

CULTURA, IDENTIDAD HUMANA Y COMPROMISO ÉTICO

Albert Llorca Arimany. Instituto Vinyes Velles, La Garriga (Barcelona)

La presente comunicación hunde sus raíces en el marco de las aportaciones que ofrece, a mi juicio, la aplicación del método fenomenológico en el terreno antropológico y en el terreno ético.

En dicho marco, la concepción personalista que conlleva el discurso que propongo me permite profundizar y poner a prueba las posibilidades y límites de una reflexión que asume factores condicionantes básicos, de configuración antropológica (la cultura como elemento motivador fundamental, la corporalidad, la libertad, la intersubjetividad, la finitud...) a la vez que factores impulsores y creadores (el deseo, la fidelidad a unos principios, expectativas y esperanzas, la promesa de felicidad, el compromiso). Tal reflexión apunta hacia una dinámica simultáneamente comprensiva y reconciliadora de la condición humana:

-Por la primera, el yo humano ha de recorrer el largo camino¹ hacia la «reinstalación» en el mundo, atinando en el sentido de su ser común «re-conocer» el hecho de estar «ya» en el mundo.

-Por la segunda, el yo humano debe aprovechar en ese recorrido la posibilidad y oportunidad de «crecer» o «preñar-se» de sentido (en tanto que «portador» de «humanidad»), desde la subjetividad que le es inherente; una subjetividad encarnada y creadora, limitada y abierta, a veces desorientada pero deseosa de sentido pleno. Un proceso, pues, largo y ciertamente complejo, llamado a «tejer» la identidad humana, entendida ésta como origen y esperanza de una tarea: la de decidir y conducir la integralidad humana a través de la diversidad en la que debe moverse. Comprensión (*verstehen*), reconciliación («en» y «desde» subjetividad integral)... e interpretación (*ausleben*); es decir, rehacer lo que somos (reinstalarnos) a través de lo que mostramos y de lo que hacemos: lo cual equivale a recomponer lo que «ya» somos (lo comprendido) a través del lenguaje (que nos da muestras simbólicas) y de la acción (que nos compromete como sujetos agentes). La interpretación, pues, nos lleva a la intelección o comprensión de nosotros mismos, en tanto que sujetos simbólicos y activos,

¹ Expresión de Paul Ricoeur para referirse a la tarea de la reflexión hermenéutica que afronta el conflicto entre ópticas filosóficas distintas o rivales (*Le conflit des Interpretations*, Ed. du Seuil, 1969). Tal tarea comporta un esfuerzo de reintegración de las diversas interpretaciones sobre el hombre en aras de una concepción amplia e integradora de la condición humana, de la cual yo participo. (En mi tesis doctoral abordo este registro, siguiendo el estilo del filósofo francés (ver 30 parte de la tesis, que lleva por título «De l'eidética pràctica a l'hermenèutica en el penament de Paul Ricoeur. Aproximació a l'anàlisi dels fonaments categorials de la filosofia moral»).

limitados y creativos: y ese es el lugar de la reflexión como hermenéutica: y es aquí donde hemos situado nuestro marco antropológico personalista.

En este marco del cual partimos, la condición cultural adquiere por propio derecho un doble papel, acorde con la condición humana descrita hipotéticamente en términos de sujeto integral, no acabado, abierto y comprometido. Tal condición cultural refleja, entonces:

–Por un lado: el entorno o contexto social, que es, por propios méritos, limitado, acrítico y de talante defensivo de sí mismo y, en esa medida, del ser humano.

–Por otro lado: un esfuerzo humanizador virtual, universalizador, cuyo centro de referencia es el ser humano personal, encarnado y sujeto de presiones varias, pero libre.

Pero ese césped involuntario de la cultura, comparable al cuerpo por el cual somos² en la medida que tienen en común esa involuntariedad que los caracteriza, indica la existencia de una parcela humana no voluntaria pero en «comercio» y con influencia indiscutible sobre el yo humano; a la vez que se ofrece como medio «práxico» por el cual el yo actúa, se reconoce en el espejo de los símbolos (modelos, reglas, estereotipos, prejuicios) de la cultura en la que existe y se desarrolla.

Yo sintetizaría ese desarrollo humano, que a mi juicio se concretaría en el modelo de persona³ (como ser singular, intransferible, encarnado, ambiguo y comprometido; en la consecución de su propio sentido individual, intersubjetivo, en lo que hace referencia a la cultura), en una tarea crítica (frente a prejuicios, debilidades y falsos valores) por la cual el hombre «debe pasar» –pues está «ya» en la cultura, como lo está en el mundo– y creadora de sentido, por la que pueda éste prolongar su esfuerzo y conducir su existencia: en una palabra, hacerse humano, no ya como especie, sino como individuo personal que pone su empeño en ello.

Yo llamaría a esa tarea «conatus cultural», por homología con el «conatus spinozista»; por el cual, pues, nos esforzamos en conseguir y mantener el «techo» de «humanidad» a través de nuestra singularidad constitutiva, activa y abierta a otras singularidades. «Conatus cultural», pues, sinónimo de tejido interpersonal (mi singularidad «vale» la tuya) y intercultural (mi cultura no me hace extraño a ti).

La cultura es, por lo tanto, la «casa del hombre» como persona: ser singular pero abierto a la totalidad de los singulares homólogos. La textura antropológica interna que le corresponde la llamaremos identidad personal.

¿De qué hablamos cuando usamos esa expresión?

Fundamentalmente, la expresión la interpretamos como índice de solidez ontológica de la persona y de promesa de coherencia ética. Tal solidez y coherencia

² La noción de involuntario corporal es original de Paul Ricoeur, en su obra *Le volontaire et l'Involontaire*, Ed. du Seuil, París, 1950. Por mi parte, la he extendido al ámbito cultural, en la medida que creo que es un concepto operativo y útil para determinar el protagonismo que en mi reflexión adquiere el concepto de cultura.

³ Siguiendo la tradición, en sentido amplio y crítico, des del agustinismo y el pensamiento escolástico, pasando por el pensamiento racionalista, idealista y fenomenológico-hermenéutico (Von Hildebrandt, M. Scheler, Levinas, Paul Ricoeur, J. Nabert...), hasta desembocar en las aportaciones de algunos pensadores de la Escuela de Frankfurt (H. Arendt, J. Habermas, E. Fromm) y en las teorías humanistas de la personalidad y de la logoterapia: C. Rogers, W. Frankl...).

comporta entonces:

-Un previo recogimiento interior, contrario a la dispersión o deshumanización de la persona.

-Un sentimiento de seguridad y sentido, constituido a través de los propios actos y compromisos.

-Un reconocimiento intersubjetivo o comunicativo por el cual las acciones propias adquieren validez ética.

En el primer aspecto indicado, nos encontramos que la tarea de recogimiento del yo presupone un yo integral, encarnado y llamado a la reflexión que le ha de proveer de la autenticidad y autonomía suficientes para superar las incoincidencias y debilidades a las que está expuesto todo ser humano.

En el segundo, la tarea de conducción de sí del yo humano personal viene expresada por la autodeterminación mediante el esfuerzo persistente, reflexivo y práctico, para mantener la identidad en la diferencia, la mismidad en la ipseidad. Tal dialéctica da preferencia al yo reflexivo y mediato sobre el yo tético.

-Esa segunda tarea, constitutiva del sentido humano, se desliza a través del desarrollo de la inteligencia práctica de sí, del empeño en profundizar en el sentido comprensivo o significado total humano buscado; en el cual va implicado el sentimiento de estima de sí mismo, base de todas las intenciones afectivas y diversas... y que se concreta en la voluntad de vivir y de ser. Tal empeño lo calificamos como ontológico-hermenéutico, en la medida que es el sujeto quien protagoniza el reencontro consigo mismo como abertura y esfuerzo por la comprensión de su totalidad integral, mediante la interpretación de la diversidad del mundo que le afecta. Y dicha interpretación del mundo y de sí mismo viene «dicha» por el lenguaje. Éste se ordena como el decir el ser de lo diverso (todo lo que «es», es «en otro»). En efecto, el lenguaje es el crisol por el cual la alteridad involuntaria de la cultura y la incoincidencia reconciliable en la unidad subjetiva del yo se articulan en la tensa unidad significativa del discurso. Así, discurrir, decir y pensar no es sino mediar entre lo diverso del mundo que nos refleja la cultura (las «culturas») y la necesidad de sentido (logos), del cual es portador el sujeto que se va elaborando mediante los símbolos que el lenguaje ofrece como indicios de la afinidad y la distancia a la vez, entre la palabra y la verdad a la cual aspira⁴. He ahí porqué el autoconocimiento del yo, como ya Sócrates propone, no se puede desarrollar más que a través del diálogo y, por lo tanto, del discurso ideatorio -en la medida en que las ideas lo son en tanto que alteridad- que nos provee del sentido articulado en nuestro interior y en nuestra relación abierta al mundo.

La funcionalidad del lenguaje se completa en su competencia comunicativa intersubjetiva, de la cual el diálogo constituye el modelo básico. Así, el reconocimiento

⁴ He ahí porqué una hermenéutica del lenguaje ha de poner de relieve esa tensión entre los límites que los símbolos suponen (reflejo de la condición limitada del hombre) y la anticipación del sentido deseado y previsto que esos mismos símbolos proclaman. El lenguaje mítico de la cultura clásica o semítica o el lenguaje simbólico del mal que Paul Ricoeur ha estudiado tan profundamente («Finitude et Culpabilité», libro II: «Symbolique du mal», obra de 1962), creo que són ejemplos clave de esa tensión a la cual hacíamos referencia.

intersubjetivo es una enorme potencia puesta al servicio de la tarea recuperadora del yo integral: que ahora ya sabemos que es idéntico porque es abierto, dialógico porque se articula mediante el logos del lenguaje, que está en gestación para dar a luz sentido a su yo porque se comunica con el otro yo. Ese yo integral, necesitado, limitado y esperanzado en el desarrollo conativo de su «humanidad» se ve dirigido hacia el otro en términos de igualdad y de respeto.

La contribución de esa cualidad intersubjetiva del yo a la ética, por la cual éste transgrede su propia finitud al negarse a sí mismo en atención al otro resulta de notable importancia. ¿De qué ética hablamos entonces?. De una ética por la cual y gracias a la cual mi humanidad, que es la tuya, es posible efectuarla: abertura, diálogo y compromiso con el otro son, a la vez, medios y fines –son condiciones «práxicas» imprescindibles– para la tarea ética. Esta tarea la podemos virtualmente definir como reflexión (retorno a sí en el seno del yo, a través de la hermenéutica de sí) práxica (activa y comprometida) integral (comprensiva y reconciliadora de la condición compleja del yo humano).

¿Qué nos puede proponer esta ética?. Actuar en los límites del yo integral, que no son otros que los del respeto al otro –a la humanidad del otro– por el cual yo me reconozco y me respeto a mí mismo; y hacerlo mediante la movilización de sus estructuras antropológicas, desde las cuales el yo se hace y crece. La síntesis de esta propuesta queda reflejada en la pregunta: ¿cómo he de actuar?, por la cual, por decirlo en un lenguaje cercano a Kant, no escapo a la perspectiva y a la valoración limitada de mis deseos y ambiciones; en la medida que mantengo en mi pensamiento la hipótesis imaginativa del valor de la existencia del otro.

En palabras de Paul Ricoeur, «La idea de humanidad es el negativo de mi facultad de desear, en tanto que es la condición suprema restrictiva de todos los fines subjetivos»⁵. La práctica de la ética resultante, en el marco personalista en el que hemos advertido movernos, se desliza en la dinámica de una pedagogía individual y colectiva. La expresión más bien abstracta de «humanización» barre el espacio en el cual la persona humana –ser singular, paradójicamente abierta a la totalidad de sentido que la constituye– encuentra el lugar de su reflexión y de su compromiso.

Las fibras movilizadas en esa tarea reflexivo-práctica son diversas: desde la libertad, la imputabilidad y la responsabilidad, pasando por la intersubjetividad, el sentido del deber y/o generosidad para con el otro; hasta la esperanza creadora e impulsora de un mundo y de un hombre más a la medida de la persona inscrita en éste.

Esta dinámica ética ha de dotar de capacidad y energía para abordar aquellos factores deshumanizados siempre pendientes y al acecho de la propensión a la omisión ética –pérdida del sentido de la responsabilidad– de la persona que palpita en cada hombre; y que se pone de manifiesto en el determinismo práctico, en la intransigencia y en el dogmatismo, en el desacuerdo y en la arbitrariedad política crónicos; en la asimetría social, en la ideologización de los valores éticos y de los derechos humanos, en el economicismo y la masificación del consumo. En general, pues, en todo

⁵ P. Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Aux Editions du Seuil, París, 1955 p. 345. (El último párrafo es una redescrípción d'un párrafo de la «Fundamentación de la Metafísica de las costumbres» de Kant (Segunda Sección)).

aquello que disminuye al hombre como persona y le aumenta la incertidumbre patológica y alienante.

El afrontamiento paciente de una tarea ética eficaz semejante sólo es posible mediante la elevación de aquel «conatus» cultural mencionado y el fortalecimiento reapropiador del yo comunicativo y sensible a la humanidad común a todos a través de la educación; porque «lo que está en devenir en el curso de esta vida es la persona misma, su ser es incesante devenir. Dada la relación de correlación que une el ser personal aislado y el ser personal de orden comunitario, se puede aplicar este carácter a uno y a otro, al hombre y a las esferas de humanidad que las unifican»⁶. Tarea reflexiva, tarea ética, tarea educativa.

⁶ H. Husserl, *La filosofía con autorreflexión de la humanidad*, obra publicada en la mateixa edició que *La filosofía con ciencia estricta*, Ed. , Buenos Aires, 1973, p. 129