

ALGUNOS COMENTARIOS A ÉTICA Y CULTURA, DE PAUL RICOEUR

Nubia Posada González*

RESUMEN

El artículo resume esta obra de Ricoeur, filósofo nacido en Valence (Francia), en 1913, que aún vive; es fundador de la hermenéutica filosófica denominada filosofía de la reflexión, y se le reconoce como uno de los máximos exponentes de la filosofía hermenéutica europea. Discípulo de Gabriel Marcel y Edmund Husserl, se ha caracterizado por su continua actitud dialógica con los problemas, autores y corrientes más relevantes de sus años de vida, como la corriente neokantiana de los años 40, las influencias marxista y laicista, las ideologías y utopías del siglo XX, el estructuralismo, el existencialismo, la filosofía del lenguaje y el postmodernismo, la nueva urbanización, el lugar de la fe en la sociedad contemporánea y el desarrollo científico y tecnológico, tratados en este libro con su modo tan propio de hallar puentes y salidas –sin ocultar o negar la verdad para lograrlo– donde muchos solo alcanzan a ver oposiciones inconciliables.

PALABRAS CLAVE: ética de la convicción, ética de la responsabilidad, agente moral, valor, hermenéutica de la secularización, tradición, religión, utopía, libertad, educación, globalización.

ABSTRACT

The article summarizes this work (Étique et Culture) by Ricoeur, the still living philosopher born in Valence (France) in 1913, founder of the philosophical hermeneutics known as the "philosophy of reflection" and widely recognized as one of the greatest exponents of European hermeneutical philosophy.

As a disciple of Gabriel Marcel and Edmund Husserl, he has always distinguished himself for his endless dialogical attitude vis-à-vis the most relevant problems, authors and currents witnessed by him over the years of his long life. Like the neo-Kantian currents of the 40s, the Marxism and laicism influences, the ideologies and utopias of the 20th century. And structuralism, existentialism, the philosophy of language, post-modernism, the new urbanization, the place of faith in our modern society, and scientific and technological development. All of these subjects he treats in the book in the fashion that is so proper of him of finding bridges and exits - without hiding or denying the truth to succeed in doing it - where many others can merely see irreconcilable oppositions.

KEY WORDS: *The ethics of conviction, the ethics of responsibility, moral agent, value, courage, the hermeneutics of secularization, tradition, religion, utopia, liberty, freedom, education, globalization.*

La obra consta de trece capítulos, cuyo hilo conductor son los valores éticos. Para este análisis se ha clasificado en tres bloques: *Ética y convivencia en una cultura planetaria* (capítulos I, III, VI, IX); *Cristianismo, ética y cultura* (capítulos II, IV,

V, VII-VIII, XI), y *Educación* (capítulos X, XII-XIII). Es un libro en el que, después de 36 años de su publicación, se nota un acierto acerca del futuro, que solo puede lograrse con una inteligencia abierta, sin prejuicios ni ingenuidades, ni reduccionismos ni sesgos, y muy disciplinada, que no se deja cargar de fantasías en el modo de nutrirse del pasado, en el rigor analítico y realista de su cosmovisión y de los principales temas y problemas del presente. Es bien interesante ver en qué

* Enfermera. Máster en educación. Especialista en Bioética. Profesora del Departamento de Bioética, Facultad de Medicina, Universidad de La Sabana.
E-mail: nubia.posada@unisabana.edu.co



pararon las cosas casi 40 años después, y lo que continúa teniendo validez en esta obra, porque tiene que ver más de fondo con la estructura antropológica común al ser humano de todos los tiempos.

Ricoeur hace un esfuerzo por facilitar claves para la previsión y solución de temas, problemas y amenazas, que conciernen al mundo entero de la década de los años 60 y de los lustros futuros.

ÉTICA Y CONVIVENCIA EN UNA CULTURA PLANETARIA

Ética y cultura. Habermas y Gadamer en diálogo

El autor compara a Gadamer con Habermas, y queda reflejada la antinomia agente moral-herencia cultural, como recurso para aclarar la antinomia central de la filosofía moral: si los valores no son nuestra obra, sino que nos preceden, ¿por qué no suprimen nuestra libertad?; y si son nuestra obra, ¿por qué no representan elecciones arbitrarias? Afirma que no existe solución para esta antinomia, y que solo un trabajo de evaluación —que es de transvaluación— nos asegura que la relación entre el proyecto de la libertad y la memoria de sus conquistas pasadas constituye un círculo vicioso para la comprensión analítica, pero no para la razón práctica.

En el contexto de la filosofía hermenéutica, Gadamer expone, en *Verdad y método*, que la tradición es una dimensión de la conciencia histórica, un aspecto de la participación en las herencias culturales y de su reactivación, y asume la participación de lo recibido del pasado. Habermas, en su obra *Conocimiento e interés*,

en que critica las ideologías, expone la tradición como el lugar de las distorsiones y las alienaciones, y la opone a la proyección hacia el futuro, tomando la distancianción como el alma de la filosofía crítica.

Ricoeur reemplaza esta antinomia con un círculo dinámico, en el que sobresalen algunas ideas:

- La historia me precede a mí y a mi reflexión, por eso pertenezco a ella antes que pertenecerme a mí mismo; el prejuicio precede al juicio y la sumisión a las tradiciones precede a su examen.
- Con el interés de la emancipación que menciona Habermas nos encontramos en el centro de la problemática de los valores, pues parece que este interés define el de la libertad, que es el más alto, tal como se capta a sí misma en calidad de proceso de emancipación.
- Para Gadamer, eficacia histórica es conciencia expuesta a los efectos de la historia. Ricoeur matiza esto afirmando que la eficacia histórica es eficacia a cierta distancia, lo cual hace lo distante cercano, y esta dialéctica de la participación y la distancianción es la clave del concepto de una fusión de horizontes, en cuyo marco se expresa la comunicación del presente con el pasado.

De lo anterior se deduce que recibimos la historia y hacemos la crítica, principalmente a través del lenguaje, que es solo el *locus* para la articulación de una experiencia que lo sustenta. Al inscribirse también el valor en la cultura a través del lenguaje, se vuelve autónomo en relación con las intenciones de aquellos que lo pro-



nuncian y lo profesan, y se independiza de las condiciones culturales de su producción. Del mismo modo que la significación de un texto causa la suspensión de su condicionamiento histórico-cultural, así también un valor se vuelve valioso más allá de las circunstancias histórico-culturales de su nacimiento.

Ricoeur propone una solución práctica para la antinomia de los valores con esta secuencia de ideas:

- Pasar por la tradición se justifica por esta precedencia del mundo ético con respecto a cualquier sujeto ético, y a la vez nuestra duda y nuestro cuestionamiento siguen siendo posibles.
- Nada sobrevive al pasado, salvo a través de una reinterpretación en el presente que se apodere de la objetivación y la distanciamiento, que han elevado anteriormente los valores vivientes al rango de un texto.
- La libertad es un concepto fanático, hasta tanto permanezca simplemente como la negación de toda mediación.
- La vida ética es una transacción perpetua entre el proyecto de la libertad y su situación ética, delineada por el mundo dado de las instituciones.
- Una hermenéutica que se aislara de la idea reguladora de la emancipación no sería más que una hermenéutica de las tradiciones.

Estas ideas sobre los intercambios entre comprensión, crítica de las ideologías, extensión de la comunicación,

proyección de la libertad y reinterpretación del pasado, delinean la mediación concreta y práctica que exige la axiología de los valores.

Civilización universal y culturas nacionales

El autor trata sobre el problema que surge de soportar dos necesidades divergentes e imperiosas: el acceso al progreso de una civilización planetaria, y la salvaguarda de lo que merezca conservarse de nuestras herencias culturales. Comienza el tratamiento de este problema identificando las fuentes de universalidad que caracterizan esta civilización:

- El espíritu científico unifica la humanidad y es la base que confiere a la civilización humana su carácter universal.
- Las revoluciones técnicas, por el hecho de sumarse, eluden el trabucamiento cultural, y gracias a su difusión hoy tenemos conciencia planetaria.
- A través de la diversidad de los regímenes políticos que se conocen, se desarrolla una experiencia única de la humanidad e inclusive una técnica política única: un Estado que ponga en juego un derecho y que desarrolle medios de ejecución bajo la forma de una administración.
- Una economía con ciencia y técnicas universales, como las técnicas de regulación de los mercados.

Considera que la civilización universal es buena, porque representa el acceso de las masas de la humanidad a bienes elementales, satisfacción de



necesidades básicas, y a ciertos valores, como los de dignidad y autonomía. Hay que procurar lo anterior evitando que se desemboque en la cultura del consumo universalmente idéntica e integralmente anónima, porque esto representaría el grado cero de la cultura de creación, sería el escepticismo en escala planetaria, el nihilismo absoluto en el triunfo del bienestar. Ante este riesgo, hace falta promover el núcleo creador de las grandes civilizaciones, desde el cual interpretamos la vida, el núcleo ético y mítico de la humanidad.

El encuentro entre los pueblos enriquece los valores y estimula a evitar que naufraguen en un vago sincretismo, que es un fenómeno de recaída en el que no hay creación. Solo una cultura viva, a la vez fiel a sus orígenes y en estado de creatividad en el plano del arte, la literatura, la filosofía, la espiritualidad y los valores, es capaz de acoger y dar un sentido al encuentro con las otras culturas. Cuando el encuentro es una confrontación de impulsos creadores, es creador en sí mismo, aviva la cultura y es cauce para hallar la verdad, porque cuando se ha ido hasta el fondo de la singularidad de las culturas y las personas, se siente que se está en consonancia, en cierta forma que no se puede decir ni inscribir en un discurso.

Por la coexistencia pacífica de las civilizaciones

No se podía dejar de hacer referencia a las tensiones entre dos potencias mundiales: Estados Unidos y Rusia, y la posición de Francia y la OTAN en esa situación; por ser la época de la guerra fría, que amenaza la supervivencia del planeta, propone unas ideas generales para procurar la paz en el mundo.

El trabajo de discernimiento de las fuerzas de la guerra y de la paz debe ser, a la vez, un trabajo de denuncia y de distensión, de recurso a la opinión pública, que es el lugar por excelencia de la motivación social, donde se debate el estilo civilizador de una época.

El peligro de guerra se puede nutrir de aquello que, allí lejos, cree ser lo más puro, honesto, desinteresado y moral. Haciendo notar la similitud entre la mentalidad nazi y la norteamericana, el autor resalta que tan pronto como un pueblo se cree globalmente depositario de los valores de la civilización, esta estima colectiva de sí mismo puede desembocar en una representación fantástica del adversario como el mundo de las tinieblas. Esta visión maniquea es por sí misma fuente de fanatismo y violencia; al mismo tiempo que se agranda el impulso vengador del justiciero de la historia, disminuye la tendencia a la crítica interna, facilitando el apoyo en masa de decisiones de guerra.

A través de la opinión pública, debemos trasladar la atención desde las presuntas amenazas externas de agresión, hacia los desequilibrios internos de la sociedad occidental, para que sea un elemento civilizador positivo. No es irrazonable tender hacia un estadio histórico en que el hombre sería el amigo del hombre por permitir que sus luchas forjen una historia que tenga un sentido y un porvenir.

Una crítica de "más allá de la libertad y la dignidad", de B. F. Skinner

La psicología "mentalista" es una pretensión de construir un conocimiento del hombre suponiendo la exis-



tencia de “estados mentales” accesibles a la percepción interna. Para Ricoeur, las implicaciones éticas y políticas relativas a la libertad, la dignidad, el valor, la autonomía, entre otros, no requieren ser concebidas necesariamente en función de la psicología mentalista y la conductista, y se expresan aún mejor en otro lenguaje, que ha sido explorado por los fenomenólogos y los seguidores de Wittgenstein y Austin, bajo el título de “análisis lingüístico” de la acción, o “análisis conceptual en la teoría de la acción”; hace notar el desconocimiento de Skinner sobre esos estudios, de los que se deduce que la acción humana se produce interminablemente en la frontera entre el “interior” y el “exterior”. El argumento principal de la teoría de la acción contra las teorías “mentalistas”, es que la causación de los “movimientos” por “ideas” o, en general, la acción del “alma” sobre el “cuerpo”, provienen de una gramática errónea del juego idiomático de la acción.

El profesor Skinner afirma: “Todo control es erróneo”, y a la vez sostiene que la conducta humana es controlada y reforzada por contingencias externas, y que el problema consiste en modificar las contingencias, no los estados de la mente. Esta postura desconoce que el problema de la libertad y las instituciones presupone que el hombre puede designar tanto sus acciones como sus intenciones, justificarlas con las razones por las cuales aduce ejecutarlas, y adscribir las a sí mismo como el agente de su propio hacer; por eso el hombre se pregunta si una intención es correcta, una razón es legítima o un agente es responsable.

Una libertad sin leyes y una ley que no fuera de la libertad son ideas vacías, sobre las que el concepto

de una tecnología de la conducta está mal fundado. Aquello en que debemos pensar es una libertad regida por reglas. Y eso es precisamente la autonomía.

La libertad ética es una demanda dirigida hacia un individuo y que proviene del otro: *¡permíteme existir frente a ti, como tu igual!*; no es una extensión del intento de eludir el control o de evitar la coacción, es una extensión del propio reconocimiento del igual derecho del otro a existir.

La idea del valor es la condición de posibilidad para la coexistencia de varias personas, para la mutualidad de los seres libres. *El primer “valor” es que el otro existe como persona. En ese sentido, nada es más concreto: es la “cara” del otro, como dice Emmanuel Levinas, la que me dice: “No me mates”, y, en términos más positivos: “Ámame: soy otro tú”.*

En conclusión, el profesor Skinner defiende una tecnología de la “exterioridad”, que presenta las mismas limitaciones que la antitecnología predicada por los paladines de la libertad “sentida”.

CRISTIANISMO, ÉTICA Y CULTURA

En este bloque de capítulos se hace notoria la fe entera de Ricoeur, en que Dios es Señor de la historia, su revelación y los medios que ha dado al hombre son suficientes para hacer frente a cualquier problema de cualquier época, y en que los católicos tenemos la grave responsabilidad de asumir la sociedad en la que vivimos, poniendo en práctica esa revelación y esos medios. En síntesis, muchos problemas se solucionarían



an con nuestra mayor cultura de la fe, más coherencia diligente y un modo audaz y oportuno de asumir personalmente nuestros compromisos, reconociendo y potenciando todo lo bueno de todos.

Fe y cultura

El evangelio es, en todo sentido, un ministerio de la reconciliación: del hombre con el hombre, del griego con el judío, y finalmente de uno mismo con uno mismo. El cristianismo no es la predicación de una guerra interna, de la angustia y de contradicciones insolubles: es una predicación de unidad y paz.

La tarea de una crítica teológicamente basada de la cultura consiste en:

Reconocer qué tipo de "vanidad" y de idolatría (a estas las llama Ricoeur "*pathos del límite*") caracteriza nuestros días. Pone dos ejemplos: el cientificismo y la libertad de conciencia. Nunca llegaremos al acabamiento de la economía de una crítica de la cultura, porque no logramos terminar de despojarnos de la vanidad, que está oculta en lo sedimentado y neutralizado por el uso durante mucho tiempo.

Reconocer ese *pathos* clerical, o error que se ha cometido en la Iglesia, y que lleva a tratar como rebelión o impiedad lo que no es más que desarrollo secular. La cultura moderna provino de la ruptura de la falsa síntesis medieval entre teología y el saber secular, que causó un acto de rebelión, del cual toda nuestra cultura lleva la cicatriz. El modernismo rompió este "*pathos* clerical", desplegando la ciencia, las artes, la ética y la política con el error del *pathos* del límite; un ejemplo son los grandes ateísmos del siglo XIX.

La clave para no caer en ninguno de los dos *pathos* es reconocer que nuestro Dios es un Dios Acto, un Dios Don, que convierte al hombre, a su vez, en un creador, en la medida en que recibe y está dispuesto a recibir el don de ser libre. Por eso la fe no condena nada de lo que "es", sino lo "vano", lo "seudo", la "nada", que hincha la pasión por el límite. En Dios, el hombre es libre con la gloriosa libertad de los hijos de Dios: libre de ídolos, es puesto en libertad para todas las aventuras de la ciencia, el arte, la moral y la política.

De la nación a la humanidad: la tarea de los cristianos

El autor considera que, para el logro de una civilización universal, hace falta tener en cuenta factores estructurales y coyunturales.

Factores estructurales:

- A una ciencia y tecnología homogéneas se puede oponer esa pluralidad de los estilos de vida que son las naciones, y probablemente en el futuro las estructuras continentales.
- Todos los Estados están atados por convenciones que son renunciaciones reales a la soberanía, aunque esas renunciaciones no sean reconocidas. En la actualidad somos incapaces de proceder a una transferencia completa de soberanía de la entidad política "Estado" a esa entidad política de tipo nuevo que requeriría una soberanía mundial.

Factores coyunturales:

Dos factores desestabilizadores son el subdesarrollo, en el que se nota un retraso y un entorpecimiento injustos, y las conciencias revolucionarias.



La acción cristiana en el planeta depende de la formulación de una nueva predicación al mundo, el reajuste teológico de la propia Iglesia y de su relación con el mundo, y la capacidad de compromiso de sus miembros en la acción laical. Esa acción debe tener en cuenta la articulación de dos principios morales, el de la convicción personal, que representa las metas fundamentales del hombre, y el de la responsabilidad y la fuerza, que conciernen al ejercicio del poder público.

La Iglesia debe ejercer su poder espiritual en la tarea de preservar la meta de la humanidad, denunciar con valentía los obstáculos a la unidad de la especie humana, poner de manifiesto públicamente la interacción de las distorsiones, denunciar el nacionalismo y el culto del Estado y, en consecuencia, adoptar una actitud con la mayor claridad sobre la limitación de la soberanía.

En las instituciones internacionales es donde puede haber una oportunidad de encuentro en un nivel en que los hombres se mezclan y confunden; hay pocos lugares en que se pueda estar al lado de una muestra humana extraordinariamente variada; es también allí donde se encuentran juntas la acción de masas y la acción de los especialistas, y se lleva a cabo el combate ideológico a través de un trabajo de genuina cooperación.

El cristiano y la civilización occidental

Aquí se extiende Ricoeur en desarrollar la idea unificadora del libro: los valores éticos. Comienza desahogándose contra los que gastan la fuerza en criticar lo no cristiano, en vez de desarrollar más inventiva, con la que superen dificultades y construyan un mundo

mejor. Si las civilizaciones extraen su "dignidad" de los valores que ponen en ejecución, estos valores no subsisten, como las cosas, en virtud de alguna inercia, sino que mueren cuando nadie cree más en ellos, pues "lo eterno puede morir en su apariencia histórica". Por eso en varias ocasiones hace referencia a la responsabilidad y creatividad que debemos asumir en nuestra cotidianidad, con respecto a los valores heredados en nuestra cultura y a los que demanda la situación actual. Expone cómo ha de ser la conducta de los cristianos ante los retos de la civilización contemporánea.

La historia no tiene sentido en sí misma, sino en nosotros. En medio de nuestro pueblo es donde debemos realizar la humanidad; en nuestro caso, no es contradictorio dar un papel importante a la técnica en la permeabilidad o la disponibilidad de una época para tal o cual valor, y sostener la trascendencia de los valores con respecto al desarrollo técnico, que prepara su descubrimiento o invención. Para este autor, el término valor designa el sentido de las virtudes, costumbres, sentimientos y nociones que se refieren a la conducta humana, y nombrar una civilización es nombrar el haz de valores que la caracterizan.

La pertenencia de la civilización supone una mezcla inextricable de determinaciones inevitables y de responsabilidades, de "límites" y de "posibilidades". Una civilización define un campo limitado de humanidad, donde se persigue una aventura común, por el descubrimiento de una comunidad de naturaleza biológica, racional o religiosa, en un nivel más alto o más bajo que la historia. Cada civilización que nace y que muere hace aparecer valores originales, virtudes privadas y sociales, que son practicadas por una élite o por la masa, que son juicios, apreciaciones o costum-



bres efectivamente practicadas, que son sentimientos o máximas racionales.

Ricoeur advierte dos riesgos: pensar que los valores morales resuelven, por el esfuerzo y la sabiduría, los problemas últimos, de modo que el individuo se considere a sí mismo el *justo* que no necesita salvación; el segundo riesgo es pensar que los valores religiosos están desligados del esfuerzo por encarnar los valores morales en la realización de los deberes cotidianos. La religión da al hombre un motivo superior de devoción y fidelidad a los valores morales y demás valores de la civilización; de este modo los recuerda e inventa, a la sombra de lo sagrado que supera dicha civilización. "El cristianismo no es, en primer lugar, un factor civilizador: me denuncia pecador y me da la vida nueva por participación en el primer viviente".

El problema consiste siempre en significar, en encarnar nuestra fe en obras que atestigüen que somos criaturas nuevas, y en avanzar en la fe por el propio esfuerzo de la santificación del cuerpo y de la historia. La encarnación y la escatología dominan todo lo que se puede pensar de la propia civilización y hacer en ella y por ella.

El tema del valor inconmensurable del hombre con respecto a la masa de la naturaleza, de las herramientas, y de los hombres mismos, es un tema viviente, y no excluye los contrastes entre libertad y justicia, igualdad y jerarquía, sociedad legal y comunidad afectiva, el orden abstracto y la fidelidad personal. El sentido de las necesidades de nuestra naturaleza nos preservará de la utopía, que nos hace soñar en otro hombre distinto de nosotros, en otro cuerpo, en otra historia;

pero el sentido de la eternidad de los valores nos protegerá contra los vértigos del fatalismo, de la desesperación y de la mentalidad decadente.

El cristianismo del siglo XX debe aceptar desempeñar un papel en las formaciones políticas, laicas y profundamente secularizadas, siempre que se asegure la libertad de la palabra; debe aprovechar todas las ocasiones que le ofrece el mundo moderno, todas las "posibilidades" que le brinda la civilización contemporánea.

*La hermenéutica de la secularización.
Fe, ideología, utopía*

Ricoeur pretende demostrar que la fe de una comunidad religiosa entra en el proceso de la secularización cuando se deja inscribir en la alternativa de la ideología y la utopía, y no se comprende ya sino en los términos de esta alternativa. Plantea su argumentación en el orden hermenéutico, en el sentido de que la ideología y la utopía se refieren, en último término, al carácter de la acción humana de ser mediatizada, estructurada e integrada por sistemas simbólicos, y en el sentido en que la secularización, que pertenece al campo de la sociología de la cultura, es también hermenéutica en cuanto concierne a la comunicación simbólica pública, se apoya en los marcos de referencia que abarcan esta comunicación y se dirige a nosotros en los términos de una cuestión existencial, aunque no se agota en este campo, sino que es mucho más compleja.

Para el autor, toda la discusión contemporánea gira alrededor de esta paradoja: la ideología debe ser eli-



minada como distorsión sistemática de la comunicación, pero no se puede eliminar como medio de dar un sentido global y coherente a la acción, en sus relaciones con la historia en su conjunto y con una concepción del mundo. Según la presuposición de una sociología comprensiva aplicada a la autoridad, el marco conceptual más apropiado para conciliar los contrastes de esta paradoja es el de un sistema de motivaciones inherente a la noción misma de acción social signifiante; de este modo, la ideología tiene una función de legitimación, que a su vez explica el carácter disimulado del proceso ideológico. Es al nivel de la acción simbólicamente mediatizada donde se pone de manifiesto la estructura profunda del fenómeno ideológico. Su función constituyente consiste en preservar la identidad del grupo y del individuo.

Así describe Ricoeur la patología de la utopía: “un «en otra parte» que es un «en ninguna parte», que no puede dejar de suscitar agudezas inquietantes: una tendencia a someter lo real al ensueño, una obstinación en diseñar el esquema cerrado de una perfección completa de un solo golpe, un menosprecio por la paciencia del tiempo y, finalmente, un desdén por todo el curso de la experiencia humana de los valores”. La utopía señala, entonces, el eclipse de los valores. Aquello de lo cual huye es la lógica de la acción, que obliga a elegir entre bienes igualmente deseables pero incompatibles, y que vincula inevitablemente males indeseables a los medios que la situación requiere. Esta fuga explica que la utopía, con mucha frecuencia, disimula bajo los rasgos de un futurismo agresivo la nostalgia de algún paraíso perdido. La topografía del «en ninguna parte» y la ficción de otra sociedad constituyen el más formidable cuestionamiento de lo que existe.

Ideología y utopía se implican mutuamente: la ideología es imagen-reflejo, y la utopía es imagen-ficción, y son tan solo las figuras extremas salidas del estallido de la dialéctica sin fin del imaginario social. Por eso es insuperable la tensión entre ideología y utopía, y solamente después, cuando se ven los hechos, puede identificarse si algo pertenece a uno u otro fenómenos.

Empleando la dialéctica interna a la ideología y la utopía, se puede hacer resaltar la diferencia de la fe con respecto a estas dos formas de imaginario social; así la fe comenzará a alejarse de la desgracia de su desgarramiento. El autor afirma que hace falta preguntarse: “El hombre que vive en un mundo secularizado, ¿vive o sobrevive? La profanidad ¿puede ser sin profanación? La transcripción política de lo absoluto ¿mantiene todavía para este una función de liberación? Plantear estas preguntas significa no solo alejarse de una oscilación mortal, sino también volver a encontrar las razones por las cuales la fe escapa a la alternativa de la ideología y de la utopía, y arruina aquello que Hegel llamaba la ‘causalidad del destino’”.

La identificación ideológica del cristianismo se remonta a Feuerbach. La ideología se llama, entonces, la alienación religiosa, y la alienación consiste en que lo divino, dejando de ser el “predicado” del “sujeto” humano, es proyectado en un “sujeto” imaginario, Dios, del cual lo humano se vuelve el “predicado”. Después de los ataques de Marx a la fe, la mentalidad de secularización difunde que al duplicar este mundo con un mundo trascendente, donde reinará la justicia, la religión contribuye a legitimar el estado actual de injusticia.

El autor analiza los errores que hay en la propuesta de Marx contra la religión y afirma que sin la hipótesis de una "conciencia" potente, que se pierde en representaciones que son su creación, la crítica marxista es incapaz de extender su crítica de las "distorsiones" religiosas a una crítica de la religión en cuanto tal, y de identificar la religión con la conciencia deformada. Si la autonomía de las diferentes capas de la superestructura no está basada en una constitución originaria, lógicamente anterior a su deformación, la propia deformación se vuelve carente de sentido. Además, una crítica de la religión toma a préstamo una gran parte de su energía a las fuentes religiosas de las convicciones éticas con respecto a la dignidad, la libertad, la igualdad, la justicia.

Ante la crítica marxista, algunos cristianos modernos reaccionaron presentando la religión como una propuesta utópica; con esto se comienza a percibir algo de la paradoja que constituye el núcleo del problema: una crítica de la religión en calidad de ideología no es nunca tan vigorosa y radical como cuando es sostenida por los que dicen tener fe, en calidad de una utopía que transforman en apología.

Contra las reducciones futuristas de la fe, el autor afirma que esta engendra el fenómeno ideológico en su función más fundamental, a saber, la instauración de una identidad para el individuo y para la comunidad, pero, a diferencia de la ideología, la religión no se agota en su función política, en la medida en que la perspectiva que abre presenta dimensiones cósmicas, históricas y éticas, del mismo modo que aplicaciones personales, como la alusión al sufrimiento y a la muerte. En la religión, los modelos que

implican la aceptación de la autoridad reflejan una visión del mundo y a la vez instruyen el cambio. Los modelos que enseñan la visión son más naturalmente ideológicos; los modelos que enseñan el cambio son más naturalmente utópicos.

Urbanización y secularización

El autor se expresa sobre las relaciones entre urbanización y secularización –que competen a la sociología urbana y la sociología de la cultura–, y sobre la predicación de la Iglesia en la ciudad en una época de secularización –que compete a la teología de la cultura.

En la ciudad las personas se ven en medio de un flujo de señales, que deben decodificar y que amplían su campo de información y de decisión, pero las relaciones son cada vez más funcionales, no tradicionales, y no pretenden tener ningún origen ni sentido último.

Hay tres temas centrales, que pueden producir lo que el autor denomina un marco receptivo y una estructura fundacional para una teología de la ciudad secular: el desencantamiento de la naturaleza (esto lo predicó ya el Antiguo Testamento), la desacralización de la política (Israel nunca logró constituir una política "divina"; además, el Estado convertido en divino perteneció a las grandezas y a los dominios que habían sido vencidos en la cruz) y la desconsagración de los valores (el Evangelio indica solo uno absoluto, el amor, pero no indica ni el tabú ni la prohibición de algún valor). La ciudad nos obliga a aceptar nuestra responsabilidad en la constitución interhumana y profana de una ética, a la que pueden aportar una teología del cambio social y una teología del control responsable.

Resulta posible hacer sitio positivamente al fenómeno de la secularización, y sacar cierto provecho a la ruptura de las tradiciones, la disponibilidad para nuevos contratos, la apertura hacia el futuro y la aceptación de los otros, del modo como lo está demandando la vida en la ciudad.

Ricoeur menciona el nudo crítico en nuestra aceptación de la "modernidad": el reinado de la anonimidad y el del neonomadismo, que parecen autopreservarse y autoagrandarse. La patología del nomadismo, de la falta de raíces y de la pérdida de la memoria encuentra igualmente su terapia en la responsabilidad al nivel de la organización: una teología centrada alrededor del prójimo desconocido, debe asumir los problemas de organización y reconquistar la humanidad del hombre al nivel mismo de las organizaciones.

Una teología del control responsable debe funcionar más bien en términos de un control democrático o de un control popular de la empresa, de los centros de decisión, del Estado, de la comunidad internacional. El principal tema teológico sería este: la libertad no está limitada al estado en que un individuo "encuentra por sí solo su propia salvación", sino que se debe buscar igualmente allí donde, por medio de un control responsable, orientado hacia el bien común, se siente "en casa" en la comunidad de los hombres.

El autor afirma que la Iglesia no es primordialmente una institución, sino el pueblo de Dios; tal pueblo queda definido por su tarea de liberación y no por las estructuras que adopta. Estas últimas deben ser exactamente proporcionales a su tarea: anunciar, reconciliar y hacer manifiesta la esperanza en la comunidad.

La Iglesia anuncia: esto significa ante todo que nos enseña a reconocer la época en que vivimos, a reconocer sus peligros y sus tareas, sus oportunidades y sus obstáculos: "Repitamos, con San Pablo: «Donde abunda el pecado, sobreabunda la gracia». Debemos dar testimonio de una economía de superabundancia, la del sentido sobre el desatino".

Afirma que la Iglesia no se limita a la compensación; se aplica a los centros de decisión, a los principales puntos de funcionamiento de la ciudad, donde se intersecan los procesos de integración y de desintegración.

Termina concluyendo que es aquí donde se debe aplicar una teología de la vida itinerante y del control responsable, en una ciudad secular.

El proyecto de una moral social

El autor dilucida sobre la moral social cristiana como una necesidad sentida, porque la sociedad global recurre cada vez menos a la proyección de objetivos lejanos y de ideales, y resuelve cada vez más sus problemas sobre la base de la tecnicidad presente. Por eso hace falta buscar los puntos discontinuos móviles, variables según las épocas, de inserción de la predicación cristiana en la realidad social, teniendo en cuenta también los trabajos de especialistas, referidos a puntos bien determinados, como el trabajo, la empresa y la información, entre otros, y tratando de insertarlos en un sistema, relacionando sus afinidades implícitas con lo más concreto, lo más histórico, en la enseñanza bíblica. En resumen, propone elementos para conectar lo bíblico concreto con lo social real. Debemos



esforzarnos por personalizar al máximo las relaciones que se vuelven abstractas, anónimas, inhumanas en la sociedad industrial, para lograr acciones concretas a partir de pequeños grupos eficaces.

Una moral social no arranca de un sistema, sino de una paradoja: la totalidad humana y la singularidad humana. La referencia religiosa de esto es que la realización plena y no contradictoria es el reino de Dios, de allí recibe la moral social su doble motivación comunitaria y personalista, y es en función de estas dos dimensiones como deben ser analizados los sistemas sociales, entre los que se hallan neutralidades, atomismos y determinismos, que debemos conocer y enfrentar a nivel de los centros de decisión, donde se pueden aplicar consideraciones éticas, influyendo en la concepción del hombre, de sus necesidades, de su destino. Para lograrlo, la Escritura no nos ofrece principios divinos que nos permitieran deducir otros principios profanos, sino elementos relacionados con la motivación, la ejemplaridad y la analogía, lo cual es distinto de una deducción abstracta.

Algunos de los principales temas de la moral social son las necesidades humanas, el trabajo, empresa, técnica y tecnología, propiedad y socialización, y los sistemas sociales globales: capitalismo y socialismo.

Termina concluyendo que la moral social, valiéndose de la convergencia de estudios concretos y actualizados, se desarrolla en el campo de una reflexión variada, multidimensional y discontinua, y por eso requiere un nivel de juicio mayor que el de un sistema constituido o por constituir.

EDUCACIÓN

Previsión económica y elección ética

El autor se propone tomar conciencia, y hacerla tomar, de las elecciones implícitas y explícitas en las sociedades industriales, que rigen su desarrollo por la previsión y el cálculo. Ante el posible error de considerar ese desarrollo como una estructura que funciona por encima de los individuos, como un destino, el moralista debe hacer aparecer la elección, es decir, la responsabilidad, allí donde se vea el destino; de lo contrario, corremos el riesgo de fatalidades cuyo mecanismo ni es comprendido ni dominado; por eso debemos rectificar nuestra comprensión de la libertad y aprovechar las nuevas formas de la elección ofrecidas para una sociedad de la previsión y de la decisión racional.

Los problemas de la educación se impondrán progresivamente sobre los de la reivindicación. Tres aspectos de esa tarea educativa son:

- Un trabajo de toma de conciencia. En cada instante, la tarea de los educadores consiste en formular la pregunta: ¿qué hombre hacemos? En el fondo, ¿qué queremos a través de esas elecciones? Debemos hacer aparecer al nivel mismo de los individuos la significación de las decisiones colectivas y su alcance ético.
- Debemos construir la democracia económica. La única forma de compensar el desplazamiento de la libertad de iniciativa individual hacia la libertad de decisión colectiva, es hacer participar el mayor



número posible de personas en la discusión y la decisión.

- Los educadores, los grupos de pensamiento, las iglesias, pueden elevar un requerimiento muy general, con miras a una planificación y una organización social que impliquen el máximo de pluralismo, que es la vía privilegiada del ejercicio colectivo de la libertad.

El autor llama “perspectiva de la prospectiva” al maleficio que opera en el mundo de la prospectiva. Nos plantea cuatro cuestiones: la autonomía, el deseo, el poder y la cuestión del absurdo. El hombre de la prospectiva no es neutro: está al servicio del hombre del deseo. Entramos cada vez más en una condición colectiva fascinada por su propio crecimiento. Pero el sentido de este crecimiento es de igual modo muy ambiguo: aunque el enriquecimiento es una cosa muy buena para la inmensa mayoría de la humanidad, tres cuartas partes de la misma –no hay que olvidarlo– están todavía en la necesidad más cruel. ¿Qué idea de la felicidad incorporamos a esta búsqueda del bienestar? ¿Qué relación tiene con las bienaventuranzas? Se perfila otro rasgo del maleficio, cuando no de la maldición: la maldición del deseo sin fin, que Hegel llamaba el “infinito malo”. La ética puritana es falsa, si significa una ética que condena el placer. Pero el problema moral es el del cautiverio del deseo, que se presenta muy concretamente para nosotros bajo la forma de la bulimia del consumidor.

Hay en eso un peligro muy sutil y finalmente mortal: un tipo de hombre que se vuelve cada vez más cautivo

del deseo, a medida que es más dueño de sus elecciones. Tal es el segundo rasgo del albedrío esclavo, que no consiste en la ausencia de elección, sino que, por el contrario, afecta nuestra capacidad acrecentada de elegir. Pero esta capacidad de elegir está puesta al servicio de... nada, al servicio de la vanidad.

En el modo como a veces pretendemos dominar las cosas, la naturaleza y a las personas, el autor ve no solo una trampa, sino también una nueva forma de miseria. Comprender nuestra época significa reunir, en una toma directa, los dos fenómenos: el progreso de la racionalidad y el retroceso del sentido, que se nota en falta de justicia, de amor y de una significación más profunda del trabajo, el ocio y la sexualidad. Ante este panorama, la tarea del educador consiste en ser utopista, en mantener en el seno de la sociedad una tensión constante entre la perspectiva y la prospectiva.

La exigencia ética se volvería engañosa si no se releva concretamente, si no repercutiera en la opinión pública, si no se inscribiera en las motivaciones del planificador y, finalmente, si no se incorporara a la decisión. Al mismo tiempo, esta dialéctica de la perspectiva y de la prospectiva nos lleva de nuevo a nuestro requerimiento anterior, de una participación de la opinión pública en la decisión y de una verdadera institución de la democracia económica.

La moral de la convicción no podría ser creída, ni podría tener autoridad, si no fuera transmitida por individuos, por grupos que se sustraen a la fascinación del poder y del goce máximo, y que descubren juntos las virtudes de la dependencia y de la obediencia, viviendo así una nueva dialéctica entre el no

poder y el poder, entre el no goce y el goce, entre la obediencia y la autonomía, entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad. Así se lograría, incluso en el modo de vivir el ocio, resistir a las sugerencias y a los impulsos del consumo masivo, encontrar el camino de la cultura personal y libre, mantenerse en una relación viva con aquello que fue y que es creador.

Debemos protagonizar la prospectiva valorando nuestras raíces y tradiciones y haciendo prevalecer el deseo de conocimiento sobre el de dominio, para luego pasar de la moral de la convicción a la moral de la responsabilidad.

La universidad por hacer

Esta obra contiene un artículo que cierra el número monográfico de la revista "Esprit" de mayo-junio de 1964, dedicado a la universidad francesa, con los resultados de una encuesta realizada por esta revista. Solo se toman las ideas que siguen teniendo relevancia, por no ser solucionadas en la actualidad, acerca de la investigación, la reforma y revolución en la Universidad, y el deber de lograr el máximo de reciprocidad en la situación asimétrica maestro-alumno.

Además de un auténtico tercer ciclo de iniciación a la investigación –la enseñanza doctoral propiamente dicha–, debemos procurar un cuarto ciclo, un intercambio orgánico de ideas entre los investigadores avanzados, el "trabajo postdoctoral". Cita a Max de Ceccatty: "La preeminencia de la investigación deriva del hecho de que es la única que se caracteriza intrín-

secamente por un dinamismo, una flexibilidad y una adaptabilidad que han de ser el fundamento inequívoco e indiscutible de la misión de la enseñanza".

Da algunos ejemplos en los niveles sucesivos en que la crisis de los años 60 ha abierto una brecha en la educación. El enseñado aporta algo: aptitudes y gustos, conocimientos anteriores y conocimientos paralelos, y sobre todo un proyecto de realización personal, que solo parcialmente será satisfecho por la institución, por la preparación a una carrera, incluso, por la adquisición de una cultura para los momentos de ocio. La enseñanza es efectivamente una relación no simétrica, pero de ningún modo con sentido único. El contrato que liga al enseñante con el enseñado implica una reciprocidad esencial, que constituye el principio y la base de una colaboración.

Se debe llegar hasta decir –parafraseando a Aristóteles– que la enseñanza es el acto común del maestro y del alumno. Toda revolución cultural, en materia de enseñanza, se nutre de esta convicción. El enseñante provee algo más que un saber; aporta un querer, un querer-saber, un querer-decir, un querer-ser; expresa con mucha frecuencia una corriente de pensamiento, una tradición que, a través de él, lucha por la expresión, por la expansión; en él mismo habita una convicción, para la cual vive; todo eso hace de él algo distinto de un transmisor de saber: la enseñanza es para él un poder que ejerce; de allí nace la relación de dominación que hay que revolucionar sin cesar.

La "relación de enseñanza" podrá quedar sometida a una auténtica revolución permanente, llevada a cabo en común por las partes en cuestión, tanto en lo rela-

tivo al contenido como a la forma de la enseñanza. La Universidad deberá representar la relación esencial de fuerza que hay entre el diálogo de la enseñanza y de la nación entera.

CONCLUSIONES

En esta obra se evidencia que la certeza en la que funda su pensamiento y su cosmovisión de sí mismo, los demás, la sociedad y el mundo pasado, presente y futuro, es la de que su fe es la verdadera y, por lo tanto, la que aporta luces más eficaces a todos los problemas relacionados con el ser humano de todos los tiempos.

Operativiza esta fe en el esfuerzo de comprometerse generosamente y sin temor alguno, y estimular a un profundo compromiso de cada uno de los que la comparten, en la búsqueda de soluciones a los problemas del mundo en el que habita y a los retos y riesgos que prevé, poniendo al servicio de esa causa no solo su saber, sino su mejor desempeño en el trabajo, el ocio y demás dimensiones y actividades propias de la sociedad en la que vive. Cuatro décadas después, estas reflexiones siguen siendo un aporte para quienes nos dedicamos a la ética y la bioética, no solo en sus contenidos, sino también en la perspectiva de historia en que los sustenta y en el rigor y profesionalidad de su trabajo intelectual.

