

LA FILOSOFIA DE LA CULTURA O L'ÈTICA COM A PRAXI A PAUL RICOEUR (Homenatge en el centenari del naixement del filòsof)¹

ALBERT LLORCA ARIMANY
Universitat Autònoma de Barcelona

RESUM: El marc filosòfic del present estudi abasta una notable amplitud metodològica, situada entre la fenomenologia eideticopràctica de la voluntat de Paul Ricoeur i l'exercici hermenèuticotrascendental de la raó humana en el seu esforç dialogicocomprensiu.

El que dóna sentit a aquest marc és la noció de persona humana, alhora lliure i condicionada, esforçada i feble, interpretadora i comprensiva del món i de si mateixa, que ha de desenvolupar-se ontologicopràcticament mitjançant les relacions interpersonals i la cultura.

La "via llarga" del discurs filosòfic ricœurrià implica la reflexió hermenèutica i cultural que no defuig el tarannà dialogicoconflictiu amb models interpretatius diferents, des de l'antropologia i la filosofia de la religió, fins a la psicoanàlisi, l'estructuralisme o les interpretacions filosoficopolítiques, idealistes o criticomarxistes.

Hom pot afirmar que el pensament de Paul Ricoeur vertebrava les seves reflexions tenint com a centre de referència la persona humana, mitjançant un discurs alhora practicomoral i humanitzador, posant en joc un conjunt d'estructures antropològiques que anomenem "praxicointegrals", les quals aportaran arguments en pro d'una ètica discursiva que es desenvolupa al voltant de la pregunta clau: "com haig d'actuar?". Tal discurs resultant constituirà el gruix del que Paul Ricoeur en dirà la "saviesa pràctica", que ha de fer compatible la responsabilitat humana amb la superació de la turpitud i en pro d'acomplir la plenitud a la qual l'home aspira.

PARAULES CLAU: fenomenologia, hermenèutica, persona, cultura, praxi, ètica.

The philosophy of the culture or the ethics as practical in Paul Ricoeur

ABSTRACT: The philosophical framework of this study comprises two phases Methodological: the practical-eidetics phenomenology of the

¹ Com a estudiós i admirador de l'envergadura de l'obra intel·lectual i del compromís vital de Paul Ricoeur, em plau oferir a la seva memòria aquest humil reconeixement en el centenari del naixement del filòsof nascut el 27 de febrer de 1913 a Valence, ciutat propera a l'entranyable Grenoble del seu amic Emmanuel Mounier.

will of Paul Ricoeur and hermeneutic – transcendental practice of the human reason in its dialogic-understanding effort.

But the thing that gives meaning to this philosophical framework is the idea of the human person, which is free and conditioned, vigorous and weak, interprets and understands the world, and also to itself. The person must be developed by practically ontological trough the interpersonal relations and the culture.

The “long way” of philosophical discourse of Paul Ricoeur involves the cultural and hermeneutics reflection that does not flee the dialogical and conflictive with different interpretative models: from anthropology and philosophy of religion, to psychoanalysis, structuralism or philosophical interpretations political, idealists or critical-Marxist.

We can say that the thought of Paul Ricoeur builds his reflections having as a reference center of the human person, across a speech at the same time practical-moral and humanizing, exposing a set of anthropological structures that we call “praxis-integrated”, they provide arguments for an ethic that develops about the question: “How should I act?”. The result of this speech will be the core of what Paul Ricoeur called practical wisdom, which should support human responsibility to overcome the awkwardness, to reach the fullness to which man aspires.

KEY-WORDS: phenomenology, hermeneutic, person, culture, practical, ethics.

El marc filosòfic

 53

La nit del 20 de maig de 2005, un grup d'amics de l'Institut Emmanuel Mounier de Catalunya sopàvem en un restaurant de Barcelona després d'una intensa sessió de dues hores de conferència i corresponent debat amb la inoblidable presència de Carlos Díaz, aleshores president de l'Institut Emmanuel Mounier, gran coneixedor del personalisme comunitari. Mentre, a casa seva, a la localitat de Chaténay-Malabry, propera a París, agonitzava, sense nosaltres saber-ho, qui ha estat un dels grans savis de la filosofia del nostre temps, Paul Ricoeur, un insubstituïble mestre durant molts anys per a alguns de nosaltres. Per damunt de tan trista coincidència –de la qual ens adonaríem l'endemà per les notícies necrològiques de la premsa–, sentim ara el goig de recordar i celebrar l'any del centenari d'un dels filòsofs de més relleu del món recent.

Aquest estudi no és una síntesi “de” l'obra de Paul Ricoeur, sinó l'expressió agraïda del resultat d'haver pogut exercir dialògicament “amb” el filòsof una reflexió, que durant alguns anys sorgí estimulada per la impagable lectura de les seves principals obres. És, per tant, un treball d'interpretació –hermenèutica– “sobre” el seu pensament, essent conscients que el propi filòsof mai no va voler oferir cap articulació –i menys cap sistematització doctrinal– de la seva obra.

Es tracta, doncs, d'elaborar una tasca filosòfica que pretén penetrar en el nucli del seu pensament, d'acord amb un estil i òptica determinats apresos del mateix filòsof.

El punt de referència se situa en una llarga i un xic llunyana investigació², que em permeté abastar i aprofundir en les bases i els procediments metodològics de l'obra del pensador; alhora que vaig anar descobrint les immenses possibilitats filosoficomorals que ofería el seu pensament. Si bé el present article no és cap síntesi d'aquella investigació³, resulta inevitable fer-ne referències.

El plantejament filosòfic inicial amb el qual Paul Ricoeur ens fa sintonitzar, si volem seguir el ritme del seu discurs, se situa entre la dimensió pràctica de la *descripció eidètica* –per tant, de la voluntat– i la *capacitat comprensiva i oberta de la reflexió* com a recuperació de l'Ésser en la condició humana feta palesa per l'*exercici hermenèutic i dialogant* de la raó amb altres òptiques interpretatives; en la mesura que totes “diuen” de la persona humana, de la seva condició oberta o feble, essencial o contingent, transcendent o finita... Al meu parer, aquest marc o punt de referència que hem d'adoptar, si hom pretén comprendre la filosofia ricoeuriana, està escrit en forma de paradoxa: entre el meu jo o voluntat i l'involuntari corporal –o històric, mental-inconscient...– que l'acompanya, paradoxa entre la llibertat i la necessitat, entre la persona i el “cos” cultural i intersubjectiu, entre la falta i la transcendència, entre els vicis socials i les aspiracions públiques humanitzadores...; o, hauríem d'afegir, entre el jo integral idèntic i la dispersió vital i cultural a la qual ha de fer front per retrobar-se a si mateix...

A mena de fites esglaonades, assenyalarem un esbós del discurs desenvolupat a partir d'aquest marc esmentat:

- En primer lloc, trobem un jo encarnat lliure –o totalitat integral– que constitueix la inicial configuració ontològica i antropològica ricoeuriana –aquest és el terreny de l'Eidètica de la Voluntat o aplicació fenomenologicopràctica del pensament de Ricoeur.
- El segon lloc, una tasca, la d'existir i ésser, esforçada, que es va configurant entre les debilitats i febleses –la fal·libilitat–, juntament amb les limitacions que són inherents al desenvolupament.

² Una investigació que fou la meua tesi doctoral, presentada l'octubre de 1996 a la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona, sota el títol: “*De l'Eidètica Pràctica a l'Hermenèutica en el pensament de Paul Ricoeur. Aproximació a una anàlisi dels fonaments categorials de la filosofia moral*”.

³ En el seu moment, ja la vaig preparar i publicar per a l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* (1998), en el número X.

lupament de la condició humana –terreny obert per l'Empírica de la Voluntat o Filosofia de la Falta de P. Ricoeur.

- En tercer lloc, apareix un objectiu o finalitat que impulsa vers la superació d'aquestes dificultats, sabent acceptar i comprendre –i interpretar– les diverses “figures” o expressions simbòliques que envolten l'existència del jo amb els seus obstacles i possibilitats. Tal objectiu ha de permetre accedir, a través del que Ricoeur en diu la “via llarga” del treball humanisticoreflexiu⁴, a l'autenticitat ontològica de l'Ésser, en el si del qual som, volem i sentim: i això serà l'*hermenèutica del testimoniatge*, que reflecteix el fet que la condició humana constitueix i descobreix en els seus actes finits el teixit de la plenitud ontològica –l'Ésser– per la qual ella és i té sentit.

La tasca de la filosofia, llavors, sembla tenir per endavant una activitat complexa, però certament pautaada, on diferents mètodes com el fenomenologicopràctic i l'empiricotrascendental s'amalgamen en un *lògica discursivohermenèutica configurada com a estil dialògic* i aleshores oberta, on les diverses interpretacions es complementin a fi de fer possible una comprensió més profunda de l'home, alhora que més sòlida i humanitzadora. I des de la meua perspectiva, l'accés a aquesta mena de filosofia requereix una estratègia adaptada a l'esmentat estil dialògic, dins del qual penso que:

- Cal saber incorporar i avaluar l'abast dels mètodes eideticopràctic i empiricotrascendental, que Ricoeur posa en joc.
- Cal saber també valorar la coherència intel·lectiva que emana d'un filosofar aparentment dispers, en la mesura que brolla de forma fragmentària, motivat i compromès per fets contextualitzats inquietants –quelcom propi del tarannà personalista– des del punt de vista de la integritat de la persona humana i de la comunitarietat que li escau. D'entre aquests fets força preocupants, el filòsof té presents l'arbitrarietat del poder, els excessos de l'estat planificador, el reduccionisme socioeconòmic, la comunicació, la deshumanització creixent en la civilització occidental,

⁴ Que es concretarà en una tasca doble que portarà Ricoeur a terme: d'una banda, la interpretació comprensiva de la totalitat de la condició humana, a partir del previ reconeixement que tota interpretació –“auslegen”– és “lateral”; i, d'altra banda, la reflexió a partir de la confrontació entre les interpretacions hermenèutiques diverses de la filosofia, de l'antropologia cultural, de la psicologia profunda...; des de la fenomenologia de la religió a la psicoanàlisi, des de la teleologia hegeliana a l'arqueologia del subjecte, des de la filosofia analítica a la semiologia...

l'augment de l'egotisme com a forma de vida erigit en "autonomia del desig"...

Davant d'aquests fenòmens i els conflictes que els segueixen, el pensador posa al descobert un dels plantejaments de més complexitat i dificultat per desenvolupar filosòficament com ho és el tema de la *fal·libilitat* o propensió humana al mal, en termes kantians, i al qual vaig dedicar atenció en la segona part de la meua tesi sota l'epígraf de "El desvetllament de la metafísica de la falta"⁵. El tema de la fal·libilitat humana i del mal constitueix un dels àmbits que més han preocupat Ricoeur, no només filosòficament, sinó vitalment. I davant d'ells, el pensador ha considerat, com es fa palès en algunes de les més emblemàtiques de les seves obres –llibres i articles–, la necessitat de fer l'esforç per mantenir un to d'obertura dialògica amb pensaments filosòfics o científics oposats, procurant reconciliar-los, a fi "d'integrar antagonismes legítims i fer-los treballar en llur pròpia superació"⁶.

Les aportacions de la filosofia avui, a parer del filòsof, seran útils en la mesura que aquesta activitat esperoni despesa d'energia en diverses direccions, com ara:

- Que la filosofia –i els filòsofs– han d'afrontar els problemes reals –els conflictes– de la nostra època.
- Que la filosofia ha de seguir la norma següent: fer-se sensible a la interpretació de la tradició històrica, tot explicant els canvis de la raó en el procés històric, a fi d'apropar-se al coneixement de la Veritat⁷.
- Que la filosofia ha de mantenir un diàleg amb les ciències, i en aquest sentit ha de potenciar un treball interdisciplinari –jo m'atreviria a dir *dialogicohermenèutic*– davant la possible "mort"

⁵ Tesi doctoral, o.c., II part, capítol primer, secció II, p. 574-595.

⁶ Aquest curt paràgraf, escrit per Ricoeur en una ponència dictada per ell a Granada, el novembre del 1987, sota el títol "Autocomprehension et histoire", s'inclou en el llibre "*Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*" (1991) Barcelona: Ed. Anthropos (T. Calvo, R. Àvila i altres), p. 13 (text castellà: p. 30).

⁷ En un llibre de divulgació titulat "*Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*" (vol II), publicat per la UNESCO l'any 1978 i traduït al castellà al 1982 per Tecnos, Ricoeur fa una descripció de l'estat de la filosofia contemporània, afirmant que és discordant, i que no hi ha una síntesi que superi aquesta discordança.

Després de fer un breu repàs a les diverses concepcions de la filosofia, en un to que ens atreviríem a qualificar d'humil, conclou el següent:

- Hi ha una manca de neutralitat en tota posició filosòfica, en el sentit que les mateixes qüestions seleccionades i l'ordre de tractament atorgat ja indiquen un estil determinat de filosofar i d'entendre la filosofia.
- L'única cosa que cal fer, afegeix Ricoeur, és establir els "camps" o àmbits en els quals es "creuen" les qüestions tractades.

de la filosofia tradicional –o sigui, de l'estil de filosofar “clàssic” monològic i sistemàtic⁸.

El destí hermeneuticocultural que pertoca a la filosofia resulta, doncs, indefugible, segons es desprèn de les propostes anteriors, que penso que són presents, amb registres i matisos diferents, en altres períodes clau de l'obra del filòsof; i un d'aquests registres és, precisament, el moral. A grans trets, aquesta qualificació hermeneuticocultural, juntament amb la repercussió ètica que té, al nostre parer, en el pensar de Ricoeur ens exigeix les oportunes justificacions i consideracions. Entrem-hi.

II. L'activitat filosòfica com a reflexió hemeneuticocultural

La reflexió filosòfica ha de dotar-se de l'empenta suficient per permeatre a l'home –en tant que ésser personal– “ressituat-se” en el món, sabent descobrir els vincles que el lliguen i el comprometen, només en la mesura que sap –pot– situar-s'hi a una certa distància. Tal situació implica posar en joc tres registres, com aquests:

- Amb “què” comptem per exercir aquesta “ressituació”?
- Sobre “què” practiquem tal “ressituació” i com es presenta?
- Què aprenem de nosaltres mateixos, és a dir, què “mobilitzem” del nostre ésser, que permeti adonar-nos, a poc a poc, del que som.

Fem un esbós de cada punt:

Pel que fa al primer punt, “l'eina” amb la qual hem de comptar en l'esmentada “ressituació” és la del *llenguatge*. Quina és la seva potencialitat? Què dóna de si per interpretar el món? El terreny que obren aquesta mena de preguntes és, certament, de força abast, com ho són els registres semàntics aplicats als nivells conceptuals, simbòlics, metafòrics... i a llur dimensió pràxica⁹.

En segon lloc, la lògica dinàmica del “dir” que enceta el llenguatge es dirigeix al “món”. Quin món? Allò respecte a la qual cosa coneixem, actuem i som; i d'aquesta manera, interpretem. L'hermenèutica ricoeuriana ja fa aquí acte de presència: una hermenèutica que és

⁸ Propostes explícites que el pensador va fer en ocasió de l'homenatge rebut en la investidura com a doctor honoris causa per la Universitat de Santiago de Compostel·la, el 26 de febrer de 1996.

⁹ Les investigacions de Ricoeur són nombroses al voltant d'aquests registres: des dels seus estudis sobre els símbols del mal, fins a la dimensió metafòrica en els relats, partint de la clau predicativa i atributiva de la metàfora. Obres en aquesta direcció són, esglaonadament: “*Finitude et Culpabilité*” (vol. II, *Symbolique du Mal*, 1960), “*Métaphore vive*”, de 1975, i “*Temps et récit*” (3 vol., 1983-1985).

menys un mètode de saber que un “saber estar en el món”, que no és sinó una reflexió i compromís –“l’engagement”– amb les disposicions i supòsits que ens vinculen a aquest “món” configurat per símbols, prejudicis, creences, conceptes, dissenys, pors, esperances... El món que ens envolta apareix com un mirall del nostre ésser: ambigüitat i paradoxa entre opacitat i convicció humana, entre finitud i expectatives obertes a l’aprofundiment en la llibertat i al sentit anticipat –imaginat– de la condició humana.

En tercer lloc, l’esmentat descobriment del nostre ésser en les seves limitacions i possibilitats va reflectint-se de manera indirecta, condicionada pels factors contextualitzadors historicoculturals, per les formes antropològiques –finitud, culpa, alteritat, dependència interhumana...– i pels patrons sociopolítics (psicosocials, hàbits, tradicions, estereotips...).

L’hermenèutica ricoeuriana, per tant, abasta els límits de la recerca de la Veritat de l’Ésser, en la mesura que aquesta –Ricoeur la qualifica com a *Afirmació Originària*¹⁰ present en el si del nostre ésser– és compresa en la diversitat “d’òptiques” o interpretacions hermenèutiques que han d’apuntar a la unitat de sentit o punt de referència fonamental de tota tasca filosòfica.

58

El discurs filosòfic, doncs, es constitueix com a procés tens entre la universalitat de l’ésser assolible i la diversitat d’òptiques i esforços exercits mitjançant –i malgrat– la singularitat contextualitzada de la persona humana, en tant que ésser encarnat. En aquest “tram”, la “historicitat” i la “culturalitat” –en el doble paper de cadascuna, alhora condicionant i impulsor– mostren prou bé la “personèitat” de la persona humana com a estatut ontològic radical.

En efecte, pel que fa a la “historicitat”, l’autor ens fa una aproximació prou orientadora: “La història és necessàriament un divers, una multiplicitat: hi ha això, i després allò. És el ‘i després’, ‘i després llavors’, i ‘després encara’, que fa que hi hagi història. Si no hi hagués ruptures, novetats, no hi hauria història”¹¹. És a dir, la historicitat es presenta com una qualitat que reflecteix la capacitat de la història per fer possible una unitat de sentit a través de les multiplicitats singulars –els homes, els esdeveniments, les cultures– que la constitueixen: heus aquí el que dóna de si la paradoxa de la història –i la paradoxa humana, de retruc–: la història no té, llavors, una “lògica” autònoma o merament “mecànica”, amb un sentit o “telos” implícit –cas

¹⁰ Que a més és el títol d’un dels articles de més relleu filosòfic de la dècada dels 50 (vegeu *Historie et Verité* (1955) Paris: Seuil).

¹¹ Ricoeur, P. “Histoire de la philosophie et historicité” (*Historie et Verité*, o.c., p. 142)

dels monismes, en general–; sinó un tarannà motivador, provocador –involuntari en tant que “oferidor” de l’activitat humana– del desenvolupament “humanitzador” que els homes han de “refer”, “reescriure”, modificant els fets, anticipant propostes, dirigint-se a objectius distants plenificadors de l’existència... Així, la tasca que la història ofereix no pot ser altra que la de treballar en pro de la humanització civilitzadora, de l’educació cívica i ètica; en la mesura que constitueix el terreny involuntari pel qual ha de discórrer l’existència humana. En efecte, afirmava Ricoeur l’any 1981 que “no hay conocimiento de sí que no se haga por el rodeo de signos, símbolos, obras culturales. Las historias que se cuentan. Las historias que escribe el historiador son las más permanentes de esas expresiones culturales... ¿Por qué, en efecto, el acto de contar está tan próximo del centro y del núcleo mismo de nuestra experiencia? Es quizá porque nuestra propia existencia es inseparable del relato que podemos hacer de nosotros mismos. Es contándonos como nos damos una identidad”¹².

Pel que fa al sentit de la cultura en la condició humana i en la seva praxi, el pensament de Ricoeur fa palès el seu deute i la seva sensibilitat vers el pensament personalista mounieria¹³, vers la pedagogia de disposar la història civilitzada d’acord amb la “humanitat” que despren la persona humana: “el despertar de la persona és el mateix que la pedagogia de la comunitat”¹⁴. L’impuls moral d’aquesta filosofia pedagògica i civilitzadora és feta palesa per Ricoeur¹⁵, i, d’aquesta manera, la *praxi ètica* i *cultural* constitueix el nucli cabdal per a posar ordre en les relacions humanes i en les institucions, “en” les quals i “per” les quals viuen i es relacionen les persones¹⁶.

Què és la cultura? L’autor ens la defineix com a “complex de valors o, si hom prefereix, de valoracions..., els valors dels quals parlem aquí

¹² Ricoeur, P. “La historia como relato y como práctica”, entrevista de P. Ricoeur amb Peter Kemp, *Revista Travesía*, n. 1, p. 21; apareguda originalment a *Esprit* (1981), n. 6, p. 155-166.

¹³ Ricoeur, que coneix bé l’obra del seu amic, té present en el seu pensar el personalisme del filòsof de Grenoble, així com el del mestre Marcel –que va conèixer molt abans–; dedicant a ambdós importants estudis des dels anys 50 fins als 80.

D’altra banda, en el context actual de relleu que han tingut els estudis culturals en diversos contextos filosòfics i antropològics d’arreu del món, penso que és pertinent recordar l’aportació, al meu parer inestimable, del personalisme comunitari (vegeu, en aquest sentit, el nostre estudi recent “El personalisme comunitari: una filosofia vigent i una tasca urgent”, *Revista Calidoscopi*, núm. 32, 2013).

¹⁴ Ricoeur, P. “Emmanuel Mounier; une philosophie personaliste” (*Historie et Vérité*, o.c., p. 142).

¹⁵ Ricoeur, P., o.c., p. 139.

¹⁶ En aquest punt, vaig dedicar fa anys un estudi, basant-me en l’hermenèutica ricoeuriana, a l’anàlisi crítica sobre les formes culturals deficientes que condueixen al mal (“El mal i la debilitat de la cultura” (2004), treball inclòs en el llibre *El mal*. Liceu Maragall de Filosofia. Barcelona: La Busca.

resideixen en les actituds concretes enfront de la vida, en tant que formen sistema i que no són posades en qüestió de forma radical pels homes influents i responsables”¹⁷. I afegeix l'autor que els valors més importants en cada cultura són els que “fan referència a la mateixa tradició, al comportament respecte als conciutadans i als estrangers i, més particularment encara, a l'ús dels utilitatges disponibles”¹⁸. Hom pot afirmar, llavors, que, mitjançant la cultura, els homes es relacionen amb el món i, d'aquesta manera, en estar mediatitzats per objectes, valors i institucions, es fan més humans...

Fer-se “humans” en tant que éssers culturals... o deshumanitzar-se: heus aquí el problema ètic de fons que planteja la cultura occidental –europea¹⁹– en la mesura que es caracteritza per una certa capacitat d'autocrítica; un primer esglaó de la qual posa Ricoeur en relleu en la constatació de la confusió reduccionista entre la cultura europea i “la” cultura universal²⁰. Desfer aquesta falsa identificació se situa en l'horitzó personalista del *diàleg intercultural*, adequat a la condició paradoxal i oberta del jo integral, respectuós amb cultures diferents –amb llurs símbols, costums i imatges–, les quals reflecteixen altres tipus de persones i altres enfocaments de la veritat. El compromís ètic amb la veritat, llavors, passa pel reconeixement de l'autocrítica centrada en l'acceptació –“consentiment”, mot profundament ricoeurrià– de la diversitat cultural. En conseqüència, el compromís ètic mai no podrà convertir-se en una justificació d'una cultura determinada establerta: heus aquí la vertebració eticoeducativa i reflexiva de la tasca cultural²¹. Així, autocrítica i reflexió ètica són dos impulsos en

¹⁷ Ricoeur, P. “Civilisation Universelle et Cultures Nationales” (*Histoire et Vérité*, o.c., p. 295).

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ El filòsof fa aquestes reflexions, no cal oblidar-ho, en la dècada dels anys 50. Els interrogants que es farà en els anys que vindran abastaran l'àmbit mundial, dins de la seva reflexió en l'horitzó del que ell en dirà “la cruïlla de focus culturals” (“Cultures del dol a la tradició”, trad. Oriol Ponsati, www.terricabras-filosofia.info) i “l'universalisme contextualitzat” (*La critique et la conviction*, 1995). En aquest sentit, vegeu també el nostre estudi “La Globalització del segle XXI. Por o esperança?”, inclòs al llibre *Globalització interculturalitat* (2011) Liceu Maragall de Filosofia. Barcelona: La Busca, en el qual dediquem una reflexió a la vessant ricoeurriana sobre la multiculturalitat.

²⁰ Ricoeur, P. “Civilisation Universelle et Cultures Nationales” (*Histoire et Vérité*, o.c., p. 293).

²¹ En paraules de Ricoeur, que fem nostres, “Només és sota el signe de la nostra emancipació que ens sentim incitats a transvalorar allò que ja estava avaluat. És aquest interès per l'emancipació allò que introdueix el que jo anomeno la “distància ètica” en la nostra relació amb el que he heretat... La “distància ètica” esdevé així una distància productiva, un factor productiu de la reinterpretació” (Ricoeur, P. “Éthique et culture” (setembre, 1973), ponència inclosa a *Proceedings of the XVth Worl Congress of Philosophy*, p. 411-418.

pro del creixement humanitzador i intercultural (intersubjectiu): i això és el que constitueix la categoria de la “fidelitat” de la condició humana, segons Ricoeur, que nosaltres definim com l’esforç que realitzem per enlairar l’Ésser del nostre ésser, a fi de fer-nos més humans²². Aquesta tasca i compromís gosem anomenar-la “conatus cultural”, per analogia amb el “conatus intellectualis” spinozista; i el seu sentit humanitzador i educatiu rau a superar les limitacions i prejudicis socials i culturals que puguin dominar la condició humana²³.

Mitjançant la cultura, doncs, l’home es troba a si mateix, accedeix a l’Ésser en tant que persona oberta a la Veritat; *l’Eidètica de la Voluntat* de Ricoeur ens ha preparat un disseny que no permet la confusió: el fet que som éssers culturals però no absorbits per la cultura, perquè aquesta no pot ésser tancada ni determinant. Mai la cultura no pot produir un estranyament entre els homes²⁴. I és que la cultura, com la història, és un medi o “ocasió” perquè els homes puguin exercir la seva “humanitat”, que passa per la doble dimensió de “fer-se” persona i de comunicar-se amb els altres. La cultura, doncs, és per a Ricoeur, medi “involuntari” inevitable, com la història; en la mesura que no hi ha ésser humà sense cultura, com ja Max Scheler havia observat. La cultura és la que fa possible que la persona humana sigui tal; és a dir, ésser singular però obert a la Veritat que fa comprensible la seva condició, i que decideix i actua sobre el món i davant dels altres. La cultura, en conseqüència, ni és quelcom absolut –tancada²⁵– per a la persona, ni estable –definitiva–; sinó tensa, oberta i dinàmica. Així, hom pot assenyalar, a mena d’indicacions suggeridores, aquests trets:

²² La “fidelitat” la considerem, com veurem en l’apartat següent, una “categoria praxicointegral” que qualificarem de “supraètica”, pel fet de constituir una “figura” que potencia la reflexió i el compromís ètic i brolla de les pròpies estructures antropològiques de la condició humana.

²³ Hem relacionat dues vegades la tasca cultural, cívica, amb l’educació amb l’objectiu de superar prejudicis. Hom pot afirmar en aquest sentit, al nostre parer, que tota educació gaudeix, alhora, d’una vessant ideològica i d’una vessant utòpica: la primera es justifica en tant que som fills d’una època i d’una cultura determinada no escollida “en” la qual i “des de” la qual –“perspectiva finita”, en direm– hem de proposar i elegir models pràctics de relacions i de convivència humana. I la segona, en la mesura que sempre assenjala una direcció o “perspectiva transfinita” que ens permetrà contemplar noves propostes humanitzadores (els models pràctics i conviencials esmentats). La reflexió sobre aquesta polaritat ideologia/utopia en el si de la cultura la vam desenvolupar en un treball titulat “Interdependència entre ideologia i utopia” (en el llibre *La utopia* (1999). Liceu Maragall. Barcelona: La Busca.

²⁴ Ricoeur, P. *Histoire et Verité*, o.c., p. 298.

²⁵ En un estudi recent he anomenat també aquesta característica “tancada” de la cultura “La psicologització de la cultura” (Conferència “La psicologització de la cultura”, Cicle del Liceu Maragall de Filosofia, Ateneu Barcelonès, 23 de febrer de 2013).

- La cultura és el lloc –involuntari– de la persona humana, que acompanya la doble vessant d'aquesta: singularitzadora i alhora recercadora de la Veritat.
- Pel fet de presentar-se en un context historicosocial, la cultura comporta prejudicis que tenen, inicialment, la funció primària de contribuir a la supervivència de tota cultura.
- La supervivència de qualsevol cultura s'enforteix mitjançant la tradició, la qual, sovint, s'impregna de prejudicis²⁶.
- El risc que pateix qualsevol cultura és que es redueixi a la seva tradició; situació en la qual els prejudicis guanyen terreny, encarcarat la potència creadora i humana, a més de la capacitat comunicadora intercultural. El tarannà autocrític d'una cultura depèn d'aquest nivell de qüestionament de la pròpia tradició.

III. L'ètica com a praxi

La filosofia de la cultura que ens ofereix Paul Ricoeur fa possible, tal com proposàvem en l'objectiu d'aquest estudi, la tasca de *fonamentar* i alhora de *justificar l'ètica com a praxi*. Vegem-ho.

62

- Defugint tota limitació “culturalista”, la filosofia ricoeuriana, tot reconeixent l'existència de les hermenèutiques filosòfiques que reflecteixen llurs condicionaments culturals, manté com a principi –no com a punt de partença– la recerca de la Veritat de l'Ésser o “Afirmació Originària” –en expressió incorporada de Jean Nabert– des de dins de la nostra condició encarnada; la qual cosa conduirà l'autor, en l'últim període del seu pensament, a desenvolupar la filosofia com a “hermenèutica del testimoniatge”²⁷. El compromís praxicoètic que es desprèn

²⁶ Pel que fa a la noció de “tradició”, ens afegirem a la definició que proposa Paul Ricoeur: “Tradició diu més que transmissió... No es limita a descriure la nostra dependència del passat com un fet; sinó que li atorga un valor positiu. Això implica la superioritat d'un ensenyament perquè és antic i arcaic. I és aquí on brolla el debat: perquè aquesta autoritat pot aparèixer com a violència sobre el nostre pensament, impeding-nos accedir a la maduresa de judici, o com una guia necessària en el camí entre la infantesa i la maduresa” (“*Éthique et culture*”, art. Cit.).

²⁷ Aquesta expressió l'autor la utilitza en diversos articles a partir de la dècada dels anys 70. Precisament un dels articles de més relleu dedicats a l'obra de Jean Nabert, “*Le désir de Dieu*”, porta per títol “*Herméneutique du témoignage*” (1972). En aquest article –recopilat després a “*Lectures III*” (Paris: Seuil, 1994, p. 110), Ricoeur exposa el que ell troba en l'obra de Nabert: un portentós esforç intel·lectual per comprendre la paradoxa de “com jugar la interioritat de l'afirmació originària i l'exterioritat dels actes i de l'existència que se n'ha dit testimoniar per a l'absolut?” (*Ibidem*).

I més recentment, en la seva obra *Soi-même comme un autre*, l'abast de l'expressió

d'aquesta filosofia hermenèutica del testimoniatge és, al meu parer, present al llarg de l'obra del nostre pensador: l'hermenèutica, com a recuperació del sentit, perllonga, en el filosofar de Ricoeur, les subtils anàlisis fenomenologicopràxiques i empiricotranscendentals de la voluntat humana, en la mesura que aquestes dues aporten, respectivament, una descripció del territori humanitzador –on la paradoxa de la necessitat i de la llibertat fan brollar “figures” pràxiques “protoètiques”, o sigui, propedèutiques per a tota ètica– i una reflexió del tarannà conflictiu que comporta l'exercici existencial d'aquest territori humanitzador –on la condició humana “en falta” explica, alhora, la conjuració entre la fal·libilitat humana i la “culpa” imputable a l'home per l'aparició del mal²⁸. En aquest terreny, anem descobrint el que després nosaltres establim com a “categories praxicointegrals”, que faran possible, segons el nostre parer, el desenvolupament del discurs ètic.

Com vertebrem, llavors, el discurs ètic, entès com a compromís i praxi? Basant-nos en les esmentades estructures antropologicohermenèutiques –les “categories praxicointegrals”–, la praxi ètica que penso que ens ofereix el nostre autor arrela en la disposició vers l'Afirmació Originària, i la pregunta fonamental que crec escaient aquí és aquesta: “com haig d'actuar?”, pregunta que es gesta a través de la triple configuració antropològica referida, i que concretem en les nostres esmentades categories. Quines són, i com apareixen? Centrem-nos-hi.

La pregunta ètica fonamental, doncs, “com haig d'actuar?” pressuposa aquestes tres preguntes, com a marc antropològic previ:

- Com puc actuar: és a dir, quines *estructures essencials* –eideicopràctiques– fan possible la nostra acció i el seu abast, segons la capacitat decisòria i el consentiment, com a moments de la voluntat que l'acompanyen, i en la via cap a una ontologia fonamental que descriu les qualitats bàsiques humanes –llibertat, responsabilitat, coneixement pràctic, projecte vital...
- Què puc fer?: quines inevitables dificultats haig d'anar salvant en aquest camí vers la plenitud de l'Ésser que el jo encarnat

“hermenèutica del testimoniatge” mostra un doble plànol: d'una banda, esforç d'interpretació en el si del conflicte hermenèutic sota la divisa de la complementarietat assolible des de la persona humana, i, de l'altra, el compromís praxicoètic que es deriva de la presa de posició hermenèutica.

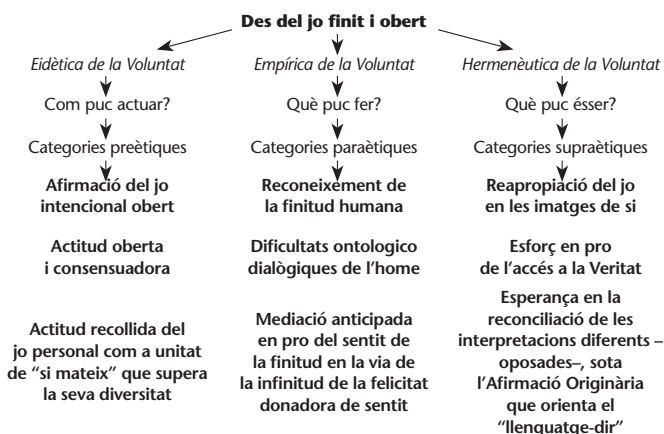
²⁸ L'Eidètica de la Voluntat i l'Empírica de la Voluntat aborden aquestes dues complexes qüestions del pensament de Ricoeur.

i finit pot assumir –la debilitat humana, la incoincidència interior, la “llibertat esclava”, la temptació, culpa...

- Què puc ésser?: quines possibilitats i esperances “estretes” ens queden obertes en aquest procés d’autenticació i fidel compromís amb la veritat –l’esperança, la felicitat, l’enriquiment humà, la fraternitat mundana, l’amor...

Aquestes tres preguntes, doncs, obren el camí vers una mena de formes transcendents pràctiques –són el que he anomenat les “categories praxicointegrals”– que condicionen tota actuació ètica en donar canalització i sentit a la pregunta ètica “*com haig d’actuar?*”. Heus aquí un esquema orientatiu de les categories que proposo i que penso que vertebraran tota ètica, tal com la concep Paul Ricoeur:

Categories praxicointegrals que possibiliten l’acció ètica



Aquestes estructures són les que constitueixen, penso, el suport del discurs i de l’argumentació ètica que ens ofereix Ricoeur; estructures que ens permeten desenvolupar la qualificació de l’ètica com a “reflexió formal praxicointegral”. Què hi entendrem? Proposarem un assaig de definició:

Una reflexió –un tornar a si mitjançat–, des de la diversitat experienciada de si, sota unes condicions o “formes” antropològiques–preètiques, paraètiques i supraètiques– que vertebraran el camí de l’acció compromesa, en la mesura que ens afirmem en tant que actuem. És en aquest sentit que considerem que cal entendre l’afirmació ricoeuriana segons la qual els valors morals brollen en una acció compromesa de queixa

o revolta; la qual cosa fa que abastin el “tot” existent i encarnat del jo personal.

Així, doncs, a partir d'aquests elements antropològics condicionants, podem definir inicialment l'ètica a Paul Ricoeur com a “reflexió formal pràxica integral”, que desglossarem així:

- *Reflexió*: retorn del jo sobre si, ressituant-se i autoavaluant-se;
- *Formal*: sota unes condicions formals-transcendentals;
- *Pràxica*: testimoniada per l'acció compromesa i finita;
- *Integral*: abastant un jo encarnat i realitzat a través dels seus actes.

Les “*categories praxicointegrals*” esmentades constituïran, així, la base de l'ètica que sembla operar en el pensament de Ricoeur; en el sentit que li ofereixen funcionalitat i operativitat. Vegem com treballen aquestes categories:

1. En primer lloc, *acompanyen* –o aconsellen– el *discurs ètic*: és a dir, li donen arguments, en la mesura que obren espais d'acció i possibilitats. Correspon aquesta feina a les *categories preètiques*, que aporten arguments sobre “com puc actuar”: llibertat, imputabilitat, responsabilitat, intersubjectivitat, motivació, compromís, decisió, projecte, consentiment, educació, cultura, història...; entesos com a “medis” per ajudar a créixer l'home “per dins”. En certa manera, serien aquests conceptes allò que se n'ha dit, sovint, elements d'una “ètica de mínims”.
2. En segon lloc, *presideixen el discurs ètic*: assenyalant límits que “pesen” en cada situació concreta. Correspon aquesta tasca a les *categories paraètiques*, les quals permeten prendre decisions que són opcions –eleccions– davant de circumstàncies concretes –com ara les històriques, econòmiques, culturals, polítiques, educatives...–, on juga la passió i on ens juguem el que som, ja que hi apareix el perill del mal. Així, *escollim* uns valors i no uns altres per afrontar tals circumstàncies: establint alternatives elegides entre el respecte, els drets de la persona, l'esforç per la veritat, l'enfortiment del caràcter, la humilitat, la justícia...; de manera que “accentuem” uns valors o uns altres en cada cas, com la seguretat pròpia, la seguretat, la desconfiança, la rigidesa moral... a fi d'anticipar solucions, accions significatives i superadores dels obstacles.
3. En tercer lloc, *orienten el discurs ètic*: o sigui, que ens condueixen en les decisions ètiques. Correspon aquesta feina a les *categories supraètiques*, les quals estableixen línies per on arribarem a ser, a encaminar-nos per donar plenitud al nostre ésser, sabent que

tal plenitud és allò que no és específicament ètic; però que ens hi impulsa, com el sentit de la vida, la felicitat, l'acostament a Déu, un projecte ideològic, una societat més justa, una millor convivència, el sentit del perdó i de l'amor...; i que alhora és compatible amb l'ètica²⁹. Entraríem aquí en la denominada "ètica de màxims". En efecte, aquests conceptes poden ser col·locats sota la pregunta: què és el que potencia la millor ètica humana? En aquest registre, sabem que la promoció de les il·lusions, els objectius i les esperances milloren la qualitat humana, així com la tolerància, el civisme i la cultura. I en canvi, el científisme, el fanatisme de tota mena, la deshumanització social i cultural –n'hem dit en altres llocs la "psicologització de la cultura"³⁰– condueixen a la pèrdua d'objectius universalitzables, a la indiferència, a la desesperació...

IV. El protagonisme ètic de la saviesa pràctica

L'àmbit de l'ètica es desplega, consegüentment, sobre la base de la condició humana, necessitant i encarnada, incoincident i conflictiva, modulable i oberta a la Veritat...; un terreny, doncs, on el creixement humanitzador es va constituint progressivament: com a reflexió o retorn de la persona sobre si –el "si mateix" ricoeurian³¹ o el que he anomenat en la tercera categoria supraètica, "l'actitud recollida del jo"–; com a capacitat de sobreposar-se a les dificultats i diferències amb els altres –és el que Ricoeur en diu la "ipseïtat"–, i com a obertura dialecticocomplementària amb allò altre de si –i que el filòsof anomena "alteritat".

Els supòsits anteriors semblen garantir l'exercici de l'ètica com a praxi en la qual ha de sobresortir la "humanitat" com a forma anticipada o esperançada de la persona³², en les més diverses cir-

²⁹ Seguint Franz Rosenzweig, hom diria que precisament cal parlar d'una "ètica sobre l'amor" en l'home, perquè no som divins; és a dir, ens preguntarem "com hem d'actuar" justament quan constatem que no estíem prou, que potser "fem trampa", tenim consciència que enganyem i fem creure el que no és veritat sobre la nostra actitud d'estimar...; i llavors, en "sentir vergonya" per no estimar prou (*La estrella de la Redenció*, o.c., p. 225-226) hem de donar-nos normes a nosaltres mateixos per saber com hem d'estimar.

³⁰ Llorca, A. "El personalisme comunitari: una filosofia vigen i una tasca urgent". *Revista Calidoscopi*, article citat.

³¹ Ricoeur, P. (1989) *Soi même comme une autre*. Paris: Seuil. En aquesta obra, Ricoeur és en l'única que s'atreveix a parlar explícitament del que ell en diu la "seva petita ètica".

³² La noció de persona que escau aquí, amb el bagatge aportat per la reflexió hermenèutica ja endegada fa uns anys pel filòsof, és, entre d'altres referències, la que la defineix com "la unitat narrativa d'una vida en el temps" (Lectures...)

cumstàncies que la trasbalsin. I aquesta “personalització” es desenvoluparà com a tasca autoeducativa de la persona –de “portes endins”–, i pedagogicocomunitària –de “portes enfora”. En aquesta complexa tasca de l'ètica ricoeuriana, hi trobo la següent diversitat de compromisos:

- Per començar, el *rebuig del determinisme*, de la mena que sigui. I és que Ricoeur és aquí fidel a aquesta idea personalista de la qual mai va abdicar des de la seva primera cabdal “*Le Volontaire et l'Involontaire*”³³; en la mesura que el determinisme, vingui d'on vingui, redueix o destrueix la *concepció encarnada del jo humà*, concepte essencial del personalisme filosòfic que Ricoeur mantindrà sempre.
- *Actitud oberta, dialogada i humil*, davant les febleses de la condició humana, tant en l'àmbit individual com en el col·lectiu; però també d'enèrgica denúncia i d'intens esforç intel·lectual per tal de *comprendre el problema del mal*³⁴.
- *Rebuig de tota intransigència*, ja sigui històrica, ideològica, política...; treballant perquè les limitacions de la condició humana no siguin la porta d'entrada del fanatisme, del regnat dels prejudicis, del domini dels interessos sobre altres qualitats humanes superiors...

Quina mena d'ètica, doncs, en resulta d'aquest horitzó pràctic? Hom pot dir que l'ètica no es constituirà com a “saber totalitzador” definitiu, com si es tractés d'un “sistema” en el qual el tipus d'acció que haig d'observar dependria d'allò –concepte o “realitat” prèviament establerta en el discurs intel·lectual– que expliqués la naturalesa i el destí humans. Aquest tarannà general que es dedueix de la filosofia de Ricoeur sobre l'ètica ens fa pensar que en el seu pensar *no hi ha pròpiament categories ètiques establertes definitivament*; sinó, com hem plantejat, només “praxicointegrals”, és a dir, relatives a la tasca de possibilitar-condicionar-orientar l'acció humana a emprendre. I, a partir d'aquesta embranzida, l'acció ètica ha de promoure el “creixement humanitzador” que serà desenvolupat pel *compromís moral com a convicció pràctica* enfront de les circumstàncies “en” i “per” les quals l'ésser humà actuarà.

³³ Ricoeur, P. (1950) *Le Volontaire et l'Involontaire (Philosophie de la Volonté I)*. Paris: Aubier.

³⁴ El problema del mal ha estat un dels problemes centrals que s'ha plantejat Ricoeur en la seva ruta filosòfica (els dos volums de *Finitud i Culpabilitat* en són un bon exemple), i en les circumstàncies de la seva pròpia vida (cal llegir aquí la seva magnífica autobiografia intel·lectual (*La critique et la conviction* (1995) Paris: Calmann-Levy), escrita en els últims anys, i que és un exemple de pulcritud humana i espiritual, i una mostra extraordinària de saviesa moral).

En una definició prou genèrica, afirmarem que, a Ricoeur, l'ètica es presenta o bé com un exercici pràctic –reflexió sobre “com” obrar– inherent a tota acció humana, o bé com un retorn del jo sobre si mateix per avaluar-se i anticipar l'acció a emprendre, i que es concreta en un estil o manera de fer conduïda per les categories pràctiques esmentades, de les quals és portadora la persona humana. Aquesta manera de fer rep el nom, en expressió de Ricoeur, de “*saviesa pràctica*”³⁵.

Algunes aportacions parcials que expressen aquest tarannà de la “*saviesa pràctica*” les trobem en diverses definicions aproximatives de l'ètica que ens ofereix Paul Ricoeur al llarg de la seva obra i que escauen a la definició general de l'ètica que penso que hi batega i que ja he avançat. Heus aquí alguns exemples:

- En primer lloc, l'ètica entesa com a exercici pràctic situat al bell mig de l'acció humana: “jo crec, per la meua part –afirma Ricoeur–, que hi ha una certa revelació emocional dels valors en una situació donada... L'ètica no és possible sinó com a reflexió sobre l'avaluació implicada en l'impuls del projecte...”³⁶. De manera que, segons això, diríem que l'ètica no pot formar part d'un discurs “pur” al marge de la vida, aspecte que Ricoeur criticarà precisament a l'apriorisme de Scheler. Per tant, som davant d'una ètica no sistematitzada ni desencarnada: brolla, aleshores, per la “necessitat” –entesa com a “manca de”–; és a dir, que hi ha reflexió ètica perquè “ens trobem” amb problemes ètics en la vida.
- En segon lloc, diu Ricoeur que “l'ètica és una reflexió del jo amb totes les potències involuntàries”³⁷. És a dir, l'ètica reflecteix la complexitat de la unitat integral de l'ésser humà i de les dificultats que això comportarà. Per tant, hom pot afirmar que l'ètica mobilitzarà, segons aquesta consideració ricoeuriana, la necessitat que el jo pràctic torni a si, ressituant-se i decidint-se a *actuar com una unitat en la diversitat*, temporal, cultural, social...
- En tercer lloc, afirma Ricoeur que “la reprovació i la revolta constitueixen el primer impuls de l'ètica com a protesta”³⁸.

³⁵ Expressió que Paul Ricoeur va utilitzar a partir dels anys 80 en estudis diversos que recollí després en dues obres significatives: *Du text à l'action. Essais d'herméneutique, II* (1986) Paris: Seuil (recull d'articles desglossats en tres grans àrees) i *Soi-même comme un autre* (1990) Paris: Seuil.

³⁶ Ricoeur, P. *Le Volontaire et l'Involontaire*, o.c., p. 72-75.

³⁷ o.c., p. 376.

³⁸ Ricoeur, P. *Histoire et Verité* (“Negativité et affirmation originnaire”), o.c., p. 344.

L'ètica dóna, llavors, un sentit compromès i radicalitzat de la nostra existència. Reflecteix, per tant, allò que “puc fer” –faig el que “puc”, en la mesura que tinc present “com haig d'actuar”– d'acord amb el que sóc.

- En quart lloc, l'ètica és fidel al jo existent, encarnat, projectant i finit; en la mesura que “reconeixem els valors, servint-los”³⁹. I és així que podem concloure que l'ètica fa una contribució al sentit de l'existència, encara que no s'ha d'identificar amb el mateix sentit de l'existència. En conseqüència, l'ètica no és assimilable a cap ideologia o a cap visió del món (“weltanschauung”). Sempre podrem adoptar la perspectiva ètica en qualsevol circumstància; però aquesta no desplaça ni substitueix els altres punts de vista.

Tornant a la “*saviesa pràctica*”, com la definim? Dèiem més amunt que és un tarannà o “manera de fer”. Afegirem ara que constitueix la capacitat de contribuir a la “ressituació humanitzadora” de la persona per actuar “sensatament” davant dels altres, en la història i en la societat, com en la cultura; tenint present una reflexió sobre el lloc i el paper de les institucions fetes “per” l'home i “per a” l'home. Ricoeur li atorga també el nom de “*saviesa del judici en situació*”, que seria, segons ell, una mena de convicció moral en sentit kantianà⁴⁰. No en va, en una conferència donada l'any 1989 a Barcelona⁴¹, el filòsof exposa els tres moments sintètics de la seva “petita” ètica:

- El primer moment: l'ètica com a convicció –o “judici situacional”, en paraules d'ell– sobre el viure una vida bona, en i per als altres en institucions lliures.
- El segon moment: l'ètica com a moral, entesa com a conjunt de regles universalitzables racionalment (tal com Kant presenta el formalisme moral de l'imperatiu categòric).

³⁹ Ricoeur, P. *Histoire et Vérité* (“Verité et Mensonge”), o.c., p. 174.

⁴⁰ Ricoeur, P. *Soi-même comme une autre*, o.c., p. 290. La “saviesa del judici en situació” entesa com a convicció moral kantiana significa, al meu parer, que l'ètica no pot ser rígida pel que fa als continguts –punt de vista “material” de l'ètica–; i, d'altra banda, l'ètica sembla que ha de permetre matisar la regla o llei moral segons la situació, i fer possible relacionar –i “relativitzar”– posicions diferents, cosa que certament no s'ha de confondre amb el relativisme moral tradicional.

En aquest últim punt, Ricoeur afegeix un altre tret a la saviesa pràctica: la de la “phronesi” aristotèlica –“prudència”–, vessant de la saviesa pràctica necessària per superar els conflictes humans, socials i polítics en termes de justícia, en la gestió del bé comú.

⁴¹ Conferència de l'1 de desembre que constituí els prolegòmens de la seva “petita ètica” exposada a *Soi-même comme une autre*, llibre publicat mesos després.

- El tercer moment: la realització concreta de l'ètica, passant a través de les regles morals universalitzables, fent-se aquí palès el judici moral en situació.

La introducció de la saviesa pràctica *en la vida humana i en les relacions intersubjectives* ha d'ajudar a vertebrar ambdues en la direcció de la raonabilitat i de la reconciliació; quelcom *imprescindible per articular la diversitat de problemes i conflictes* de seguretat, d'existència, d'economia i treball, de convivència... La saviesa pràctica ha de saber no pas eliminar les discrepàncies sobre aquests o altres conflictes, sinó d'oferir vies de discussió que permetin l'acord, la compatibilitat de llibertats i la igualtat de les persones davant la llei, el respecte als col·lectius socials i culturals...⁴². La saviesa està, doncs, cridada a acceptar i gestionar les contradiccions d'un sistema polític de llibertats i de drets com ho és el de l'estat democràtic, sabent diferenciar la justícia dissenyada i pràctica per les lleis de l'estat, de l'equitat –l'“*epierkés*” aristotèlic⁴³– que ha de posar remei o rectificar allò que el legislador no ha previst, en pro de la “humanitat” de la persona⁴⁴. La sensibilitat de Ricoeur en aquest punt es posa en relleu en la valoració que n'ha fet sobre la proposta portada a terme pel nou estat sud-africà “post-apartheid” de la “Comissió de la Veritat i Reconciliació” (Truth and Reconciliation Commission) de la mà de Nelson Mandela i Desmond Tutu⁴⁵. En la seva reflexió, Ricoeur vincula la necessitat d'aplicar el sentit de l'equitat en la gestió del poder del nou estat amb la política de la reconciliació que aquest endegà; vincle que depèn, des de la perspectiva ètica, del *sentit del perdó* com a manera de fer justícia, per damunt de l'aplicació tradicional i coactiva de la llei jurídica a l'hora de depurar culpabilitats per les atrocitats practicades per les persones amb càrrecs del règim de “l'apartheid”.

⁴² La línia que Ricoeur va seguir en aquest tema anà en la direcció d'aprofundiment de la interculturalitat i de la seva harmonització partint de l'acceptació de la singularitat de cada cultura. (En el nostre estudi ja citat “Globalització del segle XXI: por o esperança?” (o.c), vam dedicar l'atenció a aquest punt en l'obra de Ricoeur).

⁴³ Distinció aristotèlica que Ricoeur fa seva a *Soi-même comme un autre*, o.c., p. 305, i que trobem explícitament a l'*Ètica a Nicòmaco* (1981) Madrid: Austral (llibre V, 1137, cap. X).

⁴⁴ Precisament Paul Ricoeur, en un treball sobre el llibre *Philosophie Politique* d'Eric Weil, valora el paper educador de l'estat que proposa Weil, entès aquest com a integració de la moral, de l'organització racional del treball, de la tradició històrica i de la llei... Però aquesta funció educadora i raonable de l'estat, pensa Ricoeur que no ha de fer-nos oblidar una altra possibilitat terrible que amaga: l'abús planificat del poder (“La philosophie politique d'Eric Weil”. *Lectures I*/1991. Paris, p, 108). Cal, doncs, romandre atent a la moralitat entesa com a sensatesa i virtut de la qual l'estat ha de ser expressió.

⁴⁵ Ricoeur, P. (2003) *La memoria, la historia y el olvido*. Madrid: Trotta, p. 627-630.

En el pensament ricoeurian, la tasca reguladora i anticipadora de *l'ètica discursiva i reconciliadora* –a la fi, diem, de l'ètica del “com haig d'actuar”– en el món actual se centra en tres aspectes que li semblen decisius: *els drets humans, el sentit del perdó i el destí de la civilització*. Fem-ne un esbós de cadascun.

Pel que fa als *drets humans*, cal tenir present una distinció bàsica: els drets que provinguin de les necessitats involuntàries –integralitat i funcionalitat corporal, vida, dignitat i reconeixement dels altres...–, i els drets que provenen de l'acció humana –lliure, és clar– sobre les necessitats, com ho és la llibertat de pensament, de moviments i d'acció envers els altres.

En aquest complex terreny dels drets humans, la meua proposta de les categories “praxicointegrals” penso que aporta força llum, en la mesura que serveixen per accentuar les condicions –transcendental-pràctiques– imprescindibles perquè els drets humans com els “mínims” valors que hom ha de mantenir siguin possibles, i per sota dels quals la “humanitat” de l'ésser humà minva o desapareix.

Però aquesta “qualitat” humana “essencial” que els drets humans pressuposen i requereixen no només queda fixada com una simple enumeració; sinó que els drets han de ser “gestionats”, i això significa que hom no pot obviar el denominat “conflicte de drets” que hom troba, sovint, en la vida social. Què és el conflicte de drets? No és cap expressió indicadora que no hi ha solució ni viabilitat per a cap discurs ètic compartible; ni tampoc cap referència a un enfrontament de criteris ètics com si es tractés d'una lluita per imposar el propi criteri entre opcions oposades... Del que es tracta és de gestionar la llibertat necessària per poder fer ús dels drets, en la línia de la saviesa pràctica, que requerirà, penso, dues pautes cabdals, com aquestes:

- Actuar amb intenció d'harmonitzar tots els drets humans entre si, sense excloure'n cap. I aquesta tasca, em sembla que hauria de començar per garantir en la pràctica els drets derivats de l'acció ètica, com són la llibertat, el respecte i la tolerància, que ja els exercim quan responem a la pregunta “com haig d'actuar?”. I a la praxi d'aquests drets, els segueixen la preservació dels drets involuntaris –vida, dignitat, seguretat, confiança, felicitat. Tenim així superats els conflictes? Evidentment, no; però podem considerar que aquesta és la direcció adequada perquè tals conflictes de drets “mereixin ser superats”, utilitzant un símil kantian –de la mateixa manera que la moralitat no garanteix la felicitat, però sí atorga mèrits-raons morals– per arribar a ser-ne mereixedor.

- La segona pauta que proposaré ens parla del fet que aquesta tasca harmonitzadora dels drets per part de la reflexió ètica no està exempta de trobar-se en situacions difícils en les quals l'ésser humà ha d'optar i ha de preferir la realització d'un dret a un altre en un moment concret...; per això no és enfrontar drets entre si, *sinó precisar i raonar la preferència o elecció que adoptem en una situació determinada*, enquadrada tal decisió per les categories praxicointegrals que proposem. I en aquesta preferència, el primer és *l'exercici del dret a pensar i obrar lliurement*, sense el qual resulta difícil accedir als altres drets. Però en tot cas, no hi haurà, segons el que portem dit, un dret principal o absolut que sigui una font o fonament de tots els altres, si no és aquell mateix que pot plantejar-los: la persona humana, ésser lliure i racional.

Els arguments per preferir un dret o un altre –per exemple, la vida davant la dignitat o a l'inrevés, la tolerància davant la confiança, la seguretat davant la justícia...– se situen en el terreny praxicointegral, on es conjuminen els tres àmbits ja descrits:

- Àmbit *preètic*: la llibertat, la responsabilitat, la disponibilitat envers els altres...
- Àmbit *paraètic*: la superació dels perills del mal, com la injustícia, la por, l'opressió, el menyspreu, la culpabilitat...
- Àmbit *supraètic*: les possibilitats d'assolir formes de vida més òptimes, més pacífiques i més properes a la plenitud humana com la felicitat, la reconciliació, el perdó, l'amor...

Precisament el *sentit del perdó* constitueix la segona tasca pràctica rellevant de l'ètica discursiva de Ricoeur o de la *saviesa pràctica*. Les aportacions que Ricoeur ha fet en aquest terreny són molt elevades, en quantitat i qualitat: n'hi ha prou amb recordar les obres que dedica a aquest tema⁴⁶.

Per començar, Ricoeur situa el perdó en el terreny "*supraètic*" –opressió, aquí, pròpia del filòsof⁴⁷–, perquè pensa que tal categoria està per damunt de la lògica de l'equivalència –la qual està presidida, diu ell, pel sentit de la justícia–, i se situa, per tant, en l'àmbit del "do". I és que Ricoeur ens recorda que el perdó, en tant que "*supraètic*",

⁴⁶ Citem les més rellevants i monotemàtiques:

- *Amor y justicia* (1993) Madrid: Caparrós.
- *Lo justo* (1999) Madrid: Caparrós.
- *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido* (1999) Madrid: Arrecife.
- *Lectures I* (2001) ("La culpabilité allemande") Paris: Seuil.
- *La memoria, la historia y el olvido* (2003) Madrid: Trotta.

⁴⁷ Ricoeur, P. *Lo justo*, o.c., p. 195.

és diferent, encara que no oposat a la idea de justícia, i pot aportar a aquesta importants dosis de compassió, benevolència, clemència..., sense deslligar-la de l'equitat, que és el que pertoca a aquesta. Anant al fons del tema, Ricoeur considera que el perdó –i sense oblidar el “deute” que té el botxí amb la víctima, ans el contrari, li atorga una “sortida”, la de cancel·lar-lo⁴⁸–, evita que la justícia s'empelti de cap mínima dosi de venjança⁴⁹.

Aquestes anàlisis de Ricoeur em permeten i justifiquen estendre l'aplicació de les nostres categories *praxicointegrals supraètiques* al terreny del perdó; de manera que l'exercici del perdó –tant pel que fa a la demanda de perdó del botxí, com l'atorgament del perdó de la víctima– els inclouré en la *triplicitat supraètica* de la *reapropiació de si* (1^a categoria), de la *fidelitat* (2^a categoria) i de l'*esperança* (3^a categoria), en els termes del que en diré *l'aplicació de l'esfera supraètica al sentit del perdó*; i així tindrem:

La 1^a categoria: *Disponibilitat* o actitud de petició de perdó pel mal fet (botxí); i de l'acceptació de tal petició (víctima). En ambdós casos, aquesta qualitat de la disponibilitat comporta que cadascú es reconciliï amb si mateix. En efecte, ambdós fan seu el nou camí adoptat, reapropiant-lo i alliberant-se, respectivament, del temor i del ressentiment.

La 2^a categoria: *Conversió* de les identitats del botxí (pel penediment) i de la víctima (creixement del jo), és a dir, la transformació mútua o “ipseïtat”, eixamplant el seu jo com a persones, omplint-se del “volum total de l'home”, de què parlava Emmanuel Mounier.

La 3^a categoria: *Esperança* per al botxí (un futur de canvi) i per a la víctima (superació de l'esperit de venjança). És el camí de la *superació del mal*, qüestió que precisament Paul Ricoeur ha tractat durant molts anys, a partir de l'Empírica de la Voluntat.

Pel que fa al problema del destí de la civilització occidental, Ricoeur se'l planteja de manera específica, des dels anys 50, un cop acabada la Segona Guerra Mundial, fins als anys 90⁵⁰. A grans trets, hom pot afirmar que Ricoeur ofereix substanciosos arguments per prendre distància enfront d'una il·lusió historicocivilitzatòria, ja sigui en els

⁴⁸ Precisament, el filòsof valora en aquest punt l'aportació del sentit del perdó implícit que la famosa Comissió de la Veritat i la Reconciliació del govern de Sud-àfrica va aplicar per reconduir els processos de clarificació i d'impartició de justícia davant dels crims comesos durant el règim de “l'apartheid” (*La memoria, la historia y el olvido*, o.c., p. 620-630).

⁴⁹ Ricoeur, P. *Lo justo*, o.c., p. 196.

⁵⁰ El filòsof ha abordat aquesta ample i complexa temàtica en un bon ventall d'estudis i articles inserits en obres com *Histoire et Verité* (1855), *Du text à l'action* (1986) i *Lectures* (tres vol. 1,2,i 3 (1990-1994).

vessants científic, politicoideològic o econòmic. La posició de Ricoeur sempre ha estat la mateixa:

- Preservar i mantenir la integritat de la persona humana com a ésser encarnat, complex i comunitari, cridat a la lliure acceptació i compromís amb la Veritat des de la seva indefugible singularitat, i
- Proclamar i treballar per no reduir la persona a cap estructura, sistema o ideologia dominant.

La inquietud ètica de Ricoeur des de la dècada dels anys 50 se centra precisament en la crítica al caràcter “economicista” que la civilització occidental ha adquirit, quasi a mena de condicionament “natural” o ritualització dels patrons econòmics en el bagatge cultural assolit en el recorregut d’Occident⁵¹. Del que es tractarà, aleshores, en la perspectiva ricoeuriana, és de situar la dimensió econòmica en relació amb la dimensió política i que ambdues siguin presidides per l’ètica com a saviesa pràctica⁵².

Ricoeur defineix la “racionalitat” de l’esfera econòmica com la lluita organitzada contra la natura, com a organització metòdica del treball i com a racionalització o càlcul de les relacions entre producció, circulació i consum⁵³. Seguint una llarga tradició que va d’Aristòtil a Hegel, Ricoeur atorga al fenomen econòmic un tarannà abstracte i ahistòric a la comunitat; i, al mateix temps, afegeix que gaudeix d’una notable dosi d’universalitat –avui, parlariem de “globalització”?– i d’autonomia. Com és això?

En efecte, afirma que, d’una banda, s’ha constituït un mercat internacional; i, de l’altra, hi ha hagut una *expansió de mètodes de treball i de producció espectacular*.

Aquest pes del que és econòmic sobre la societat civil és, si més no, preocupant per a Ricoeur, i cal posar-hi fre; i en part responsabilitza d’aquest risc, per la seva contribució metòdica i històrica, el marxisme⁵⁴,

⁵¹ Vegeu dos dels estudis emblemàtics en aquest sentit, d’anys ben diferents, el que prova l’atenció del filòsof a aquesta qüestió durant dècades: “Prévision économique et choix éthique” (*Histoire et Verité*, 1966) i “Éthique et politique” (*Esprit*, 1985).

⁵² En un article de gran interès pedagògicocomunitari –“Tâches de l’educateur politique” (1965)–, Ricoeur parla de la tasca de l’educador, que és, per a ell, doble: en primer lloc, fer aparèixer la significació ètica de qualsevol elecció aparentment només econòmica; i, en segon lloc, lluitar per a l’edificació d’una “democràcia econòmica” (“Tâches de l’educateur politique”, a *Lectures 1*, o.c. p. 249).

⁵³ Ricoeur, P. “Éthique et politique” (*Du tex à l’action*, o.c., p. 393).

⁵⁴ Ricoeur, P. *Du text à l’action*, o.c., p. 395. Considera el filòsof que cal retreure-li al marxisme el fet “de no haver arribat a establir una finalitat veritablement diferent i al mateix temps una patologia específica del que és polític, pel fet de sobrevalorar el paper dels models de producció en l’evolució de les societats” (*Ibidem*).

per al qual la política es converteix en un epifenomen de l'economia. A parer de Ricoeur, aquesta reducció és greu, perquè emmascara la corrupció que hi pot haver –el mal polític, en general– en la praxi política; i intel·lectualment és erroni en evitar la reflexió sobre l'exercici del poder polític, i en deixar oberta la temptació del maquiavel·lisme en qualsevol règim, inclòs aquí el democràtic. I parlant de democràcia, hem de dir que Ricoeur s'avança al concepte avui intel·lectualment vigent –segurament no prou “actual” socialment, encara– de *democràcia econòmica*, que ell ja definia en la dècada dels 60 com la *transformació de la llibertat d'iniciativa individual en una llibertat de decisió col·lectiva*⁵⁵.

Una segona consideració important que fa Ricoeur sobre l'economicisme en la societat occidental rau en la idea de la *insatisfacció de l'home modern* de què parlava Eric Weil i que ell fa seva⁵⁶. Tal insatisfacció està produïda per la competició i la *conflictivitat* que pateix la societat capitalista occidental, dominada pel càlcul dels interessos econòmics, que s'han fet rectors de la vida política i social. A parer de Ricoeur, som en la *paradoxa del calculisme economicista i de la insensatesa*, que exigeix un replantejament en la línia esmentada de la *posada en pràctica de la saviesa*: posant límits al poder polític i econòmic, reeducant els prejudicis i fomentant-ne la crítica, promovent preses de decisió reals que sorgeixin de conviccions sinceres i de consensos col·lectius i mesurats, enfortint les institucions de l'estat de dret –evitant, alhora, la seva rigidesa o pràctiques violentes–, sotmetent els plans tecnicoeconòmics als de la resolució de les *necessitats de les comunitats* –que ho són de “persones”– gestionades per l'estat entès com a “poder en comú”⁵⁷. La saviesa pràctica, llavors,

⁵⁵ Ricoeur, P. “Prévision économique et choix éthique” (*Histoire et Vérité*, o.c., p. 306). Avui hom parla de “socialisme de mercat”, que és una manera més precisa de plantejar el concepte de *democràcia econòmica*, per pensadors com H. Bartoli, D. Sweickart, A. Comín, I. Ramonet, i tants d'altres (vegeu el recent volum d'interessants aportacions “*Democràcia Econòmica*”, ed. A. Comín i F. Gervasoni...).

⁵⁶ Comenta Ricoeur que “la insatisfacció de l'individu expressa altra cosa que la simple anarquia de la singularitat; és la veu de la comunitat històrica la que parla en ella; és el tresor de sentit rebut del passat que no vol morir. Però, llavors, hom descobreix una curiosa paradoxa: és justament per sobreviure que la comunitat ha d'entrar en la competició tècnica; per tant, en acceptar aquesta regla de joc, la comunitat històrica es lliura a l'acció dissolvent de la societat tècnica mundial. Aquesta contradicció de la societat industrial i de la comunitat històrica (en el sentit tradicional) reflecteix la insatisfacció de l'individu” (“La philosophie politique d'Eric Weil”, *Lectures 1*, o.c., p. 101).

⁵⁷ El “poder en comú” (*Du text à l'action*, o.c., p. 507) és una expressió que desvincula la noció de poder del de la violència, no en el sentit que l'estat no sigui el monopoli del poder, que ho és per a Ricoeur; sinó en el sentit que l'estat –l'estat de dret, s'entén– es justifica com a instrument o mitjà involuntari –com a autoritat o força legítima– que ha de treballar per l'educació cívica i l'harmonia col·lectiva.

tot i reconeixent els riscos i temptacions violentadors que pot patir l'estat de dret, no pot abdicar de la necessària responsabilitat de l'estat en el terreny de l'economia, a través dels criteris d'universalització, consens i respecte com a models educadors utòpics i reguladors de la gestió de l'estat en pro de la seva praxi personalista i comunitària.

Albert Llorca
Universitat Autònoma de Barcelona
Membre de l'Institut Emmanuel Mounier de Catalunya
Albert.llorca@uab.cat

[Article aprovat per a la seva publicació el febrer de 2013]