

# La identitat humana davant el món contemporani en l'obra de Paul Ricœur<sup>1</sup>

## Primera intervenció: El subjecte eidètico-transcendental com a marc de la ruta hermenèutica i ètica del pensament ricœurà

ALBERT LLORCA

L'objectiu de la intervenció és fer notar, en relació al tema de la identitat i les seves repercussions, el relleu de l'eidètica i de l'empírica de la voluntat en el conjunt de l'obra del filòsof i la tasca pràctica de reconciliació de la multiplicitat en el discurs ètic. Aclarim primer dues qüestions: l'eclecticisme i la complexitat dialògica de la identitat.

Per damunt de la fàcil imputació d'eclecticisme, de la qual hom ha acusat Ricœur, la seva filosofia apunta per camins diferents, en practicar el que anomena «el llar rodeig», iniciat amb el llibre sobre Freud (*De l'Interpretation*, 1965), cap a l'elaboració d'un pensament complex i dialogal en la via cap a la identitat personal enfront d'altres discursos. Pel que fa a l'eclecticisme, crec que no se li pot atribuir a Paul Ricœur, en la mesura que no «força» cap autor, pensant «a costa d'ell»; sinó que el que fa és «pensar amb ells». Per això, el seu pensament és «seu», en la mesura que té un discurs propi, coherent i amb una direcció, i amb els límits que se li puguin atribuir; però que sap posar-se en lloc d'altres pensadors, quan creu que aquests fan una aportació important (els exemples aquí es multipliquen: Husserl, Kant, Spinoza, Hegel, Nabert, Aristòtil).

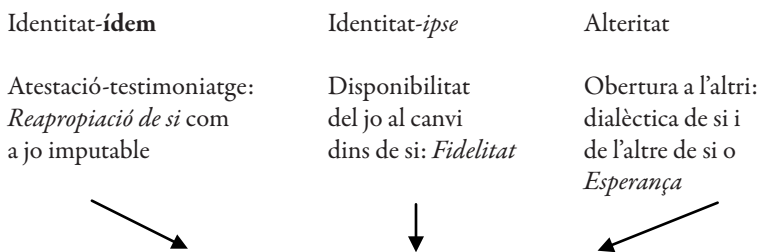
Pel que fa al segon punt, sobre la ruta cap a la identitat personal –que és el que emmarca el tema d'aquesta jornada–, gosaria afirmar que l'*Eidètica de la Voluntat* (primer moment de la seva Filosofia de la Voluntat) marca el terreny antropològic i ontològic en el qual es debat el complex discurs ricœurà de l'*Empírica de la Voluntat* sobre la fragilitat humana, el mal i les reflexions sobre la veritat originària que recolzen els conflictes de interpretacions resultants.

La descripció essencial de la voluntat condueix Ricœur a fer una distribució de l'acte voluntari en tres moments: decidir, obrar i consentir; la qual cosa indica que Ricœur s'adona que això de «voler no és crear», tal com anuncia al final de *Le Volontaire et l'Involontaire*. Dit en llenguatge planer, aprofundir en les estructures essencials –eidètiques– de la voluntat és obrir la caixa dels trons,

1. Síntesi de la Taula Rodona de la V Jornada de Filosofia Personalista celebrada el 31 d'octubre de 2013 en motiu del centenari del naixement de Paul Ricœur (1913 / 2013) a l'Institut d'Estudis Catalans.

en la mesura que implica tenir-se-les amb tota la complexitat que hi ha al darrera d'ella: ja sigui la condició encarnada, la força dels motius i dels poders per actuar, les necessitats que empenyen les decisions, la dimensió dramàtica de la llibertat, el risc permanent de romandre forçat o reduït per la finitud i la maldat, la mentida en el dir i la malfiança de les passions... No en va, Ricœur s'adona que se li obren cada cop més interrogants dels que segurament havia previst...; i això el conduirà al «llarg rodeig» esmentat de la reflexió sobre l'hermenèutica del conflicte de les interpretacions que practicarà. Per això Ricœur introduirà la humilitat en la praxi filosòfica: cal dirigir-la a saber escoltar i comprendre –destriar– la veritat «dita» en aquestes interpretacions, com a veritat descoberta –*aletheia*– en mig de la sospita i la foscor: cal endegar una hermenèutica o interpretació dels símbols i metàfores usats en la nostra tradició filosòfica i cultural.

Respecte al discurs ètic, la ruta anterior propicia i requereix un entramat antropològic i ontològic en el subjecte mediatitzat per les estructures eidètiques, empíriques i hermenèutiques, discurs que, si bé Ricoeur no l'explicita sistemàticament, sí penso que el lligam d'aquestes estructures i de l'ètica és el que li permetrà parlar posteriorment a *Soi-même comme une autre* de la seva «petita ètica»; des de la qual ha abordat un notable diversitat de qüestions. Precisament sobre aquest lligam trobo el que n'he dit les categories formals pràxico-integrals, en els tres registres de categories pre-ètiques (com puc actuar), “para-ètiques” (què puc fer) i supra-ètiques (què puc ser), elements respectivament condicionants, transcendents i simbòlic-metafòrics. I aquesta és una proposta interpretativa meua que penso que dona raó de la petita ètica que s'insereix en la subjectivitat personal o *unitat narrativa d'una vida en el temps* (*Aproches à la personne*, 1990). És sabut que Ricoeur, amb l'elaboració del que ell anomena la seva petita ètica, contribueix a l'hermenèutica de si o *ontologia de la comprensió* per a la qual la subjectivitat humana es fa personal a partir del feixuc recorregut hermenèutic o procés personalitzador:



Retorn a si com a subjectivitat feta Persona: singularitat transcendida per  
*l'actitud-compromís en el nivell de la convicció* (Meurt le personalisme; revient  
la personne, 1983)

\*

## Segona intervenció: Ricœur i el personalisme dialògic: sobre la personalització com a síntesi

SERGI MAS DÍAZ

Volem aprofitar el privilegi de compartir taula amb aquests dos eminents experts en Ricœur per cridar l'atenció sobre un aspecte de l'obra de Ricœur que ens sembla reprendre un motiu central de la tradició personalista: A partir de la distinció entre dos pols o moments de la persona –un element passiu, rebut, i un altre d'actiu–, es deriva una visió de la personalització com a procés de síntesi, síntesi entre aquests dos elements, síntesi que es necessàriament dinàmica i oberta i que en el fons vol ser una síntesi entre finitud i infinit.

La modernitat s'obre amb la promesa de l'emancipació, però a partir de Kant trobem una ambigüitat en el terme mateix d'autodeterminació: pot ser entès com a auto-legislació o auto-posició. Els personalistes accepten la primera idea però no la segona, la idea de l'auto-posició del subjecte, desenvolupada per Fichte que deriva en la visió de la llibertat com a auto-creació, característica dels existencialistes. Es precisament en la polèmica amb Kant i Fichte que neix el personalisme modern, en Schleiermacher, el primer que fa una teoria de la consciència assenyalant una realitat pre-reflexiva en el nostre jo. El segon moment en el desenvolupament del personalisme és Kierkegaard qui, en la *Malaltia mortal*, parla del lloc i del moviment per examinar el procés d'esdevenir un mateix.

El tercer autor que vull mencionar és Rosenzweig, qui reprèn aquest tema i en fa un dels eixos de la seva argumentació en el seu llibre *L'Estel de la redempció*. En aquest llibre Ricœur hi distingeix tres tipus de temporalitat (la perennitat, la renovació i l'eternitat). Dins d'aquest esquema, Rosenzweig fa la oposició entre la visió de l'individu com un jo tancat en si mateix: és el model de l'heroi tràgic, i l'ànima, oberta a la relació amb l'altre (*Selbst* i *Seele*, respectivament). L'ànima té la capacitat de renovar-se, de renéixer, no es pura identitat i tant ell com Cohen citen el mateix passatge del profeta Ezequiel («fes-te un cor nou») que fa referència a aquesta visió dinàmica de l'ànima. Una altra variant és la distinció de Rosenzweig entre lloc i missió que recull aquesta temàtica de Kierkegaard. La noció de 'missió' de Rosenzweig (com la de 'vocació' de Mounier o Rougemont) s'ha de llegir en oposició a la idea de destí. Acceptar aquells elements rebuts, no escollits, de la nostra realitat, simbolitzats en el lloc, no demana fatalisme sinó apropiació perquè aquests autors conviden a acceptar aquesta dimensió i alhora rebre una orientació del nostre dinamisme en termes de missió.

Veiem ara Ricœur. La reflexió sobre el caràcter com a signe d'aquell element que no podem fer es una constant. Ja en la primera trilogia, en els dos volums de la *Filosofia de la voluntat*, el trobem al final del primer volum, en parlar sobre el consentiment. En el segon llibre parla d'una doble síntesi: la síntesi trans-

cidental (entre «perspective fini, verbe infini, imagination pure») i la síntesi pràctica (en les pàgines sobre el respecte).

Posteriorment, hi retorna en el seu estudi sobre *El si mateix com un altre*, fent servir la distinció entre *idem* i *ipse*, concretament en parlar d'un tipus d'identitat dinàmica, segons la noció d'identitat narrativa, on el *maintien de soi* apareix com la nova modalitat de la fidelitat.

### **Tercera intervenció: La identitat humana es mostra en el pensament de Paul Ricœur com a resposta d'un subjecte convocat**

BONAVENTURA PEDEMONTE

Paul Ricœur ha creat el concepte filosòfic de 'convocació' per explicar la identitat del subjecte humà que, segons el seu parer, es manifesta per una resposta afirmativa, fidel a les promeses i a la paraula donada. La noció de subjecte convocat ja havia estat anunciada en la filosofia de la voluntat, però pren relleu a partir de l'hermenèutica de *si mateix*, on Ricœur es situa a mig camí entre la transparència del cogito evident de la tradició cartesiana i l'opacitat de la consciència, introduïda per la psicoanàlisi freudiana. L'autor pensa que el subjecte avança sense posseir-se a *si mateix* de manera que la tasca de conèixer-se esdevé la tasca de fer-se. Però d'on rep el subjecte aquesta crida a fer-se si no és de fora de *si mateix*?<sup>2</sup>

Aleshores, la noció de subjecte convocat manifesta la seva dependència respecte a «certs esdeveniments fundadors», és a dir, el seu refús a qualsevol posició absoluta i l'anunci del seu desplaçament. El naixement de Crist, la caiguda de Barcelona el 1714 o la Revolució francesa són esdeveniments d'aquesta mena, dels quals depenen la vida dels individus i la vida de les comunitats. Ricœur els anomena '*esdeveniments-signe*' perquè permeten d'entendre'ns millor.

Aquests *esdeveniments-signe* ens parlen a partir d'una situació d'interlocució. Ens condueixen a descobrir que la relació interpersonal es troba ja a la base d'aquesta situació de dependència. El subjecte no és l'espectador passiu d'una història que es produeix sense ell. Al contrari, l'home esdevé subjecte en la mesura en que comprèn els esdeveniments i se'ls apropia dins de les seves vivències: «*l'esdeveniment és el nostre mestre. Comprendre'ns és continuar atestant-los, donar-ne testimoni*».

Ricœur declara que hi ha *subjecte convocat* allí on «*el si mateix ha estat constituit i definit per la seva posició d'aquell que respon a les proposicions de sentit, sorgides de la xarxa simbòlica*». La resposta del subjecte suposa una interpretació prèvia i, per tant, un qüestionament hermenèutic. En conseqüència, Ricœur

2. «L'existència només esdevé un mateix –humà i adult– tot apropiant-se aquest sentit que es troba primer a fora» (*Le conflit des interprétations*, Paris: Seuil, 1969, p. 26).

analitza quatre figures extretes del sistema simbòlic de la religió judeo-cristiana: els relats de vocació profètica de l'Antic Testament; la "imatge crística" segons les epístoles de sant Pau (2 Cor 3, 18); la metàfora agustiniana del *mestre interior* i el testimoni de la consciència moral, pròpia de l'època de les Llums. L'ordre cronològic d'aquestes figures correspon a una interiorització progressiva de la noció de crida i a la pèrdua també progressiva de la seva estructura dialogal. L'anàlisi de les quatre figures manifesta que la receptivitat constitueix també el caràcter de la consciència moral. Però, per a Ricœur, la consciència no rep directament la crida, sinó que ho fa a través dels sistemes lingüístic i simbòlic. Això és vàlid per a qualsevol subjecte i en qualsevol situació de convocat, bé que Ricœur ho concreta en el cas del subjecte religiós, car hi troba l'exemple paradigmàtic que respon a la noció de subjecte convocat. Així el cristià, per exemple, és aquell que discerneix la conformitat de la imatge del Crist en la crida de la consciència, discerniment que ja suposa una interpretació.

La noció de convocat forjada per Ricœur apareix genuïnament amb una clara connotació religiosa. Tanmateix, podem preguntar-nos per què Ricœur té tantes dificultats a confrontar-se filosòficament amb el problema de la convocat. "Una fenomenologia de la religió...tindria per objecte essencial el distingir l'estructura crida/resposta de la relació qüestió/resposta"<sup>3</sup>. Aquesta distinció entre les dues estructures *crida/resposta* i *qüestió/resposta* esdevé difícil a causa de l'ambigüitat del terme 'resposta' que funciona en els dos aparellaments. Mentre que l'estructura *qüestió / resposta* determina un domini gnoseològic, l'estructura *crida / resposta* s'inscriu en el domini relacional de l'obediència i de la invocació. No obstant, Ricœur creu que una fenomenologia de la religió pot ser possible, però ha de ser crítica. La dificultat major prové de la *immediatesa* que els sentiments i les actituds religioses podrien reclamar. De fet, l'obediència a l'altura que caracteritza el religiós ha estat sentida i practicada per cada religió de manera diferent. Però davant de les qüestions últimes, Ricœur prefereix imposar-se un cert agnosticisme. Les conseqüències que ell en treu d'aquesta « *situació incòmoda* » són tres. En primer lloc, cal renunciar a una fenomenologia del fenomen religiós en tota la seva universalitat i acontentar-se de traçar les línies d'una sola religió. En segon lloc, el coneixement universal del fenomen religiós queda lligat aleshores a la comprensió de les altres religions a partir de la religió efectivament viscuda i practicada pel subjecte. En fi, en tercer lloc, la idea d'una fenomenologia de la religió suposa la pràctica teològica d'un « *desig d'una hospitalitat interconfessional, inter-religiosa, comparable a l'hospitalitat lingüística que presideix el treball de traducció d'una llengua a una altra* »<sup>4</sup>.

Resumint, passar per la filosofia de la religió ens ha fet descobrir la noció de subjecte convocat, però la fenomenologia de la religió ens impedeix al mateix

3. Paul RICŒUR, «Expérience et langage dans le discours religieux», p. 16.

4. Paul RICŒUR, «Phénoménologie de la religion» dans *Lectures* 3, p. 268.

temps de projectar-la directament en una antropologia. Ricœur vol dir amb això que el *cogito* ha d'assumir la seva realitat sempre incompleta i sempre perfectible. El reconeixement d'un mateix passa, doncs, per la fidelitat a la pròpia història i als textos fonamentals de cada comunitat. Aleshores, el si mateix descobreix la pertinença a un altre que el constitueix i l'implica. Justament per això, per reunir tota aquesta diversitat, cal un fil conductor precís que Ricœur troba en el fenomen de l'*atestació*.