

LA FILOSOFÍA DEL PRÓXIMO (*PROCHE*)¹

Olivier Abel

Facultad Libre de Teología Protestante (París)

Resumen

Ricoeur da la vuelta a la oposición entre las relaciones cortas, cercanas, y las relaciones largas, anónimas, a través de la idea de que podemos ser “prójimos” bajo uno y otro modo. Se puede, entonces, poner en tensión una “política” del prójimo y una ética del “cuidado”, una sociología de la proximidad y una sabiduría práctica del cuidado. El desplazamiento de las categorías hace ver sus límites, e indica en la obra de Ricoeur la vuelta del cuidado que se aparta de uno mismo para aproximarse a los otros.

Palabras clave: relaciones largas-cortas, política del prójimo, ética del cuidado, sabiduría práctica

Abstract

Ricoeur inverts the opposition between short range-close relationships and long range-anonymous ones by introducing the idea that we can be fellow human beings (“prochain”) under both modes. We can then work out a “policy” of the proximate, a morality of care, sociology of proximity and a practical wisdom of care. This shifting highlights the limits of these categories and reveals in Ricoeur’s work the gradual inversion of caring that is set aside from oneself in order become closer to others.

Keywords: Long-range relationships, short-range relationships, Policy of the close one, Ethics of the care, Practical wisdom.

Recibido: 15/10/07. Aceptado: 21/11/07.

¹ Nota del traductor: He optado por traducir el término “proche” como “prójimo”, prefiriéndolo a la solución que han adoptado otros autores al elegir el término “allegado”, que recuerda más bien una relación de parentesco familiar. He desechado igualmente traducir este término como “cercano” puesto que alude más bien a una distancia físico-geográfica.

El *socius* y el próximo

En Ricoeur encontramos varias entradas posibles en el tema del próximo. Hay en *La mémoire, l'histoire, l'oubli* una constitución cruzada de la memoria individual y la memoria colectiva a través de la memoria de los próximos, ya que uno no se recuerda completamente solo, incluso si no existen más que puntos de vista singulares sobre la memoria colectiva. Los próximos son aquéllos respecto a los cuales puedo aportar mi testimonio, aquéllos que pueden atestiguar sobre mí, los que pueden deplorar mi muerte, o cuya muerte puedo deplorar -como pudieron alegrarse de mi nacimiento o puedo yo alegrarme de que hayan nacido. Los próximos son aquéllos con los que cuento, incluso si desaprueban mis palabras o mis actos, que me aprueban por existir. Pero se podría decir también que los próximos no son solamente una categoría sociológica de seres intermediarios entre lo propio y lo lejano: hay un desplazamiento que realiza la aproximación y el alejamiento: el próximo es aquel que *se hace* próximo, o que se ha vuelto repentinamente cercano por algún acontecimiento. Se podría a continuación adoptar en *Le Juste* la lectura arendtiana del juicio reflexionante de Kant, cuya universalidad se hace por una comunicabilidad no impositiva, de próximo a próximo, idea de una enorme fecundidad en filosofía moral y política. Remontándonos más atrás, tenemos en *La métaphore vive* la idea de que el trabajo de la semejanza opera una aproximación de superficies semánticas distantes, y cuya resistencia misma a esta aproximación obliga a la imaginación a trabajar para ver la semejanza, para “ver como”. Es, por lo demás, una idea que ya se encontraba en un texto mucho más antiguo sobre la atención.

Aquí querría seguir el rastro de un texto que data de 1954, publicado en *Histoire et Vérité*, y titulado “El *socius* y el prójimo” (Ricoeur: 1964, p. 113-127). Se ve inmediatamente que se trata de un tema bíblico que desarrolla el antiguo mandamiento: “amarás a tu prójimo como ti mismo”. Era, por lo demás, una conferencia destinada a un público protestante socialmente militante (y este texto tuvo en todos estos medios un gran impacto). Veremos, sin embargo, que el “prójimo” es una categoría que aquí pretende pensar de manera radicalmente filosófica. Ahora bien, de entrada Ricoeur nos anuncia una sorpresa: “si se llama sociología a la ciencia de las relaciones humanas en grupos organizados, no hay sociología del prójimo”. Estamos allí más bien “en la frontera de una sociología de las relaciones humanas y de una teología de la caridad”. Este tema de la frontera y el límite es importante en la epistemología de Ricoeur, pero

también en su ética, y en la curiosa articulación que opera entre filosofía y teología: el límite es un lugar de retorno, que no designa tanto un más allá sino que nos reenvía a un “más acá”. Pero nos reenvía allí de otra manera, un poco como en *La vida es bella* de Capra. Ricoeur escribe: “quizás existe una sociología a partir de la frontera del prójimo”.

Ricoeur comienza por contar la parábola del buen Samaritano, que responde a la cuestión “quién” es mi prójimo. Esta parábola, en particular, ha sido comentada también por Luc Boltanski en *La souffrance à distance*, donde le da vueltas al *agapè* como ligándose a la singularidad corporal de seres en alguna medida sin cualidades. Pero la hermenéutica ética de Ricoeur no va directa al *agapè*, y se pregunta: “¿qué nos quiere decir esto a nosotros que vivimos más que en el mundo del prójimo en el del *socius*?” (1964, p. 117). El mundo del prójimo es el de las relaciones cortas, inmediatas, donde la mayoría de los intercambios se hacen entre personas que se conocen; el mundo del *socius* es el de las relaciones largas, mediatizadas por circuitos colectivos complejos y anónimos.

Ricoeur opone estas dos actitudes como contrarias (1964, p. 118). La teología de la caridad puede virar hacia un escatologismo cristiano, o un anarquismo personalista, radicalmente antimoderno: la sociedad deshumanizada de las relaciones anónimas y abstractas no sería más que una “monstruosa conjunción” de la fábrica y el campo de concentración; y el sueño del prójimo se refugiaría al “margen de la historia” en “pequeñas comunidades no-técnicas”. De otro lado, no se leerá en la parábola del buen Samaritano más que una supervivencia de mentalidades y categorías caducas, que no ascienden a un análisis económico social, y se atienen a la narrativa pintoresca “de un estado pre-científico”; cuando ya no haya pobres, la caridad desaparecerá. Ricoeur revoca a continuación esta “falsa alternativa del *socius* y del prójimo” (1964, p. 119) y se pregunta cómo “comprender juntos el *socius* y el prójimo como las dos dimensiones de la misma historia, las dos caras de la misma caridad”, cómo volver a desplegar conjuntamente las relaciones personales, los compromisos comunitarios, y las relaciones impersonales en las sociedades y los colectivos, uno dando la intensidad y la otro la extensión, mientras que esta dialéctica nos aparece rota (1964, p. 121).

Seguiremos aquí, aplicándolo, en particular, a la cuestión del cuidado (*soin*), dos sugerencias que pueden proseguirse de manera fecunda. La primera pone en juego una dialéctica de la ética y la política, que consiste unas veces en buscar la intención misma de la caridad dentro de las instituciones, otras veces en el margen si no incluso en la resistencia a las desvíos de éstas. La segunda pone en escena una sutil inversión, por

la cual la categoría de prójimo desplaza la cuestión misma del próximo, la devuelve en cierto modo, y la lleva sobre los otros: “el prójimo, es la conducta misma de hacerse presente (...) la ciencia del prójimo es inmediatamente barrida por un praxis del prójimo: no se tiene un prójimo; me hago prójimo de alguien” (1964, p. 114). Así la idea de prójimo asume una función límite y crítica, para designar lo que está en cierto modo ausente, perdido sobre los dos bordes de los vínculos humanos: “El tema del prójimo opera pues la crítica permanente del vínculo social: en base al amor del próximo, el vínculo social no es nunca bastante íntimo, nunca bastante extenso. No es nunca bastante íntimo, puesto que la mediación social no devendrá nunca el equivalente del reencuentro, de la presencia inmediata. No es nunca bastante extenso, puesto que el grupo no se afirma más que contra otro grupo y se cierra sobre sí. El prójimo, es la doble existencia de lo próximo y de lo lejano” (1964, p. 125).

Ética y política del próximo

La primera pista sugerida va a permitirnos, en particular, cruzar los trabajos de Laurent Thévenot, Marc Bréviglieri, Luca Pattaroni. Ricoeur había retomado en sucesivas ocasiones las investigaciones de Luc Boltanski y Laurent Thévenot sobre las economías de la grandeza, y los de Laurent Thévenot sobre “la acción que conviene”, que podríamos comparar con la *phronésis* entendida como un momento central de lo que llama “la sabiduría práctica”. Pero es en *L'action au pluriel* en donde se ve a Thévenot desplegar la pluralidad de los regímenes de la acción, entre los cuales los que denomina, distinguiéndolos de la acción plana y de las elevadas en generalidad, los regímenes del próximo, que se caracterizan por una parte por una importante demanda de reciprocidad, de aprobación mutua, pero también una dinámica de ajustes singulares, de próximo a próximo, siempre un poco inciertas pero apoyadas sobre familiaridades, sobre una relación íntima a los seres a través de las cosas mismas. Las parábolas de Thévenot, que cuentan la instalación de algunos viajeros en un tren (2006, p. 23-54), o la dificultad de dejar su oficina o su puesto de trabajo para que otro pueda trabajar allí, muestran bien estos compromisos modestos pero esenciales -un brazo de sillón oscilante, por ejemplo, que me evoca la bola inestable de la escalera que abraza al final de *La vida es bella* el personaje principal de la película de Capra cuando vuelve a su casa.

Pero la cuestión que me interesa aquí es la de saber si se puede hablar de política del próximo, y en qué condiciones. Esta cuestión, que permite a Thévenot desvelar las tensiones constitutivas de nuestros vínculos, muestra a la vez la importancia de la sociología de la proximidad para prestar atención a la diversidad de los bienes del próximo y respetar los lazos de la persona, y los peligros que podría hacer pesar sobre la política lo que llama la tiranía y “las ampliaciones viciosas del próximo” (2006, p.252).

Hallamos un bello ejemplo (de la cuestión) en la investigación de Marc Bréviglieri sobre “el fondo tenebroso de la rutina” (en *L'ordinaire et le politique*, 2006). La rutina técnica ha sido criticada durante mucho tiempo, en nombre de lo próximo, como una repetición maquinal, un empobrecimiento de la experiencia, una ejecución sin invención, un mutismo triste e inexpresivo. Frente a ella se ha realizado una crítica opuesta de las rutinas familiares, en nombre de la división técnica: las rutinas y costumbres eran conservadoras, carentes de invención, y la formación en el trabajo era fuente de esclerosis. Pero han aparecido valorizaciones de la rutina en el próximo, como habilidades aparentemente modestas pero que desbordan los saberes demasiado teóricos de los jefes (ingenieros, médicos, etc.), y bajo la forma de una resistencia a dejarse expropiar de estos saberes, para exhumarlos y ponerlos en común. Y, a la inversa, se ha visto una revalorización de las rutinas en las políticas de gestión, como saberes mejor adaptados a situaciones heterogéneas, a competencias flexibles en cierta medida. Se aprecia bien aquí los límites de una política entendida como una gestión de lo próximo. Obligar a las competencias del próximo a ponerse al día, más allá de la explotación total del capital humano en una sociedad de servicios, ¿no es convertir estos saberes en rutinarios, inexpresivos, tristes y algo vacíos? Y, sin embargo, ¿no sería necesario dar valor, hasta la expresión pública autónoma y la demanda de reconocimiento, a bienes que no tendrían sino una significación cuasi-privada, vacía incluso por eso mismo?

Esta cuestión se vuelve a encontrar a propósito de la ética y la política del *care* (cuidado), y es la cuestión incluso que plantea Luca Pattaroni: ¿Es el *care* institucionalizable? Pattaroni hace ver la dualidad íntima del cuidado, que por una parte se inclina con solicitud sobre las personas cuyos lazos proporciona, aceptando la asimetría del vínculo, pero que por otra parte busca sin cesar no ligarse, volver a poner la simetría y conducir a los más despojados a la capacidad de ser a su vez responsables (*Le souci des autres*, 2005, p.181-183). Al hacer hincapié en este doble paso, muestra una doble exigencia: la primera es pública y pide que pueda

trasladarse, retirarse de la familiaridad; la segunda es más ética, hasta cierto punto, y pide que se pueda retirar, sustraerse a las pruebas públicas (2005, p. 197). Por ello Pattaroni busca no dejar embotar el perfil ético (¿y femenino?) del *care*. Pero no sería necesario tampoco dejar embotar el perfil político (¿y feminista?) – más adelante volveremos de nuevo sobre esta cuestión de una forma femenina de la ética, con sus implicaciones políticas. Pero volvemos a encontrar oportuna la observación de Laurent Thévenot: ¿cómo hacer justicia a los compromisos con el próximo, con valores de ajuste, solicitud y reciprocidad, sin politizarlos demasiado deprisa, aumentarlos, manteniendo bien esta divergencia entre los registros o los regímenes del actuar.

¿Cómo mantener esta tensión y regularla? En Ricoeur, y en nuestro texto de 1954 sobre el prójimo, se encuentra en primer lugar este paso por el cual reencuentro a mi prójimo a veces como persona, a veces como función, magistrado u otro (Ricoeur: 1964, p. 121). Lo que supone también aceptarse uno mismo como una figura del paso entre las dos vertientes de las relaciones cortas y las relaciones largas. Se encuentra sobre todo y ya, varios años antes de la “paradoja política” aparecida en *Esprit* en 1957, este amplio ritmo por el cual a veces la perspectiva ética interesa desde el interior las instituciones colectivas, por la vía larga, a veces “la relación al próximo se elabora al margen o, si se puede decir, en los intersticios de las relaciones al *socius*” (p. 122). A veces es incluso imprescindible alzarse frontalmente contra las pasiones inhumanas que albergan las situaciones de dominación instituidas o centuplicadas por la técnica y la potencia de las organizaciones. Es decir que es necesario pensar a la vez la racionalidad consustancial a cada “región” o registro (lo político, lo económico, etc.), y sus irracionalidades específicas. Este planteamiento me parece de utilidad para aplicar a muchas cuestiones, y supone un desplazamiento de las perspectivas, así como un sentido agudo de los límites de los distintos discursos y disciplinas.

Las situaciones de desamparo donde la ética se alza contra la política, en una actitud meta-política propiamente trágica, no deben ocultar la conflictualidad de alguna manera ordinaria, pero “internalizable”, que hace la política: sino que expresan una conflictualidad irreparable, un desacuerdo imposible de interiorizar, una estrechez del ángulo de compromiso inconsolable. Habría así, al lado de la política más masculina, una escena metapolítica más femenina que da paso en *La voix en deuil* de la que Nicole Loraux habló tan bien. Ricoeur escribe en su interludio sobre lo trágico de la acción en *Soi-même comme un autre*: “¿Por qué nuestra preferencia va, sin embargo, a Antígona?” ¿es la vulnerabilidad

en ella de mujer la que nos mueve? ¿es por qué, como figura extrema de la no-violencia ante el poder, ella sola no violenta a nadie? ¿es por qué la sororidad (sororité) revela una calidad de *philia* que no altera el *eros*? ¿es por qué el ritual de la sepultura certifica un vínculo entre los vivos y las muertas donde se revela el límite de la política?”(Ricoeur, 1990, p. 285).

La sabiduría práctica del cuidado

A través de lo trágico entramos en el ámbito de la sabiduría práctica, y a través de *Antígona* en el ámbito del “cuidado”. Entrecruzaremos aquí, entre otros, los trabajos reunidos en *Le souci des autres*, en particular los de Sandra Laugier. Pero, precisamente, lo que importa con ella y sobre esta clase de cuestiones es ampliar nuestra percepción para aprehender un trágico “interno al ordinario” (2005, p. 336), un trágico sin grandilocuencia –lo que me evoca el planteamiento de Eric Auerbach en *Mimésis*, cuando muestra, por ejemplo, en la negación de Pedro una tragedia que no sería una tragedia para los príncipes sino una tragedia común. Somos del todo dependientes, es una condición ordinaria y no de seres excepcionales que sería necesario cuidar.

Esto recuerda la dualidad de los cuidados que hemos comenzado a ver ya con Pattaroni, y que Frédéric Worms destacaba en un artículo de *Esprit* (2006-1). Ciertamente hay un cuidado terapéutico, que pasa por un “hacer” especializado, técnico, relativamente impersonal, y que se ocupa de algo particular y aislable hasta cierto punto. Pero hay también un cuidado parental, por ejemplo, que teje un lazo personal, y que por un “hablar” se dirige globalmente a alguien: el cuidado tiene aquí una condición ordinaria, o en todo caso crónica.

Para reinscribir esta dualidad en la dialéctica del *socius* y del prójimo, el primer modelo del cuidado contempla individuos separados, “alejados”, de manera separada, anónima. Es un cuidado disociativo y que pasa por un elemento cognitivo, conceptual, argumentativo, con una pulsión de generalidad. Su riesgo sería de alejarse demasiado y mantener al otro a distancia, como un objeto. El abuso de poder (médico, por ejemplo) no está tan lejos de esto. Pero, al mismo tiempo, hay una perspectiva ética consustancial a este tipo de cuidado, que sería la emancipación del paciente, su vuelta a la autonomía, y una norma de justicia, de trato igual de los casos similares, de resimetrización. Es, en este sentido, un cuidado por solidaridad. El segundo modelo de cuidado contempla a los “próximos”,

de una manera personal que respeta los lazos de la persona, sus entornos, sus costumbres. Es un cuidado asociativo, integrativo, hasta cierto punto, donde cualquier necesidad finita (de comida, etc.) incluye una demanda infinita, y exige una respuesta, que se inscribe en una narración singular. El registro aquí es antes de nada el del ajuste, de la improvisación sin demasiadas reglas previas, y el riesgo sería precisamente de ligarse demasiado, de acercarse demasiado en la familiaridad: aquí tenemos la dependencia del maltrato, la humillación doméstica de cualquier tipo, y no estamos muy lejos de la esclavitud. Pero lo que orienta esta forma de cuidado, es una ética fundamental del compromiso con el próximo, el cuidado atento, la generosidad, la dedicación, la amabilidad. Es un cuidado por solicitud.

El “actuar” del primer cuidado podría ser considerado como orientado por valores o medidas más masculinas de justicia y contrato, mientras el “sentir” del segundo tipo, que es en el fondo el primero, daba un cuidado más femenino, orientado hacia relaciones menos *contractualizables*. Antígona ya era una figura fundamental. Obviamente el femenino aquí no debe ser “esencializado”, y la emancipación de las mujeres a veces se apoyó en el empleo y el servicio de otras mujeres (u hombres) ocupadas en los “cuidados”, de ahí una vertiente política muy fuerte de estos análisis del cuidado (*care*). Pero el interés de esta polarización reside también en los mixtos que hace ver, las tensiones y las sutiles cuestiones de sintaxis: la prioridad a tal o cual tipo de cuidado varía según los momentos, y si es necesario dar el paso a tal aspecto debe ser sin olvidar al otro. El rechazo de la confusión de los roles permite y supone su articulación en proporciones complejas y variables, y Frédéric Worms tiene razón a este respecto al destacar que los roles intermedios son los más delicados: las enfermeras que efectúan gestos muy técnicos pero también maternales, los agentes de seguridad que vigilan una tienda pero ayudando a las ancianas a llevar su cesta o dan palmaditas sobre las mejillas de los niños. Es la cuestión de lo que se podría llamar el amor profesional, como en el caso de las “niñeras” que deben poder desligarse de niños con quienes pasaron un tiempo intenso de lazos íntimos que suponían una gran confianza. Y, sin embargo, es necesario una determinada inversión y compromiso para que pueda haber ahí desapego, y desinversión. Y esta complicación mutua de los modelos entre la competencia y la dedicación hace ver cuánto se puede cuidar a veces por el hecho de hablar (y de escuchar), y hablar por el hecho de cuidar.

La asimetría de la relación del cuidado imbrica así a menudo la responsabilidad y la vulnerabilidad, la capacidad y la debilidad, y volvemos

de nuevo aquí a un par conceptual querido por Ricoeur. Esta asimetría puede ciertamente dar lo peor cuando el vértigo del poder de cuidar suscita el deseo de sumisión e irresponsabilidad, o recíprocamente. Al revés, es necesario sentir la vulnerabilidad de los seres para hacerles sentir su capacidad de actuar a su vez. Ya que el cuidado comporta una inversión radical y muy importante: el cuidador puede un día tornarse cuidado (en realidad es ya cuidado cotidianamente por otros que le son próximos o anónimos); y el niño, dependiente un día, se emancipa y puede a su vez sacrificarse. La sabiduría recuerda la fragilidad de los grandes y de los fuertes, y la capacidad de los pequeños y de los débiles. Volveré nuevamente sobre esta inversión.

Pero el corazón del acercamiento que propongo entre la ética del cuidado (*care*) y la sabiduría práctica, según Ricoeur, afecta a la cuestión de la percepción y la sensibilidad. Por supuesto, se pueden declinar distintos temas de la sabiduría práctica que se le aproximan: la atención al particular en la improvisación, el compromiso, el ajuste en los casos insólitos (Ricoeur: 1990, p. 323), lo que él llama «los recursos de singularidad» (p. 279) y la solicitud: «dar la prioridad al respeto de las personas, en el propio nombre de la solicitud que se dirige a las personas en su singularidad irreemplazable» (p. 305), o «de la excepción que pide la solicitud» y que la norma misma permite hacer ver (p. 312 y 306). Incluso Ricoeur, aunque vinculado al cuidado de la argumentación, observa que «en las discusiones reales, la argumentación bajo formas codificadas, estilizadas, incluso institucionalizadas, no es más que un segmento abstracto de un proceso lingüístico (*langagier*), que pone en marcha un gran número de juegos del lenguaje, teniendo ellos también relación con la elección ética en casos de perplejidad» (p. 334).

Más radicalmente pienso, sin embargo, que no podemos separar la sabiduría práctica de la ampliación de nuestra sensibilidad. Ahora bien, eso pasa por la literatura, la poesía, la imaginación. No es una casualidad que nuestros autores necesiten parábolas, puestas en escena, pequeñas historias, ficciones. Lo veremos: el prójimo es ficción, lo que hace en mí la figura del otro en el sentido de figurarse. «La imaginación invita a ponerse en el lugar de otro (...) próximo o lejano» (*Le Juste*, p. 157). Ricoeur comenta aquí el bello parágrafo 40 de *La Crítica del Juicio* sobre una manera de pensar ampliada, que «proyecta la mirada crítica más allá de la proximidad sociológica». En *Le parcours de la reconnaissance*, cita a Rousseau en el exergo del tercer estudio: «tan pronto como un hombre fue reconocido por otro como un ser sintiente, pensante y similar a él, el deseo o la necesidad de comunicarle sus sentimientos y sus pensamientos

le hizo buscar los medios» (Ricoeur: 2004, p. 221). Es esencial al obrar humano sentir que el otro siente, y compartir sus sentimientos y sensaciones. Tenemos ahí una ampliación de nuestras prefiguraciones, una refiguración de nuestro mundo, de nuestra manera de sentir y de actuar. Una ampliación de nuestras categorías. Ricoeur habla por otra parte «de la soledad de los ‘testigos históricos’ cuya experiencia extraordinaria toma en detrimento la capacidad de comprensión media, ordinaria. Se trata de testigos que no encuentran nunca la audiencia capaz de escucharlos y de entenderlos» (Ricoeur: 2000, p.208).

En el fondo, la sabiduría práctica es una sensibilidad, en el sentido en que su horizonte es dar simplemente a los humanos la posibilidad de sentir lo que hacen. Eso supone ampliar el espectro de lo sensible, llevar los temas sensibles más allá de las categorías establecidas. Sólo una poética de la sensibilidad puede darnos facultades de sentir nuevas, a la altura de la potencia nuestro de obrar. No se trata solamente aquí de encontrar las formas de un equilibrio reflexivo entre argumentos ponderados por la *phrónesis*, sino las formas de un equilibrio propiamente sensible, de un equilibrio entre lo que experimentamos como importante. Como sensible, justamente.

La cara inversa

Quisiera concluir volviendo de nuevo sobre esta curiosa inversión, estos desfases de perspectivas, que rozamos en sucesivas ocasiones. El hecho de que no exista sociología del prójimo podría apoyarse en esta idea aristotélica de que no hay conocimiento de lo singular, sino solamente una práctica: no es al hombre en general a quien cura el médico, sino a tal o cual individuo particular – se ha visto, sin embargo, que el cuidado es a la vez más particular aún, y más borroso. Ricoeur escribe: «la ciencia del prójimo es inmediatamente barrida por una praxis del prójimo» (1964, p.114). Tendríamos entonces un paradigma donde el propio conocimiento de lo singular es un conocimiento práxico, como en el psicoanálisis o la etnología. Pero no habría más que una clase de infinito inefable en cada individuo concreto: en su sobriedad, Ricoeur no cree en este «pretendido dogma de la inefabilidad del individuo» (Ricoeur: 1986, p. 202). La idea le viene sobre todo de la inversión que propone el texto evangélico: se había preguntado a Jesús «¿quién es mi prójimo?», y «lo asombroso es que Jesús responde a una pregunta con otra pregunta, pero una pregunta que se invirtió por la virtud correctiva del relato:» ¿cuál de estos hombres

se comportó como ‘prójimo’ de aquél que había caído en manos de los malhechores?» (Ricoeur: 1964, p. 114).

Como se ve, el tema del prójimo introduce inversiones, desfases, divergencias casi intolerables, ausencias, revocaciones o desplazamientos de puntos de vista. El prójimo pone, además, las categorías en movimiento. Ricoeur lo pone además, parte en conexión con el tema de lo incógnito (1964: p.115-116): «cuando te hemos visto tener hambre y te dimos de comer (...) siempre que lo habéis hecho con uno de estos pequeños de mis hermanos, me lo habéis hecho a mí» (Mt 25). Ricoeur comenta: «la caridad no está forzosamente allí donde se exhibe; se oculta también en el humilde servicio abstracto de correos, de la seguridad social; es a menudo el sentido oculto de lo social» (Ricoeur: 1964, p.126). La intención práctica de la parábola, observa Ricoeur, queda aclarada por una intención cristológica que la sobrepasa: la praxis del prójimo, «de hacerse próximo», no debe pretender saber. Se sitúa en el plano de lo incógnito, del rostro cercano en su anonimato, en su anti-iconicidad de alguna manera, en su no figurabilidad. El reconocimiento llega siempre más tarde. El prójimo determina una inversión radical: un retorno del cuidado que se traslada de sí para dirigirse sobre los otros.

Bibliografía

- Sandra Laugier et Patricia Peperman dir.,
(2005) *Le souci des autres, éthique et politique du care*, Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Paul Ricoeur,
(1964) *Histoire et vérité*, Paris: Seuil (ici cité dans l'édition de poche).
(1986) *Du texte à l'action*, Paris: Seuil.
(1990) *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil.
(2000) *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Seuil.
(2004) *Parcours de la reconnaissance*, Paris: Stock.
- Laurent Thévenot,
(2005) *L'action au pluriel, sociologie des régimes d'engagement*, Paris: La Découverte.

Traducción del francés:
Marcelino Agís Villaverde