de gloria, de amor propio y de vanidad, de apetito, de virtud, etc., la historia del tratamiento de las nociones de pasión y de interés que precede a la construcción del sistema de Smith y, más generalmente, los argumentos desarrollados a propósito del liberalismo (1977-1982)” (L. Boltanski y L. Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, cit., p. 68).

las personas sino en la fiabilidad de dispositivos materiales que dan consistencia a una “situación viable y coherente”. Al abrigo de estos consensos limitados, el arte de vivir individualizado atañe a una *phronesis* sensible a la variedad de las situaciones de “deliberación” (para no salir de la terminología aristotélica).

Nosotros, atentos siempre al rol de las motivaciones negativas —siguiendo en esto a Hegel, que otorga al “crimen” una fecundidad intencional, y a Honneth, que basa en las formas de desprecio la dinámica de las luchas por el reconocimiento—, no podemos dejar de evocar, secundando a Boltanski y Thévenot, las situaciones de desacuerdos inherentes a las relaciones entre los mundos. Además de las rivalidades creadas por las pruebas de justificación en cada uno de los mundos propias de las economías de la grandeza, el conocimiento de los otros mundos tiende a extender el desacuerdo a las pruebas mismas, incluso a cuestionar su contribución a la realización del bien común. La acusación puede llegar hasta la invalidación que resulta de la confrontación entre dos mundos. La contestación adquiere entonces la forma del *litigio*, en ausencia de una base de argumentación que nace del sistema mismo de justificación —litigio que afecta no sólo a los criterios de grandeza en un mundo dado, sino también a la noción misma de grandeza: ¿qué consideración tiene un gran industrial a los ojos de un gran director de orquesta?—. La capacidad de devenir grande en otro mundo puede verse eclipsada por el éxito en un orden de grandeza. A partir de ahí, se puede desarrollar una tipología de las críticas vertidas de un mundo contra otro en forma de denuncia.<sup>23</sup> Pero el interés, a mi modo de ver, está en otro lugar: está en la capacidad de despertar, mediante la crítica, a cada actor de un mundo a los valores del otro mundo, aunque tenga que cambiar de mundo. Se muestra así una nueva dimensión de la persona, la de comprender

<sup>23</sup> Es lo que hacen nuestros autores en el capítulo VIII dedicado al “Cuadro de las críticas” (L. Boltanski y L. Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, cit., pp. 291-334).

otro mundo distinto del suyo, capacidad que se puede comparar con la de aprender una lengua extranjera hasta el punto de percibir su propia lengua como una entre las demás. Si la traducción misma puede interpretarse como un modo de hacer comparable los incomparables, para hacernos eco de un título de Détienne,<sup>24</sup> es la capacidad para el compromiso la que abre la puerta privilegiada al bien común: “En un compromiso —escriben nuestros autores—, uno se pone de acuerdo para avenirse, es decir, para suspender el litigio, sin que haya sido regulado mediante el recurso a una prueba en un mundo solo” (*op. cit.*, p. 337). La fragilidad del compromiso expresa suficientemente la del bien común, también él a la búsqueda de justificación propia. El compromiso está siempre bajo la amenaza de ser denunciado como acomodo por los polemistas de todas las orillas. Los compromisos también se prestan a una tipología.<sup>25</sup> Esta tipología nos invita a una nueva lectura de los procedimientos de ampliación de los derechos subjetivos descritos en el capítulo anterior; así, se puede considerar el compromiso como la forma que reviste el reconocimiento mutuo en las situaciones de conflicto y de disputa derivadas de la pluralidad de las economías de la grandeza.

Se trata de saber, al término de este recorrido, si el bien común vale como una presuposición o como un resultado de las conductas de compromiso. La paradoja es, quizás, que el estatuto de presuposición, que parece imponerse como fin de las conductas de compromiso, no aparece verificado —*justificado*— más que por la aptitud del bien común para relativizar la pertenencia a una ciudad particular. Le correspondería, del lado de las personas, la capacidad de reconocerse como una figura del paso de un régimen de grandeza a otro, sin dejarse encerrar en la oscilación “entre el relativismo desilusionado y la acusación panfletaria” (*op. cit.*, p. 421), a falta de una posición

<sup>24</sup> M. Détienne, *Comparer l'incomparable*, Seuil, París, 2000 [trad. cast. de M. Latorre, *Comparar lo incomparable*, Península, Barcelona, 2001].

<sup>25</sup> L. Boltanski y L. Thévenot, “Figures du compromis”, en *De la justification. Les sentiments de la grandeur*, pp. 375 s.

dominante que dirimiera todos los arbitrajes. En este sentido, nada dispensará a los actores sociales de contar con la sabiduría *phronética*, que no separa la justicia de la precisión en la búsqueda, en cualquier situación, de la *acción que conviene*.

No quisiera alejarme, sin embargo, de un análisis que ha tomado como concepto guía la idea de grandeza, sin examinar lo que no se tiene presente en la problemática de la justificación, a saber, la dimensión vertical que conlleva la oposición entre grande y pequeño, y que parece contrastar con la dimensión horizontal del reconocimiento en el plano de la estima de sí. Rozamos aquí el difícil concepto de autoridad que, como tal, no lo discuten nuestros autores. Pero no por eso podemos eludir la dificultad de que Hegel —recordémoslo— consagre la última sección de la *Realphilosophie* a una reflexión sobre la “formación de la Constitución” y la obediencia que ésta impone. Se trataba entonces de “enajenación” frente al poder, incluso de elogio de la tiranía fundadora. En este sentido, nuestros léxicos van en el mismo sentido al subrayar el lado disimétrico de una relación como la autoridad que confronta a los que mandan y a los que obedecen. Son conocidos los célebres análisis de Max Weber sobre las formas de la dominación y las creencias correspondientes del lado del sujeto. Sin duda, el derecho de mandar no es la violencia, ya que el poder es tenido por legítimo y, en este sentido, autorizado o, mejor dicho, acreditado. El problema planteado por la autoridad se había encontrado por primera vez con el de la grandeza en los escritos de Pascal. A la “grandeza” se opone la “misericordia”: “Todas estas miserias —se lee en los *Pensamientos*— prueban incluso su grandeza. [...] Son miserias de grandes señores. Miserias de un rey desposeído”.<sup>26</sup> Es cierto que Pascal no se deja embaucar por los prestigios de la grandeza que él justifica

<sup>26</sup> B. Pascal, *Pensées*, ed. Lafuma, núm. 116 [trad. cast. de M. Parejón, *Pensamientos*, Cátedra, Madrid, 1998].

pragmáticamente como un remedio contra los inevitables desgarros del vínculo social, como se ve en los *Conseils au jeune prince* y en el *Traité de la grandeur* en los escritos de moral de Pierre Nicole.

No es éste el lugar para abarcar el problema en toda su amplitud.<sup>27</sup> Me limitaré aquí al aspecto cultural de la autoridad, dejando de lado el punto ciego de la autoridad institucional y, más precisamente, política, del que nos ha mantenido alejados nuestra insistencia en el vínculo social. En este aspecto, se había deslizado un elemento de verticalidad en nuestros análisis léxicos con los que se iniciaba el primer estudio: el reconocimiento-adhesión, propio del “tener por verdadero”, implicaba un “valer-más” cuya declaración iba acompañada de la evocación de una dimensión de altura. De este modo, todo el enigma de la idea de autoridad aparecía opuesto en el centro del análisis léxico del término *reconocimiento* por este “valer-más”.

Un aspecto de la autoridad, más fácilmente compatible con la horizontalidad del vivir-juntos, se destaca claramente del poder de mandar que exige obediencia; lo podemos llamar, con Gadamer en una notable página de *Verdad y método*, “reconocimiento de la superioridad”.<sup>28</sup> La noción de grandeza de

<sup>27</sup> Cf. P. Ricoeur, “Les paradoxes de l’autorité”, en *Le Juste II*, Esprit, París, 2000.

<sup>28</sup> “La autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: conocimiento de que el otro está por encima de uno en juicio y en perspicacia, y de que, en consecuencia, su juicio prevalece o tiene preeminencia sobre el nuestro. Lo que está unido al hecho de que, en verdad, la autoridad no se otorga sino que se adquiere, y debe ser adquirida necesariamente si se quiere apelar a ella. Descansa en el reconocimiento y, por consiguiente, en un acto de la razón misma que, consciente de sus límites, atribuye a otros una perspicacia mayor. Así entendida en su verdadero sentido, la autoridad no tiene nada que ver con la obediencia ciega a una orden dada. No; la autoridad no tiene ninguna relación directa con la obediencia: está vinculada directamente con el conocimiento” (H. G. Gadamer, *Vérité et Méthode, les grandes lignes d’une herméneutique philosophique*, edición íntegra revisada y completada por P. Fruchon, J. Grondin y G. Merlio, Seuil, París, p. 300 [trad. cast. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977]).

nuestros sociólogos parece próxima a la idea gadameriana de reconocimiento de la superioridad, en la medida en que cada uno de los argumentos considerados remite a creencias compartidas sobre la superioridad de los valores que distingue a cada uno de los modos de vida propios de una ciudad. Por tanto, la relación —hay que decirlo— es circular entre la superioridad de los valores alegados en este marco limitado y el acto de reconocimiento que se expresa en la participación en las pruebas de calificación a lo largo de todo el proceso de justificación.

El modelo más perfecto de reconocimiento de la superioridad habría que buscarlo en la relación de aprendizaje entre maestro y discípulo. En el *De Magistro*, san Agustín pone frente a frente, desde el exordio, dos actos, el de enseñar y el de aprender, unidos por el de interrogar, por el de buscar. Hay que confesar que el tipo de superioridad alegada en las argumentaciones de cada uno de los mundos evocados por Boltanski y Thévenot está lejos del modelo de reconocimiento de superioridad propuesto de la relación entre el maestro —cuya palabra crea autoridad— y su discípulo. Para hacer justicia a la obra de Boltanski y Thévenot, hay que concederles el derecho de recortar, en el campo inmenso de los procedimientos de institucionalización del vínculo social, el conjunto, relativamente autónomo, de las figuras de juramento de fidelidad justificadas por los procedimientos de justificación tenidas en cuenta en las *Économies de la grandeur*. Lo cierto es que la relación vertical de autoridad, incluso mantenida dentro de los límites de la autoridad enunciativa, discursiva, escrituraria, constituye una espina en el cuerpo para una empresa como la nuestra, deliberadamente limitada a las formas *recíprocas* del reconocimiento mutuo.

#### *Multiculturalismo y “política de reconocimiento”*

He querido dejar para el final la forma de lucha por el reconocimiento que más ha contribuido a popularizar el tema del re-

conocimiento, con riesgo de trivializarlo: está vinculada al problema que plantea el multiculturalismo, así como las luchas llevadas a otros frentes, como los movimientos feministas, las minorías negras o conjuntos culturales minoritarios (se reserva el término *multiculturalismo* a las demandas del respeto igualitario que proviene de culturas efectivamente desarrolladas dentro de un mismo marco institucional). El envite común a estas luchas heteróclitas, pero a menudo convergentes, es el reconocimiento de la identidad distinta de minorías culturales desfavorecidas. Se trata, pues, de identidad, pero en el plano colectivo y en una dimensión temporal que abarca discriminaciones ejercidas contra estos grupos en un pasado que puede ser secular, al tratarse de la historia de la esclavitud, incluso multiseccular, y de la condición femenina. La reivindicación referida a la igualdad en el plano social pone en juego la estima de sí, mediatizada por las instituciones públicas propias de la sociedad civil, como la universidad y, finalmente, la propia institución política.

Una razón para reservar para el final esta forma de lucha por el reconocimiento, a pesar de su visibilidad en la escena pública, en particular en los países anglosajones, reside en el carácter altamente polémico de una noción como el multiculturalismo que hace difícil mantenerse en la postura descriptiva que ha sido la nuestra hasta aquí. Es difícil no devenir lo que Raymond Aron llamaba un "observador comprometido": observador, en la medida en que su primer deber es el de comprender las tesis antagonistas y dar la ventaja a los mejores argumentos.

He encontrado en el ensayo de Charles Taylor, titulado precisamente "Política de reconocimiento", un modelo de argumentación cruzado que halla sus límites en una situación polémica en la que el autor aparece comprometido personalmente, ya que se trata del destino del Quebec francófono.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Ch. Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Flammarion, París, 1994 [trad. cast., *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, FCE, México, 2001].

Charles Taylor encuentra, en primer lugar, en el espectáculo de las luchas por el reconocimiento encabezadas por grupos minoritarios o subalternos una confirmación de "la tesis de que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por su ausencia, o también por la mala percepción que de ella tienen los demás" (Taylor, *Multiculturalisme*, p. 41). El corolario equivale a esto: los daños en cuestión alcanzan a la imagen que de sí mismos se hacen los miembros de los grupos lesionados, imagen que ellos perciben como despreciativa, despectiva, incluso envilecedora. La gravedad de la falta de reconocimiento del que se creen víctimas los miembros de sus grupos procede de la interiorización de esta imagen en forma de autodepreciación. Taylor inicia su intento de explicación observando que no llegó a ser posible esta preocupación eminentemente moderna, que une la identidad con el reconocimiento, como indican, por su parte, Habermas y Honneth, en primer lugar, por el desmoronamiento de las jerarquías sociales que habían colocado el honor en la cima de los valores de estima y, en segundo lugar, por la promoción de la noción moderna de dignidad con su corolario, el reconocimiento igualitario; pero a la versión universalizante de la dignidad se añadió la afirmación de una identidad individualista, que puede invocar a su favor a Rousseau y a Herder, y que halló en el término contemporáneo de la autenticidad su *pathos* distintivo, a riesgo de preservar, incluso de reforzar, el carácter fundamentalmente "dialogal" de una reivindicación que asume una dimensión claramente colectiva: es colectivamente —podría decirse— como se exige un reconocimiento singularizante.

Charles Taylor, preocupado por la buena argumentación, concentra la discusión en los títulos de una "política de la diferencia", política que opone a la que se funda en el principio de igualdad universal. El autor intenta ver, en el paso de una política a otra, más un deslizamiento que una oposición frontal, suscitado por el cambio de definición del estatuto igualitario que entraña la idea misma de dignidad; es la igualdad la que,

por sí misma, exigiría un tratamiento diferencial, hasta requerir, en el plano institucional, reglas y procedimientos de discriminación invertida. Al universalismo abstracto se le reprocharía el haber permanecido “ciego a las diferencias” en nombre de la neutralidad liberal. Dos políticas basadas igualmente en la noción de respeto igualitario entran así en conflicto a partir de un mismo concepto director, el de la dignidad con sus implicaciones igualitarias.

Sin embargo, este enfoque benevolente encuentra su límite, tratándose de su aplicación institucional, en la discriminación invertida, exigida en nombre del daño cometido en el pasado a expensas de las poblaciones concernidas. Estos procedimientos institucionalizados serían aceptables eventualmente si llevasen a ese espacio social considerado ciego a las diferencias y no tendiesen a instalarse de modo permanente. Esta situación conflictual extrema proyecta al primer plano las oposiciones de fondo sobre la noción misma de dignidad: la versión liberal clásica se apoya en el estatuto de agente racional, compartido por todos como potencial humano universal. Vimos este potencial en la sección anterior como ampliación de la esfera de individuos que acceden a los derechos subjetivos; en el caso de la política de la diferencia, es del fondo cultural diferenciado de donde procede la exigencia de reconocimiento universal, al considerarse la propia afirmación de un supuesto potencial humano universal como la simple expresión de una cultura hegemónica, la del hombre blanco, de sexo masculino, en su apogeo en la época de las Luces. Al final del argumento, es lo universal idéntico el que parece discriminatorio,<sup>30</sup> ya que un particularismo se disfraza de principio universal. Es, pues, la voluntad general, supuesta por el argumento de Rousseau, la que aparece acusada de tiranía homogeneizante por la política

<sup>30</sup> “La acusación que lanzan las formas más radicales de la política de la diferencia es que los propios liberalismos ‘ciegos’ son el reflejo de culturas particulares” (Ch. Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, cit., p. 64).

de la diferencia. La cuestión planteada es, sin duda, la de saber si “cualquier política de dignidad igualitaria, fundada en el reconocimiento de capacidad universal, tiene que ser igualmente homogeneizante” (*op. cit.*, p. 72).

El punto de resistencia estaría entonces en la negativa a reconocer en la idea de diferentes proyectos colectivos y en la de derecho a la supervivencia, como en el caso de Quebec, una especie de legitimidad distinta de la empleada en la Constitución y en el concepto que se refiere a derechos constitucionales. En nuestros días, en el mundo anglosajón y, sobre todo, en Canadá, la política de la diferencia y la del universalismo liberal se afrontan en las instituciones de enseñanza y en las reglas de comercio.

Un observador menos comprometido que Taylor se vería tentado a trasladar a los conflictos de legitimidad el modelo de compromiso propuesto más arriba para un tipo de conflicto en el que los deberes de vasallaje no revisten la forma de destino colectivo, y menos aún de derecho a la supervivencia. Al testigo comprometido le queda pedir a sus contradictores que aporten en las discusiones, como se esfuerza él mismo en hacer, sus mejores argumentos. La urgencia es grande para las sociedades liberales, en el sentido político y no político del término, ya que, a partir de ahora, deberán hacer frente a problemas de minorías, pues la configuración de los Estados-naciones no abarca el mapa de las diferencias etnoculturales. A partir de ahora, se dirá que una sociedad liberal “se singulariza en cuanto tal por el modo como trata a las minorías, incluidas las que no comparten las definiciones públicas del bien, y, por encima de todo, por los derechos que reconoce a todos sus miembros” (*op. cit.*, p. 81).

Esta última máxima define una “política de reconocimiento” cuyo beneficio, en el plano personal, no puede ser más que el crecimiento de la estima de sí.

Al término de nuestro recorrido sobre las figuras de la lucha por el reconocimiento, quisiera someter a discusión la influen-



cia de la idea de lucha en todas las fases. Recuerdo la razón de la elección de este punto de vista para las experiencias encontradas. Se trataba, en un principio, de dar la réplica a la versión naturalista del estado de naturaleza de Hobbes, ya opuesta a las tesis de los fundadores de la escuela de "derecho natural": el *Leviatán* excluye cualquier motivo originariamente moral, no sólo para salir del estado de guerra de todos contra todos, sino también para reconocer al otro como socio de las pasiones primitivas de competición, de desconfianza y de gloria. Hegel ofrecía, en este sentido, un poderoso instrumento especulativo, que ponía al servicio de un proceso de realización efectiva de la conciencia o del Espíritu los recursos de lo negativo; no olvidamos las páginas sobre el "crimen" como generador de normatividad. El ser-reconocido se convertía así en el reto de todo el proceso, llamado lucha por el reconocimiento en la "actualización sistemática" de la argumentación hegeliana: se puso un fuerte énfasis en las formas negativas de la negación de reconocimiento, en el desprecio. En cuanto al propio ser-reconocido hacia el que tiende todo el proceso, mantuvo hasta el final una parte de misterio. Es cierto que colocaba frente a las exigencias normativas, y a las heridas que causan estas exigencias, el balance de nuevas capacidades personales suscitadas por el proceso de lucha por el reconocimiento; en correlación con los sucesivos modelos de reconocimiento, pudimos mencionar la *confianza en sí*, el *respeto*, la *estima de sí*, cuyas modalidades expusimos detalladamente. Sin embargo, esta promoción de nuevas capacidades subjetivas, que se añaden a las inventariadas en nuestro segundo estudio, no impidió que tomase forma un sentimiento de malestar que afecta a las pretensiones vinculadas a la idea misma de lucha.

¿Cuándo —preguntaremos— un sujeto se considera reconocido verdaderamente? Se suprimiría una parte de la virulencia de la pregunta arguyendo que nuestra investigación se paró en el umbral de lo político en el sentido preciso de teoría del Estado; en este aspecto, nos quedamos muy lejos de las

certezas vinculadas a una filosofía política llevada a su fase de terminación. Baste con evocar las fórmulas perentorias de los *Principios de la filosofía del derecho*: "El Estado es la efectividad de la vida ética, el espíritu ético en cuanto voluntad sustancial, ostensible a sí misma, *manifiesta*, voluntad que se piensa y tiene saber de sí, y que realiza lo que sabe, en la medida en que lo sabe" (Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, § 257).

Se nombra, una vez más, el reconocimiento:

El Estado es la efectividad de la libertad concreta; pero la *libertad concreta* consiste en que la singularidad de la persona y sus intereses particulares tienen su *desarrollo* pleno y el *reconocimiento de su derecho* para sí [...], exactamente lo mismo como, por una parte, *se convierten* por sí mismos en el interés de lo universal, [y], por otra, con [su] saber y [su] querer, reconocen a éste como a su propio *espíritu sustancial*, y son *activos* a su servicio, en cuanto que él es su *fin último*... [op. cit., § 260].

Pero no es inoportuno recordar que, a falta de un desarrollo comparable del derecho de estado externo, los *Principios* terminan con un esbozo de la "historia del mundo", cuyas pretensiones increíbles conocemos. Tampoco se olvida que los *Principios de la filosofía del derecho*, por grandiosa que sea su detallada exposición, no abarcan más que el espacio de sentido del Espíritu objetivo y ceden el campo al Espíritu absoluto que da paso a otra problemática distinta de la del reconocimiento, la cual sólo coincide con la esfera de la "eticidad", en la que el "yo" es un "nosotros".

Nuestra duda no se refiere, pues, más que a esta región del espíritu y a los modelos de reconocimiento que se derivan de él. En estos límites, esta duda toma la forma de una pregunta: la solicitud de reconocimiento afectivo, jurídico y social, por su estilo militante y conflictual, ¿no se reduce a una solicitud indefinida, figura de "mal infinito"? La pregunta no concierne sólo a los sentimientos negativos de falta de reconocimiento,

sino también, sin duda, a las capacidades conquistadas, entregadas, de esta forma, a una búsqueda insaciable. La tentación, en este caso, es una nueva forma de “conciencia desgraciada”, bajo las formas de un sentimiento incurable de victimación o de una infatigable postulación de ideales inalcanzables.

Para conjurar este malestar de una nueva “conciencia desgraciada” y de las desviaciones que resultan de ella, propongo tomar en consideración la *experiencia efectiva* de lo que yo llamo estados de paz, y emparejarlos con las motivaciones negativas y positivas de una lucha “interminable”, como puede ser el análisis en el sentido psicoanalítico del término. Pero quiero manifestar, desde ahora mismo, lo que espero y lo que no espero de este emparejamiento. Las experiencias de reconocimiento pacificado no pueden hacer las veces de resolución de las perplejidades suscitadas por el concepto mismo de lucha, y menos aún de resolución de los conflictos en cuestión. La certeza que acompaña a los estados de paz ofrece más bien una confirmación de que no es ilusoria la motivación moral de las luchas por el reconocimiento. Por eso, no puede tratarse más que de treguas, de claros, se diría de “calveros”, en los que el sentido de la acción sale de las brumas de la duda con el sello de *la acción que conviene*.

## V. LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO Y LOS ESTADOS DE PAZ

LA TESIS que quisiera argumentar en el último capítulo de este tercer estudio se resume así: la alternativa a la idea de lucha en el proceso del reconocimiento mutuo hay que buscarla en experiencias pacificadas de reconocimiento mutuo, que descansan en mediaciones simbólicas sustraídas tanto al orden jurídico como al de los intercambios comerciales; el carácter excepcional de estas experiencias, lejos de descalificarlas, subraya su gravedad, y por eso mismo garantiza su fuerza de irradiación y de irrigación en el centro mismo de las transacciones marcadas con el sello de la lucha. Antes de desarrollar esta tesis emparentada con la de Marcel Henaff en *Le Prix de la vérité* (explicaré en su momento la razón de este título), he querido medirme con argumentos que ponen obstáculos a la adopción precipitada de una interpretación demasiado favorable a mi intento de emparejar la idea de lucha por el reconocimiento con lo que llamo, con ciertos autores, estados de paz.<sup>1</sup>

Dos son los obstáculos. El primero está vinculado a la existencia, en nuestra cultura, de modelos de estados de paz conocidos por su denominación griega de origen: *philia* (en el sentido aristotélico), *eros* (en el sentido platónico), *agape* (en el sentido bíblico y posbíblico); éste, *agape*, parece refutar por adelantado la idea de reconocimiento mutuo en la medida en que la práctica generosa del don, al menos en su forma “pura”, no exige, ni espera don a cambio. Se tratará de saber si el carácter

<sup>1</sup> L. Boltanski, *L'Amour et la Justice comme compétences*, segunda parte, “*Agape. Une introduction aux états de paix*”, Métailié, París, 1990 [trad. cast. de I. M. Pousadela, *El amor y la justicia como competencias*, Amorrortu, Buenos Aires, 2000].

unilateral de la generosidad propia del *agape* no debe tenerse en reserva para hacer frente al peligro inverso que entraña, para la idea de reconocimiento mutuo, la lógica de la reciprocidad que tiende a borrar los rasgos interpersonales que distinguen lo que, desde el inicio de este estudio, prefiero llamar mutualidad, para distinguirla del tipo de circularidad autónoma vinculada a las formas lógicas de la reciprocidad. La paradoja del don y del contra-don constituirá, en este aspecto, el lugar polémico por excelencia, en el que la unilateralidad del *agape* será habilitada para ejercer su función crítica respecto a una lógica de la reciprocidad que trasciende los gestos discretos de los individuos en la situación de intercambio de dones. De este modo, se despejará el terreno para una interpretación de la mutualidad del don fundada en la idea de reconocimiento simbólico.

### 1. UN ESTADO DE PAZ: AGAPE

Es en el marco de la sociología de la acción donde Luc Boltanski trata del amor y de la justicia como competencias. La problemática de esta disciplina se resume en la proposición: “Aquello de lo que la gente es capaz” (título de la primera parte de la obra).<sup>2</sup>

Es digno de destacar que los “estados de paz”, el *agape* a la cabeza, sean opuestos globalmente a los estados de lucha que no se reducen a las violencias de la venganza, que nuestro próximo modelo coloca con el nombre de la reciprocidad conjuntamente con el don y el comercio, sino que incluyen también y principalmente las luchas propias de la jurisdicción de la justicia, como lo demuestra el proceso en el tribunal. La obra se construye incluso sobre la oposición entre la lucha bajo el signo de la justicia y la trilogía de los estados de paz, cuya figura privilegiada es, en este caso, el *agape*.

<sup>2</sup> Se debe relacionar esta máxima con las tesis anteriores de las *Économies de la grandeur*, obra evocada más arriba.

Por tanto, el *agape* realiza sus valores en primer lugar por contraste con la justicia: la justicia, en efecto, no agota la cuestión de la interrupción de la disputa abierta por la violencia y reabierto por la venganza. La referencia de la justicia a la idea de equivalencia contiene en germen nuevos conflictos suscitados por la pluralidad de los principios de justificación relativos a la estructura conflictual de las “economías de la grandeza”, evocadas en otra parte por el autor. No nos extraña esta observación: hemos subrayado suficientemente el lugar de la referencia a la justicia en nuestros modelos de lucha por el reconocimiento. Si la detención de la disputa es el primer criterio del estado de paz, la justicia no supera el test. El *agape*, en cambio, hace inútil la referencia a las equivalencias porque ignora la comparación y el cálculo.

La frontera es menos clara con el estado de paz de la que el *agape* parece más próximo, la *philia*. Conciérne precisamente a la reciprocidad. Lo esencial de los análisis de la *Ética a Nicómaco* sobre la amistad tiene por objeto las condiciones más propicias para el reconocimiento mutuo, pues este reconocimiento acerca la amistad a la justicia: el tratado de Aristóteles dice que, sin ser una figura de la justicia, la amistad no está lejos de ella, se le asemeja.

Más sutilmente aún, el *agape* se distingue del *eros* platónico por la ausencia del sentimiento de privación que alimenta su deseo de ascensión espiritual. La abundancia del corazón, del lado del *agape*, excluye este sentido de la privación. El rasgo más importante para nuestro propósito reside en la ignorancia del contra-don en la efusión del don en régimen de *agape*. Es un corolario de la ausencia de referencia del *agape* a cualquier idea de equivalencia. No que el *agape* ignore la relación con el otro, como lo atestiguan las palabras sobre el prójimo y sobre el enemigo; sino que inscribe esta relación de aparente búsqueda de equivalencia sustrayéndola al juicio. Se trata, en el mejor de los casos, de una equivalencia que no se mide ni se calcula. La única reciprocidad evocada en este contexto conciérne precisa-

mente al orden del juicio y toma forma de maldición a la manera de una némesis del juicio condenatorio: "Juzgad y no seréis juzgado". Con el juicio, se derrumba el cálculo, y con el cálculo, el cuidado. La despreocupación del *agape* es lo que permite suspender la disputa, incluso en justicia. El olvido de las ofensas que él inspira no consiste en desecharlas, y aún menos en reprimirlas, sino en "dejar pasar", según la expresión de Hannah Arendt al hablar del perdón. No por ello el *agape* es inactivo: Kierkegaard puede extenderse ampliamente sobre las "obras del amor";<sup>3</sup> sacado del campo de la comparación, el *agape* tiene un mirada "para el hombre que vemos"; el carácter "inconmensurable" de los seres hace "infinita la reciprocidad de ambas partes". El amor permanece sin réplica frente a las preguntas porque la justificación le es extraña al mismo tiempo que la atención a sí. Más enigmáticamente aún, el *agape* se sitúa en la permanencia, en lo que persiste, ya que su presente ignora la añoranza y la espera. Si no argumenta en términos generales, se deja contar mediante ejemplos y parábolas, cuya salida extravagante desorienta al oyente sin estar seguro de reorientarlo.

La pregunta planteada por el *agape* a la sociología de la acción a través de Boltanski es también la nuestra: "La teoría del *agape* plantea un problema central, el de su estatuto. ¿Se trata de una construcción que permite describir acciones efectuadas por las personas en la realidad, de un ideal parcialmente realizable, de una utopía o de un engaño?" (Boltanski, *L'Amour et la Justice comme compétences*, p. 199). Esta pregunta obtiene su fundamento y su gravedad del crédito otorgado al discurso del *agape*, ya que no se lo considera ni ilusorio ni hipócrita. Esta credibilidad se solventa en su impacto sobre la práctica misma de la reciprocidad, tal como su concepto de prójimo lo presenta: el prójimo, no como el que se halla próximo, sino como aquel al que uno se acerca. Por tanto, la prueba de credibilidad

<sup>3</sup> S. Kierkegaard, *Oeuvres complètes*, t. XIV, Éd. de l'Orante, París, 1980.

del discurso del *agape* consiste precisamente en la dialéctica entre el amor y la justicia, abierta por este acercamiento.

El *agape* se presta a esta prueba, en primer lugar, gracias a su irrupción en el lenguaje que lo hace, de algún modo, comparable al discurso de la justicia. Pues el *agape* habla; por extrañas que sean sus expresiones, se ofrecen a la comprensión común; el discurso del *agape* es, ante todo, un discurso de alabanza: en la alabanza, el hombre se regocija a la vista de su objeto que reina por encima de todos los demás objetos de su cuidado. La alabanza es, en la terminología de Charles Taylor, una "evaluación importante" expresada a la manera del canto: el himno al amor de la epístola de Pablo a los Corintios (capítulo XIII) es su paradigma. Además, la altura del *agape* se celebra según el modo optativo de los macarismos ("Dichoso el que..."). El *agape* da un paso hacia la justicia al revestir la forma verbal del mandamiento: "Amarás", que Rosenzweig opone, en *La estrella de la redención*, a la ley y su coacción moral. El mandamiento que precede a cualquier ley es la palabra que el amante dirige a la amada: ¡Quiéreme! Es el amor mismo que muestra el valor de la ternura de su súplica angustiada; me atrevería a hablar aquí de un uso poético del imperativo, próximo al himno y a la bendición. Añadamos a estos dos rasgos discursivos el poder de metaforización vinculado a las expresiones del *agape* y lo acerca a los recursos analógicos del amor erótico, como muestra el *Cantar de los cantares*.<sup>4</sup>

Es cierto que esta irrupción del *agape* en el lenguaje no anula la desproporción entre amor y justicia, que Pascal lleva al extremo en su famoso fragmento sobre los órdenes de grandeza.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> En la obra colectiva *Penser la Bible*, yo titulo el capítulo consagrado al *Cantar de los cantares* "El jardín de las metáforas". Esta capacidad de significar más del amor erótico fue subestimada por Nygren en su oposición entre *Eros* y *Agape*, seguido en esto por todos los que construyeron sobre la dicotomía entre *Eros* y *Agape*.

<sup>5</sup> "Todos los cuerpos juntos y todos los espíritus juntos y todas sus producciones no valen el menor movimiento de caridad. Éste es de un orden infinitamente más elevado" (B. Pascal, *Pensées*, ed. Brunschvicg, sección 12 [trad. cast. de M. Parejón, *Pensamientos*, Cátedra, Madrid, 1998]).

La dialéctica del amor y de la justicia, que se prolongará hasta la paradoja del don devuelto, trata precisamente sobre el trabajo de la desproporción. Y esta dialéctica discordante se deja aprehender precisamente en el plano del lenguaje: el *agape* se declara, se proclama; la justicia argumenta. En el tribunal, esta argumentación permanece al servicio de la disputa a la que se oponen los estados de paz. La distancia entre disputa jurídica y estados de paz alcanza, en cierto sentido, su culmen cuando la decisión de justicia pone fin al proceso y a su combate argumental; el fallo cae como una palabra que separa, colocando de un lado al demandante declarado víctima y del otro a su adversario declarado culpable; el juez viene, pues, a nuestra memoria como portador, no sólo de la balanza, sino también de la espada. La disputa está resuelta; pero sólo es sustraída a la venganza sin acercarla al estado de paz.

Pero el vínculo entre justicia y argumentación es flagrante no sólo en el plano de la justicia; lo es de múltiples formas en las situaciones en las que los individuos son sometidos a pruebas de justificación suscitadas por la conquista o la defensa de una posición en una u otra de las ciudades propias de las economías de la grandeza en el sentido de Thévenot y Boltanski. Estas situaciones de justificación son propias de sociedades como las nuestras que se dejan definir en términos de distribución de bienes mercantiles y no mercantiles (roles, tareas, derechos y deberes, ventajas y desventajas, beneficios y cargas); los individuos carecerían de existencia social sin estas reglas de distribución que les confieren un lugar en el conjunto. Es aquí donde interviene la justicia, en cuanto justicia distributiva, como virtud de las instituciones que dirigen todas las operaciones de repartición. “Dar a cada uno lo que se le debe”, ésta es, en una situación cualquiera de distribución, la fórmula más general de la justicia. Desde Aristóteles, los moralistas recalcan el vínculo entre lo justo así definido y lo igual: “Tratar de modo semejante los casos semejantes”.

¿Se puede tender un puente entre la poética del *agape* y la prosa de la justicia, entre el himno y la regla formal? Este puente debe tenderse, pues los dos regímenes de vida, según el *agape* y según la justicia, remiten al mismo mundo de acción en el que ambicionan manifestarse como “competencias”; la ocasión privilegiada de este cotejo es precisamente el don. Pues el *agape*, del que, por otra parte, pudimos afirmar que es extraño al deseo —pues, sin privación, no conlleva más que un deseo, el de dar—, es la expresión de su generosidad. Surge, pues, en medio de un mundo de costumbres donde el don reviste la forma social de un intercambio en el que el espíritu de justicia se expresa, como en el resto de su reino, mediante la regla de equivalencia. Cualesquiera que sean los orígenes arcaicos de la economía del don, que será objeto de la próxima discusión, el don está aún presente en nuestras sociedades dominadas, por lo demás, por la economía mercantil que rige las relaciones entre don y contra-don. Así, el hombre del *agape*, aquel al que la sociología de la acción le reconoce un rostro y un comportamiento, aparece perdido en este mundo del cálculo y de la equivalencia, en el que es incapaz de conductas de justificación; desconocedor de la obligación de dar a cambio, de devolver, no supera el gesto primero sin esperar nada a cambio.

Dostoievski dio a este inocente el rostro inolvidable del *Idiota*. No que el príncipe Mishkin sea lo que ordinariamente se llama un idiota: posee una inteligencia asombrosa de las situaciones que lo hace presente allí donde existe disputa y discusión. Pero no arbitra según la regla de justicia. Su acción es siempre la que conviene sin acudir a la regla general. Podría caracterizarse su acción en términos de rectitud más que de justicia. Por ello, la tónica dominante de las acciones entre el hombre del primer gesto, el hombre del *agape*, y el del segundo gesto, el de la justicia, no puede caracterizarse más que por el *equivoco*. El *agape* perdió la “pureza” que lo excluye del mundo, y la justicia, la seguridad que le confiere la sumisión a la regla de equivalencia; si se añade, con Boltanski, que, en las

situaciones concretas de la vida, existe la posibilidad de que cada miembro “oscile” de un régimen a otro, el equívoco es completo.<sup>6</sup>

Este equívoco y este balanceo son, quizás, una de las claves de las paradojas del don y del contra-don que van ahora a ocupar nuestra investigación: quizás forman parte igualmente de la solución de estas paradojas en términos de reconocimiento mutuo.

## 2. LAS PARADOJAS DEL DON Y DEL CONTRA-DON Y LA LÓGICA DE LA RECIPROCIDAD

De la obra de Marcel Mauss *Essai sur le don*<sup>7</sup> procede la interpretación del concepto de reciprocidad que yo considero como una alternativa a la tesis que hace de la idea de reconocimiento mutuo la clave de las paradojas del don y del contra-don.

Para decirlo rápidamente, Mauss coloca el don en la categoría general de los intercambios, con igual motivo que el intercambio mercantil, del que sería la forma arcaica. El sociólogo-etnólogo examina precisamente estos rasgos arcaicos. Lo que constituye un enigma en las prácticas del intercambio de dones entre las poblaciones, como la maorí de Nueva Zelanda, no es la obligación de dar, ni siquiera la de recibir, sino la de dar a cambio, la de devolver. ¿Cómo explicar “el carácter voluntario, por así decirlo, aparentemente libre y gratuito, y sin

<sup>6</sup> El autor intentó describir este ir y venir de un régimen a otro, en el que se ve, alternativamente, al generoso obligado a justificarse si, por ejemplo, se rechaza su don, y al pleitista enternecido por la libertad y la despreocupación del generoso y su carácter aparentemente errático. Podemos preguntarnos si la justificación en el evangelio de Lucas entre el mandamiento de amar a los enemigos, completado por la condena de la espera del don retribuido, y la repetición de la regla de oro no deriva de este balanceo (Lucas, 6, 27-35.)

<sup>7</sup> M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, en *L'Année sociologique*, segunda serie, 1923-1924, t. I, retomado en *Sociologie et Anthropologie*, PUF, París, 1950, precedido de una introducción a la obra de M. Mauss por C. Lévi-Strauss [trad. cast. de T. Rubio de Martín-Retortillo, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971].

embargo obligatorio e interesado, de estas prestaciones” (Mauss, *Essai sur le don*, p. 147)? ¿Qué cosa crea el vínculo entre las tres obligaciones: dar, recibir, devolver? Mauss formula la pregunta en estos términos: “¿Qué fuerza existe en la cosa que se da que hace que el donatario la devuelva?” Mediante esta fórmula, Mauss adopta el lenguaje de las poblaciones observadas, no sólo haciendo recaer la interrogación sobre la energía del vínculo que sirve de base a la obligación del don recíproco, sino también colocando esta fuerza en la cosa dada, la cual es tenida por no inerte: “En las cosas intercambiadas en el *potlatch* hay una virtud que fuerza a los dones a circular, a ser dados y devueltos” (*op. cit.*, p. 214). Permaneciendo lo más cerca posible de la tradición maorí, Mauss adopta de este modo la conceptualidad latente vinculada por esta tradición al término *hau* para designar esa fuerza que, en el don, obliga a la retribución. La discusión surge de este crédito que el etnólogo concede a la interpretación que los mismos indígenas hacen de su propia práctica.

En su “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, Claude Lévi-Strauss reprocha al autor su sumisión a la interpretación mediante el *hau*. ¿No se ha dejado el etnólogo —pregunta Lévi-Strauss— “engañar por el indígena”? La explicación racional del enigma del contra-don es otra muy distinta: “El *hau* no es la razón última del intercambio. Es la forma consciente con la cual hombres de una sociedad determinada [...] han aprehendido una necesidad inconsciente cuya razón está en otro lugar”. Al recurrir a la noción de inconsciente, Lévi-Strauss traslada la explicación a otro registro distinto de la vivencia consciente, el de las reglas del pensamiento simbólico; la noción de *hau* tendría como función precisamente disimular a los ojos de los maoríes la verdad del intercambio en cuanto que éste obedece a unas reglas. Allí donde el pensamiento mágico invocaba una fuerza oculta, recordando la “virtud adormecedora” de los medievales, el sabio explica claramente la simple regla del intercambio.

Claude Lefort,<sup>8</sup> como recuerda Luc Boltanski que lo cita, fue uno de los primeros en reprochar a Lévi-Strauss el pasar por alto, en su ambición de reducir lo social a un universo calculable mediante reglas, “la intención inmanente a las conductas”. De esta forma, se elimina la significación misma del don. Pero esta significación se oculta, en la medida en que uno deje de relacionar la obligación de devolver con “la obligación de dar tal como se manifiesta en el primer don, del don en cuanto acto”. Claude Lefort anticipaba la interpretación, que se ofrecerá más tarde, cuando escribía: “La idea de que el don debe ser devuelto supone que el otro es otro yo que debe actuar como yo; y este gesto de retorno debe confirmarme la verdad de mi propio gesto, es decir, mi subjetividad [...], por lo que los hombres se confirman unos a otros que no son cosas”.

Una sociología de la acción, opuesta a otra del hecho social de tradición durkheimiana, podrá retomar por su cuenta la crítica de Claude Lefort inspirada en la fenomenología de Merleau-Ponty; ella se negará a sacrificar las justificaciones de los actores a las construcciones de un observador exterior.

Es este sacrificio de las justificaciones invocadas por los agentes sociales el que yo temo ver consumado en una lógica de la reciprocidad como la que propone Mark Rogin Anspach en *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*.<sup>9</sup> En el prólogo, el autor declara: “Una relación de reciprocidad no puede reducirse a un intercambio entre dos individuos. Emerge siempre un tercero trascendente, aunque este tercero no sea más que la relación misma que se impone, de pleno derecho, como actor” (p. 5).

Al abandonar el plano de la sociología de la acción, abandonamos no sólo el de las justificaciones dadas por los actores,

<sup>8</sup> C. Lefort, “L'échange et la lutte des hommes” (1951), retomado en *Les Formes de l'histoire. Essai d'anthropologie politique*, Gallimard, París, 1978 [trad. cast., *Las formas de la historia: ensayos de antropología política*, FCE, México, 1988].

<sup>9</sup> M. R. Anspach, *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, Seuil, París, 2002.

sino también aquel en el que pueden oponerse dos “competencias”, la justicia y el amor. El *agape*, perdido de vista, sólo puede ser tenido en reserva en esta fase, para el momento en que la fenomenología de la mutualidad reivindique sus derechos frente a la lógica de la reciprocidad.

Pero antes es preciso exponer los méritos de esta lógica de la reciprocidad, para valorar con exactitud la novedad de la interpretación mediante una forma de reconocimiento que se muestra inmanente a las transacciones interpersonales.

El mérito evidente de esta teoría de la reciprocidad es el de descubrir de entrada un vasto territorio que incluye la venganza, el don, el mercado, estas tres categorías que constituyen las “figuras elementales de la reciprocidad”, según el subtítulo de la obra.

El segundo mérito es el de asimilar la reciprocidad a un círculo que puede ser vicioso o virtuoso: se planteará así el problema del paso del círculo vicioso de la venganza (maleficencia *versus* contra-maleficencia) al círculo virtuoso del don (don *versus* contra-don), pues el sacrificio abre el camino a la reciprocidad positiva.

El carácter vicioso del círculo de la venganza se advierte en el plano de los actores, sin que, por ello, puedan formular la regla: “Matar al que mató”. Es ella la que hace del vengador un asesino, transformándolo en agente anónimo de un sistema que lo supera y que sólo se perpetúa como sistema por sus oscilaciones. Desde esta primera fase aparecen neutralizadas las consideraciones como las de Hegel sobre el poder de lo negativo en el crimen o las de Tricaud<sup>10</sup> sobre la agresión ética, al mismo tiempo que las de Verdier<sup>11</sup> sobre el rol de regulación social ejercida por la venganza en las prácticas de algunas sociedades. Lo que adviene “entre” los actores aparece subordinado

<sup>10</sup> F. Tricaud, *L'Accusation. Recherche sur les figures de l'agression éthique*, Dalloz, París, 1977.

<sup>11</sup> R. Verdier, *La Vengeance*, t. 4, “La vengeance dans la pensée occidentale”, textos reunidos y presentados por G. Courtois, Cujas, París, 1980-1984.

a la autorreferencialidad —en el sentido de “mantenimiento de un comportamiento propio”— de un sistema autónomo en la terminología de Jean-Pierre Dupuy.<sup>12</sup> Aparecen ahí rasgos fenomenológicos importantes, como los de un sí que eventualmente se ofrece al verdugo entregándole su cabeza para que se la corte, que recuerdan el carácter de ofrenda del sacrificio que —se supone— sirve de base a la transición del círculo vicioso de la venganza al virtuoso del don. En una concepción sistemática, no debería perderse de vista los gestos concretos, como *renunciar* a devolver violencia por violencia, *sustraerse* a la influencia del principio “matar a quien mató”, para trasladar finalmente la totalidad de las transacciones a un tercero tenido por divino en los sistemas religiosos. La emergencia de un “muerto quien no mató”, en la fuente de la violencia del sacrificio, sigue siendo del orden del acontecimiento. Y si la fórmula del sacrificio de ofrenda es, sin duda, “dar a quien va a dar”, permanece el gesto de presentar la ofrenda, el gesto de ofrecer que inaugura la entrada en el régimen del don.

Lo que, sin embargo, defiende una visión sistemática de la secuencia don contra-don es la elevación del enigma al rango de paradoja, en el sentido fuerte de pensamiento inconsistente. La paradoja se enuncia así: ¿cómo el donatario está obligado a devolver? Y si este último está obligado a devolver si es generoso, ¿cómo el primer don pudo ser generoso? Con otras palabras: reconocer un regalo devolviéndolo ¿no es destruirlo como regalo? Si el primer gesto de dar es de generosidad, el segundo, bajo la obligación de devolver, anula la gratuidad del primero. El teórico sistemático pone en orden este círculo, que se ha vuelto vicioso, en la figura del *double bind*, del doble vínculo. La solución propuesta, según el modelo de la teoría de los tipos de Russell, consiste en colocar en dos planos diferentes la regla de reciprocidad y las transacciones entre indivi-

<sup>12</sup> J.-P. Dupuy, *Aux origines des sciences cognitives*, La Découverte, Paris, 1994.

duos. El círculo proviene, pues, de la confusión de dos niveles, el del propio intercambio y el de los gestos discretos de los individuos.

Anspach admite que existe una diferencia importante entre el funcionamiento del círculo de la venganza y el del don: el círculo de la venganza es sentido en la experiencia; el del don sólo existe en la teoría para un descriptor moderno de las sociedades arcaicas. Los indígenas, en este sentido, habían percibido algo de este funcionamiento al situar en un tercero, el *hau*, el espíritu del don.<sup>13</sup> En todo caso, en el don, es el teórico, a diferencia de la situación del vengador paralizado por la paradoja, y no los actores de la transacción, el que construye el argumento en forma de *double bind*. Y es el teórico quien distingue los dos niveles, el de la reciprocidad y el del intercambio gestual. Merced a estas distinciones, el teórico puede evocar “una *jerarquía circular*, pero no viciosa, entre el intercambio como unidad trascendente y las operaciones individuales que lo constituyen” (Anspach, *À charge de revanche*, p. 44). La trascendencia del intercambio no impide que su existencia dependa del buen desarrollo de estas mismas operaciones.

Queda por definir el estatuto de esta trascendencia en la época del desencantamiento del mundo. Según el modelo de pensamiento elaborado por Jean-Pierre Dupuy, se trata de un proceso de autotranscendencia que no puede expresarse más que en términos de “causalidad circular”, a la vez en el nivel del sistema de reciprocidad y entre los dos niveles mismos: “Un primer nivel en el que se desarrollan las operaciones discretas entre actores y el metanivel en el que se halla el tercero que encarna el intercambio en cuanto todo trascendente” (*op. cit.*, p. 45). En este aspecto, el mérito por excelencia de la interpretación es el de dar razón a la vez a Mauss, por la trascen-

<sup>13</sup> “El *hau* no es, en realidad, más que una reificación de la propia circulación de los dones” (M. R. Anspach, *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, cit., p. 42).



dencia del *hau*, y a Lévi-Strauss por la explicación lógica de la reciprocidad del intercambio.

Por mi parte, no me pronuncio sobre la consistencia lógica del concepto de autotranscendencia de un sistema autónomo. Me intereso en el modo como la circulación global “emerge de la inter-acción por un proceso de autotranscendencia”. Por eso, hay que estar atentos a los rasgos de las “operaciones discretas entre los actores”, ya que de ellas emerge precisamente el sistema, y concentrarse no tanto en el “enigma de la tercera persona” y en la interpretación moderna de la transcendencia mística del *hau*, como en lo que hacen los actores cuando reconocen el don como don. De este modo, se dará el paso de un sentido de reconocer, que es todavía el de reconocer como, por tanto de la identificación, al del reconocer en el sentido de reconocimiento mutuo que sigue siendo nuestra preocupación.<sup>14</sup>

Ahora bien, el autor nos ayuda a preservar esta dimensión “inmanente” de la mutualidad (para oponerla a la autotranscendencia de la reciprocidad) mediante diversas anotaciones sobre las conductas individuales: *dejar* de devolver los golpes, *hacer una ofrenda* en el momento de dar, *esperar* recibir de una manera o de otra a cambio, sin contar con el acto de *tomar la delantera*: “No hay don posible sin tomar la delantera” (*op. cit.*, p. 225). Estas conductas llevan el primer don al centro del cuadro, convirtiendo el primer don en modelo del segundo; en efecto, existen numerosas variantes al “para que” en las expresiones “dar para que el otro dé”; estas variantes son aquellas mismas de las que —se supone— emerge la fórmula neutralizada de la reciprocidad que gira por encima de nuestras cabezas, a dife-

<sup>14</sup> El autor encuentra este uso del reconocer en una fórmula del modelo tradicional “en la forma de reconocer lo que no hay que reconocer” (Anspach, *À charge de revanche*, cit., p. 52), tratándose de la transmisión del mensaje en el metanivel. Este reconocimiento-identificación estaba presente desde la fórmula del *double bind*: “Reconocer un regalo devolviéndolo ¿no es destruirlo como regalo?” Los dos niveles que la teoría quiere distinguir están reunidos en este “reconocer como” (*ibid.*, pp. 53-54).

rencia de la mutualidad que circula entre nosotros. Pero, precisamente, si la reciprocidad circula a la manera de un flujo, interesa a los actores no interrumpir este flujo, sino mantenerlo. Ahí reside la labor de la confianza. Mauss hablaba aquí de la “fiabilidad” garantizada por el *hau*. Y Lévi-Strauss, de la necesidad de “tener confianza de que el círculo se cierre”. Es afirmar que la entrada en el don, en el plano de la acción efectiva, no se realiza sin riesgo. Cuando la teoría dice: “El retorno se debe esperar siempre de un circuito global”, el donante y el donatario, considerados en el plano de la acción, tienen la responsabilidad arriesgada y aleatoria de mantener y de proseguir el intercambio entre ellos. Por consiguiente, se puede entender en dos sentidos el consejo de Anspach: “Debemos intentar superar la problemática del retorno” (*op. cit.*, p. 48). El investigador teórico lo hace cambiando de plano; los agentes del intercambio podrían realizar esta superación cambiando la pregunta “¿por qué devolver?” por la de “¿por qué dar?”, ya que el don de retorno se sitúa en la estela de la generosidad del primer don. Como diremos más tarde, algo del “dar sin retorno” del *agape* podrá ser retenido en la práctica del retorno.

Pero la fenomenología del don encuentra su fuerza precisamente en la diferencia entre el don y el mercado. El teórico lo admite gustosamente: “El sistema de intercambios en el que todo el grupo desempeña el papel de mediador de la reciprocidad de la manera más absoluta es, sin duda, aquel en que ya no hay don en las trans-acciones entre individuos, a saber, el mercado moderno” (*op. cit.*, p. 57). Aquí reina, con la autotranscendencia alegada de lo social, “la ley de la impersonalidad” (*ibid.*).

Vayamos más lejos: en el mercado no hay obligación de retorno porque no hay exigencia; el pago pone fin a las obligaciones mutuas de los actores del intercambio. El mercado —podríamos decir— es la reciprocidad sin mutualidad. Así, el mercado remite, por contraste, a la originalidad de los vínculos mutuos propios del intercambio de dones dentro de toda el área de la reciprocidad; gracias al contraste con el mercado, se

pone el énfasis en la generosidad del primer donante, más que en la exigencia del retorno del don. El propio teórico lo admite: “Hacer un don a cambio, reconocer la generosidad del primer donante mediante el gesto correspondiente de reciprocidad es reconocer la relación de la que el regalo precedente no es más que un vehículo” (*op. cit.*, p. 59). El verbo *reconocer*, en esta cita, funciona en los dos niveles a la vez: en el primer miembro de la frase, el reconocimiento evoca la generosidad redoblada del gesto mismo de dar; en el segundo, se dirige a la relación identificándola; pero este segundo tipo de reconocimiento ¿es todavía una operación efectiva de los actores del intercambio o sólo una construcción del investigador teórico?<sup>15</sup>

### 3. EL INTERCAMBIO DE LOS DONES Y EL RECONOCIMIENTO MUTUO

Las dos discusiones que preceden han llevado al primer plano el tema de la reciprocidad tal como se ejerce entre miembros en el intercambio de los dones. La primera discusión suscitada por el examen del modelo de estado de paz constituido por el *agape* ha conducido a poner en reserva, para la discusión final, la idea de una generosidad presente en el primer don sin tener en consideración la obligación así engendrada de intercambio:

<sup>15</sup> Sería otro tema de discusión valorar el lugar de los fenómenos de confianza y de retirada de confianza vinculados a la dimensión fiduciaria de los intercambios monetarios; en este aspecto, la obra de Anspach da la espalda al optimismo de Adam Smith simbolizado por la metáfora de la mano invisible; presenta a hombres “prisioneros del mercado” (Anspach, *À charge de revanche*, cit., pp. 68 s.). Frente a esta impotencia que recuerda el tema del círculo vicioso ilustrado primeramente por la venganza, el autor apela a la “ayuda de un poder sobrehumano, un poder situado en el metanivel. Por suerte”, añade, “tal poder existe: es el Estado [...]. Con el Estado, los individuos salen del círculo vicioso mediante el *hau*” (*ibid.*, p. 72). Aquí sólo nos interesa la garantía de que los fenómenos fiduciarios con los que el Estado debe contar a su vez, en la esfera económica, son de otra naturaleza que la confianza que subraya la entrada en el círculo de intercambios de los dones.

generosidad liberada de las reglas de equivalencia que rigen las relaciones de justicia. La segunda discusión, que parte de la obligación del contra-don erigida en enigma, propone establecer la circularidad de las figuras de la reciprocidad a otro nivel de sistematicidad distinto del de la experiencia efectiva gravada por las paradojas del don a cambio, de la retribución. El recurso al concepto de reconocimiento mutuo equivale, en esta fase de la discusión, a un alegato a favor de la mutualidad de las relaciones *entre* actores del intercambio, por contraste con el concepto de reciprocidad situado por la teoría *por encima* de los agentes sociales y de sus transacciones. Por convención de lenguaje, reservo el término de “mutualidad” para los intercambios *entre* individuos, y el de “reciprocidad” para las relaciones sistemáticas cuyos vínculos de mutualidad no constituirían más que una de las “figuras elementales” de la reciprocidad. Este contraste entre reciprocidad y mutualidad es considerado, desde ahora, como una presuposición fundamental de la tesis centrada en la idea de reconocimiento mutuo simbólico. En adelante, el intercambio de los dones sólo será comparado con el intercambio mercantil, sin ninguna relación ni con las reglas de equivalencia del orden judicial ni con otras figuras de reciprocidad como la venganza.

En este sentido, tenemos una especie de convicción intuitiva de que la esfera mercantil tiene límites. El libro de Michael Walzer, *Spheres of Justice*, es prueba de ello; contando con una herencia cultural aún bien viva, se limita a afirmar que existen bienes que la naturaleza designa como no venales; el autor habla entonces de “valores compartidos (*shared values*)”. Pero ¿de dónde saca su energía nuestra resistencia a las intrusiones de la esfera mercantil, en particular en sociedades como la nuestra que han resuelto el problema de la atribución igualitaria de derechos, pero no el de la igual distribución de los bienes, como se dijo al discutir sobre el tercer modelo de lucha por el reconocimiento? Resulta, pues, necesario buscar para estos “valores compartidos” un lugar privilegiado de expresión.

Debo a la obra de Marcel Henaff, titulada *Le Prix de la vérité*,<sup>16</sup> la idea de resolver el enigma que llama “enigma del don recíproco ceremonial” mediante el recurso a la idea de reconocimiento mutuo simbólico.

El autor coloca la segunda parte de su obra siguiendo los pasos de la discusión abierta por el *Essai* de Marcel Mauss. Pero toda la originalidad de la estrategia desplegada en el libro consiste en demorar esta discusión y en subordinarla al examen previo de la categoría de lo *sin precio*. El beneficio de este largo rodeo será el de separar, en el momento oportuno, las prácticas del don de las propias de la esfera económica, al dejar de aparecer el don como una forma arcaica del intercambio mercantil. El arcaísmo que continuaría presentando dificultad aparecerá trasladado por ello al carácter ceremonial del intercambio, cuyo vínculo con el carácter simbólico del reconocimiento quedará por mostrar.

Todo ocurre en la intersección entre dos problemáticas de origen diferente. La problemática de lo “sin precio” apareció planteada en nuestra propia cultura por la relación entre la verdad —o, al menos, su búsqueda— y el dinero. Debemos a Sócrates el haber abierto este debate. Sócrates, narra Platón, declara enseñar sin exigir salario a cambio; son los sofistas los que se harían pagar; él no acepta más que los regalos que lo honran al tiempo que honran a los dioses. Se abre así la historia de una larga enemistad entre la esfera intelectual y la esfera mercantil. Esta enemistad halla un eco hasta en la definición ateniense del ciudadano: el comerciante sigue estando excluido de la compañía de los hombres libres.<sup>17</sup> El comerciante com-

<sup>16</sup> M. Henaff, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, segunda parte: “L'univers du don”, Seuil, París, 2002.

<sup>17</sup> Cf. É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, París, 1969 [trad. cast. de M. Armiño, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, I. Economía, parentesco, sociedad, II. Poder, derecho, religión, Taurus, Madrid, 1983]. Según Benveniste, el comerciante estaría ya ausente de la lista de las tres funciones de base del sistema indoeuropeo. En el capítulo XI del tomo I que trata del comercio, se lee: “Un oficio sin nombre: el comercio”.

pra y vende para los otros; está en lo útil y no en el discurso y en lo suntuario. En todo caso, pese a Sócrates, la frontera entre el pensador inspirado y el experto eficaz no ha dejado de borrarse del campo de las transacciones intelectuales; por su parte, el comercio es reconocido, de grado o por fuerza, como una técnica, ciertamente peligrosa, pero necesaria; gustosamente se deja en manos de los extranjeros, a menudo libertos. La teoría aristotélica de la moneda, que la función de intercambio entre valores iguales coloca en el campo de la justicia en el libro V, 8, de la *Ética a Nicómaco*, no beneficia a la reputación del comerciante. El medievalista Jacques Le Goff evoca la competición, en la Edad Media, entre los juicios negativos dictados por los clérigos sobre el hombre dedicado a hacer ganancias y la estima del pueblo por los tenderos y los artesanos; en cuanto al prestamista, no se distinguirá del usurero que vende tiempo sustraído a su pertenencia a Dios solo. Es cierto que esta batalla se perderá en la época del Renacimiento y de la Reforma, pero la sospecha subsistirá en contra del dinero que compra el dinero y se transforma en mercancía. Flaubert y Baudelaire se indignarán por eso tanto como Marx.<sup>18</sup> Sin embargo, la victoria de los comerciantes, que es la del mercado, no logrará borrar la palabra y el gesto de Sócrates a la hora de su muerte, ni el problema de saber si existen aún bienes no mercantiles: “Se trata de pensar”, observa Marcel Henaff al término de la primera parte de su obra, “una relación de intercambio que no es, en absoluto, de tipo mercantil” (Henaff, *Le Prix de la vérité*, p. 134). Es en este punto en el que la cuestión de lo sin precio atraviesa la del don, venida de un horizonte totalmente distinto, el de una etnología de las sociedades arcaicas. Ambas problemáticas se unen precisamente en el tema del reconocimiento simbólico.

Marcel Henaff retoma la interpretación del enigma del intercambio de dones en el punto al que lo había llevado la

<sup>18</sup> “Mi servicio sigue siendo indefinido y, por tanto, impagable” (G. Flaubert, citado por M. Henaff en *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, cit., p. 142).

discusión de las conclusiones del *Essai* de Marcel Mauss, principalmente después de la crítica que había hecho de ellas Lévi-Strauss. Al designar como “ceremonial” el intercambio, tal como lo describe Mauss, la tesis de Henaff procede de una doble ruptura; por una parte, con la interpretación moralizante del don que mella su punta festiva y suntuaria, sobre la que volveremos más tarde; por otra, con la interpretación economista que hace de él una forma arcaica del intercambio mercantil; el don recíproco ceremonial no es ni un ancestro, ni un competidor, ni un sustituto del intercambio mercantil; se sitúa en otro plano distinto, precisamente el de lo sin precio. Dicho esto, sigue presente el enigma, la obligación de devolver.

Recordamos que, para Mauss, la clave del enigma estaba en buscar del lado de la cosa intercambiada, del don en cuanto regalo, y el etnólogo retomaba por su cuenta la interpretación de los indígenas concernidos, según la cual la fuerza que obliga a dar a cambio, a devolver, reside en la cosa misma, a la manera de una energía mágica capaz de referir el bien intercambiado al lugar de su nacimiento. La crítica de Lévi-Strauss y la que explicamos anteriormente se presentaban como una reinterpretación en términos lógicos de esta fuerza mágica: al trasladar a la relación en cuanto tal la fuerza que obliga al donante a dar a cambio, la tesis estructuralista hacía inmaterial, sin duda, la energía que el pensamiento mágico localizaba en el regalo en cuanto cosa intercambiada, pero seguía estando en la misma línea que el pensamiento mágico en la medida en que la relación hacía función de tercero, análogo, en este sentido, al *hau* evocado por los indígenas maoríes. La sustitución de la fuerza de arrastre propia de la relación de intercambio por el poder mágico situado en la cosa intercambiada mantenía el énfasis en el tercero intercambiado. La revolución de pensamiento que propone Henaff consiste en desplazar el énfasis de la relación sobre el donante y el donatario y en buscar la clave del enigma en la mutualidad misma del intercambio *entre* protagonistas y llamar reconocimiento mutuo a esta operación

compartida. El enigma inicial de la fuerza que supuestamente reside en la cosa misma desaparece si se considera la cosa dada y devuelta como la prenda y el sustituto del proceso de reconocimiento —la prenda del compromiso del donante en el don, el sustituto de la confianza en la aparición del gesto de reciprocidad—. Sería la cualidad de la relación de reconocimiento la que conferiría su significación a todo lo que se llama presentes. Añadiré que se puede considerar la relación de mutualidad como un reconocimiento que no se reconoce a sí mismo —tan enraizado está en el gesto más que en las palabras— y sólo lo hace simbolizándose en el regalo.

El análisis realizado aquí se puede llamar ideal-típico en el sentido weberiano, en cuanto que constituye la parte igual a la precisión conceptual y a la ejemplificación empírica. Las observaciones que siguen sólo intentan poner de relieve los recursos de desarrollo de este análisis.

La primera observación intenta subrayar el carácter dicotómico del análisis en su aspecto conceptual, carácter que se deberá corregir posteriormente gracias a los préstamos tomados de la experiencia histórica. Contrariamente a lo que podría sugerir la lectura del *Essai sur le don* de Mauss, el intercambio de don no es ni el ancestro, ni el competidor, ni el sustituto del intercambio mercantil. Los presentes no figuran en absoluto como bienes mercantiles, en el sentido de cosas que se pueden comprar y vender. Pues no tendrían valor “en absoluto fuera de esta función de prenda y de sustituto respecto a la relación de reconocimiento mutuo”. Es en este punto donde se vuelven a cruzar las dos problemáticas, la del don y la de lo sin precio.

No sólo se vuelven a cruzar, sino que también se apoyan mutuamente. El espectáculo que ofrece la historia es el de una derrota creciente de lo sin precio, rechazado por los avances de la sociedad mercantil. Ya no hay maestro, ni siquiera socrático, que no se haga pagar; al final del recorrido de su obra, Henaff considera las “figuras legítimas del intercambio mercantil”: “el sofista rehabilitado”, “el comerciante legitimado”, “el autor re-

tribuido”, “el terapeuta pagado”. Se plantea la pregunta: ¿hay aún bienes no mercantiles? A lo que se puede responder que es el espíritu del don el que suscita una ruptura en el interior de la categoría de los bienes, solidaria de la interpretación de conjunto de la sociabilidad como un vasto sistema de distribución. Se hablará, pues, de bienes no mercantiles, como seguridad, funciones de autoridad, cargos y honores, pues lo sin precio se convierte en el signo de reconocimiento de los bienes no mercantiles. Inversamente, quizás se puede encontrar don en todas las formas de lo sin precio, ya se trate de la dignidad moral, que posee un valor y no un precio, de la integridad del cuerpo humano, de la no-comercialización de sus órganos, sin contar con la belleza del cuerpo humano, la de los jardines y de las flores y el esplendor de los paisajes. Aquí, habrá que tender un puente del lado del juicio de gusto en la *Crítica del juicio* de Kant: ¿quién sabe si no hay don y reconocimiento mutuo en este juicio del que Kant dice que carece de referente objetivo y que sólo se sostiene por su comunicabilidad?

Segunda observación: para corregir el aspecto dicotómico privilegiado, en su dimensión conceptual, por el análisis ideal-típico, es conveniente proceder a un examen más próximo de experiencias concretas de la diferencia de sentido y de intención que queda entre el intercambio de dones y el intercambio mercantil, aun cuando no aparezcan opuestos, como en el caso de las formas ceremoniales del intercambio de dones, sino imbricados en la práctica cotidiana. En este aspecto, el punto de vista del historiador puede ser bienvenido, como ocurre con la obra de Nathalie Zemon-Davis, *Essai sur le don dans la France du XVI<sup>e</sup> siècle*,<sup>19</sup> el cuadro que la autora elabora de las prácticas efectivas es, sin duda, limitado a una época —aquella de la que la autora es especialista—, pero sucede que, en este siglo, la

<sup>19</sup> N. Zemon-Davis, *Essai sur le don dans la France du XVI<sup>e</sup> siècle*, trad. fr. de D. Treiweiler, Seuil, París, 2003; título original: *The Gift in Sixteenth Century France*, The University of Wisconsin Press, Madison, Milwaukee, 2000.

cultura occidental duda entre varias herencias y crea modelos de vida de los que aún hoy somos deudores. Pero el beneficio más grande de esta investigación histórica es que contribuye a discernir los dos órdenes de intercambios, mercantiles y no mercantiles, aunque sean no sólo contemporáneos, sino también complementarios y sutilmente antagonistas. Así, el lado dicotómico inherente al enfoque ideal-típico halla una precisión, un antídoto, en la atención a rasgos de complejidad a los que una cultura historiadora hace sensible.

De este modo, se ponen de relieve tres rasgos de complejidad que derivan de la imbricación de las formas de intercambios en una época dada.

El primero concierne a la pluralidad de las creencias de base que son la fuente del “espíritu del don”. El segundo tiene relación con la imbricación entre las prestaciones del don y las prestaciones mercantiles. El tercero estudia las figuras de fracaso en la práctica efectiva del don.

En el plano de las convicciones y de las prescripciones que rige la circulación de los dones, el autor ve que el “espíritu del don” procede de un haz de creencias centrales inconexas; por un lado, el tema bíblico de la antecendencia del don divino en relación con los dones entre agentes humanos excluye cualquier restitución equivalente, pero recomienda la gratuidad en la práctica humana: “De balde lo recibisteis, dadlo de balde” (Mateo 10, 8); por otro lado, la ética de la liberalidad, recibida de los antiguos y muy apreciada por los humanistas, sitúa en igualdad al donante y al donatario en un corro, ilustrado perfectamente por el grupo de las Tres Gracias dándose la mano; a estas dos creencias centrales se añaden los favores de la amistad y la generosidad de cercanía. En cuanto a las ocasiones de dar, es fundamental la relación con el tiempo. Las festividades son subrayadas y acompañadas por el calendario que marca el retorno de las estaciones, la llegada del año nuevo, las fiestas litúrgicas y patronales, el ciclo de la vida del individuo y de la familia —nacimiento, matrimonio, muerte y ritos de paso—, a

lo que se añaden herencia y legado. Cada una de estas poderosas prescripciones, inscritas en el tiempo humano, “brindaba ideales para dar y recibir en diferentes medios sociales” (Zemon-Davis, *Essai sur le don dans la France du XVI<sup>e</sup> siècle*, p. 26). Y prosigue la autora: “La gente del siglo XVI estaba muy atenta también a los límites de este marco, a los signos que permitían distinguir un don de una venta y las obligaciones de don de un pago obligado” (*op. cit.*, p. 36).

Son precisamente estas prácticas reales las que permiten ver la dificultad de hacer coincidir, en el acto de dar, la volición y la obligación. Debemos volver sobre ello en nuestro tercer punto.

La segunda enseñanza que he deducido concierne a las complejas relaciones entre venta y don. Cuanto más rechaza la autora la tesis de la sustitución de la economía del don por la mercantil y aboga por la persistencia de su coexistencia, tanto más pone en guardia contra una visión dicotómica que descuidase sus entrecruzamientos y sus préstamos mutuos, con el riesgo de las corrupciones sobre las que insistiremos en último lugar. Las ocasiones de dar, que acabamos de evocar, son también ocasiones de intrusión de un régimen en el otro:

En el siglo XVI, lo interesante es esa sensibilidad a la relación entre don y venta, ese interés por la frontera entre los dos [...]. En este siglo, lo especialmente importante era la posibilidad de ir y venir entre el modo del don y el de la venta, sin olvidar nunca la distinción entre los dos (*op. cit.*, p. 72).

Los ejemplos abundan: las transacciones de venta, sobre todo en las relaciones de vecindad, van acompañadas siempre de presentes, indicando que los miembros no están libres de cualquier relación posterior; los empréstitos y los préstamos, aunque incluyan interés, tienen garantía pignoratícia en señal de confianza; los contratos de empeño y de aprendizaje, la ejecución de los servicios prestados, están salpicados de pequeños

regalos y de otras gentilezas que mantienen la gratitud en el registro del don. Los casos más interesantes de mantenimiento y de superación de la frontera entre don y venta conciernen a todas las transacciones relativas al saber. Nos encontramos de nuevo con la problemática de Sócrates. Es ejemplar, en este aspecto, el caso del libro; con la imprenta, el editor se distingue del autor: éste sigue ofreciendo su libro mediante dedicatoria y donación, pero el editor, con licencia o no, vende libros. Nuestra historiadora evoca el caso de libros que recorrieron el camino de la venta, del presente, del legado, hasta el depósito en biblioteca privada o semipública; finalmente, las bibliotecas de príncipes y reyes ofrecían al libro su última morada. Las profesiones de enseñanza, el ejercicio de la medicina y las prácticas de comadrona son remuneradas mediante retribuciones que oscilan entre el don y el salario; incluso los “honorarios” no excluyen los regalos de cortesía y de simpatía. El examen de estas situaciones mixtas lleva a reforzar el énfasis puesto en la gratitud como el sentimiento que, en el recibir, separa y une el dar y el devolver, como insistiremos en ello más tarde. Es la calidad de este sentimiento la que garantiza la firmeza de la línea de división que recorre desde el interior las mezclas entre don y venta.

Pero la gratitud es también la línea de debilidad que expone el modo del don a corrupciones diversas que llevan nuestro análisis ideal-típico a su punto de partida, la paradoja de la relación entre la generosidad del don y la obligación del contra-don. Esta paradoja puede girar, en cada instante, a la aporía, incluso a la acusación de hipocresía. Es la tercera enseñanza de la obra de nuestra historiadora la que nos obliga a dar este paso hacia atrás: “Los dones —dice ella— pueden fracasar, y eso preocupaba a la gente del siglo XVI” (*op. cit.*, p. 105). El obligacionista del don puede convertirse en un obligado abrumado por el deber de devolver; por su parte, la negativa a devolver o la demora excesiva en devolver o también la mediocridad del contra-don pueden suscitar la cólera o la acusación de ingratitud.

Y si la práctica del don raya en las paradojas teóricas del *double bind* en el origen de la lógica de la reciprocidad, no faltan los ejemplos de los “dones fallidos” (*op. cit.*, pp. 105 s.): en la familia, la revocación de promesas mediante legado, en relaciones sociales, las intrigas vinculadas al progreso y a la reputación, las demandas de beneficios que suscitan maneras de aduladores, en fin el ceñimiento de cada uno a vínculos de obligación sin fin: todo esto parece característico de esta época. Es este tipo de obligaciones el que, en Montaigne, hace preferir los contratos estrictos al juego perverso de concesiones y favores.<sup>20</sup> En cuanto a la vida política, es, en primer lugar, en la administración de la justicia y, también, en el otorgamiento de los privilegios reales donde hace estragos la corrupción que, a decir verdad, sale del ciclo de los dones frustrados para entrar en el de los “dones malos”. Nuestra historiadora cierra el capítulo de la corrupción con una pregunta: “Pero ¿qué podía hacer una sociedad tan implicada en los ritmos del don y de la obligación con presentes que tan claramente habían fallado en su objetivo? ¿Prohibir todos los dones! ¿Impensable! ¿Hacer el reparto entre la buena reciprocidad y la mala? Pero ¿cómo?” (*op. cit.*, p. 153).

<sup>20</sup> “Sostengo que se debe vivir por derecho y por autoridad, no por recompensa ni por favor [...]. Evito someterme a cualquier suerte de obligación, pero sobre todo a la que me ata por deber de honor. No encuentro nada tan caro como aquello que se me da y aquello por lo que la voluntad queda hipotecada so pretexto de gratitud, y recibo con más gusto los favores que están en venta. Desde luego: por éstos sólo doy dinero; por los otros, me doy a mí mismo. El lazo que me sujeta por ley de honestidad pareceme mucho más apretado y más pesado de lo que lo es el de la coerción civil. Ella me ata más suavemente por un notario que por mí mismo.” Y también: “Según yo entiendo la ciencia del favor de reconocimiento, que es una sutil ciencia de gran consumo, no veo a nadie más libre y menos endeudado que yo hasta ahora. Lo que debo, débolo a las obligaciones comunes y naturales”. En realidad, observa la historiadora, Montaigne no estaba tan libre del mundo de los favores como sugiere este retrato (N. Zemon-Davis, *Essai sur le don dans la France du XVI<sup>e</sup> siècle*, cit., p. 117). Y cita las transacciones ligadas a sus cargos de juez y de alcalde: “Tanto como participante que como observador, Montaigne escribía sobre el mundo público de los beneficios y de los favores” (*ibid.*).

También nosotros debemos asumir esta pregunta pues está en la esencia del problema planteado por el intercambio de los dones. Pero, para que esta pregunta siga siendo una verdadera pregunta para la práctica social y no sólo para la teoría de la reciprocidad, hay que asumir previamente la exclamación “¡impensable!” que es continuación de la hipótesis pesimista: “¡Prohibir todos los dones!” Tan cierta como la declaración de que “el registro del don estaba inevitablemente lleno de conflictos potenciales” (*op. cit.*, p. 191), lo es también la convicción de que la tesis de Marcel Henaff fue apresurada y frágil, a saber, que la experiencia efectiva de reconocimiento mutuo según el modo simbólico es ofrecida por el don recíproco ceremonial. Para proteger la suerte de esta experiencia efectiva de reconocimiento mutuo, se debe asumir la tarea crítica de “hacer el reparto entre la buena y la mala reciprocidad”.

Hay que esforzarse precisamente en esta tarea crítica apelando a los recursos normativos del análisis ideal-típico (que yo tengo por menos *wert-frei*, menos neutro, desde el punto de vista axiológico, de lo que quería Max Weber, aunque éste no siempre haya sido fiel a este ascetismo de principio). Acercándome un poco más al aspecto ceremonial del don con el que quisiera terminar, haré hincapié principalmente, como pedía antes Claude Lefort, en el gesto mismo de dar, sorprendido en su primer gesto de relación, yo diría en su cualidad de propuesta. Se ha comentado de varias maneras la obligación de devolver; pero no nos hemos detenido lo suficiente en la pregunta: ¿por qué dar? El compromiso en el don constituye el gesto que inicia todo el proceso. La generosidad del don suscita no una restitución, que, en el sentido propio, anularía el primer don, sino algo como la respuesta a un ofrecimiento. En última instancia, se debe considerar el primer don como el modelo del segundo don, y pensar, si se puede hablar así, el segundo don como una especie de segundo primer don. La obligación de devolver, reinterpretada por la lógica de la reciprocidad en términos de *double bind*, sigue siendo con mucho

una construcción de débil tenor fenomenológico que da pretexto para la distinción de los dos niveles, el de las prácticas y el del círculo autónomo dotado de autotranscendencia. La fascinación ejercida por el enigma del retorno conduce a descuidar rasgos importantes de la práctica del don, encontrados por el camino, como ofrecer, arriesgar, aceptar y, finalmente, dar algo de sí al dar una simple cosa. Mauss había percibido la importancia de estos movimientos, que podemos llamar del corazón, cuando escribía: “Uno se da al dar, y si uno se da es que se debe, a sí mismo y su bien, a los otros” (Mauss, *Essai sur le don*, p. 227, citado por Henaff en *Le Prix de la vérité*, p. 171).

Es en este punto donde sugeriré relacionar esta fenomenología, que tiene por objeto las intenciones del don, con nuestro primer análisis del *agape*, en el que se acentúa el don sin espera de retorno. ¿No conserva el riesgo del primer don, con su movimiento de oferta, algo del carácter desinteresado de la espera que va primero a la recepción del don antes de encerrarse a la espera del retorno del don? Esta espera misma, que puede diferirse indefinidamente, incluso perderse de vista y olvidarse realmente, puede hacerse también espera de una sorpresa, colocando el segundo don en la misma categoría afectiva que el primero, lo que hace de este segundo don algo distinto de una restitución. En lugar de obligación de devolver, hay que hablar, bajo el signo del *agape*, de respuesta a una llamada nacida de la generosidad del don inicial. Siguiendo en la misma línea, ¿no se debe recalcar particularmente el segundo componente de la tríada dar-recibir-devolver? Recibir se convierte entonces en la categoría base, en cuanto que la manera como el don es aceptado decide el modo como el donatario se siente obligado a devolver. Viene a la mente la palabra evocada hace un instante: *gratitud*. Pero resulta que, en la lengua francesa, “gratitud” se dice también “reconocimiento”.<sup>21</sup> La gratitud aligera el

<sup>21</sup> El *Littré* coloca esta acepción en el núm. 11: “Recuerdo afectuoso de un favor recibido con deseo de pagar algo devolviendo de forma parecida”. *Le*

peso de la obligación de devolver y orienta a ésta hacia una generosidad igual a la que suscitó el don inicial. Ésta sería la respuesta dada a la pregunta planteada por la historiadora en cuanto a la posibilidad de “hacer el reparto entre la buena y la mala reciprocidad”. Finalmente, todo descansa en el tema situado en medio de la trilogía dar-recibir-devolver. Es en la gratitud —vuelvo de nuevo a ella— en la que descansa el *buen recibir* que es el alma de este reparto entre la buena y la mala reciprocidad. La gratitud provee a ello descomponiendo, antes de recomponerla, la relación entre don y contra-don. De un lado coloca dar-recibir y, de otro, recibir-devolver. El espacio que abre entre los dos binomios es un espacio de inexactitud, no sólo con respecto a la equivalencia de la justicia, sino también a la de la venta. Doble inexactitud: en cuanto al valor y en cuanto al plazo de tiempo. Bajo el régimen de la gratitud, los valores de los presentes son inconmensurables en términos de costes mercantiles. Ahí reside la marca de lo sin precio en el intercambio de dones. En cuanto al tiempo conveniente para devolver, se puede decir igualmente que no tiene medida exacta: ésa es la señal del *agape*, indiferente al retorno, en el intercambio de los dones. De este modo, la gratitud abre y salva al tiempo este espacio entre el binomio dar-recibir y el recibir-devolver. Finalmente, debemos a las figuras del fracaso del don esta profundización del análisis ideal-típico del intercambio de los dones en los términos de una ética de la gratitud.

Una última serie de observaciones nos llevará a nuestro propósito inicial: confrontar la experiencia viva del don con la

*Grand Robert*, que distribuye en tres grandes clases las significaciones de base del verbo y del sustantivo, atribuye toda la tercera clase al reconocimiento-gratitud, poniéndola aparte del reconocimiento-identificación y del reconocimiento en el sentido de aceptar, tener por verdadero (o por tal). En este tercer sentido, atestiguado desde el siglo XII, *reconocer* significa “mostrar mediante gratitud que uno es deudor hacia alguien de algo, de una acción”. Vemos cómo se pasa del sentido II al III mediante lo no dicho, lo implícito, del favor como valor “admitido”, “confesado”, por tanto, “tenido por verdadero”.



lucha por el reconocimiento y con la incertidumbre de su realización en un ser-reconocido efectivo. Quisiera hacer hincapié finalmente en el carácter ceremonial del don. No basta con decir que este carácter ceremonial está destinado a distinguir el intercambio del don del intercambio mercantil separándolo de las transacciones relativas a la compra y a la venta; ni siquiera basta con decir que subraya la prevalencia de la generosidad del primer don sobre la obligación que rige el retorno del contra-don. Este carácter ceremonial mantiene una relación compleja con el carácter simbólico de un reconocimiento del que me arriesgué a decir que se ignora a sí mismo, en la medida en que se enmascara y se significa en la gestualidad del intercambio. Pero hay más: el carácter ceremonial, subrayado por una disposición ritual tomada por los miembros con vistas a separar el intercambio de los dones de los intercambios de cualquier tipo de la vida cotidiana, tiende a subrayar y a proteger el carácter *festivo* del intercambio. Sobre este carácter festivo precisamente quisiera detenerme para protegerlo de la reducción moralizante que vemos despuntar en el elogio estoico de los “favores” erigidos en deberes, reducción que ha tomado la importancia que conocemos en las empresas de beneficencia organizadas así como en las instituciones caritativas que intentan, con toda legitimidad, llenar las lagunas de la justicia distributiva y redistributiva. Nada que decir contra estas empresas y las instituciones caritativas cuya necesidad social es evidente y que hay que relacionar claramente con una concepción ampliada de la justicia. El problema estriba en lo que, en lo festivo, escapa a la moralización. Su carácter excepcional parece pleitear contra él. Ocurre lo festivo en las prácticas del don como solemnidad del gesto del perdón o, mejor dicho, de petición de perdón de la que yo hablo en el epílogo de mi último trabajo, a la manera del gesto del canciller Brandt arrodillándose al pie del monumento de Varsovia en memoria de las víctimas de la *Shoah*. Estos gestos —decía yo— no pueden crear institución, pero, al hacer emerger los límites de la justicia

de equivalencia y al abrir un espacio de esperanza en el horizonte de la política y del derecho en el plano posnacional e internacional, estos gestos ponen en marcha una onda de irradiación y de irrigación que, de modo secreto e indirecto, contribuye a la progresión de la historia hacia estados de paz. Lo festivo, que puede morar en los rituales del arte de amar, en sus formas eróticas, amistosas y societales, pertenece a la misma familia espiritual que los gestos de petición de perdón evocados hace un instante. Además, lo festivo del don es, en el plano de la gestualidad, lo que es, por otra parte, el himno en el plano verbal; se une así al conjunto de fórmulas que me gusta colocar bajo el patrocinio gramatical del optativo, ese modo que no es ni descriptivo ni normativo.

Ahora es posible volver a la pregunta planteada al final del estudio anterior sobre la relación entre la temática de la lucha por el reconocimiento y la de los estados de paz: ¿cuándo —preguntábamos— un individuo puede considerarse reconocido? ¿No corre el riesgo de ser interminable la petición de reconocimiento? Por deferencia con esta pregunta existencial, hemos formulado la hipótesis de que, en el intercambio de los dones, los protagonistas sociales experimentaban la realidad de un reconocimiento efectivo. Pero yo añadía ya a esta expectativa una cláusula de reserva: no se debía esperar de esta investigación del reconocimiento mediante el don más que una suspensión de la discusión. Hablaba entonces de un “calvero” en una selva de perplejidades. Puedo decir ahora por qué es así: la experiencia del don, además de su carácter simbólico, indirecto, raro, incluso excepcional, es inseparable de su carga de conflictos potenciales vinculada a la tensión creadora entre generosidad y obligación; son estas aporías suscitadas por el análisis ideal-típico del don las que la experiencia del don aporta en su *acoplamiento* con la lucha por el reconocimiento.

Quizás la lucha por el reconocimiento sigue siendo interminable: al menos, las experiencias de reconocimiento efectivo

en el intercambio de los dones, principalmente en su fase festiva, confieren a la lucha por el reconocimiento la seguridad de que no era ilusoria ni inútil la motivación que la distingue del apetito del poder, y la pone al abrigo de la fascinación por la violencia.

## CONCLUSIÓN

### *Caminos*

LA PREGUNTA a la que quisiera enfrentarme en estas páginas conclusivas es la de saber lo que justifica el término de *caminos* elegido para caracterizar esta obra. ¿Qué tipo de unión entre los argumentos se presupone así? Si no reivindico, para este conjunto, el título de teoría, tampoco me resigno a ver en él más que una rapsodia de ideas. ¿Qué lugar queda entre estos dos extremos para la itinerancia de un recorrido?

Como introducción a mi respuesta, recordaré la constatación que motiva este trabajo: existe una contradicción entre la ausencia, en la historia de las doctrinas filosóficas, de una teoría del reconocimiento comparable al del conocimiento, y la coherencia que, en el plano lexicográfico, permite colocar, bajo una misma entrada en el diccionario, la variedad de acepciones del término *reconocimiento* utilizadas en la práctica del lenguaje ordinario. En realidad, es la primera vez que, en un trabajo filosófico, tomo como guía un diccionario alfabético y analógico como *Le Grand Robert*, mi principal informador. Grande es mi deuda con el trabajo previo del lexicógrafo. Le debo, en primer lugar, el descubrimiento de la amplitud del campo léxico reunido. Esta primera constatación me puso en guardia contra la reducción frecuente en nuestros contemporáneos a un sentido privilegiado, como el reconocimiento de las diferencias entre individuos en situaciones de discriminación, tema que sólo aparece, en mi trabajo, al final del camino; debo, en segundo lugar, al léxico la seriación de las acepciones atestiguadas por el uso de la conversación y de la literatura; respondo a ella con la búsqueda de un hilo conductor que dirija mi propia seriación. Finalmente, mi última deuda reside en el

enigma de lo implícito, de lo no dicho, que subyace en la superación de las diferencias de sentido entre las dos acepciones sucesivas en el ámbito del mismo vocablo; respondo con un trabajo sobre las diferencias al que se dedica esencialmente esta conclusión. Por tanto, el recorrido filosófico colocado bajo la égida del reconocimiento no puede consistir en una simple repetición de la polisemia regulada que construye el lexicógrafo sólo bajo la presión del lenguaje cotidiano. Esta imposibilidad proviene del vínculo que los vocablos del léxico filosófico mantienen con lo que yo considero “acontecimientos de pensamiento” que están en el origen de la aparición de cuestiones inéditas en el espacio de lo pensable.

Hallé una primera respuesta a este desorden semántico en el plano filosófico en una consideración gramatical sobre la diferencia en el uso del verbo *reconocer* según se tome en la voz activa —“reconozco”— o en la voz pasiva —“soy reconocido”—. A mi entender, esta diferencia revelaba un cambio muy significativo en el plano del encadenamiento de los usos filosóficos del término *reconocimiento*, en la medida en que era posible establecer una correspondencia, en la voz activa, de los usos del verbo *reconocer* en los que se expresa el dominio del pensamiento sobre el sentido, y, en la voz pasiva, del estado de solicitud cuyo reto es el ser reconocido. Así se muestra, en efecto, considerada en sus grandes líneas, la dinámica que puedo comenzar a llamar un camino, un recorrido, a saber, el paso del reconocimiento-identificación, en la que el sujeto de pensamiento aspira al dominio del sentido, al reconocimiento mutuo, en el que el sujeto se coloca bajo la tutela de una relación de reciprocidad, pasando por el reconocimiento del sí en la variedad de las capacidades que modulan su poder de obrar, su *agency*. De este modo, se daría un equivalente filosófico a la polisemia regulada producida por el trabajo del lexicógrafo en el campo disperso de las acepciones recibidas en el uso cotidiano del vocablo de una lengua natural, la nuestra.

Pero esta ordenación apoyada en un simple argumento

gramatical seguiría siendo un recurso para salir del aprieto si la derivación de una acepción gramatical a la otra en el plano filosófico no estuviese guiada por algunas problemáticas subyacentes cuyo poder organizador sólo se ve realmente en una nueva lectura; mientras que la superación de las diferencias en el plano léxico podía atribuirse a lo no dicho, a lo implícito, oculto en la definición de las acepciones que preceden, la presente obra puede considerarse como un trabajo sobre las diferencias presentes en toda la extensión del texto. He enfocado este trabajo en tres direcciones distintas, cuya imbricación contribuye, a su vez, al tipo de encadenamiento digno del nombre de recorrido, de camino.

Coloco en primer lugar la progresión de la temática de la identidad; luego, la de la alteridad, y, finalmente, en un segundo plano más disimulado, la de la dialéctica entre reconocimiento y desconocimiento.

## 1

Tratándose de la identidad, nunca afirmaré que la identidad personal, aunque se considere en términos de identidad narrativa, anula la identidad lógica del algo en general según el primer estudio; tampoco afirmaré que la identidad reconocida a los miembros de una comunidad por las transacciones colocadas bajo el signo del reconocimiento mutuo hace superfluos los rasgos de identidad del hombre capaz. Hablaré, más bien, de un recorrido de la identidad, comenzando por la identificación del “algo” en general, reconocido distinto de cualquier otro, pasando por la identificación de “alguien”, con motivo de la ruptura con la concepción del mundo como representación (*Vorstellung*) o, para hablar como Lévinas, sobre las “ruinas de la representación”. Precisamente sobre esta transición entre el “algo” y el “alguien”, dramatizada por la experiencia de lo irreconocible, se construye la transición del “alguien” al “sí

mismo”, reconociéndose en sus capacidades. Esta transición se refuerza por la sinonimia entre atestación y reconocimiento en el orden epistémico. Tengo confianza en que “yo puedo”, lo atestiguo, lo reconozco. De este modo, la identidad narrativa es colocada en el punto estratégico del recorrido de las modalidades de capacidad, en ese punto en que, en palabras de Hannah Arendt, el relato expresa el “quién” de la acción. A diferencia de una de mis anteriores obras, titulada *Sí mismo como otro*,<sup>1</sup> no he limitado este recorrido a una lista restringida de las capacidades; la he abierto no sólo como había comenzado a hacer con la imputabilidad, sino también añadiéndole el binomio de la memoria y de la promesa, en el que la temporalidad del sí se despliega en las dos direcciones del pasado y del futuro, al tiempo que el presente vivido revela su doble valencia de presencia y de iniciativa. Las experiencias del reconocimiento-atestación de sí no se pierden, y menos aún se anulan, por el paso a la fase del reconocimiento mutuo. Diré, en primer lugar, que se trata, ahora y siempre, de identificación. Ser reconocido, si alguna vez acontece, sería para cada uno recibir la plena garantía de su identidad gracias al reconocimiento por parte de otro de su dominio de capacidades. En cuanto al complemento que creí necesario aportar a la idea de lucha por el reconocimiento, como reconocimiento mutuo en el intercambio de los dones, me da ahora la ocasión de subrayar la persistencia del reconocimiento-identificación. Es la misma dialéctica la que se sigue desde el “algo” en general, pasando por el “alguien” y el “sí mismo”, hasta esa figura de identidad en la mutualidad para la que los griegos reservaban el magnífico pronombre/adverbio *alleloi-allelon*: “los unos a los otros”, “el uno al otro”.

Ésta sería la primera justificación del término *camino* para esta serie de estudios: el camino de la identidad en sus diferencias, la reasunción del sentido lógico de la identificación en su sentido existencial y su recapitulación en el ser-

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme une autre*, Seuil, París, 1990.

reconocido merced a experiencias de lucha por el reconocimiento y de la de los estados de paz. Estas reasunciones tienen para mí valor de trabajo sobre la diferencia que da su razón de ser a la presente obra.

## 2

Paralelamente a este recorrido de la identidad se desarrolla el de la alteridad. Habría que hacer aquí, para explicarla con plenitud, una lectura regresiva, hacia atrás, de la obra. La alteridad alcanza su culmen en la mutualidad: el esquema kantiano de la “acción recíproca”, anticipado en el marco del reconocimiento-identificación, encuentra aquí, en el plano de las ciencias humanas (que Kant no tenía en cuenta en su teoría del esquematismo y en los análisis complementarios de la Analítica de los principios), su efectuación más plena en las formas inventariadas de la reciprocidad y, entre ellas, la de la reciprocidad no mercantil subrayada por lo sin precio. La lucha por el reconocimiento, que precede en mi texto al reconocimiento presente en el intercambio ceremonial de los dones, coloca en el centro del cuadro la alteridad-confrontación. El diálogo con Axel Honneth me ha proporcionado la ocasión de subrayar formas de conflictualidad que corresponden a los tres modelos de reconocimiento distinguidos por Hegel en la época de Jena. He evocado, por mi parte, otros tipos de conflictualidad propios de la competición social. Éste es el caso de las “economías de la grandeza” según Thévenot y Boltanski; para ellos, la justificación de la posición de cada uno en las escalas comparativas de grandeza y de pequeñez corresponde a la pluralidad de las ciudades o de los mundos entre los que se reparten las economías de la grandeza. Las formas de compromiso que estos autores evocan al final de su obra no dejan de recordar los tipos de tregua que representan los estados de *agape*, y su horizonte de reconciliación. Sin duda, habría que evocar igualmen-

te los análisis realizados en otro marco de la dialéctica entre el amor caracterizado por la superabundancia y la justicia regida por la regla de equivalencia. Las figuras de la alteridad son innumerables en el plano del reconocimiento mutuo; las últimas evocadas en esta obra entrecruzan la conflictualidad y la generosidad compartida.

Remontando el curso de nuestras investigaciones, no se debería dejar de subrayar y, en caso de necesidad, detectar las anticipaciones de la mutualidad en la parte de este trabajo consagrada al reconocimiento de sí. De intento, he puesto el énfasis principalmente en la autoaserción (*Selbstbehauptung*) en la investigación de las capacidades. Era necesario para dar, posteriormente, su pleno sentido al reconocimiento mutuo: lo que las transacciones basadas en la reciprocidad quieren llevar a su plenitud son las supuestas capacidades de los agentes de estas transacciones que generan ellos mismos en su poder de obrar. Las relaciones sociales no rempazan la capacidad de obrar de la que son portadores los individuos. En este sentido, la ecuación entre atestación y reconocimiento no puede más que reforzar el carácter de autoaserción del reconocimiento de sí. Dicho esto, una nueva lectura de las páginas consagradas a la exploración de las capacidades no puede dejar de añadir a cada modalidad del “yo puedo” una correlación a menudo tácita entre autoaserción y referencia a otro. Autoaserción no significa solipsismo. La evocación de la responsabilidad de la acción desde la época de los héroes homéricos sería el primer lugar de reconstrucción de las relaciones de alteridad derivadas de cada toma de decisión en conductas deliberadas: todo el ejército griego sobre sus naves es testigo de la hazaña de sus dirigentes. La cólera de Aquiles es pública, el repliegue a su tienda se realiza a la vista de todos; la reconciliación final alrededor de la pira fúnebre no está lejos de igualar a algunos de los estados de paz evocados con el nombre de reconocimiento mutuo. ¿Y cómo no recordar que el reconocimiento final entre Ulises y Penélope, que pone fin a los trabajos de aquel al que el poeta

llama el “hombre de las mil estratagemas”, tiene como precio una atroz carnicería, la de los pretendientes rivales? “Venganza”: así titulan ordinariamente los editores y, sin duda, el público e incluso el aedo mismo los últimos libros de la *Odisea*. ¡Qué mayor alteridad, junto al reconocimiento de la responsabilidad de la acción, que la masacre de todos los rivales del héroe!

Con el mismo espíritu habría que rehacer el camino de todas las capacidades que, juntas, forman el retrato del hombre capaz. En relación con los griegos, subrayamos la reflexividad que da a la expresión de autoaserción su plena justificación. Pero la reflexividad no puede hacer sombra a la alteridad que entraña el ejercicio de cada una de las modalidades del “yo puedo”. Si, en el análisis de las capacidades en su plano de potencialidad, se pudo prescindir de cualquier vínculo de intersubjetividad, el paso de la capacidad al ejercicio ya no permite semejante elisión; en efecto, decir, hablar, va acompañado siempre de la presuposición y la expectativa de un poder ser oído. En este sentido, es ejemplar la relación, bien conocida, de la pregunta con la respuesta. Desde la autodesignación de la forma: “yo, fulano, me llamo...”, la autoaserción presupone un acto de adopción por parte del otro en la forma de la asignación de un nombre propio; a través del estado civil, todos me reconocen sujeto antes incluso de que yo haya mostrado, por educación, la capacidad de designarme a mí mismo. No obstante, todavía no se pone a prueba ninguna mutualidad en este entrelazamiento entre autodesignación y denominación por el otro.

El caso del poder-hacer, tratado como segunda forma de la capacidad de obrar, exige el mismo género de complemento que la autodesignación en la dimensión del poder decir. El ejercicio de esta capacidad de hacer que los acontecimientos ocurran en el mundo físico y social puede desempeñar, alternativamente, el rol de obstáculo, de ayuda o de cooperante, como en las acciones en reunión, en las que, frecuentemente, es imposible aislar la contribución de cada uno. En todo caso, si la

intersubjetividad es aquí una condición clara de ejercicio, no ocupa, como el poder de obrar, una posición de fundamento.

En cuanto al poder-narrar al que, varias veces, se ha atribuido, siguiendo a Hannah Arendt, la virtud de designar el “quién” de la acción, está sometido en su ejercicio a las mismas condiciones que la propia acción cuya estructuración en trama constituye la *mimesis*: no existe relato que no entremezcle historias de vida, hasta su enredo, perfectamente documentado en la literatura del sujeto. Precisamente, la trama es la configuración que integra al tiempo acontecimientos y personajes. Finalmente, narrarlo, como decirlo, exige la escucha, un poder-oír, un recibir (que atañe, por otra parte, a la estética de la recepción que no era, en este caso, una de mis preocupaciones). Pero las capas superpuestas de interacción en el decir, el obrar y el narrar no deberían anular la referencia primera al poder de obrar del que el reconocimiento de sí constituye la atestación.

Incumbe, pues, a la idea de imputabilidad volver a centrar en ella misma el poder de obrar frente a su oponente, alternativamente, interrogador —“¿quién hizo esto?”—, inquisidor —“confiese que usted es el autor responsable”—, acusador —“prepárese para sufrir las consecuencias de su acto, reparar los daños y sufrir la pena”—. Es ante la mirada del juez, portador más a menudo de la reprensión que de la alabanza, donde el sujeto se confiesa el autor verdadero de su acto. Por tanto, el otro gira, en cierto modo, en torno al mismo.

El binomio de la memoria y de la promesa, que insistentemente colocamos en la esfera de las capacidades asumidas, posee la virtud de revelar la dimensión temporal de cada uno de los poderes considerados. Volvemos a evocar aquí este binomio sólo para proceder a otra unión, la del reconocimiento delante del otro, acoplamiento que estaba implícito en el poder decir, en el momento de la autodesignación en el que una historia de vida se reúne en un nombre propio que otro pronunció antes de que la pronuncien los labios de quien se nombra.

Es cierto que este acoplamiento entre reconocimiento en el

tiempo y reconocimiento ante otro toma formas divergentes, ya se trate de memoria o de promesa. La relación de una memoria esencialmente mía con memorias distintas que sólo se llevan a cabo en los signos que ellas dan, principalmente en el plano del relato, puede asumir, sin duda, la forma de compartir recuerdos en el plano interpersonal de la amistad, o en el plano público cuando se evocan los episodios de una historia común, pero la relación entre memorias distintas puede girar también hacia la conflictualidad en la competición entre memorias que divergen a propósito de los mismos acontecimientos. La alteridad confina, pues, con el cierre recíproco. La relación entre reconocimiento en el tiempo y reconocimiento ante el otro aparece diferente en el marco de la promesa: el ante-el-otro pasa al primer plano; se promete no sólo ante el otro, sino también en interés del bien del otro; pero, como en el testimonio, la promesa puede no ser percibida, no ser recibida, incluso ser rechazada, recusada o puesta en cuarentena; sin embargo, no está ausente la relación con el tiempo: no sólo la promesa compromete el futuro, sino que la credibilidad presente del que presta juramento resume toda una historia personal que proporciona los signos de una fiabilidad habitual; en ésta se unen el reconocimiento en el tiempo y el reconocimiento ante el otro.

De estas múltiples formas el reconocimiento de sí hace referencia al otro sin que ésta ocupe un lugar de fundamento, como ocurre con el poder de obrar, ni que el ante-el-otro implique reciprocidad y mutualidad. La mutualidad del reconocimiento se anticipa en el ante-el-otro, pero no se realiza en él.

¿Es necesario remontarse un paso más en el reconocimiento de sí y buscar en el reconocimiento-identificación del algo en general algunas marcas de intersubjetividad? Sin duda. En efecto, considerada como acto de lenguaje, la aserción empleada en el acto de juicio requiere tanto el compromiso del locutor como los performativos específicos, de los que la promesa sigue siendo un ejemplo privilegiado. Pero este compromiso va

acompañado de la espera de la aprobación del otro. Es notable, en este aspecto, el caso de Descartes. Publicó, como vimos, sus *Meditaciones* en el mismo volumen que las *Objeciones* y las *Respuestas*. La inserción de sus propios pensamientos en un filosofar en común continúa hasta en su abundante correspondencia. Y el propio Kant, al responder en el texto de la *Crítica* a la negación de la idealidad del tiempo, busca, sin duda, no sólo un lector, sino también un adepto cómplice de su revolución copernicana. Es también ante el otro como el pensador solitario presume mantener el discurso del yo trascendental bajo la firma del profesor de Königsberg.

## 3

A este recorrido de la identidad y de la alteridad quisiera añadir otro más oculto, el de las relaciones entre reconocimiento y desconocimiento a lo largo de la obra. De hecho, la sombra del reconocimiento oculta continuamente el tipo de luz que procede del trabajo de clarificación, de “iluminación de la existencia” (para retomar el título del segundo volumen de la *Filosofía* de Karl Jaspers) en lo que consiste nuestra investigación considerada en su conjunto.

En la fase de reconocimiento-identificación, la reivindicación de dominio del espíritu sobre el sentido del algo en general encontró un vector apropiado en el verbo *reconocer* considerado en la voz activa. Pero esta pretensión de considerar así el verbo aparece acompañada siempre del temor del *error*, que consiste en tomar una cosa, una persona, por lo que no es. La ecuación entre identificar y distinguir, consagrada por la expresión cartesiana “distinguir lo verdadero de lo falso”, da ocasión para señalar el espacio vacío del error, prolongado, en el plano interpersonal, por el equívoco. No podemos dejar de evocar aquí la obsesión por el equivocarse presente en Descartes desde el *Discurso del método* y llevada a su culmen en

la Meditación IV. En efecto, el poder-equivocarse es el tormento que el análisis del juicio intenta conjurar. Se piensa, pues, en la terrible sentencia —que cita *Le Robert*— de Pascal en “Entretien avec M. De Saci sur Épictète et Montaigne”: “La esencia del error consiste en no conocerlo”. El desconocimiento se multiplica por el hecho de que el error no se conoce a sí mismo. Ninguna vigilancia crítica acabará con esta obsesión por el error. Evocamos, al final del primer estudio, con el “retorno a las cosas mismas”, la falibilidad que afecta a este crédito otorgado al aparecer de lo percibido, que Merleau-Ponty llama “fe” u “opinión primordial”, en la estela de la *Urdoxa* o *Urglaube* de Husserl. El juego del parecer, desaparecer, reaparecer es motivo de crueles decepciones que no se dan sin *self-deception*. La prueba de lo irreconocible, con la que concluye nuestro primer estudio, siembra la desconfianza en la aptitud de las cosas y de las personas para dejarse reconocer. A la obsesión por el error sucede, pues, una especie de camaradería con ese mismo error, inherente, de ahora en adelante, a las ambigüedades de un mundo de la vida inacabado y abierto.

Con el segundo estudio, continúa agrandándose la sombra del desconocimiento. La confesión general de que toda capacidad tiene como contrapartida una incapacidad específica es fácil de admitir en su generalidad. El detalle de estas incapacidades, según los distintos registros del poder de obrar, revela formas cada vez más ocultas de incapacidades en las que el desconocimiento confina con la *self-deception*: el error consiste entonces en engañarse a sí mismo, en tomarse por lo que no se es.

El poder-decir, que hemos colocado de propósito a la cabeza de las modalidades del “yo puedo”, está gravado con una dificultad para decir, incluso con una impotencia para decir. Ésta demuestra que nos confundimos continuamente sobre las motivaciones profundas que ponen trabas a nuestra necesidad de decir. Entre secreto, inhibición, resistencia, disfraz, mentira, hipocresía, los parentescos son tan estrechos como encubiertos. La misma ipseidad, conquistada con esfuerzo en el plano con-

ceptual sobre la mismidad, es el lugar del desconocimiento. Además, nuevamente, lo que roza con la identidad personal hace vibrar también todo el tejido de nuestras relaciones con el otro. Uno no se equivoca sobre sí sin equivocarse sobre los otros y sobre la naturaleza de las relaciones que tenemos con ellos. Si la esencia del error, según dice Pascal, consiste en “no conocerlo”, el desconocimiento de sí-mismo no escapa del riesgo de desconocerse él mismo.

¿Cómo no concluir esta mirada sobre las incapacidades que ensombrecen la atestación de mi poder de obrar sin evocar las que afectan al binomio de la memoria y de la promesa? Por un lado, el olvido; por otro, el perjurio. Es cierto que el olvido como destrucción de las huellas es una incapacidad padecida; pero sus formas astutas contribuyen aún más al doble engaño sobre sí mismo y sobre el otro. En cuanto al perjurio, sólo merece el estatuto de impotencia para mantener su palabra en razón de las excusas, admisibles o no. Lo terrible en el perjurio es que es una forma de poder, inseparable del poder-prometer, el poder de no mantener su palabra: al arruinar la fiabilidad del que prestó juramento, el poder-traicionar debilita toda la institución del lenguaje en cuanto que descansa en la confianza en la palabra del otro.

Es en el tercer estudio en el que la dialéctica entre reconocimiento y desconocimiento adquiere su mayor visibilidad antes de asumir las formas de la mayor disimulación.

La investigación del reconocimiento mutuo puede resumirse como una lucha entre el desconocimiento del otro al tiempo que una lucha por el reconocimiento de sí mismo por parte de los otros. El reto de Hobbes, al que replica la teoría de la *Anerkennung*, es sostenido por una descripción fabulosa del estado de naturaleza en el que la desconfianza ocupa el lugar intermedio en la enumeración de las pasiones que engendran la guerra de cada uno contra cada uno. No obstante, hemos dado paso al reconocimiento que actúa a la espera de que cada uno de los miembros de los contratos que preceden al gran

contrato de cada uno con el *Leviatán* realice, en el momento oportuno, la misma enajenación de poder que cada otro.

Pero es en el corazón mismo de la *Anerkennung* donde se desarrolla la competición entre reconocimiento y desconocimiento, tanto de sí mismo como del otro. No olvidamos la secuencia sobre el *crimen*, expresión por excelencia del conocido “trabajo de lo negativo”: el criminal se da a conocer en su singularidad rebelde frente a la ley que lo desconoce. El desconocimiento queda así incorporado a la dinámica del reconocimiento. Esta dialéctica despliega todos sus recursos en las actualizaciones recientes de la teoría hegeliana. No es sorprendente que sean sentimientos negativos los que motivan la conflictualidad presente en los modelos sucesivos de reconocimiento, en el plano afectivo, en el jurídico y, finalmente, en el social; estos sentimientos negativos encuentran en el término *desprecio* su nombre emblemático. Aquí, la lengua francesa permite colocar el término *desprecio* en una sorprendente cercanía léxica con el del *error*,\* figura del desconocimiento en el primer estudio. Del error al desprecio, se podría leer. Esta proximidad léxica permite comparar sus roles respectivos en sus contextos propios. Hay que evitar la obsesión por el error, y, en primer lugar, descubrirlo y denunciarlo. Sólo más tarde el error se revela parte acreedora en la búsqueda de la verdad. Con el desprecio, es total la incorporación de lo negativo a la conquista del reconocimiento. Me atrevería a hablar aquí del trabajo del desconocimiento en la conquista del reconocimiento. Precisamente en esta implicación del desconocimiento en el reconocimiento se crea la expresión de lucha por el reconocimiento: la conflictualidad es su alma.

Esta inherencia del desconocimiento al reconocimiento en la figura del desprecio nos lleva a la figura del desconocimiento que nuestros últimos estudios consagrados al don y al intercambio de los dones nos dan ocasión de detectar. Recordamos

\* *Mépris* = desprecio; *méprise* = error [T.].



que la transición del tema de la lucha al del don estaba vinculada a una cuestión que tenía por objeto el carácter siempre inconcluso de la lucha por el reconocimiento. Y sólo como una tregua en el centro de la conflictualidad sin fin se invocaba la experiencia efectiva del intercambio ceremonial del don como figura privilegiada de los estados de paz.

Son precisamente las promesas contenidas en estos estados de paz las que plantean el problema de una forma encubierta de desconocimiento que no podía ser descubierta a no ser que estuviera totalmente desarrollada la idea de mutualidad. Defendimos la idea de una mutualidad ejercida “entre” los protagonistas del intercambio contra su reducción a una figura de la reciprocidad en la que la relación actúa en un plano trascendente respecto a las transacciones entre donantes y donatarios.

Fue entonces cuando se impuso la idea de un reconocimiento mutuo garantizado por el don en cuanto cosa dada. Aventuramos la idea complementaria de que este reconocimiento no se reconoce a sí mismo debido a la energía que invierte en el intercambio de los dones que son su garantía y su sustituto. Se trata de saber, siguiendo a Derrida, si no se une a él un desconocimiento más sutil que se desconoce a sí mismo.

¿Qué desconocimiento? El de la disimetría originaria entre el yo y el otro, disimetría que no anula la reciprocidad en cuanto mutualidad. Disimetría que querría hacerse olvidar en la felicidad del “uno al otro”. Hasta en el regocijo del intercambio de los dones, el otro sigue siendo inaccesible en su alteridad en cuanto tal. Desconocido, reconocido, el otro sigue siendo el ignoto en términos de aprehensión originaria del carácter “mío” del sí mismo.

Este desconocimiento no es el de alguien, sino de la disimetría en la relación entre yo y el otro.

Es aquí donde vuelve a encontrar su lugar la discusión que de propósito coloqué al inicio del tercer estudio, como un texto de espera, colocado en reserva para la discusión de esta última fase de la dialéctica entre reconocimiento y desconocimiento.

En primer lugar como un problema, incluso como un cuestionamiento de toda la empresa fenomenológica, se reveló la dificultad encontrada por la fenomenología para superar la disimetría originaria entre yo y el otro, y para formar la idea de reciprocidad tan esencial a la idea de verdad como a la de justicia. El problema se hacía mayor por la oposición existente entre dos versiones de esta disimetría originaria, según que, con Husserl, se tome como polo de referencia el yo, o que, con Lévinas, se proceda del otro hacia el yo. Todo sucede como si no existiese una visión general sobre esta divergencia de enfoque y no se pudiese abordar la cuestión del paso de la asimetría a la reciprocidad más que por una cara o por otra —lo que, por añadidura, hace inútil y estéril cualquier disputa sobre la preeminencia de una lectura sobre otra—.

Recordamos que, para Husserl, la fase egológica de la conciencia de sí se alcanza a costa del recurso, que podemos llamar fabuloso, a la objeción del solipsismo; adoptada como disciplina ascética, esta objeción exige que la alteridad del otro “se constituya” “en” y “por” la conciencia de sí, sin otro punto de referencia que la “esfera de pertenencia” que sólo se puede llamar originaria. Por tanto, lo que pertenece como propio a la experiencia del otro concierne a lo que Husserl llama “aprehensión analogizante” y, en el mejor de los casos, “apareamiento”. En cuanto a la experiencia que el otro tiene de él mismo, me seguirá estando prohibida para siempre en su forma originaria, incluso en el caso más favorable de una confirmación de mis presunciones sacadas de la coherencia de las expresiones fisonómicas, gestuales y verbales descifradas sobre el cuerpo del otro. Sólo “yo” aparece a mí mismo “presentado”; el otro, presunto análogo, permanece “apresentado”. No insisto en el carácter laborioso de la derivación posterior de la idea de una naturaleza común, dentro de la cual yo me muestro a mí mismo otro entre los otros, y de la idea de “comunidades” que podemos llamar intermonádicas. Los últimos párrafos de la Meditación cartesiana V están consagrados a esta derivación.

A duras penas, algunos pensadores vinculados a la herencia de la fenomenología se han esforzado por edificar una “sociología intencional” en la lógica de la Meditación cartesiana V de Husserl. El carácter laborioso de esta fenomenología del otro, inscrito fácilmente en el débito de ésta, nos autoriza, al término de nuestra propia empresa, a invertir su sentido y a ver en él una poderosa llamada al orden, cuando el elogio del reconocimiento mutuo invita a olvidar esta asimetría originaria de la relación entre yo y el otro, que ni siquiera la experiencia de los estados de paz consigue abolir. Este olvido de la asimetría, consumado por el éxito de los análisis del reconocimiento mutuo, constituiría el último desconocimiento en el corazón mismo de las experiencias efectivas de reconocimiento.

Confesaré que el mismo reproche brota de la lectura de *Totalidad e infinito* y de *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, de Lévinas. No ha de olvidarse el subtítulo de la primera obra: *Ensayo sobre la exterioridad*. La exterioridad primera es la de la voz y de su acento primordialmente ético. La alteridad del otro no es perceptiva, so pena de dejar que su diferencia sea absorbida en el dominio de la idea de totalidad, desplegada por la idea de ser de las ontologías. Es según el modo ético de la interpelación como el yo es llamado a la responsabilidad por la voz del otro. El segundo volumen de Lévinas evocado aquí radicaliza la idea de exterioridad por la del *De otro modo*, en virtud de la cual el “decir” ético se ampara continuamente en lo “dicho” al que articulan, cada una a su manera, la semántica y la ontología. Sobre el fondo de esta ética primordial, que otorga la palabra al otro, se destacan las dificultades relativas al tema del tercero, agente de la justicia y de la verdad. Estas dificultades, simétricas de las encontradas por Husserl en la Meditación cartesiana V, son también cargadas fácilmente al débito de una filosofía considerada incapaz de elevarse de la disimetría entre el yo y el otro en su reciprocidad y mutualidad.

Una vez más, y más allá de cualquier disputa de prioridad entre Husserl y Lévinas, quisiera cambiar las objeciones que

encuentran —cada uno a su modo— los dos maestros de la fenomenología en una advertencia dirigida a cualquier concepción de la primacía de la reciprocidad sobre la alteridad mutua de los protagonistas del intercambio. El problema consistía aparentemente en superar la disimetría para explicar la reciprocidad y la mutualidad; ahora aparece el inverso: cómo integrar en la mutualidad la disimetría originaria, en contra de la sospecha de que esta disimetría pueda minar, desde el interior, la confianza en el poder de reconciliación inherente al proceso del reconocimiento. Mi tesis aquí es que el descubrimiento de este olvido de la disimetría originaria es beneficioso para el reconocimiento en su forma mutua.

Lo que está en juego es el sentido del “entre” sobre el que nosotros hemos insistido tanto a lo largo del debate que nos ha llevado a distinguir la mutualidad, en el plano de las relaciones “entre” protagonistas del intercambio, de la reciprocidad concebida como una forma trascendente de circulación de bienes o de valores de los que los actores singulares no serían más que los vectores.

Es en el “entre” de la expresión “entre protagonistas del intercambio” donde se concentra la dialéctica de la disimetría entre yo y el otro y la mutualidad de sus relaciones. Y precisamente a la plena significación de este “entre” contribuye la integración de la disimetría en la mutualidad dentro del intercambio de los dones.

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

Finalmente, la gratitud, última forma del reconocimiento expuesta en esta obra, recibe de la dialéctica entre disimetría y

mutualidad una acrecencia de sentido. Vimos en el recibir el término de unión entre el dar y el devolver; en el recibir, lugar de gratitud, se afirma dos veces la disimetría entre el donante y el donatario; uno es el que da y otro el que recibe; uno el que recibe y otro el que devuelve. Esta doble alteridad se preserva precisamente en el acto de recibir y en la gratitud que él suscita.

Antes de Simone Weil, que defendía la distancia en la proximidad del amor y de la amistad, Montaigne, lleno de pesar por la muerte de La Boétie, escribía, en el capítulo de la amistad, en el libro I de los *Ensayos*, las siguientes palabras: “En la amistad de la que hablo [las almas] se mezclan y se confunden una con otra en una unión tan universal que borran y ya no vuelven a encontrar la sutura que las unió. Si se me fuerza a decir por qué yo lo quería, siento que sólo se puede expresar respondiendo: porque era él; porque era yo”.<sup>2</sup>

## AGRADECIMIENTOS

Concluida la escritura de esta obra, doy las gracias a las dos instituciones que acogieron las tres conferencias de las que nació el ensayo: el Institut für die Wissenschaft vom Menschen de Viena y el Husserl-Archiv de Friburgo, Alemania.

Además, expreso mis sentimientos personales de gratitud a los amigos que me acompañaron en la travesía de tiempos difíciles y que contribuyeron a la concepción y a la realización de *Caminos del reconocimiento*.

Agradecimiento especial debo a François Azouvi, con quien compartí con intensidad varios decenios, por haberme acogido en su colección.

<sup>2</sup> Montaigne, *Les Essais*, libro I, cap. XXVIII, PUF, París, 1965 [trad. cast. de M. D. Picazo y A. Montojo, *Ensayos*, Cátedra, Madrid, 1992].

## ÍNDICE DE AUTORES

- Agustín (San): 148, 154*n*, 164, 168, 262, 269  
Alexy (R.): 252  
Anscombe (G.E.M.): 129  
Anspach (M.R.): 286, 289, 290*n*, 291, 292*n*  
Arendt (H.): 169, 170, 207, 246, 280, 312, 316  
Aristóteles: 15, 90, 100, 101, 105, 106, 110, 114-117, 119, 120, 124, 127, 131, 132, 147, 149, 156, 163, 168, 187, 207, 220, 242, 270, 282  
Aubier: 125*n*, 247*n*  
Austin (H.L.): 126, 127, 166  
  
Benveniste (É.): 294*n*  
Bergson (H.): 22*n*, 28, 32, 99, 146, 149, 160-164, 160*n*, 161*n*, 163*n*  
Berlin (I.): 83*n*, 177*n*, 183  
Boltanski (L.): 260, 261, 264-266, 269, 277*n*, 278, 280, 282, 283, 286, 313  
Bossuet: 23, 263  
  
Davidson (D.): 130  
Détienne (M.): 266  
Descartes (R.): 40, 44, 45, 47, 48, 50-55, 59, 62, 78, 85, 87, 89, 121, 122, 157, 209, 317, 318  
Dupuy (J.-P.): 288, 289  
Dworkin (R.): 183  
  
Elias (N.): 177  
  
Feinberg (J.): 255  
Ferry (J.-M.): 179-181, 157-159, 260*n*  
  
Gadamer (H.G.): 119, 268  
Gehlen (A.): 259  
Greimas (A.J.): 133  
  
Hegel (G.W.F.): 32, 195, 208, 212, 219-223, 225-231, 234, 237-239, 241-243, 249, 250, 251*n*, 265, 267, 274, 275, 287, 313  
Henaff (M.): 294-297, 303, 304  
Heidegger (M.): 80, 81*n*, 83, 247  
Hirschman (A.): 262*n*, 264*n*  
Hobbes (T.): 195, 199, 203, 207, 208, 210, 212-217, 220-223, 229, 230, 237, 239, 249, 274, 320  
Homero: 100, 102*n*, 105, 108, 110*n*, 114, 119, 120, 124  
Honneth (A.): 219, 222, 228, 230, 237-242, 250, 251*n*, 252, 255-257, 265, 271, 313  
Husserl (E.): 11, 60, 80-82, 87, 152, 153, 198, 199, 201-203, 319, 323, 324  
  
Jauss (H.R.): 133  
  
Kant (E.): 44, 52, 53, 55, 56, 58, 60-63, 65, 68, 69, 71-77, 79, 80, 81, 85, 89, 122, 129, 140, 141, 194, 197, 222, 251, 298, 313, 318  
Kierkegaard (S.): 280  
  
Legendre (P.): 244*n*, 245, 247, 248*n*  
Lefort (C.): 186, 303  
Lepetit (B.): 174, 175, 176, 179  
Lévi-Strauss (C.): 284*n*, 285, 286, 290, 291, 296

- Lévinas (E.): 81, 82, 198, 201, 204,  
205, 206*n*, 211, 323, 324  
Littré (É.): 17-19, 22*n*, 23, 24, 27  
Lloyd (G.E.R.): 175*n*  
Locke (J.): 59, 62, 99, 121, 123, 157-  
159, 194, 217
- Mackie (J.L.): 183  
Mauss (M.): 284, 285, 289, 291, 294,  
296, 297, 304  
Merleau-Ponty (M.): 86-88, 286, 319  
Montaigne (M. de): 125*n*, 302, 319,  
326
- Nabert (J.): 124, 125  
Nietzsche (F.): 165, 167, 170, 171  
Nozick (R.): 183
- Parsons (T.): 252  
Pascal (B.): 50, 267, 281, 319, 322  
Platón: 41-3, 62, 111, 116, 131, 207,  
294  
Propp (V.): 133  
Proust (M.): 90-92, 135, 193
- Revel (J.): 177*n*, 178  
Ricoeur (P.): 123*n*, 125*n*, 128, 137*n*,  
169*n*, 205*n*, 260*n*, 268*n*, 312*n*  
Rilke (R.M.): 88
- Schapp (W.): 136, 137*n*  
Sen (A.): 173, 181-186, 188, 190  
Smith (A.): 262*n*, 264, 292*n*  
Sófocles: 106*n*, 124  
Spinoza (B.): 150  
Strauss (L.): 208-210, 219
- Taminiaux (J.): 222, 225, 228, 230  
Taylor (C.): 157, 184, 259*n*, 270, 271,  
272*n*, 273, 281  
Thévenot (L.): 260, 261, 264, 265,  
266*n*, 269, 282, 313  
Tricaud (F.): 287
- Vanderbeken (D.): 166*n*, 168*n*  
Verdier (R.): 287
- Walzer (M.): 260, 261, 293  
Weber (M.): 267, 303  
Weil (S.): 241, 242*n*, 243, 326  
Williams (B.): 99-101, 102*n*, 109, 110,  
178, 187, 190  
Winicott (D.W.): 241
- Zarka (Y.-Ch.): 212, 217  
Zemon-Davis (N.): 298, 300, 302*n*