

## Entrevistas

### UN FILOSOFO POR ENCIMA DE TODA SOSPECHA

PAUL RICOEUR\*

Le Nouvel Observateur: -Usted es filósofo y cristiano a la vez...  
Paul Ricoeur: - Es con todo algo inaudito! Pero nunca se sorprenden de que un filósofo sea ateo! No veo por qué sería descalificado debido a una motivación si por otra parte se admite que el ateísmo de Sartre es inseparable de su pensamiento...

N.O. - Cuáles son sus vínculos filosóficos con Sartre?

P.R. - Le debo poco, lo cual impide hacer una apreciación. Quizás porque Merleau- Ponty fue filosóficamente para mí más importante, inclusive si lo cito poco fue quien pasó por mi sangre y mis venas. Concibo la libertad como una posibilidad y un obstáculo, una negociación permanente, y no como ese absoluto que Sartre quería. Creo que le debo más a su teatro que a su filosofía.

N.O. - Usted es entonces un filósofo que tiene fé?

P.R. - Son dos modos distintos de compromiso que representan niveles bien diferentes de mi vida y de mi pensamiento. Entendámonos. Cuando digo "motivación" no es para subestimar su importancia, pero mi trabajo es filosófico y reposa en cuestiones planteadas por los filósofos.

---

\* *Le Nouvel Observateur* 11-17marzo/83 Traducción de Victor Florián.

N.O. - Para un creyente es lo mismo plantearse preguntas cuyas respuestas ya se conocen, no es así?

P.R. - En absoluto!. La filosofía nació de preguntas que no pertenecen al campo de ninguna disciplina, de ninguna creencia, de ninguna religión. Estoy muy ligado a la idea — desarrollada por el filósofo inglés Collingwood— en su autobiografía de que la relación pregunta— respuesta es la estructura fundamental del pensamiento. Hay “filosofía” allí donde han surgido preguntas y se han impuesto de manera durable, por ejemplo, Aristóteles se pregunta “qué es el ser?” o Descartes “cuál es la verdad primera?”. Se entra en el dominio de la filosofía cuando se entra en este tipo de preguntas.

N.O. - La filosofía es absolutamente extraña, impermeable, a las otras formas del saber humano?

P.R. - Para mi la autonomía de la filosofía es una regla deontológica tanto como metodológica. No creo haber empleado nunca un argumento de fé principalmente si toma un carácter de argumento de autoridad. Se entra por tanto en la filosofía con sus singulares preguntas — que son además siempre las mismas— pero uno entra en ella con intereses, compromisos, motivaciones y también conocimientos que nos vienen de otra parte.

N.O. - Argumentos de diferente naturaleza (política, moral, religiosa) coexisten y rivalizan en cada uno de nosotros. Cómo se puede ver claro en todo esto?

P.R. - Todos nosotros estamos en un punto de nosotros mismos enraizados en un nivel de convicción de la que no podemos dar cuenta integralmente. En todo caso en el plano de una argumentación que prueba. Lo que me motiva no puede devenir eternamente temático, contenido de pensamiento frente a mí. Es más bien algo que *trabaja en mi espalda* como se ha dicho de la historia. Pero cuando me ocupo de las implicaciones de una exégesis de la Biblia hebrea o de las Escrituras cristianas entonces soy un alumno, me pliego a un método, me coloco en la escuela de los demás.

N.O. - Usted ha sido siempre muy atento con sus antecesores, comprendidos también aquellos a los que usted más se ha opuesto.

P.R. - Es Roland Dalbiez, mi profesor en clase de filosofía y luego como alumno en el Liceo de Rennes, quien me colocó en el camino de la filosofía con un argumento que luego encontré en Nietzsche: “*Vaya directo a lo que más lo pone a usted en discusión*”. Esto se convirtió en la regla de dirigirme a todo aquello que se me convirtiera en el mas completo obstáculo. Le doy un ejemplo. Yo trabajé en otro tiempo en la simbólica del mal con una

concepción del símbolo que era elemental, no problemática. Me topé luego con la concepción freudiana de la culpabilidad y con ese inconciente que no es un “yo” (“Je” y “Moi”). Si leí a Freud era para responder a una pregunta simple: “El psicoanálisis acaso no cuestiona lo que he tenido por seguro?”, lo que debía ser un capítulo se convirtió en un libro!

N.O. - Se puede hacer de Freud un pensador como los otros? No hay acaso un peligro en interrogarle desde afuera sin apoyarse en la experiencia analítica?

P.R. - Lo que me condujo a Freud es, se lo he dicho, la culpabilidad, una teoría elaborada del pensamiento simbólico pero también el Freud cultural y moralista, autor de “El porvenir de una ilusión”, de “Totem y Tabú”. Traté, con razón o sin ella, de “leer” a Freud como se lee a los grandes filósofos. De esto soy bien conciente; el plan de Freud fue no solamente el de renovar la siquiatria sino también el de reinterpretar la totalidad de producciones síquicas que resultan de la cultura, el sueño, la religión, pasando por el arte y la moral. Bajo este título el psicoanálisis es parte integrante de la cultura moderna. El mismo género de dificultad encontré en Nietzsche. Pues cómo hay que leer a Nietzsche? Es evidente que no se puede tomar al pie del concepto — como se dice al pie de la letra— palabras como “voluntad de poder”, “superhombre”, etc.

N.O. - Usted nunca es deliberadamente polémico. Decía su amigo Jean Lacroix que usted “conserva” lo que “supera”.

P.R. - Nunca se supera nada. Un trabajo sobre sí es necesario que suponga que lo otro sea dejado allí donde está, allí donde ya no puede estar. La horrible palabra “recuperación” es intolerable. Para ser digno de algunos adversarios —es una ambición alta!—, no es necesario haberlos reducido. Yo me anticipo ante tal o cual doctrina pero no cito mas que aquellos a quienes debo algo. Cuando era profesor en Strasburgo me propuse como tarea leer un gran filósofo cada año y fue una experiencia útil. Mi crítica es siempre el producto de una simpatía, inclusive de una deuda, yo diría. Esto es igualmente apreciable en el plano de la filosofía de la historia. Me parece que la idea de que el historiador está absolutamente “endeudado” con respecto a los muertos es una idea que hay que recuperar. Es por eso que uno nunca ha terminado de corregir, de corregirse. Uno está ligado, es rehén de sus predecesores.

N.O. - A pesar de las filosofías de la sospecha (Marx, Nietzsche, Freud) que usted ha estudiado ampliamente, usted sostiene que existe una “filosofía del sujeto”. Qué queda hoy del cogito, de esa seguridad formal, narcisista, triunfal del “yo pienso /yo existo?”

P.R. - Desde mi primer trabajo utilicé la expresión “cogito herido”. Nunca adherí a la idea fundamental de Descartes y también de Husserl sobre la “transparencia del sujeto”. Desarrollé la hermenéutica porque no me conozco mas que reconociéndome a través de las obras de los otros que he comprendido y gustado. El camino más corto consigo mismo es siempre el pensamiento de los otros... Lo que el psicoanálisis nos ha enseñado es que el “yo” y el sujeto no se recubrían completamente. Pero hay un sujeto que es el paciente, “el analizante”. Sin esto no habría psicoanálisis. Quizás nos falta una palabra en francés para decir el “soi” como el “self” inglés o el “selbst” alemán... Para mí es un problema ético y político. Si nó tuviéramos la idea de que un sujeto por derecho es un sujeto por él mismo y un sujeto político a la vez, cómo podríamos sostener y defender una política de los derechos del hombre? No se trata aquí de un elemento de auto-afirmación sino de la construcción de mí— mismo que me vuelve a aparecer a través del pensamiento de los otros. El sujeto es a la vez un origen y un efecto de la capacidad de comunicación. Es lo que ha mostrado muy bien Habermas pues ha estudiado los obstáculos y las distorsiones de esa gran aventura de la comunicación en la que se juega la suerte del sujeto, de la conciencia.

N.O. - Con Freud se plantea el problema de la mentira de la conciencia y quizás el de la conciencia como mentira.

P.R. - Sí. En un sentido el problema esencial para el pensamiento moderno ya no es el del error sino el de la ilusión. En el fondo todo el esfuerzo consiste en volver a descubrir el cogito a través de una crítica de las ilusiones, en sustituir una filosofía de la conciencia por una filosofía de la toma de conciencia. “*La conciencia no es un dato sino una tarea*” decía Jean Lacroix. Para mí esta problemática está muy ligada con la de la escuela de Francfort. La idea de Horkheimer y Adorno es la de que la racionalidad de la Ilustración no se conocía en su poder de desprecio, manipulación e ilusión.

N.O. - En el fondo usted desea que se renuncie a utilizar un lenguaje religioso en política, a la idea misma de “salvación” pública?

P.R. - Yo creo en una autonomía de lo político. Devolverle lo político a lo político es una de nuestras tareas pues fragmentos enteros de lo religioso —es un contra-efecto de la secularización?— se han aplicado a lo político. Al respecto le haré una confesión. Estoy feliz de constatar que el socialismo francés se haya convertido en una política entre otras. Renunció a su aureola religiosa (el hombre nuevo, etc). No soy un decepcionado del socialismo porque no he esperado la regeneración del hombre. Es una variante para salir de la crisis. Pienso con Spinoza que la política

no exige mas que una racionalidad común. Solamente se trata de crear las condiciones de la ciudadanía. Esto supone la existencia de un estado de derecho.

N.O. - Usted es un filósofo comprometido?

P.R. - Nada me es tan extraño como la falsa oposición entre un pensamiento comprometido y un pensamiento no comprometido. Tenemos el deber de comprender nuestro tiempo. Me opongo a la vez a la actitud del intelectual "desencarnado" que no comienza a interesarse por un problema sino cuando ha sido superado, es decir resuelto por otros, y a la actitud del doctrinario que quiere imponer forzosamente por la violencia la lógica de un sistema con las contingencias de la vida.

N.O. - Según la fórmula de Marx acaso no hay que escoger entre comprender el mundo y transformarlo?

P.R. - La oposición introducida por Marx entre un pensamiento que contempla y una praxis que transforma al mundo me pareció siempre absurda por exceso de polémica. Sin duda hay que entenderla algún día, rumiarla, pues el aforismo absurdo hace parte del trabajo de comprensión. Pero niego que haya una oposición profunda y durable entre teoría y praxis. Transformar el mundo no es posible sino gracias a la palabra y no se puede interpretar el mundo sin modificarlo. Históricamente el vuelo de un pensamiento contemplativo a la manera de Parménides y Platón transformó el mundo dándonos con el rechazo de las apariencias sensibles y las manipulaciones la matemática euclidiana y luego la física matemática, y por intermedio de la medida y el cálculo el mundo de las máquinas y la civilización técnica. Creo en la dialéctica del trabajo y la palabra. El decir y el hacer, el significar y el obrar estan indisolublemente mezclados. Dicho de otra manera, no me avergüenza ser un intelectual. No soy como el Sócrates de Valery en "Eupalinos" condenado a la pena por no haber realizado nada con sus manos. Creo en la eficacia de la reflexión.

N.O. - Esa reflexión suya es ante todo sobre la existencia. Usted escribió que no había que buscar la ética en "*la falsa transparencia del mandamiento*" sino en "*el esfuerzo por existir*"...

P.R. - Escribí poco sobre ética a causa de la extraordinaria dificultad de tratar el asunto después de Kant y Hegel. Resumiéndolo demasiado, es preciso distinguir tres planos: por una parte el derecho de cada uno a vivir según su deseo, a realizarse; es lo que los Anglosajones llaman "interés". Por otra parte, el derecho del otro a existir: la posición radical del otro que no es un doble de mí-mismo está limitada por el primer mandamiento ético "*No matarás*". Entre paréntesis, es el único punto sobre el cual estoy

no en desacuerdo sino en disonancia con mi amigo Emmanuel Levinas pues le otorgo un derecho igual a la afirmación de sí y a la reivindicación del otro. Sin estima de sí me parece inconcebible la ética. Finalmente el tercer plano está representado por el elemento institucional, la necesidad de un orden comunitario tal como lo definía Kant y Hegel y que hoy se llama lo “colectivo”. Hay mas en el fenómeno institucional que en la intersubjetividad. En Levinas basta la alteridad: el “Yo” es un don. Para mí esto no es suficiente. Tengo la impresión de que la reflexión contemporánea aborta antes de haber comenzado y se lanzan muy rápido sobre el problema del poder.

Que la razón esté infectada —idea de Horkheimer retomada hoy por Michel Foucault— estoy de acuerdo pero esto no debe intimidarnos hasta el punto de no pensar ya en términos institucionales por miedo a pensar en términos de poder. Me siento en mi mismo dentro de una tradición de pensamiento que de Aristóteles a Hannah Arendt considera que el espacio de aparición de la libertad es un espacio estructurado y organizado políticamente.

N.O. - Por tanto violento...

P.R. - Si. Es por esto que como apéndice de una filosofía de la acción hay que asignarle un derecho igual a una filosofía del *padecer* y del *sufrir*. La pasividad es también una fuente, notablemente del discurso poético sobre el modo de la elegía y la lamentación: es este punto en el que sé que no soy señor ni maestro. Esa dimensión esencial es en la actualidad borrada por el *disfrutar*; el tema del disfrute nos hizo olvidar cuánto el “yo sufro” es central en la existencia.

N.O. - Cuando se le reprocha al filósofo la utilización de un lenguaje demasiado técnico, una jerga, de estar tentado a elaborar su álgebra personal en menosprecio del lenguaje común, qué responde usted?

P.R. - Es siempre con las mismas grandes palabras con las que uno se ha batido desde el nacimiento de la filosofía: *ser*, *no-ser*, *materia*, *tiempo*... Constató con pesar una decadencia de la función filosófica en la época moderna. Es verdad que en su tiempo Kant ya distinguía entre la filosofía popular y la filosofía digna de ese nombre. Gracias a enseñar en Estados Unidos terminé por sufrir la influencia anglosajona: aquí el público universitario es tan vasto que por sí solo es suficiente. Se falta completamente a esa función de magisterio ejercida en otro tiempo en Francia por personas como Sartre. La preocupación por la verdad lo lleva a una preocupación por la popularidad. Me pueden reprochar el gusto por dirigirme casi exclusivamente a

mis semejantes. Inclusive por esto nunca caí en el uso de neologismos, me bastan los conceptos antiguos. No encuentro una sola palabra que hubiera creado para las necesidades de la causa. Por otra parte siempre me esforcé por enfrentarme con una ciencia positiva: lingüística, psicoanálisis, sicología y ahora historia. Allí uno choca con tecnicismos regionales que exigen un aprendizaje y con los cuales no es fácil restituir las conclusiones filosóficas. Es también causa de mi alejamiento de un público más amplio.

N.O. - Uno de los misterios que ocupan a todo el pensamiento contemporáneo es precisamente el del lenguaje?

P.R. - No hay misterio *en* el lenguaje —se le puede estudiar científicamente— pero hay un misterio *del* lenguaje. El misterio consiste en que el lenguaje nos dice algo del ser. Todos estamos mas o menos en la búsqueda de una gran filosofía del lenguaje que diera cuenta de las múltiples funciones del “significar humano”. Cómo el lenguaje es capaz de “servir” tanto a la matemática y al mito como a la física y al arte? Nos falta un nuevo Leibniz que fuera a la vez matemático, exégeta y psicoanalista. En espera de ese improbable filósofo integral nos queda por explorar las articulaciones entre las diversas disciplinas que tienen que ver con el lenguaje. Algunos de mis críticos caracterizan mi trabajo como una serie de desvíos. Yo la acepto. Cada libro está enfrentado a un problema inicial por el cual me esfuerzo en resolver. Pero siempre subsiste un residuo que fecunda al siguiente libro y me arrastra a otra parte. Hay que tomarse su tiempo.

N.O. - El tiempo es justamente el tema de su último libro “Temps et Recit”. Usted cita en la introducción una frase de San Agustín: “*Qué es el tiempo? Si nadie me hace la pregunta, yo lo sé; si alguien me hace la pregunta y quisiera que se lo explique, no lo sé...*”

P.R. - En efecto una de mis convicciones es que la problemática del tiempo está en estado de pregunta indefinidamente. Cada hallazgo es pagado por un agravamiento de la dificultad. Cada asersión es pagada por una duda equivalente que no cesa de lanzar de nuevo a la investigación. La pregunta por el tiempo pertenece a un orden que escapa a la vez al *escéptico* (que no quiere saber nada) y al *dogmático* (que proporciona una respuesta que no admite réplica). Para ir directo al impase fundamental, yo diría que no somos capaces de producir un concepto del tiempo que sea a la vez cosmológico, biológico, histórico e individual. Por ejemplo el tiempo del cosmos en el que todos los intervalos son iguales no me permite producir un

concepto del tiempo humano que hoy contiene a la vez el pasado y el futuro.

N.O. - En esas condiciones no es vano interrogarse?

P.R. - De todas maneras hay algunas recompensas a este modesto hallazgo. La actividad narrativa de la cual la historia es un desarrollo y una promoción a la racionalidad es uno de los términos que nos permite comprender el tiempo: el tiempo existe entre el hombre y el relato. Veo la historia como un pensamiento lanzado entre el tiempo mortal y el tiempo que nos ignora radicalmente, es decir, el tiempo del mundo. Qué es un relato histórico? Es algo fechado en un calendario — construido a partir de un modelo astronómico del tiempo— y dentro del cual se inscriben acontecimientos vividos por hombres que son mortales.

La historia es una permanente ilación entre dos perspectivas igualmente intolerantes repectivamente: el tiempo del mundo y el tiempo de los mortales. Observo el fracaso de la fenomenología por producir algo diferente a una investigación de ese tiempo humano con exclusión del otro. Agustín, Heidegger, Husserl fracasaron al menos en un punto: fueron incapaces de producir el sentido del tiempo objetivo a partir de una hermenéutica del tiempo humano.

N.O. - Por medio del “relato” usted tiene los dos extremos de la cadena?

P.R. - Entre la actividad de contar una historia y el carácter temporal de la experiencia humana existe una correlación necesaria y universal. Dicho de otra manera, el tiempo se hace “tiempo humano” en la medida en que está articulado en un relato; y viceversa, el “relato” alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la experiencia temporal. El tiempo es un aspecto de los movimientos del universo. Si no hubiera nadie para contar los intervalos no habría tiempo. La actividad de relato consiste en construir conjuntos temporales coherentes: configurar el tiempo. Es lo que Aristóteles denomina la “puesta en intriga”. La tesis central de mi libro es que tenemos una inteligencia específica de lo que es una “intriga”, de lo que es una configuración temporal de la acción. Dicho de otra manera, la historia no es posible sino con la ayuda de nuestra inteligencia de lo que es una fábula. Toda una cultura nos lleva a esto. El relato es una de las actividades más universales, de las más irreductibles.

N.O. - Desde los trabajos de la escuela de los Annales y luego de Fernand Braudel los historiadores en Francia desistieron de una

concepción "évènementielle" (que describe acontecimientos), "narrativa", de la historia.

P. RICOEUR- Si la moderna historiografía francesa eclipsó el relato es por la simple razón de que el objeto de la historia se desplazó del "individuo actuante" al "hecho social total". Pero mi tesis sobre el carácter en último lugar narrativo de la historia de ninguna manera se confunde con una defensa o una crítica de la historia llamada "narrativa" o "descriptiva de acontecimientos". Mi convicción es la de que si la historia cualquiera que ella fuera rompiera con "*la competencia que tenemos de seguir una historia*" ella dejaría de ser histórica. Pero ese vínculo de qué naturaleza es? Es toda la pregunta. Todo mi trabajo consiste en reconstruir los vínculos indirectos de derivación entre la historia y el relato sin entrar a cuestionar de ninguna manera la ambición científica del historiador.

N.O. - Qué sentido le dá usted al pasado humano?

P. RICOEUR - La pregunta se puede plantear así: *Qué se quiere significar cuando se dice que algo realmente sucedió?* Uno choca con un obstáculo: la idea de una *alteridad*, de una diferencia absoluta del pasado, un pasado que sería independiente de nosotros. En un libro clave "Introduction a la philosophie de l'histoire" Raymond Aron ha demostrado que un acontecimiento absoluto no puede ser atestado por el historiador en la medida en que éste está implicado en la comprensión y explicación del pasado. Algo sucedió y no se puede más que reconstruirlo pero como lo muestra Aron, "*no hay una realidad histórica completamente hecha antes de la ciencia que simplemente convendría reproducir con fidelidad*". Que "Juan sin Tierra haya pasado por aquí" no es un hecho histórico más que en virtud del haz de intenciones, valores y motivaciones que lo incorporan a un conjunto inteligible. Pero recuso la afirmación de los estructuralistas según la cual todo sucede en el lenguaje: una vez más, algo pasó que sea necesario reconstruir por medio de un incesante esfuerzo. Está Auschwitz: es necesario responder, pagar una parte de la deuda. Los muertos no deben morir dos veces. Se trata de devolverle a esto el sentido de los pintores: *realizar y restituir*. No podemos más que decir a qué se "parecía" el pasado, how it looked like como dicen los ingleses.

N.O. - Lo contrario de la sospecha es la fé?

P.R. - Tomaré la palabra "fé" no en el sentido de creencia (en inglés *faith*) sino de confianza (*trust*). Pongo mi confianza en una cierta historia, una cierta tradición. Es una apuesta global sobre una palabra que no es la mía. Tengo confianza.

Traducción de Victor Florián.

