

L'ABAST DE LA RELACIÓ INTERPERSONAL EN EL PENSAMENT DE PAUL RICŒUR

Albert LLORCA i ARIMANY

Resum

La intenció d'aquest article és l'estudi del tema de la relació interpersonal en l'obra de Paul Ricœur, i alhora el seu abast en l'esfera d'un societat justa i democràtica. De fet, ambdós objectius apareixen junts en el pensament de Paul Ricœur, i així ho testimoniarà al llarg de la seva vida intel·lectual i cívica. En l'actual estudi tindrà present el marc general del seu pensament, des del qual es podrà comprendre el triple vessant de l'alteritat o referència humana a allò altre de si: la corporalitat, la presència de l'altra persona per la qual constitueixo el meu jo i la consciència pròpia. Aquesta triplicitat reflecteix el nucli fonamental que atorga sentit a la qüestió de la relació interpersonal i, per extensió, a tota relació social.

Paraules clau: relació interpersonal, alteritat, dignitat, persona, atestació, ètica, comunitat.

The Scope of Interpersonal Relationship in the Thought of Paul Ricœur

Abstract

The philosophical intention of this work is the study about the interpersonal relationship in the thought of Paul Ricœur, and also, her consequence in the just and democratic society. In fact, both objectives appear together at the thought of Paul Ricœur, and it will manifest by him throughout his intellectual life and civic. In this study, then, I will present the general framework of his thought, from which it is possible to understand the triple aspects of alterity or human reference about what is different from me: the corporality, the presence of the other person that it forces me to be what I am. This triplicity reflects the fundamental core that gives meaning to the question of interpersonal relationship and therefore all social relationships.

Key Words: interpersonal relationship, alterity, dignity, person, attestation, ethics, community.

«La persona se'n apareix, també, com una presència dirigida cap al món i cap a les altres persones, sense límits, barrejada amb elles, en perspectiva d'universalitat. Les altres persones no la limiten, sinó que la fan ser i créixer. Només existeix vers els altres, només es reconeix en l'altre, només es troba en els altres».

EMMANUEL MOUNIER, *El personalisme*

És un goig poder dedicar a la persona de Paul Ricœur (1913-2013) i a la difusió de la seva immensa obra, en ocasió del centenari del seu naixement, un estudi sobre un dels vessants més rellevants del seu pensament, com és el de la *relació interpersonal*. L'envergadura i el rigor del seu filosofar ho justifiquen sobrerament, i el moment històric actual, de trànsit institucional i cultural, i no exempt de dosis de deshumanització, dóna arguments per retornar a les descobertes que orientin l'abast de les relacions humanes. La temàtica en la qual es desenvoluparà aquest estudi és justament aquesta. No debades, el breu paràgraf inicial d'Emmanuel Mounier, gran amic de Paul Ricœur, és representatiu de la sensibilitat civilitzadora del *personalisme comunitari* en què s'inscriuen tots dos, la qual cosa, a més de la tasca d'anàlisi sobre la qüestió de la *relació interpersonal*, ens dóna motius per endinsar-nos en l'abast que aquesta temàtica ofereix en el nostre filòsof per a la comprensió de les relacions humanes en general.

Per això, la intenció primària de l'estudi present rau en obrir pistes de reflexió, a través de la filosofia de P. Ricœur, sobre el món que tenim; cosa que sintonitza, d'altra banda, amb el seu esperit i praxi filosòfics de sempre: ser sensible als problemes del nostre món i repensar-los. És, aleshores, una joia poder contribuir, ni que sigui de manera minsa, a la divulgació de la seva immensa obra.

D'altra banda, al tema de què parlaré ja hi vaig fer una referència en abordar-lo parcialment, ja fa uns anys, en un estudi inserit en un llibre sobre *Pensar l'Alteritat*,¹ que després fou traduït al castellà amb el mateix títol i inclòs en un llibre titulat *Filòsofs clàssics*. L'enfocament adoptat aleshores estava adreçat a esbrinar els lligams que en el tema de la *intersubjectivitat*—no pas en el de la *relació interpersonal*—es podien trobar entre Husserl (el «segon» Husserl) i Ricœur, gran coneixedor de l'obra husserliana, tot i que se'n distancïa.

Presentació: context del món actual i propòsit d'aquest estudi

Pel que fa al *context en què ens trobem*, a començaments del segle XXI, veiem una situació del món que hom qualifica d'ambigua,² en la mesura que han millorat com mai les condicions de vida per a una part de la població mundial, alhora que la majoria de la població

¹ A. LLORCA, «De la intersubjectivitat husserliana a la relació interpersonal en Paul Ricœur». A: DD.AA., *Pensar l'Alteritat*. Barcelona: La Busca, 2005.

² G. TORTELLA, *Los orígenes del siglo XXI*. Madrid: Gadir, 2005, p. 506.

del planeta està exclosa d'aquest benestar. I aquesta situació socioeconòmica dramàtica està acompanyada de mecanismes perillosos, com els riscos mediambientals, que són letals, a causa del seu abast planetari, per a totes les societats, ja siguin riques o pobres.

Els èxits *civilitzadors* del món actual, doncs, apareixen ombrejats per problemes no pas petits, com ara els de tipus:

–*Econòmic i tecnològic*: el món es va dividint progressivament, perquè el creixement econòmic i tecnològic ho és d'uns països que «ja» estaven preparats des de la primera modernitat i en els quals es podia mantenir aquest camí de progrés: l'any 1500, per aportar una dada, a l'Europa occidental hi havia una renda que era el doble de la de l'Àfrica; en els inicis del segle XX aquesta relació era de sis a un, i l'any 2000, de vint a un).³

–*Demogràfic i educatiu*: en el món desenvolupat, ha baixat la natalitat i ha augmentat la instrucció i formació educativa, mentre que en els països subdesenvolupats ha succeït justament a la inversa, la qual cosa fa que la pobresa creixi en aquests països arran de la superpoblació i de les menors possibilitats d'educació i instrucció, fet que accentua encara més la pobresa.

Per la seva banda, en els *països desenvolupats* se segueix un «cicle» diferent, però tampoc exempt de problemes. En efecte, la pobresa fou en bona mesura superada per la primera Revolució Industrial i la segona, però amb «peatges» no petits en forma de pagaments elevadíssims per als més febles, la qual cosa donà peu posteriorment al sorgiment del productivisme i al foment del consumisme sota el domini de l'anomenat capitalisme industrial triomfant o «sòlid» i, més recentment, financer.⁴ Tot plegat ha conduït a «cicles» econòmics dels quals tenim avui una cruenta experiència, amb «bombolles» de tota mena, excés de producció, dependència de les TIC, baixades de salaris i consegüent disminució de la demanda, atur creixent... i el retorn d'uns nivells de pobresa material preocupants, amb el consegüent i paradoxal malestar social dins l'«estat del benestar».⁵

Heus aquí, doncs, que som en una dinàmica descontrolada en què els «èxits» contrasten amb els fracassos, essent heterogenis entre ells, però dins d'una onada de la qual resulta gairebé impossible de sortir: la *globalització*, o estat de coses mundial en què res queda fora del globus economicogeogràfic planetari, com a resultat de la praxi del «*pensament únic*», el qual sembla que no deixa alternatives a la «inèrcia» economicocivilitzadora que ens empeny. Aquest «*pensament únic*» dominant té arrels sociopolítiques en la dècada dels anys 80 del segle passat, a partir de la idea que es donava per indiscutible que no hi ha altres alternatives polítiques que les que marca el capitalisme.⁶ En l'esfera estric-

³G. TORTELLA, op. cit., p. 509.

⁴Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*. Mèxic: FCE, 2003, p. 68-70.

⁵A. LLORCA, «De l'estat del benestar a l'estat del malestar?». Comunicació presentada als *Col·loquis de Vic* de 3 i 4 d'octubre de 2013, organitzats per la Societat Catalana de Filosofia i l'Ajuntament de Vic. AGREGAR: Actes publicades sota el títol: *L'Estat*. Col·loquis de Vic, XVIII Edició. Societat Catalana de Filosofia (IEC), Octubre, 2014.

⁶M. CRUZ, «Pròleg» de DD.AA., *Pensament únic i globalització*. Barcelona: La Busca, 2000. p. 12-13.

tament econòmica, la crítica a la combinació d'ambdós (del *pensament únic* i de la *globalització*) ha estat present en discursos de pensadors com David Shweickart («Sí hay alternativa»), Joseph E. Stiglitz (*Malestar en la globalización*), Viviane Forrester (*El horror económico*) i, més recentment, Thomas Piketty (*El capital al siglo XXI*), entre d'altres.

L'immobilisme psicosocioeconòmic resultant explica la «jerarquització» de les diferències entre països rics i pobres; i també, dins de cada país, entre classes, amb privilegis de grup, o entre individus. La globalització actual, doncs, exhibeix resultats preocupants en distanciar les persones sobre la base del «xoc» d'interessos, en deixar el govern del món en mans del mercat i en constituir una mena de «globalització» problemàtica⁷, que no s'hauria de confondre de cap manera amb la universalitat dels drets humans. Hom diria, a la fi, que la globalització constitueix un «cosmopolitisme malalt» que domina –en combinar poders– al marge de les persones. El quadre resultant, doncs, no facilita endegar un discurs personalista, però el compromís ricoeurí, com el mounierí, sobre la base de la relació interpersonal, crec honestament que dota de bagatge suficient per a aquesta empresa.

Tindrè, aleshores, presents dos eixos cabdals que en l'horitzó d'aquest tema ens proporciona Paul Ricœur.

D'una banda, assenyalar la imprescindible necessitat de fer créixer la *responsabilitat* o disposició a fer front a les dificultats, tot proposant criteris –valors– davant del món sota la perspectiva de l'atenció al bé humà a través de les institucions, com a mitjà pel qual passa tot compromís humà en la vida social.⁸

D'altra banda, posar en relleu el valor i l'aportació que pot fer l'estil de les *relacions humanes interpersonals* en el món actual social i polític, tot i pertànyer aquest a un pla diferent d'aquelles, de manera que hom pugui afirmar, tal vegada, que *l'aprofundiment en la naturalesa i les possibilitats que ofereixen les relacions interpersonals permet al ciutadà alliberar-se dels prejudicis individualistes*, i així comprometre's a practicar la igualtat cívica i la capacitat de demandar al governant que es disposi a consensuar amb qui no pensi com ell.

La «clau» personalista de Paul Ricœur en les relacions humanes dins de la seva filosofia pràctica

Entrem, aleshores, en el terreny dels elements nuclears del personalisme de Paul Ricœur respecte de les relacions humanes.

⁷A. LLORCA, «La globalització en el segle XXI: por o esperança?». A: *Globalització i Interculturalitat*. Barcelona: La Busca, 2011, p. 214-216.

⁸Resulta adient aquí, si més no, tenir presents noms com Emmanuel Mounier, Simone Weil, Jan Patocka o Vaclav Havel, pensadors de provada sensibilitat personalista i alhora compromesos en la tasca de promoure en la realitat social pràctica l'ajustament de les institucions –i la primera i fonamental, l'Estat– a la mesura de la persona humana. I en aquest sentit, cal fer notar l'obligació de l'Estat i del governant d'adoptar una actitud d'escolta al ciutadà, contribuint-hi mitjançant la pràctica pública del perdó (vegeu el nostre estudi: «L'acció del perdó en la societat laica», *Ars Brevis*, núm. 19, juny de 2014).

Marc general de l'obra ricœuriana

Cal dir que el pensament de P. Ricœur és complex i fragmentari, i que el filòsof mai no expressà ni practicà la intenció d'oferir una articulació sistemàtica de la seva dilatada obra. Tot i així, fa força anys vaig proposar una interpretació articuladora de la filosofia ricœuriana, centrant-me en la seva contribució a l'ètica.⁹ Segons aquesta proposta meua, cal distingir tres registres o passes en el seu discurs filosòfic:

En primer lloc, el registre de l'Eidètica de la Voluntat, que s'ocupa de descriure allò que «som», amb una prèvia anàlisi fenomenològica de les condicions i possibilitats essencials de l'ésser humà.

En segon lloc, el registre de l'Empírica de la Voluntat, que s'ocupa d'exposar allò que ens «passa» en l'existència concreta i singular de cadascú, a partir de la constatació, en una perspectiva transcendental pràctica, de les dificultats, fragilitats i contradiccions que aquesta existència singular ens procura.

I en tercer lloc, el registre hermenèutic, que s'ocupa d'una llarga, feixuga i diversificada reflexió sobre allò que, estant «fora» de l'home —«l'alteritat» inherent a la seva identitat—, constitueix simultàniament matèria d'explicació/interpretació d'ell mateix, posant-se en relleu que la tasca filosòfica és una tasca inacabada i inacabable, i que, per això, no és un saber teòric fonamentat d'un sol i definitiu cop, sinó que és actiu, interpretatiu i ocupat en allò que l'home pot i ha de ser, sota el doble horitzó d'«humanitat» i singularitat que, com dèiem, el constitueixen.¹⁰

Tres categories clau en P. Ricœur: persona, dignitat i respecte

L'apropament a aquestes tres categories ricœurianes ajuda a esbrinar les bases de les relacions interpersonals en l'obra del nostre filòsof.

La primera «clau» o categoria filosòfica de Ricœur que tindrè present és la noció de «persona», de la qual recolliré tres breus definicions de moments diferents de l'obra del filòsof, que després posaré en relació amb tres definicions seves de la «dignitat», que serà la segona «clau».

—Primerament: la persona és la síntesi pràctica de la finitud del caràcter i de la infinitud de la felicitat¹¹.

—En segon lloc: la persona és «la unitat narrativa d'una vida en el temps».¹²

⁹A. LLORCA, *Tesi doctoral*, «Introducció», *op. cit.*, p. 46-49.

¹⁰Ibidem.

¹¹P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*. París: Aubier, 1960, p. 87 (trad. cast.: *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus, 1965, p. 105-115).

¹²P. RICŒUR, «Approches à la personne». A: *Lectures 2*. París: Seuil, 1992, p. 219.

–I en tercer lloc: la persona és «l'actitud-compromís en l'àmbit de la convicció».¹³

Per la seva banda, la noció de «dignitat» ofereix també un ventall de definicions, de les quals destacarem aquestes:

–La primera: la dignitat apareix en l'acte de dir «no» davant de la injustícia, com a expressió d'indignació –amb la mateixa arrel que «indignitat»–, la qual cosa implica que aquesta denúncia es fa des d'un valor al qual la persona humana s'adhereix.¹⁴

–La segona: és l'existència-valor –«sóc més que la meva singularitat»– per la qual «obro» el sentit de la meua vida, i ho faig «orientant-me» envers l'altre,¹⁵ «gràcies» a l'altre.

–La tercera: la dignitat és també el reconeixement del «cadascú personal» o ciutadà a través de la mediació de les estructures institucionals que pretenen fer justícia.¹⁶

Un ràpid apropament a aquests dos conceptes de «persona» i de «dignitat» en les triples definicions respectives que acabem d'esmentar ens permet descobrir tres menes de síntesis o esglaons antropològics essencials de les relacions interpersonals. Vegem-ho:

–Pel que fa al primer esglaó: la dignitat de la persona es fa notar com a índex del compromís humà cap a la Veritat, i d'això Ricœur en dirà l'atestació (*attestation*) o testimoniatge.¹⁷

–Pel que fa al segon esglaó: la vida personal creix gràcies a altres vides en la via de superació dels obstacles limitadors: és l'esperança en la confluència harmoniosa de les persones en una humanitat reconciliada.

–En el cas del tercer esglaó: la dignitat personal es presenta com una hipòtesi o creença raonable –convicció– que s'ha d'introduir en la vida de les institucions, sobretot l'Estat, en termes de justícia¹⁸.

Aquests tres esglaons antropològics, que pivoten sobre el reconeixement de la dignitat inherent de la persona humana, seran els que justifiquin i donin impuls a la noció de *respecte*, tercer concepte clau, que té, segons Ricœur, dos vessants importants:

–Un: constitueix l'estructura o forma pràctica transcendental (Kant) dels afectes intersubjectius del reconeixement mutu, sobre la base de la «bona voluntat» i l'auto-limitació, articulant la llibertat amb el deure moral.

–Dos: obre el camí del reconeixement interpersonal –entre les persones– en la mesura que la persona consisteix en la manera de tractar l'altre i a si mateix, perquè precisament mitjançant el respecte l'altre és reconegut en tant que cada jo es posa límits, i

¹³P. RICŒUR, «Meurt le personalisme, devient la personne». A: *Lectures 2, op. cit.*, p. 200-202.

¹⁴P. RICŒUR, «Negativité et affirmation originaire». A: *Histoire et Vérité*. París: Du Seuil, 1955. p. 355.

¹⁵*Ibid.*

¹⁶P. RICŒUR, «Approches à la personne». A: *Lectures 2, op. cit.*, p. 208.

¹⁷P. RICŒUR, «Préface» a *Soi même comme un autre*. París: Seuil, 1990, p. 33 (trad. cast.: *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996, p. XXXIV-XXXV).

¹⁸C. DÍAZ, «De nuevo sobre la dignidad humana». *Revista Acontecimiento*, núm. 108, any XXIX, Instituto Emmanuel Mounier, p. 28-32. (Número de la revista on apareixen els treballs de l'Aula de Burgos de juliol de 2013, dedicats al tema «Por dignidad»).

en la mesura que el cadascú personal és, com havíem dit, una existència-valor o creença en la dignitat del cadascú.¹⁹

El resultat d'ambdós vessants és que aquest reconeixement interpersonal implica un compromís ètic, en la mesura que, com assenyala l'autor, «jo no puc limitar el meu desig obligant-me, sense posar en existència d'alguna manera el dret de l'altre; recíprocament, reconèixer l'altre és obligar-me en certa manera; obligació i existència de l'altre són dues posicions correlatives. L'altre és un centre d'obligacions per a mi. I l'obligació és un compendi abstracte de comportaments possibles respecte de l'altre».²⁰

L'àmbit de l'alteritat en Paul Ricœur: la relació interpersonal

L'alteritat ontològica en la persona: la ipseïtat en l'atestació.

D'acord amb les definicions anteriors, dèiem –diu Ricœur– que la persona és «síntesi» en la desproporció pràctica finitud/infinitud, «narració» i autoconstitució en el temps i actitud compromesa: tres trets de pes que impliquen alteritat interna o «ipseïtat» (*ipseïté*) en la identitat personal. Aquest tret de la ipseïtat pot ser definit com l'ontologia d'un subjecte –«qui»– compromès que, per això, consisteix en un procés cap a l'ésser a través del fer.²¹

La persona humana, aleshores, és en la mesura que és un «qui» que parla, actua, narra i es responsabilitza;²² de manera que aquest vessant subratlla el desenvolupament de la persona: en efecte, aquesta a través del llenguatge, «diu» sobre el món comunicant-se amb l'altre, a través de l'acció obre àmbits d'acció compartida o acords amb els altres, a través de la narració interpreta el temps passat i s'hi situa per afrontar el futur, i mitjançant la responsabilitat ètica fixa com cal obrar en el món usant el seu bagatge en tant que ésser singular (el cos propi i la cultura adquirida).

La categoria en la qual recolza la ipseïtat és l'atestació.²³ Què és l'atestació? Constitueix la categoria del que gosem anomenar la «veritabilitat» en la condició humana, apropiada a la noció de l'hermenèutica de si com a enfocament d'anàlisi i reflexió del jo mediat, oposat al *Cogito* cartesiana.²⁴ L'atestació, aleshores, funda el discurs filosòfic

¹⁹ P. RICŒUR, «Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne». A *À l'École de la Phénoménologie*. París: J. Vrin, 1986, p. 283. Aquest estudi fou publicat primerament a la *Revue de Métaphysique et de Moral* (1954).

²⁰ *Ibid.* (trad. pròpia). Cal observar que l'etimologia llatina del «respecte» (*respectus-us* i *respicere*) ja orienta sobre el camp semàntic d'ambdós d'acceptació de l'ésser de l'altre: *respectus-us* significarà «atenció a l'altre», «tenir en consideració l'altre», «que l'altre trobi el seu lloc», i *respicere* significarà «prendre en consideració l'altre», «permetre que es mostri tal com és».

²¹ P. RICŒUR, *Soi même comme un autre*, *op. cit.*, p. 351 (trad. cast. p. 334-335).

²² P. RICŒUR, «Approches à la personne». A: *Lectures 2*, *op. cit.*, p. 204.

²³ P. RICŒUR, *Soi même comme un autre*, *op. cit.*, p. 106-107 (trad. cast. p. 73-74).

²⁴ P. RICŒUR, «Préface» a *Soi même comme un autre*, *op. cit.*, p. 11 (trad. cast. p. XI).

sobre la persona humana, i ho fa assenyalant el tipus de «certesa» pròpia de l'hermenèutica; Ricœur la defineix així: «L'atestació efectivament es presenta en primer lloc com una mena de creença. Però no és pas una creença dòxica en el sentit que la *doxa* –la creença– tingués menys grau que l'*episteme* –la ciència, o més ben dit, el saber. Mentre que la creença dòxica s'inscriu en la gramàtica del «crec que», l'atestació brolla del «crec en». En aquest camí s'apropa al testimoniatge, com ho indica l'etimologia, en la mesura que es creu en la paraula del testimoni».²⁵

L'explicació anterior deixa clara la diferència entre l'atestació i la certesa del *Cogito* cartesiana sobre la Veritat; posada aquesta en dubte primer, dubte superat després pel recurs a la Veritat divina. I per això, Ricœur s'afanya a marcar les distàncies: l'atestació no reivindica la garantia de la Veritat última, perquè hi ha en ella (per tota la diversitat d'interrogants que subsumeix: «qui» parla, «qui» narra, «qui» actua, «qui» es fa responsable) una fragilitat que s'expressa per l'amenaça de sospita (*soupçon*) que pesa sobre seu, la qual cosa motiva que l'atestació opti pel testimoniatge com a actitud fiable per apaivagar l'ombra de la sospita.²⁶

Per tant, l'atestació és confiança o «crèdit» en el poder o capacitat de dir, de reconèixer a si mateix com a narrador, en el poder de fer o de respondre a una imputació. És aleshores, segons Ricœur, la seguretat o convenciment d'algú –un «qui»– de ser agent i pacient alhora. Ricœur diu explícitament que l'atestació és la preservació de la pregunta «qui» del si mateix –de la «identitat» de la persona– que no es deixa desplaçar per la pregunta «per què?».²⁷

I és que, com hem fet notar, Ricœur apel·la aquí a l'etimologia: l'atestació com a «creença en» fa referència a la *paraula del testimoni*; aquest és el criteri «clau» que utilitza. I on hi ha testimoniatge, hi ha, en efecte, paraula administrada que «diu» l'acció, el relat, la responsabilitat ètica... com a mediacions vers la Veritat, sota el risc, sempre inevitable, de la falsedat.²⁸ I per això, l'atestació ens recorda, afegeix Ricœur, que l'ontologia és un compromís d'un «qui»: heus aquí la «ipseïtat» en tota la seva profunditat, que es desenvoluparà com a confiança d'existir en el camí de l'ésser, però desempallegada de la radicalitat autoconstituent del *Cogito* cartesiana i, com a herència, husserliana. En conseqüència, l'alteritat (*alterité*) apareix dins de la ipseïtat del subjecte o «qui»: «Un ego solitari és pensable? Una intersubjectivitat on tots els subjectes tindrien fona-

²⁵ *Ibid.*, p. 33 (trad. cast. XXXV). Resulta aquí adient recordar que hi ha, respectivament, una analogia entre la distinció ricœuriana entre «crec que» i el «crec en», i la distinció que fa Gabriel Marcel entre «espero que» i «espero en»; és a dir, es tractaria d'una semblança pel que fa a l'oposició entre la *doxa* lligada a la finitud i l'atestació o testimoniatge lligat a l'esperança en la infinitud de la Veritat.

²⁶ *Ibid.*, p. 34 (trad. cast. p. XXXVI).

²⁷ *Ibid.*, p. 35 (trad. cast. p. XXXVI). En un estudi posterior de la mateixa obra (el capítol tercer), l'autor torna a reflexionar sobre aquest desplaçament del «qui» pel «què» com una estratègia pròpia de la filosofia del llenguatge tradicional que ell coneixia molt bé (*op. cit.*, p. 75-78; trad. cast. p. 39-43).

²⁸ *Ibid.*, p. 350 (trad. cast. p. 334).

mentalment un dret igual, pot ser construïda sobre l'analogia de l'ego? Un vincle social autèntic pot ser constituït sobre una pluralitat irreductible d'ego?...

Davant d'aquestes apories, que em semblen insuperables, proposo una altra seqüència, o millor, com es dirà més endavant, una relació triangular reversible entre els tres termes enunciats en el meu títol: ipseïtat, alteritat, socialitat. Aquesta formulació substitutiva vol indicar diversos canvis en la problemàtica. En primer lloc, cap d'aquests termes està investit d'una ambició fundadora última. Com a molt es tracta de tres fets primitius discontinus però coordinats que només es revelen a títol de fenomen de base en la mesura que es presenten així en una forma determinada d'interrogar... Jo mantindré des d'ara que és en la mesura que el subjecte haurà estat despullat de la seva aurèola de fonament últim, que pot retornar amb més modestes pretensions... El fet mateix que el subjecte només pot retornar en la relació evocada a cada instant indica el caràcter alhora modest i irreductible del subjecte. Si he escollit per terme de referència la "ipseïtat", equivalent del *selbst* alemany i del *self* anglès, és, almenys en el punt de partença, per deixar el camp lliure a diverses aproximacions del subjecte que no es deixen tancar en la problemàtica de l'*ego cogito*²⁹.

Vessants de l'alteritat: la corporalitat, la presència de l'altre i la consciència

En l'apartat anterior, «l'ontologia del compromís» o ipseïtat ens ha obert la porta de l'alteritat: no essent aquesta «exterior» a aquella³⁰, ni cap «rectificació» al risc de solipsisme; sinó «sortint de dins» de la primera, es presenta com la diversitat d'experiències de passivitat en l'obrar humà («l'obrar» serà definit per Ricœur com «l'acció de la transformació del món a través de la mobilització del propi cos»), en la mesura que la «passivitat» forma part de l'atestació o testimoniatge per l'alteritat que vertebrava l'ésser humà. Per tant, on hi ha alteritat en la ipseïtat, hi està involucrada la passivitat.

Segons Ricœur, hi ha tres registres de l'alteritat (amb les «passivitats» corresponents, és clar):

- El primer registre és l'experiència del propi cos.
- El segon registre és la relació del si personal amb l'altre.
- El tercer registre es constitueix com la relació del si amb si mateix o consciència (*Gewissen*) de l'alteritat en la ipseïtat.

Vegem cada registre:

Pel que fa a *l'experiència del propi cos*: el cos es presenta com a manifestació diversa i canviant d'una identitat personal en la seva continuïtat mitjançant els hàbits i les funcions, els desitjos i les inèrcies...³¹ En aquesta consideració, Ricœur

²⁹ P. RICŒUR, «Ipséité, alterité, socialité». *Revista Archivio di Filosofia*, 54 (1-3), 1989. Trad. pròpia.

³⁰ P. RICŒUR, *Soi même comme un autre*, *op. cit.*, p. 367-368 (trad. cast. p. 352).

³¹ *Ibid.*, p. 370 (trad. cast. p. 354).

té presents pensadors emblemàtics de l'humanisme i del personalisme: des de Main de Biran (que inspira a Ricœur que el cos és una «certesa no representativa», en la mesura que designa, successivament, *resistència a l'esforç*, moviments corporals i *esforç davant la resistència de les coses*),³² fins a altres filòsofs al voltant del tema del «cos propi», com ara Gabriel Marcel (amic i mestre de Ricœur), Merleau Ponty o el «segon» Husserl (que exercí gran influència sobre Ricœur), amb la seva distinció entre *Leib* (vida encarnada o «carn») i *Körper* o organisme corporal.

Justament en el cas de Husserl, Ricœur considera que la «carn» (*Leib*) és un paradigma d'alteritat: «*meinen Leib*» és el meu cos vital, la «meva» (que pertany a mi) «carn» (jo sóc jo, però no sóc sense ell), que afirma Ricœur que és ontològicament anterior a la distinció entre *le volontaire* i *l'involontaire*.³³ I així, doncs, la «carn», el meu cos, és el suport de la ipseïtat i de l'alteritat que brolla de dins d'aquesta, i aquesta alteritat corporal és sempre anterior a l'alteritat de l'estrany.³⁴

Entrem en el segon registre: l'alteritat de l'altre, com a element present en la constitució del sentit de la identitat del si.³⁵

En el desenvolupament —«ipse»— o posada en joc d'aquesta identitat —«idem»— del si mateix hi contribueix l'esmentada «alteritat» mitjançant la passivitat del si, que, com dèiem, la vertebrava. Això es posa en relleu en el llenguatge: cada locutor és «afectat» per la paraula que se li adreça: «l'acte locucionari» —un contingut» o significat dit per un locutor en parlar— «fa» quelcom en tant que «agent» que obra una comunicació —és «l'acte il·locucionari»—, i alhora produeix una repercussió en el subjecte que escolta —és «l'acte perlocucionari».³⁶

L'altre, doncs, és «dins» del subjecte que actua, des del començament: l'alteritat de l'altre és possible, per tant, per la dialèctica «idem-ipse», o dit en terminologia psicoanalítica, segons el que afirmarà Ricœur citant Heinz Kohut, sense la referència a l'altre faltaria la confiança en si mateix, perquè, tal com conclou Ricœur: «la carn amenaçada de fragmentació necessita l'ajuda de l'altre per identificar-se».³⁷ I en aquesta vinculació

³² Sobre aquest doble vessant de la corporalitat en el pensament de Ricœur, vaig proposar la triplicitat de categories «para-ètiques»: acceptació de la finitud, fragilitat de l'espessor ontològicodialògic de l'ésser humà i anticipació esforçada en pro del sentit vertader present en la finitud de l'ésser» (A. LLORCA, *Tesi doctoral, op. cit.*, 2a part, Cap. tercer, p. 829-832).

³³ P. RICŒUR, *Soi même comme un autre, op. cit.*, p. 375 (trad. cast. p. 359).

³⁴ *Ibid.* (trad. cast. p. 360).

³⁵ *Ibid.*, p. 380 (trad. cast. p. 365).

³⁶ P. RICŒUR, *El discurso de la acción*. Madrid: Cátedra, 1981, p. 98-99.

³⁷ P. RICŒUR, *Soi même comme un autre, op. cit.*, p. 384 (trad. cast. p. 369). Cal fer esment aquí del conegut paràgraf de Mounier que hem recollit a l'inici d'aquest article, allargant-lo ara, com a il·lustració de la necessitat psicològica de la comunicació en la persona humana: «Quan la comunicació es relaxa o es corromp, em perdo profundament jo mateix: totes les bogeries són un fracàs de la relació amb l'altre -alter esdevé *alienus*-, jo esdevinc, al meu torn,

interpersonal, Ricoeur valora la contribució que Husserl hi farà en la *Cinquena Meditació Cartesiana*, amb l'aprehensió del cos de l'altre *com a carn* o ésser «encarnat», quelcom anàleg al meu cos: i aquesta aprehensió és el *Parung*. No debades afirma Ricoeur que «es comprèn perfectament que només un ego encarnat, és a dir, un ego que és el seu propi cos, pot fer parella amb la carn d'un altre».³⁸

En la reflexió que Ricoeur desenvolupa sobre la instància de l'alteritat de l'altre, atorga importància al plantejament de Lévinas, tot i mantenir-s'hi a distància. En efecte: «l'altre» és «qui» em fa responsable, «qui» fa que jo sigui capaç de respondre. Jo «sóc», llavors, «a causa de» la presència del «rostre» de l'altre com a exterioritat, que em compromet: enfocament de Lévinas, dirà Ricoeur, que no troba gaire lluny de la seva noció ja explicada de l'atestació.³⁹ Perquè, posant l'exemple de la promesa, segons Ricoeur, «Si l'altre no comptés amb mi, seria jo capaç de mantenir la meua paraula, de mantenir-m'hi?».⁴⁰

Ens situem ja en el tercer registre: el de la consciència o Gewissen, és a dir, la consciència de la «relació de si amb si mateix» o dialèctica de la ipseïtat i de l'alteritat.

En relació amb l'atestació (confiança en el dir, fer i imputar-se quelcom), la consciència no pot sinó tenir dubtes, sospites, en les quals es posa en relleu la dificultat de separar la veritat de la falsedat.⁴¹ La consciència, aleshores, fa palesa la «verticalitat» de la Veritat –una mena de «crida» (*Anruf*) que sent la consciència–, de manera que l'existència apareix com a lluita, sentit d'autenticitat... i retrobament d'altres consciències.⁴² Parafraçant Heidegger (amb qui l'uneixen tantes coses i el separen d'altres), Ricoeur arribarà a afirmar que la «crida» rau dins de la «meua» consciència, però no ve de l'altre, sinó «des de dins de mi» però ultrapassant-me.⁴³ Aleshores? L'alteritat, sentida en la consciència, és «ésser comminat en tant que estructura de la ipseïtat».⁴⁴ La font d'aquesta cominació pot ser una altra persona, un avantpassat, o bé Déu. Ricoeur conclou que això no ho sap.⁴⁵

estrany a mi mateix, alienat. Es podria gairebé dir que només existeixo en la mesura que existeixo per a l'altre, i portat al límit: ser és estimar» (E. MOUNIER, *El personalisme*. Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier i Institut Emmanuel Mounier de Catalunya, 2010, p. 52-53)

³⁸ P. RICŒUR, *Soi même comme un autre*, op. cit., p. 385 (trad. cast. p. 371).

³⁹ *Ibid.*, p. 392 (trad. cast. p. 379).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 393 (trad. cast. p. 379).

⁴¹ *Ibid.*, p. 394 (trad. cast. p. 380).

⁴² *Ibid.*, p. 395 (trad. cast. p. 381).

⁴³ *Ibid.*, p. 403 (trad. cast. p. 389). És el pes de «l'ontologia del Deute» heideggerià (Schuld).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 408-409 (trad. cast. p. 396).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 409 (trad. cast. p. 397).

Epíleg: de l'alteritat a la comunitarietat: la personalització com a tasca ètica en la societat civil i la seva institucionalització

Per concloure, cal fer referència a una breu consideració sobre la implicació ètica de la relació interpersonal en Paul Ricœur i la dimensió institucionalitzadora que, segons ell, l'acompanya.

Pel que fa al primer punt, cal dir que, per a P. Ricœur, el desenvolupament de la persona humana, en el qual hi ha implicada la relació interpersonal, és «l'alterabilitat» feta efectiva davant de l'altre que comporta la posada en joc de «l'èthos» de la persona.

Què és l'èthos de la persona i com està implícit en la lògica de les relacions interpersonals? Ell el defineix així: «el desig d'una vida completa, amb i per als altres en institucions lliures».⁴⁶ Vegem breument cada apartat:

El desig d'una vida completa o «estima de si»: és la capacitat d'inscriure les intencions personals en el curs dels esdeveniments; la vida personal consisteix en la «unitat narrativa en el temps».

Amb i per als altres: la vida personal ja sabem que es desenvolupa en relació amb els altres, de tal manera que la meua vida creix interpretada convivint amb altres vides, i sense aquestes, jo no sé res de la meua. Ricœur entén que aquesta alteritat comporta igualtat moral sobre la base del reconeixement de l'altre que no sóc jo.

En institucions lliures: la relació amb l'altre no tan sols ho és en l'amistat o en l'amor, sinó que existeix un altre nivell (diferent, però no oposat) que fa que l'altre sigui el «cadascú personal» o ciutadà d'una distribució justa, i aquí és on la «dignitat» es fa visible, dèiem més amunt. I és que el «cadascú», en ser *personal*, no és un «on» del qual havia parlat molt críticament Emmanuel Mounier fa molts anys;⁴⁷ sinó una persona desconeguda –però igual que jo– només copsable pels canals institucionals, que són els que estableixen drets i deures, càrrecs i responsabilitats, avantatges, honors i inconvenients o incompatibilitats..., sota el desig d'equitat i defensa dels febles. Per tant, el reconeixement ètic de l'altre, sigui qui sigui, i l'exigència que la relació interpersonal no es divorciï dels compromisos amb els desconeguts –mitjançant les institucions– formen part d'un mateix projecte: «Que la intenció del ben viure abraça en certa manera el sentit de la justícia està ja implicat en la noció mateixa de l'altre. L'altre és tant altre com «tu». Correlativament, la justícia s'estén més enllà del cara a cara».

Dues assercions són aquí en joc: segons la primera, el viure bé no es limita pas a les relacions interpersonals, sinó que s'estén a la vida de les institucions. Segons la segona, la justícia presenta trets ètics que no estan continguts en la sol·licitud, és a dir, essen-

⁴⁶ P. RICŒUR, «Approches à la personne». A: *Lectures 2, op. cit.*, p. 204.

⁴⁷ E. MOUNIER, *Revolución personalista y comunitaria*. Madrid: Zero, 1975, p. 82-85. La crítica mounieriana a la despersonalització de l'«on» en les societats occidentals forma part del patrimoni filosòfic fonamental aportat pel personalisme en el primer terç del segle xx que Ricœur té ben present.

cialment una exigència d'igualtat. La institució com a punt d'aplicació de la justícia i la igualtat com a contingut ètic del sentit de la justícia són els dos reptes de la investigació que recauen sobre el tercer component de la intenció ètica».

La justícia presenta trets ètics que no estan continguts en la sol·licitud, és a dir, essencialment una exigència d'igualtat. La institució com a punt d'aplicació de la justícia i la igualtat com a contingut ètic del sentit de la justícia són els dos reptes de la investigació que recauen sobre el tercer component de la intenció ètica». ⁴⁸

Pel que fa al segon punt, el de la institucionalització, aquesta no apareix de cap manera d'esquena a la relació interpersonal, sinó que és una prolongació d'aquesta en una instància, però, que ja no és el del «cara a cara». Com afirma Ricœur, «por institución entendemos aquí la estructura del *vivir-juntos* de una comunidad histórica –pueblo, nación, región, etc.–, estructura irreductible a las relaciones interpersonales y, sin embargo, unida a ellas en un sentido importante, que la noción de distribución permitirá aclarar después». ⁴⁹ Per tant, Ricœur, fent-se ressò de l'herència mounieriana, té clar que «l'ideal de tota societat és personalitzar en grau màxim les relacions socials», ideal el contrari del qual és la massificació i la deshumanització socials. ⁵⁰

De què serveixen aquestes anàlisis de Ricœur, si ens situem davant l'estat «postmodern» actual o del «postbenestar», ⁵¹ com a expressió màxima de la institucionalització de les relacions humanes?

Bàsicament serveixen per a dues coses:

En primer lloc, per distingir dues formes d'entendre la configuració de l'Estat: o bé sobre la base de la relació interpersonal i en la línia d'aplegar i consensuar, entenent el poder com la capacitat de «voler viure junts»; ⁵² o bé sobre l'autoconstitució fonamentadora de l'Estat com a poder-dominació, que és la versió estandarditzada que ofereix Max Weber. Aquesta és una distinció propedèutica –educadora– necessària per a la gestió política que cal tenir present, tot i que no significa una separació-oposició real irreconciliable entre ambdues línies interpretatives sobre l'Estat. ⁵³

⁴⁸ P. RICŒUR, *Soi même comme un autre*, op. cit., p. 227 (trad. cast. p. 202s).

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ En el nostre estudi, ja citat, «De la intersubjectivitat husserliana a la relació interpersonal a Paul Ricœur», a: *Pensar l'alteritat*, op. cit., p. 223, he abordat aquesta qüestió.

⁵¹ Nom alternatiu que hem proposat per descriure «l'estat del benestar» deteriorat. (A. LLORCA, «De l'estat del benestar a l'estat del malestar?», op. cit.).

⁵² Perspectiva aquesta que Ricœur fa seva, recolzant-se en Hannah Arendt, sota la noció del «poder en comú»: «La idea de institució se caracteriza fundamentalmente por costumbres comunes y no por reglas coaccionantes. De este modo, somos llevados al éthos, del que la ética toma su nombre. Una manera afortunada de subrayar la primacía ética del vivir juntos sobre las restricciones vinculadas a los sistemas jurídicos y a la organización política es la de señalar, con Hannah Arendt, la distancia que separa el poder en común de la dominación» (*Sí mismo como otro*, op. cit., p. 202-203).

⁵³ P. RICŒUR, «Éthique et politique». A: *Du text à l'action. Essais d'herméneutique II*. París: Du Seuil, 1986, p. 399-403.

Dues: el «telos» o finalitat de la societat civil ve donat per la seva dimensió comunitària personalista, en la línia que proposà Emmanuel Mounier, no pas per l'enfortiment del poder de l'Estat. Per tant, aquella no ha de restar sotmesa a la institució estatal. De fet, la societat civil està teixida d'institucions diverses, de manera que la política institucionalitzada per l'Estat no ha de monopolitzar la vida pública –amb els riscos, avui visibles, de quedar debilitada i alhora «abandonada» per «l'estat del benestar» quan aquest perd el poder-domini–, sinó que ha d'intervenir-hi en règim d'*instrument necessari* per establir els canals necessaris –institucionals– per assolir la justícia. I aquesta és una línia identificadora del personalisme comunitari de sempre, en la qual hi participa de ple Paul Ricœur.

Bibliografia:

- H. ARENDT, *La condició humana*. Barcelona: Paidós, 1994.
- Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*. Mèxic: FCE, 2003.
- M. CRUZ, «Pròleg» a DD.AA., *Globalització i pensament únic*. Barcelona: La Busca, 2000.
- C. DÍAZ, «De nuevo sobre la dignidad». *Revista Acontecimiento*, 108, any XXIX, Instituto Emmanuel Mounier.
- A. LLORCA, «De la intersubjectivitat husserliana a la relació interpersonal en Paul Ricœur». A: D. CABEZAS (ed.), *Pensar l'Alteritat*. Barcelona: La Busca, 2005.
- , *De la fenomenologia pràctica a l'hermenèutica en el pensament de Paul Ricœur*. Tesi doctoral, Universitat de Barcelona, 1996.
- , «La globalització del segle XXI: por o esperança?». A: I. SERRA i G. MAYOS (eds.), *Globalització i Interculturalitat*. Barcelona: La Busca, 2011.
- E. MOUNIER, *Revolució personalista y comunitaria*. Madrid: Zero, 1975.
- , *El personalisme*. Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier i Institut Emmanuel Mounier de Catalunya, 2010.
- P. RICŒUR, *Histoire et Verité*. París: Seuil, 1955.
- , *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus, 1965.
- , *El discurso de la acción*. Madrid: Cátedra, 1981.
- , *À l'École de la Phénoménologie*, París: Librairie J. Vrin, 1986.
- , «Ipséité, alterité, socialité», *Revista Archivio di Filosofia*, 54, núm. 1-3, 1989.
- , *Si mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- , «Approches à la personne». A: *Lectures 2*. París: Seuil, 1992.
- , «Meurt le personalisme, devient la personne». A: *Lectures 2*. París: Seuil, 1992.
- , «Éthique et politique». A: *Du text à l'action. Essais d'herméneutique II*. París: Seuil, 1986.
- G. TORTELLA, *Los orígenes del siglo XXI*. Madrid: Gadir, 2005.

Albert LLORCA ARIMANY
Universitat Autònoma de Barcelona
Albert.Llorca@uab.cat

Article rebut: 27 de febrer de 2014. Article acceptat: 8 de setembre de 2014.