

EL SÍ-MISMO RESPONDIENTE. FENOMENOLOGIA DE LA RESPUESTA DE PAUL RICOEUR¹

THE RESPONSIVE SELF. PHENOMENOLOGY OF THE RESPONSE IN PAUL RICOEUR

Patricio Mena Malet²

RESUMEN: El presente artículo tiene por objetivo examinar tres fuentes de inquietud que afectan al sí-mismo tal como es pensado por Paul Ricoeur y, con ello, las diversas respuestas que éste les ofrece, a saber: a) la situación mundano-vital que pone a prueba la paciencia del sujeto y demanda su consentimiento, b) el mundo, como suelo y horizonte de la praxis humana, que exige el desarrollo y el perfilamiento de nuestras capacidades como respuestas, y c) el encuentro con el otro frágil que apela a nuestra hospitalidad y al cuidado como respuesta solícita y acomodada. Paciencia y consentimiento, responsividad, hospitalidad y cuidado serán examinados a la luz de la fenomenología de la voluntad (1950) y del hombre capaz (1990; 2004a) que Ricoeur elabora al comienzo y al final de su trayectoria filosófica. La hipótesis del texto es que el sujeto solo se comprende en relación con una múltiple alteridad que hace de sí un respondiente: la situación, el mundo y el otro apelan al sujeto y ofrecen la ocasión de su libertad demandándole múltiples tipos de respuestas a partir de las que se hace cargo de cada una de estas instancias, y se constituye conforme a los modos como responde a ellas.

Palabras claves: Paciencia y consentimiento; responsividad; cuidado; hospitalidad.

ABSTRACTS: This article aims to examine three sources of uneasiness that affects the self, as it is thought by Ricoeur and, at the same, the different responses that Ricoeur could offer, that is, a) the worldly living situation that tests the patience of the subject and requires its consent; b) the world, as the ground and horizon of human action, that demand the development and attunement of our capabilities as answers, and c) the encounter with the fragile other that call for our hospitality and care as a measured and solicit response. The concepts of patience and consent, responsiveness, hospitality and care will be examined under the light of the phenomenology of the will (1950) and of the capable man (1990; 2004a) that Ricoeur elaborates at the beginning and at the end of his work. The thesis of this article is that the subject can be only understood in relation with a multiple alterity that constitutes it as responsive self: the situation, the world and the other appeal to the subject and makes room for the exercise of its freedom

¹ Este artículo es producto del Proyecto Fondecyt Regular No 1140997 (2014-2016), donde el autor es investigador responsable.

² Dr. en Filosofía (PUCV), Profesor en Departamento de Cs. Sociales de la Universidad de La Frontera, Chile. Presidente de la Asociación Iberoamericana de Estudios Ricoeurianos (ASIER), Miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). patricio.mena.m@ufrontera.cl

demanding different types of responses through which the subject take charge of each instance of alterity an, at the same it, it is constituted by its response.

Keywords: Patience and consent; responsivity; care; hospitality.

Introducción

El objetivo de este trabajo es mostrar tres fuentes de inquietud que afectan al sí-mismo-- tal como es pensado por Paul Ricœur—y, con ello, las diversas respuestas que éste les ofrece, a saber: a) la situación mundano-vital que pone a prueba la paciencia del sujeto y demanda su consentimiento, b) el mundo, como suelo y horizonte de la praxis humana, que exige el desarrollo y el perfilamiento de nuestras capacidades como respuestas, y c) el encuentro con el otro frágil que apela a nuestra hospitalidad y al cuidado como respuesta solícita y acomedida. Paciencia y consentimiento, responsividad, hospitalidad y cuidado serán examinados a la luz de la fenomenología de la voluntad (1950) y del hombre capaz (1990-2004a) que Ricœur elabora al comienzo y al final de su trayectoria filosófica. La hipótesis del texto es que el sujeto solo se comprende en relación con una múltiple alteridad que hace de sí un respondiente: la situación, el mundo y el otro apelan al sujeto y ofrecen la ocasión de su libertad demandándole múltiples tipos de respuestas a partir de las que se hace cargo de cada una de estas instancias, y se constituye conforme a los modos como responde a ellas. Así, ante cada una de estas fuentes de inquietud, el sí-mismo se recibe en las respuestas que ofrece: la paciencia y el consentimiento a la situación vitalo-mundana, la respuesta responsiva y el cuidado con el que acoge y recibe al otro en su fragilidad.

¿Es posible reconocer y reconstruir una fenomenología de la respuesta en la obra ricoeuriana? Desde la fenomenología de la voluntad (RICOEUR, 1950) hasta la fenomenología del sí-mismo y del hombre capaz (RICOEUR, 1990, 2004a), Paul Ricœur no ha dejado de pensar al sujeto teniendo como base una fenomenología de los grandes géneros de lo Mismo y de lo Otro (Cf. RICOEUR, 2013, pp. 393-413); y con ello, ha articulado la cuestión del sujeto en relación con la alteridad en sus múltiples figuras: el cuerpo, la vida, el otro, la conciencia, etc. Todo el desafío que Ricœur nos ha propuesto es pensar esta relación compleja y que perdura a lo largo de toda la obra del autor. Si hemos elegido examinar, interrogar y reconstruir una fenomenología de la respuesta tomando en cuenta su primer proyecto filosófico desplegado en *Le volontaire et l'involontaire* (1950) junto con su obra de madurez, *Soi-même comme un autre*

(1990), es porque reconocemos en ambos proyectos una continuidad: la insistencia en pensar, por una parte, al sujeto en relación con la alteridad, y, por otra parte, a un sujeto que responde y aprende a responder conforme al encuentro que hace de sí y de lo otro, de sí como otro.

Si la fenomenología de la alteridad sostiene a una fenomenología del sujeto en relación de implicación, y de constitución, con lo otro de sí, a su vez ésta alimenta una fenomenología de la respuesta que, a nuestro juicio, es desarrollada desde el primer tomo de *Philosophie de la volonté* hasta *Soi-même comme un autre* y las obras posteriores que le siguen; y, aunque discreta

La paciencia y el consentimiento como respuestas a la situación mundano-vital

En *Le volontaire et l'involontaire*, Ricœur se aboca a la tarea de pensar al sujeto queriente a partir del encuentro que hace de la finitud y que le es constitutiva. Así, ante el esfuerzo de llevar a cabo una descripción eidética del acto de querer, el filósofo se halla con la dificultad de cumplir satisfactoriamente esta tarea a medida que integra la dimensión existencial y encarnada que es propia del sujeto; de este modo, no se puede describir lo voluntario sin tener en cuenta lo involuntario corporal y situacional que nutre de motivos nuestras decisiones, que nos mueve en pos de los proyectos que hemos elegido llevar a cabo y que nos sitúa en el mundo como una necesidad absoluta a la que solo podemos consentir. Lo que poco a poco se va desvelando a lo largo de la eidética de lo voluntario e involuntario es un sujeto que no hace la experiencia de sí sin hacer también la de lo otro de sí. Se trata de una “subjetividad expuesta” (RICOEUR, 1950, p. 21) al mundo, al otro y a sí, reconociendo, sin embargo, toda la espesura del sí-mismo y la imbricación entre éste y el mundo y el otro. De este modo, los primeros trabajos fenomenológicos de Paul Ricœur, influidos tanto por el método fenomenológico husserliano como por la temática del cuerpo propio y de la afectividad (Cf. RICOEUR, 1950, p. 18-20), esbozan una primera comprensión del sujeto como respondiente a partir del examen del recibir y recibirse en la alteridad. Es necesario, al respecto, una breve nota, pues la alteridad debe ser comprendida en el sentido más amplio posible sin restringirse a la alteridad del otro y ampliándose a la situación mundano-vital en la que se halla el sujeto, como también al cuerpo propio y a la

conciencia como fuero interno, salvaguardando de este modo una múltiple alteridad con la que el sujeto está en relación e implicado de tal modo que esta última lo pone en cuestión sin llegar a declarar su carta de defunción. Se trata de un *cogito* que se atestigua “interiormente quebrado” (RICOEUR, 1950, p. 17) en el momento mismo que la fenomenología busca reconquistar y recobrar su “experiencia integral” que comprende “el yo deseo, yo puedo, yo vivo, de un modo general, la existencia como cuerpo” (RICOEUR, 1950, p. 13). En otros términos, el *cogito* es pensado como sujeto encarnado y participando y dejándose instruir por el misterio de dicha encarnación (Cf. ALTIERI, 2009, pp. 135-137). Describir integralmente al *cogito*, restituyéndole su dimensión corporal, vital y mundana, implica, por tanto, dar cuenta del “encuentro” que éste hace de sí a partir de la alteridad, no pudiendo no acogerla, no recibirla ni recibirse a sí mismo a partir de tal encuentro. La dimensión encarnada del *cogito*, su situación, obliga al mismo tiempo a hacer el duelo tanto de las pretensiones propias del sujeto de comprenderse de modo transparente a sí mismo como de reconocerse fundamento primero de las cosas y de sí. Pero, integrar el misterio de la encarnación en un análisis eidético de la voluntad, que busca dar cuenta de las esencias universales del acto del querer, implica, por consiguiente, dar cuenta de aquella “espontaneidad nutriente” que pide ser asumida y acogida y que “rompe el círculo estéril que el sí mismo forma consigo” (RICOEUR, 1950, p. 17). Lo que debe ser interrogado, y que es parte del desafío mismo de la fenomenología que apuesta por la “discursividad” de la experiencia (Cf. RICOEUR, 2004c, p. 63), es el sujeto que se halla en el mundo corporalmente, que se encuentra por tanto en una situación determinada por su corporeidad, fuente de motivos, de poderes y medio por la cual el *cogito* se halla enraizado en la vida y el mundo. Así, el sujeto no puede comprenderse sino en relación con aquella situación ineludible, pero contingente y singularizante.

Ahora bien, Ricœur habla tanto de un *cogito* quebrado como de un *cogito* herido. Pero, ¿la metáfora de la herida agrega algo para la comprensión del sujeto? Pues, si el quiebre permite poner el acento en el carácter fracturado, interrumpido, vulnerado del sujeto en su relación con lo otro, la herida nos deja imaginar también lo vivido mismo del sujeto. Si reconocemos heridas que nos repliegan en un grito de dolor, hay aquellas otras que son experimentadas como vida, como vivificación, como hundimiento en el afecto que nos abre a la existencia: son, por ejemplo, las heridas

producidas tras la ejercitación requerida para aprender una disciplina específica (un arte marcial, una gimnástica, etc.). Pero también hay aquellas heridas que nos exponen a lo inmemorial como testimonios mudos de acontecimientos que no se dejan recordar; tal, por ejemplo, nuestra marca de nacimiento, el ombligo, que atestigua un *cogito* más joven y más viejo que sí. Sin querer detenernos más en este punto, se puede concluir parcialmente que la herida del *cogito* indica el carácter segundo del sujeto con relación al mundo, al otro y a la palabra. No es el sujeto primero; pues él mismo se recibe de la alteridad, despertado por ella a la tarea de tener que ser. Por otro lado, la herida nos recuerda que el sujeto está situado y enraizado en el mundo corporalmente: vivimos y sufrimos el mundo, pero también podemos en el mundo, podemos el mundo.

El *cogito* herido es una subjetividad que no solo está en relación con la alteridad – por ejemplo con la alteridad que significa para sí la experiencia de su propia corporeidad como poder de actuar y como resistencia al querer que quisiera un cuerpo dócil –, sino que él mismo se recibe de esta experiencia y se encuentra ya en tal relación de modo ineludible. No hay experiencia de sí sin hacer al mismo tiempo la experiencia de lo otro y a partir de la cual el sí-mismo se comprende y auto-experiencia como otro sí: el esfuerzo ante las resistencias que se nos oponen revela precisamente cómo el cuerpo fatigado nos abandona y en su lassitud se vuelve una “potencia hostil” que demanda de nosotros un esfuerzo más, un último aliento que busque sobreponerse a la fatiga vivida como propia –no es la fatiga del cuerpo de lo que se trata, sino de la “propia” vivida corporalmente—y como una disminución en nuestro poder de actuar. La relación con la alteridad es ineludible y no hay forma de escaparle, pues sin ésta no hay verdaderamente un *cogito*.

De este modo, a propósito de esta herida del *cogito*, Ricœur encuentra muy tempranamente la cuestión del “yo puedo”, pero también la de un “yo sufriente” y “paciente”. Su fenomenología se nutre tanto del discurso de los grandes géneros de lo Mismo y de lo Otro, como de los múltiples modos de decirse el ser, del que el ser en tanto acto y potencia será la base de la fenomenología del actuar desplegada por Ricœur en *Soi-même comme un autre*. Mas, ya en *Le volontaire et l'involontaire* nuestro autor explora con profundidad esta doble pertenencia a ambos discursos. Por un lado, el sujeto queriente, tal como es examinado en esta obra, pone en tensión lo Mismo y lo Otro, tanto como el ser acto y potencia: el *cogito* quebrado no quiere, no puede querer,

sin tener que acoger razones para decidir, sin tener que resistir a la fatiga corporal por medio del esfuerzo y sin tener que consentir a la necesidad vital que nos pone en situación. Decidir, mover y consentir son modos de perseverar en la existencia como lo Mismo –aunque nonecesariamente del mismo modo. Acogiendo el sujeto insiste y persiste en mantenerse de pie ante el encuentro con la alteridad corporal, afectiva y vital. Si el *cogito* está quebrado y herido, no ha quedado, sin embargo, fulminado. La herida nos permite pensar un *cogito* capaz de resistir las resistencias mismas de la alteridad oponiéndose a ellas o revivificándolas en una suerte de gozoso abandono en ellas. En cualquier caso, el sujeto no acoge ni hospeda lo otro que sí sin, al mismo tiempo, marcar una distancia o hiato y resistiendo ser abatido por el encuentro que hace de éste. Así, esta hospitalidad que instituye al sujeto queriente demanda una paciencia que no debe ser entendida como un recibir pasivo, sino primeramente como una manera activa de aceptar y adherir a la relación con lo otro manteniéndose aún de pie. La paciencia de la hospitalidad es un “sí” a esta mutua implicación y múltiple extrañeza a la que queda expuesto el sujeto que quiere, pero es un “no” a su fuerza irruptora o completamente desarmante. Así, siendo un sí a la relación, es también *conatus*, esfuerzo y deseo por persistir en la existencia (Cf, RICOEUR, 1969, pp. 324-325): sin embargo, nada indica que se trate totalmente de un interés en mantenerse como lo Mismo, pues aquello no sería sino una vana ilusión; mas, tampoco se trata de un abandono y hundimiento en la pura alteridad. El *cogito* herido persiste en ser sí mismo, en ser el mismo, pero no del mismo modo. ¡No puede! Apuesta que mantiene, se esfuerza en mantenerse, se sostiene en una mismidad, pero no a fuerza de perderse en ella, no a fuerza de dejar de recibir: la voluntad, afirma Ricœur, es fundamentalmente poder de acoger (1950, p. 24); pero no puede pensarse que al recibir quedamos intactos.

La paciencia es, por tanto, un “sí” a la relación y un “no” a ser reducido por entero en ella (Cf. MENA, 2014a). Tal vez, en un sentido semejante, Ricœur afirmaba en 1950: “Todo me es dado y ese don consiste en esto: que soy una libertad entera hasta en la acogida de ese don” (1950, p. 35). Si la voluntad es acogida, si el sujeto recibe la donación de las cosas, del mundo, recibir no es pura pasividad sino una activa paciencia, una inquieta paciencia, a partir de la que acogemos distanciando y recibimos afirmando y rechazando a la vez. La respuesta que es la hospitalidad se nutre ella misma de la distancia y de la capacidad de imaginar lo posible para recibir mejor y de otro

modo.

Por otra parte, Ricœur afirma también en *Le volontaire et l'involontaire* que querer es consentir, el que no debe ser confundido con la resignación. Así como la paciencia saca a la luz la dimensión relacional y abierta del *cogito* herido, el consentimiento subraya, por su parte, la recepción activa de la situación en la que el sujeto está implicado y que vive como una necesidad absoluta. Ciertamente, el consentimiento es un sí que la asume, que se hace cargo de ella. Por lo que no se intenciona al pasado originario –porque no elegido- de esta situación, sino para volverse hacia el futuro a partir de estos “recursos no elegidos”, pero sí asumidos. Lo que está en juego aquí es, por una parte, la experiencia de la ineludibilidad y, por otra, la necesaria toma de distancia a partir de la cual esta última se deja alumbrar como tal.

La filosofía reflexiva, de la que Ricœur es heredero –cabe destacar aquella que proviene de Fichte y Nabert (Cf. RICOEUR, 1969, pp. 211-221, pp. 311-329; PIERRON, 2010b, pp. 335-359)³ –, pone el acento en la afirmación sobre el fondo de negatividad del cual se nutre nuestra experiencia. De este modo, si ante la necesidad absoluta –la vida, el carácter y el inconsciente– no hay resistencia alguna que podamos oponerle, el sí que damos al consentirla no es resignación, sino acogida activa de su ineludibilidad y, por consiguiente, de no poder no estar en situación. Pero el consentimiento no recae tan solo en la alteridad vivida como una necesidad ineludible e inescapable y, por tanto, no apunta solamente hacia lo inmemorial del nacimiento que nos pone en situación, ni hacia el in-esquivable envejecimiento que vivimos cada día, ni hacia el carácter vivido como una estrechez o la opacidad propia del inconsciente; sino que alcanza también a la resolución de persistir en la existencia. He aquí algunas notas que es preciso realzar. En primer lugar, hay un vínculo estrecho entre el *conatus*, tal como ha sido repensado por Ricœur a partir de Spinoza (sobre este asunto, Cf. Vallée 2013), y el consentimiento. Pues, si el *conatus* es definido por nuestro autor como el deseo de ser y esfuerzo por persistir, ciertamente, una de sus primeras expresiones es

³ Al respecto Johann Michel (2006, p. 25) afirma lo siguiente: “Las dificultades suscitadas por la delimitación de la filosofía reflexiva se refuerzan, en razón de la coexistencia de dos tendencias heterogéneas. En un extremo, una tendencia racionalista pone en primer plano la auto-posición de la conciencia. Esta línea es dominada, claramente, por Descartes mismo, pero también por el criticismo de Kant, o aún por la fenomenología trascendental de Husserl. En el otro extremo, vemos desplegarse una tendencia más voluntariamente vitalista que sitúa la conciencia bajo la dependencia del deseo y de la vida. Es el caso cuando Spinoza hace remontar los grados del conocimiento al ‘deseo de ser y al esfuerzo por existir’, cuando Leibniz articula las percepciones entre ellas por el apetito, cuando Nietzsche hace derivar los valores de la Voluntad de Poder, cuando Freud subordina las representaciones de la conciencia a la Libido. Sin duda, Paul Ricœur privilegia la segunda herencia”.

el consentimiento que, en tanto sí a la situación vivida en la que el sujeto se halla de modo ineludible, expresa no solo la afirmación de ésta, sino también el deseo de mantener, de mantenerse en la existencia con todo el esfuerzo que ello conlleva. En segundo lugar, el consentimiento, como expresión del *conatus*, nos aporta también una primera aproximación al cuidado como un “hacerse cargo”. Consentir es un sí a la resolución, a la necesidad de tener que conformarse a sí y acogerse a partir de la experiencia de la finitud, de la necesidad, de la resistencia, etc. Al mismo tiempo que el consentimiento refleja un primer modo, primario si se quiere, de reconocerse a sí como un sujeto capaz de reponerse al involuntario –relativo-- o de consentirlo –en este caso, al involuntario absoluto-- y hacer de éste un destino antes que una fatalidad, al mismo tiempo el consentimiento “afirma” y reconoce su prioridad ante la “tristeza de lo finito” (Cf. RICOEUR, 1950, pp. 420-421) sin poder suprimirla. De esta manera, el consentimiento condensa la dialéctica entre la mismidad y la ipseidad, entre aquel modo de durar más próximo a la continuidad y estabilidad de la substancia y aquel otro que es vivido como la duración propia de la persistencia, del esfuerzo propio del mantener y del que la promesa puede ser su mejor prueba. En el consentir hay un resistir a la fuerza irruptora y destructora de la alteridad (a este resistir lo podemos llamar “paciencia”) que no se obstina, sin embargo, en mantener lo mismo como mismo; pero, también y sobre todo, hay una disponibilidad a comprenderse a partir de la necesidad - aunque no solo por ella- y de mantenerse abierto prospectivamente hacia otras posibilidades.

Al respecto, es preciso destacar que la dialéctica entre mismidad e ipseidad, tal como es pensada por Ricoeur en *Soi-même comme un autre* (Cf. RICOEUR, 1990, pp. 137-166), sigue teniendo a la base el vínculo estrecho entre *conatus* y consentimiento, pues lo que está en juego allí es ¿qué significa mantener y cuáles son los diversos sentidos que éste toma en relación a la identidad personal? Así, nuestro autor ha podido reconocer que el mantenimiento en el tiempo por parte del sí-mismo está expuesto a dos modos de mantener, el del carácter y el de la promesa, siendo esta última una expresión compleja del *conatus* en cuanto la promesa está fundada en un deseo de mantenerse para el otro, dirigido al otro, asumiendo todo el esfuerzo requerido para persistir en el mantenimiento de dicha palabra. Pero así como la promesa está ligada al *conatus*, así también ella es consentimiento a la temporalidad, a la irreversibilidad y,

por tanto, a la situación en la que el sujeto que hace la promesa se halla o puede encontrarse en el futuro, sin permitir que esta necesaria situacionalidad que le afecta sea vivida como obstáculo irremediable para el mantenimiento de la promesa.

De este modo, en el consentir se asume a cargo la necesidad por la que nos mantenemos y afirmamos, en cierto respecto, como mismidad; pero también nos hacemos cargo prospectivamente de ese sí que queda abierto y expuesto –y entonces el sujeto se afirma en su ipseidad-. Al respecto, Abel y Porée expresan lo siguiente: “Ricœur había adquirido muy temprano la siguiente convicción: ser sí-mismo no es ser por sí; y de la libertad misma del sí- mismo no se debe decir que es un poder menos de ‘posición’ que de ‘acogida’” (2007, p. 11; cf. RICOEUR, 1950, p. 36). Por tanto, el sí-mismo que consiente, acoge la necesidad y se recibe como “Mismo”, pero también se recibe en las posibilidades a las que queda abierto en el acto mismo de asumir su propia existencia como una “tarea” por conquistar (Cf. RICOEUR, 1969, p. 322). He aquí que se evidencia con toda transparencia el vínculo estrecho entre consentir e iniciar, entre consentir y comenzar o, más justamente, entre consentir y recomenzar. En efecto, el consentimiento a la situación mundano-vital en la que se halla el *cogito* es también un sí al “poder” de iniciativa del sujeto y al poder de retomarse a partir de la situación en la que se halla inscrito y que le provee de recursos no elegidos a partir de los cuales desplegar su libertad y ejercitarla en el desarrollo de sus capacidades como poderes para iniciar, comenzar y recomenzaren el mundo y el mundo (Cf. VINCENT, 2013). Pues consentir la situación es reconocerse capaz de responder a ella, es atestiguararse como un “yo puedo” capaz de incidir en ella e insertar su acción en la trama social. Al respecto, Ricœur afirma

“Vivir es haber ya nacido, en una condición que no hemos elegido, una situación en la que nos encontramos, en una región del universo en la que podemos sentirnos arrojados, extraviados, perdidos. Es sobre ese fondo, sin embargo, que podemos comenzar, es decir dar a las cosas un curso nuevo, a imagen del acontecimiento que determina el momento axial del tiempo calendario” (RICOEUR, 1986, p. 297).

Es significativo que este texto, “L’initiative”, pueda ser leído en total sintonía con la tercera parte de *Le volontaire et l’involontaire* dedicada al consentimiento como si se tratase de su continuación. Pues, en efecto, el consentimiento es el primer impulso para tomar la iniciativa que, a su vez, es un primer modo de reconocerse responsable

o, si se quiere, respondiente ante la situación en la que el sujeto se halla. De este modo, el sí del consentimiento conlleva un primer reconocimiento, una primera atestación de sí como sujeto capaz de iniciativa y, por tanto, capaz de comenzar, de recomenzar – pues se trata siempre de un inicio que no es primero de modo originario, sino que se toma a partir de la situación mundano-vital, a partir de la situación histórica, geográfica, económica, etc., en la que el sujeto se halla ya irremediabilmente cada vez de nuevo.

Ciertamente, la fenomenología del consentimiento que desarrolla Ricœur en 1950 se mantiene aún en los límites de una fenomenología del “yo puedo” entendido éste como “potencialidad, potencia, poder” (RICOEUR, 1986, p. 301); luego tomará el relevo la “fenomenología del actuar” que incorpora tanto al “yo hago”, “yo intervengo” como al “yo mantengo”, del que la promesa es su paradigma (Cf. RICOEUR, 1986, p. 301). No es necesario pedirle al consentimiento lo que él mismo no puede dar; pero, al menos, se puede reconocer en él una fenomenología del “yo puedo” que está llamada a ser completada en los desarrollos ulteriores a los que se abocará Ricœur en las décadas de los años ochenta y noventa.

Las capacidades como estructura de acogida y de respuesta

El sí consiente con paciencia y gracias a ella queda abierto a la tarea de su propia conquista; pues esta última implica un sujeto capaz de habérselas embrollado en la alteridad, de soportar su propia inconclusión y de tener que hacer el largo itinerario del reconocimiento de sí en la mutualidad con el otro. Mas la paciencia también está a la base de la atestación, que es otro modo de decir “sí” constitutivo del *cogito* herido. La atestación es definida por Ricœur como “laseguridad de ser sí-mismo actuante y sufriente” (RICOEUR, 1990, p. 35). Se trata de un tipo de confianza en la capacidad que tiene el sujeto de reconocerse en el despliegue de sus poderes. He aquí que la atestación es otro modo de decir *conatus*. Ciertamente, el *conatus* en tanto esfuerzo y deseo por mantenerse en la existencia, por perseverar en el ser, no puede no sostenerse en la afirmación de sí, en la confianza de ser un sujeto capaz, capaz de mantener y mantenerse. La atestación de sí es el suelo nutricio del *conatus* y éste la expresión misma del “yo puedo”.

Lo que está en juego en la atestación –en su vínculo estricto con el *conatus*--

son al menos dos cosas: 1) atestiguar es confiar que hay un sujeto que puede ser afirmado y reconocido en el modo cómo interviene en el mundo gracias a sus capacidades ; 2) atestiguar es reconocerse ya en una situación que demanda de sí una respuesta, precisamente el despliegue de la iniciativa fundada y enraizada en la capacidad corporal. En la atestación, por tanto, hay ínsita una afirmación de la situación y de la relación, pero también hay un “sí” que podemos llamar prospectivo, en tanto que la confianza recae sobre las posibilidades que pueden ser realizadas por este sujeto capaz de iniciativa, capaz de actuar en y sobre el mundo y el otro. La atestación de sí implica temporalmente al sujeto, tanto vuelto hacia lo ya dado –un pasado inmemorial que lo acoge y recibe–, como hacia un porvenir abierto que llama a su realización. La prospectividad propia de la atestación es destacada en la figura de la respuesta; pues atestiguar como un sujeto capaz de iniciativa es reconocerse capaz de responder a la situación, a la relación en la que se está implicado y embrollado y cuyas exigencias, provenientes del mundo y del otro, son el modo de reconocerse con la mirada puesta en el proyecto y en el futuro. Por consiguiente, lo que la atestación pone de relieve es un sí respondiente que, en tanto tal, afirma y se hace cargo de la situación corporal, vital y social en la que se halla de modo prospectivo. Si la paciencia y el consentimiento eran comprendidos como la actividad misma de la acogida –ya siendo ésta una respuesta–, *Soi-même comme un autre* pone en relación la fenomenología de la respuesta –ya bosquejada en *Le volontaire et l’involontaire*– con una fenomenología del actuar y del padecer, y que viene, por tanto, a complementar y completar a la primera, más atenta a la actividad de la acogida, a la paciencia y al consentimiento, antes que al despliegue mismo del responder.

Pero que *Soi-même comme un autre* se oriente de un modo ejemplar por la función meta- (Cf. RICOEUR, 1995b, pp. 94-115), explica también que la filosofía de la acción no solo se concentre en la iniciativa del agente, del “yo puedo”, sino que también enfatice la vulnerabilidad y fragilidad del sujeto actuante –el *cogito* herido como primer encuentro con la vulnerabilidad. El hombre capaz, actuante y sufriente a la vez, no debe ser pensado en primer lugar solo bajo la égida de la acción, de la iniciativa, de su poder de insertar su acción en el mundo y con ello de promover cambios en éste; hay, al mismo tiempo, que restituirle su sentido pasivo y receptivo. Al respecto Jean-Louis Chrétien afirma: “De la raíz del verbo *capere*, tomar, captar,

contener o abrazar, *capax* tiene una significación espacial —el diccionario de Gaffiot indica ‘espacioso, amplio, extendido’—y reenvía a la posibilidad de acoger en sí, de recibir o de contener, sea corporal o espiritual” (CHRÉTIEN, 2007b, p. 51). Así, ser un hombre capaz es, en primer lugar, ser capaz de recepción. Los poderes con los que contamos para situarnos y desplegarlos en el mundo son, de esta forma, los recursos con los que recibimos; en este sentido, las capacidades son ya una estructura de acogida de lo otro, de la alteridad en general, de la situación, como del otro en tanto prójimo o socio (Cf. RICOEUR, 1955, pp. 113-127).

Es preciso reconocer que los poderes por los que insertamos nuestra acción en el mundo responden a su vez a las múltiples conminaciones del mundo social; buscamos comprendernos en el ejercicio de nuestras capacidades, en la ejercitación de nuestros poderes, con el fin de responder a los diversos campos de exigencias en los que nos comprometemos. Las capacidades son ellas mismas respuestas, pues son el modo cómo el sujeto se abre al mundo y a sus posibles, se vive y experiencia como cuerpo, fuente de movimiento y de iniciativa, y son también el nudo de atestación de sí en cuanto en ellas el sujeto puede reconocerse como un “quién” capaz de decir, actuar, narrar e imputarse responsabilidad. El sí-mismo se atestigua en sus poderes, adhiere a sí y confía que tras cada poder desplegado en... y sobre... él mismo puede responder como agente de las acciones intencionales en las que se compromete. Pero el hombre capaz también acoge razones para actuar, recibe iniciativas de las que él mismo no es la causa, y se reconoce como respondiente de aquello que, sin ser él mismo causa, actúa como si lo fuera. De este modo, en el ejercicio de las capacidades el sujeto no solo acoge las múltiples conminaciones a las que está expuesto y en las que está envuelto, sino que también se recibe a sí mismo como agente y paciente de una libertad que le es ofrecida con ocasión de su apertura receptiva a la alteridad (Cf. TENGELYI, 2014, pp. 51-70).

Es preciso destacar, sin embargo, que la acogida de sí no es sin distancia sin instancia crítica al menos por las siguientes razones: en primer lugar, porque si por las capacidades nos atestiguamos como sujetos capaces y agentes, al mismo tiempo, siendo que se trata de una adhesión, de una confianza, de una creencia en..., éstas quedan siempre expuestas a la crítica, incluso a la sospecha. No hay modo de vencer la sospecha, sino atestiguando más; en segundo lugar, las capacidades son ya, ellas

mismas, una instancia crítica respecto del sujeto que se atestigua como hombre capaz. Al respecto, Jean-Yves Lacoste afirma que “todo poder-ser crítica siempre lo que somos” (LACOSTE, 2011, p. 329). Qué significa esto sino que cada poder por los que incorporamos nuestra iniciativa en el mundo es también la ocasión para la contestación de lo que hemos sido, en cuanto ser capaz es entregarse y disponerse cada vez a nuevas posibilidades que asumimos o podemos apropiarnos. Así, la disponibilidad propia de las capacidades nos abre al mundo y a sus posibles, nos arroja a otros modos de comprometernos como ser capaz y abre un hiato o una crisis que pone en cuestión o, al menos entre paréntesis, el modo cómo nos resolvemos y respondemos; he aquí que las expresiones que refuerzan la confianza en nuestros poderes pueden ser reconocidas como emanando de un sentimiento de poder que se traduce en una disponibilidad hacia nuevos proyectos, nuevos poder-hacer y nuevos compromisos que asumimos en tanto sujetos capaces: este sentimiento de que “puedo” indica al mismo tiempo una espera –ser de otro modo, poder acoger otras razones, otros motivos, poder modelarme conforme a la formación de otras capacidades, etc.; y por tanto señala también una disponibilidad a ser de otro modo. De esta manera, el sujeto capaz no se atestigua, ni reconoce ni recibe tal como fluye un río tranquilamente, sino que como un conflicto vivido que demanda, cada vez, resolución, abriendo un hiato o distancia al interior mismo del sujeto. O dicho de otra forma, siendo que el hombre capaz es un sí-mismo, vale decir un sujeto capaz de comprenderse plásticamente como un yo que se estima a sí, como un tú que responde a la solicitud del otro o como un él que es el personaje de una pluralidad de relatos de los que es un co-autor (sobre esta última cuestión, (Cf. TENGELYI, 2014, pp. 333-371), es, precisamente, esta plasticidad que define al sí-mismo la que agrega una distancia justa y necesaria para su explicitación. Cada instancia, “yo”, “tú” o “él”, es la ocasión para el reconocimiento de sí, pero también la fuente desde donde emanan las sospechas que hieren al sí-mismo. El sujeto no se recibe sin la inteligencia de la paciencia y el reconocimiento de su inacabamiento y del conflicto que lo habita. Las capacidades, siendo el fondo sobre el cual el sujeto entra en relación con el mundo y al otro y los acoge, son, por tanto, una instancia crítica que revelan el conflicto entre un yo que quiere, que siente que puede y que se ve conminado a llevar a cabo el camino de la realización de sus proyectos acrecentando sus capacidades, apostando por unas y haciendo el duelo de otras.

Resaltar la estructura de acogida de las capacidades es también reconocer el carácter excedido de éstas en relación a la experiencia, habiendo ocasiones en que reconocemos la medida de nuestros poderes ante la demasía de lo que hay que recibir. Poderes excedidos son precisamente los que revelan la necesidad de estilizarlos, de perfilarlos, de trabajarlos en pos de una buena y justa acogida sin que ello signifique que recibir lo que se da en demasía sea acogerlo de una buena vez por todas; muy por el contrario, si tanto nos esforzamos en ejercitarnos en nuestras capacidades es para no dejar de recibir lo que dándose no termina de darse. Tomemos el amor como un caso ejemplar: ciertamente, todos confiamos en que podemos amar, y en efecto, tal vez pocos dudaríamos que amamos a nuestros prójimos; que damos todo lo que podemos, que hacemos todo, incluso, por el otro; pero ¿quién puede decir que el amor profesado y confesado es todo el amor que podemos por el otro?, ¿no aprendemos a amar, precisamente, en la relación con la otra persona?, ¿no es el amor acaso un repertorio de respuestas que buscan corresponder a una singularidad que nos conmina, que nos llama y obliga? Son las capacidades en tanto excedidas y exigidas las que permiten, precisamente porque excedidas y exigidas, que el sí tome y se tome a cargo, es decir que responda de sí y a una instancia apelante.

Responsividad y cuidado

Detengámonos ahora en los vínculos entre responsividad y cuidado en tanto respuesta a medida al otro. Si bien la expresión “responsividad” no es nombrada en la obra de 1990, sí lo es en las conferencias de las *Gifford Lectures* que Ricœur excluyó de la composición final de *Soi-même comme un autre* y que luego han sido reunidas bajo el título de *Amour et justice* (2008b). Así también al final del “Préface” de *Soi-même...* (1990, p. 37) nuestro autor se refiere a un sí mandado y respondiente (*soi mandaté et répondant*) en el marco de su hermenéutica bíblica: un sí dependiente de “una palabra que lo despoja de su gloria, confirmando su coraje de existir” (1990, p. 38); se trata de un sí en tanto que otro y, por consiguiente, de un sujeto que solo se entiende en una relación estrecha y constituyente con el otro y con la alteridad en general –el cuerpo, el otro y la conciencia, tal como es pensada en el estudio diez de *Soi-même comme un autre* --. Pero también de un sí que, dependiente –en el caso del

cuidado, que examinaremos más adelante, esta dependencia es en cierto respecto recíproca entre quien cuida y quien es cuidado--, halla en esta relación la confirmación de su “coraje de existir”.

¿Qué notas constitutivas de la responsividad pueden ser reconocidas? Un buen modo de develarlas es a partir de cierto contraste con la responsabilidad, al menos con un modo específico —moderno— de entenderla. Mientras que la responsabilidad remite a la imputación (Cf. RICOEUR, 1995a, pp. 41-70) y, por ello, implica una persona que puede ser considerada y considerarse a sí misma “responsable de las acciones que libremente se eligen u omiten” (PATIÑO, 2010, p. 96), la responsividad pone en juego un tipo de respuesta particular: “la de un sujeto que, por la responsividad, se vuelve a la vez agente y paciente” (PATIÑO, 2010, p. 96). El sujeto responsivo es agente y paciente a la vez, “deviene como tal en la medida en que *el otro* de la relación le interpela, exigiéndole un tipo de respuesta particular que es *lo que el otro solicita*, no la que el agente determina” (PATIÑO, 2010, p. 97). En este sentido, la respuesta responsiva está determinada por la *sujeción heterónoma a otro*. Pero esta sujeción indica, por cierto, que la responsividad es un tipo de respuesta a otro, a personas, por tanto responde a la solicitud de alguien. Es la respuesta a un llamado que interpelando nos pone en situación de responder, sin poder rehuir de ésta. La interpelación exige una respuesta a la instancia singular apelante; pero, que la respuesta sea exigida no supone que su contenido, *lo que se responde*, sea también ordenado. Si no es posible dejar de responder a la apelación, sí es posible elegir las respuestas que ofrecemos. Y en este sentido se podría afirmar que la interpelación, la solicitud, es la ocasión para la libertad del sujeto que no puede no responder, pero que sí puede discernir qué responder.

Por otra parte, esta sujeción heterónoma al otro nos sitúa en el ámbito de la originariedad como fondo perdido del sí-mismo que responde. En efecto, la libertad del sujeto no se reduce al reconocimiento del sujeto en cuanto agente y causa de sus acciones; pues, la responsividad nos hace pensar que la iniciativa por la que nos comprendemos responsables es recibida o demandada por el otro. No es el sujeto el principio mismo de su acción, sino que ésta es ya respuesta a la apelación que nos inquieta. No se trata, por otra parte, de la respuesta a un “individuo abstracto universal” que exige o merece un trato igualitario como cualquier otro (PATIÑO, 2010), sino de aquella respuesta que ofrecemos al sujeto singular de la apelación que nos envía. De

este modo, la responsividad pone de relieve a un sí-mismo cuya iniciativa le es dada en una relación singular y única de la que no puede reconocerse su origen último o primero; el respondiente es siempre una instancia segunda, advenida a sí tras el encuentro que lo inquieta porque demanda. Un caso ejemplar puede ser la paternidad: en efecto, el padre no se reconoce como tal, por lo tanto en las respuestas que lo vuelven padre, sino solo gracias a la presencia solícita del hijo. No se es padre antes de estar confrontado por el hijo; ni podemos reconocernos como tales sin que nos hayamos comprometidos en las respuestas singulares y únicas que nuestros hijos nos demandan. Así, nuestras respuestas responsivas no dependen de lo que el agente determina, sino de lo que el otro solicita. Este último nos hace entrar en una relación incomparable y singular apelando al despliegue singular de nuestras capacidades como respuestas a la conminación.

Finalmente, es preciso reconocer que la responsividad:

[..] se entiende como acomedimiento para prestar un servicio, como disposición que se anticipa a las necesidades del otro, que se adapta o modera para responder en concordancia con lo que el otro requiere y en concordancia con las circunstancias específicas que exigen un tipo particular de respuesta, sin quedar sujeta al cálculo prudencial. Como acomedirse significa no-medirse, no oponer ningún límite para responder al otro, la respuesta de acomedimiento, o respuesta responsiva, quedaría situada del lado de la desproporción, lo que nos llevaría a afirmar que el acomedimiento no tiene mesotés. (PATIÑO, 2010, p. 179).

En este sentido, la responsividad no es solo la respuesta que ofrecemos al otro singular, sino que es un tipo particular de responder determinado por un exceso. Responderacomodidamente es no contar con medida alguna; no solo en el sentido de no-medirse en el esfuerzo por responder al otro, sino tampoco tener medida alguna que nos permita reconocer la justeza de aquello. La responsividad, en este sentido, está siempre excedida y afectada por un índice de incertidumbre con el que debe contar. No hay respuesta justa cuando se trata del otro, pero tampoco respuesta definitiva, pues no se sabe, no se cuenta con recursos para determinar cuándo hemos respondido del todo al otro. El cuidado que prestamos al otro vulnerable es, ciertamente, una respuesta acomodada, una respuesta responsiva. Examinemos esta cuestión con el fin de reconocer con mayor detalle las particularidades mismas de la responsividad.

En la “pequeña ética” de *Soi-même comme un autre* (1990) Ricœur pone en

relación tres tipos de cuidado: el cuidado de sí (estima de sí), el cuidado del otro (solicitud) y el de las instituciones, sin comprometerse en un análisis de los momentos estructurales de éste y, por tanto, sin detenerse en el análisis de lo que subtiende el comportamiento ético, a saber un modo de ser relacional y responsivo del sí. Es precisamente a esta tarea en la que quisiéramos comprometernos. ¿Cuáles son algunas de las notas constitutivas del cuidado como clave ontológica de la hermenéutica del sí-mismo capaz y responsivo? Pero, dada la amplitud y la ambición de la cuestión, intentemos delimitar la pregunta a la siguiente: ¿de qué modo la solicitud –el cuidado del otro— demanda y exige al sí-mismo capaz de responder al otro? O si se quiere, para que haya solicitud es preciso un sujeto capaz de responder a la conminación del otro, entonces ¿cuáles son, los rasgos estructurales de este sí-mismo capaz de mantenerse abierto atencional, relacional, responsiva y cuidadosamente hacia el otro?, ¿cuáles son las notas estructurales del sí-mismo que están a la base de la capacidad de responder a la solicitud del otro, de su carácter relacional y responsivo?

Se puede, claramente, distinguir entre un “cuidar a” (*caring for*), en el sentido de protegero responsabilizarse por alguien, y un “cuidar de” o “cuidado hacia” (*caring about*) que “hace referencia a un tipo de relación más impersonal, que da cuenta del cuidado hacia la humanidad en general, del interés o preocupación más o menos empáticos que puede tenerse hacia todos los hombres y mujeres con quienes no se guarda una relación directa o próxima, pero con quienes se comparte un lazo en tanto humanidad” (PATIÑO, 2010, p. 32). Nuestro interés se centra en el “cuidar a” que en el lenguaje de Ricœur corresponde al cuidado del otro o a la solicitud.

Hay una inquietud primaria u originaria a partir de la cual quien cuida se deja determinar, afectar y, en suma, reconocerse a cargo de... Pero, también, hay una inquietud activa y que es propia del ensayo de nuestras respuestas (Cf. MENA, 2014b) que ofrecemos a quien nos las demanda o exige desde su vulnerabilidad. En este sentido, la inquietud del cuidado se refiere a la necesaria comprensión del sujeto en términos relacionales y responsivos que ya hemos desarrollado anteriormente (Cf. igualmente WALDENFELS, 1995, 1997, 2000; CHRÉTIEN, 2007a); sujeto, por tanto, vinculado estrechamente con la alteridad que le es constitutiva y respecto de la cual busca mantenerse de pie y acogerla en la medida de sus posibilidades, pero sin la cual no tendría recursos para hacerlo. De este modo, la inquietud del cuidado indica

también el tanteo propio de las respuestas por las que asumimos el cuidado de... Así, si hay maneras profesionales de cuidar y que están claramente protocolizadas y regladas, también hacemos la experiencia de cuidar a otro sin saber cómo, sin contar con la seguridad de que verdaderamente respondemos a su necesidad. Hay, de este modo, un cuidado que en su ejercicio busca aprender a cuidar; el caso de la paternidad o maternidad es tal vez ejemplar. Pero no es el único ciertamente: el amor en sus múltiples expresiones puede ser comprendido como respuesta solícita al otro que no termina de reconocerse adecuadamente, que debe hacer siempre el duelo de sus pretensiones de responder realmente de modo solícito al otro y asumir, por tanto, la imperfección, la violencia y la hostilidad de nuestras respuestas. Si cuidar es recibir, al mismo tiempo, cuidar es hacerse cargo no solo de lo dado para el cuidado sino de los poderes con los que nos enfrentamos a lo que es preciso cuidar. Así, quien cuida porque encuentra y recibe, no sabe al mismo tiempo cómo cuidar, esto es, cómo desplegar sus poderes con relación a lo que se ofrece a nuestro cuidado, pues hay un índice de incertidumbre que acompaña siempre el cuidar mismo. Y en este sentido, quien cuida no puede dejar de atender a los modos específicos cómo afronta al otro en su vulnerabilidad y a las capacidades por las que responde a la solicitud y cuyo despliegue se deja instruir por el otro y su necesidad, el otro y su fragilidad y no, exclusivamente, por un repertorio de saberes y prácticas protocolizados.

Hay, por tanto, un vértigo propio del cuidado que consiste en reconocer que en la seguridad de querer asumir el cuidado de o por debemos también asumir la incertidumbre de nuestro poder –por defecto o demasía-- con respecto a lo que se da a nuestro cuidado. Mas, he aquí también que el cuidado se fundamenta no en el plano de la certeza, sino que de la confianza. Cuidar, podríamos afirmar, implica confiar que podemos; y en este sentido, una fenomenología del “hombre capaz” puede ofrecernos recursos valiosos para examinar esta inquietud, en su doble sentido aquí reconocido, propio del cuidado.

Jean-Philippe Pierron, al comienzo de su libro *Vulnérabilité. Pour une philosophie du soin* (2010), afirma que:

Cuidar revela una relación humana originaria: la manifestación de un rostro vulnerable que hace su entrada sin tener sus entradas. Antes de prodigar cuidados al socius, los hemos prodigado al prójimo. Cuidar ejerce una

responsabilidad respecto de una vulnerabilidad puesta entre sus manos, en la contingencia de un nacimiento o de una circunstancia. Es porque la estructura llamado/respuesta en el cuidar subtiende la estructura pregunta/respuesta del hacer de los cuidados [...]. Responder a un llamado no es hacer, sino disponerse a la escucha de una experiencia. (PIERRON, 2010, p. 22).

De este texto, se puede afirmar lo siguiente: en primer lugar, Pierron sitúa el cuidar en su poder de manifestación de un tipo de relación humana fundada en la irrupción del rostro vulnerable; se trata, precisamente, de una irrupción en tanto que el rostro arriba sin tener entrada para entrar; la experiencia que está en juego es por tanto la del encuentro a partir del cual nos reconocemos responsables de lo que en él hallamos. De este modo, la cuestión del cuidado depende de la aclaración de lo que significa encontrar o ser encontrado; en suma del acontecimiento que es el encuentro; pero también del lugar e importancia que tiene la hospitalidad a la hora de confrontarnos con el cuidado, siendo ésta --la hospitalidad— un comportamiento por el que acogemos al otro. El acontecimiento del encuentro manifiesta ya una primera inquietud: la de la afectación o singularización del sujeto que hace su experiencia. Encontrar no es quedar indemne; es, por el contrario, reconocerse concernido por algo, vinculado e implicado en ello. Lo que está en juego, en el caso de aquellos encuentros significativos que singularizan al sujeto, es una comprensión del cuidado como atención: por un lado, todo encuentro implica una atención libre, disponible, no fascinada de antemano; así, quien busca lo que sabe que debe hallar se cierra al mismo tiempo a encontrar lo que no puede ser previsto; de este modo, el encuentro demanda una atención solícita y disponible para hallar lo inesperado, portanto un atender lo suficientemente distraído como para mantenerse disponible, pero también lo suficientemente concentrado para captar el detalle de lo ordinario.

En segundo lugar, la cuestión del cuidado pone de manifiesto una dialéctica entre el llamado y la respuesta, así como de la de la pregunta y la respuesta. Hay una diferencia eminente entre el llamado y la pregunta, y ciertamente no nos confrontan a lo mismo. Es así que el fenomenólogo francés, Jean-Louis Chrétien, puede afirmar que:

[...] la estructura 'llamado-respuesta' tiene más amplitud y potencia que la estructura 'pregunta-respuesta' [...]. El llamado es radicalmente primero con relación a la pregunta. No es más que cuando ya he respondido a un llamado que puedo preocuparme de responder a algunas preguntas, e incluso primero planteármelas. Una pregunta que no fuera llamada por nada

del mundo ni de la situación, que surgiera de algún modo ex nihilo, sería una pregunta vana y caprichosa. (CHRÉTIEN, 2007a, p. 4).

Por otro lado, Michel Foucault nos recuerda también la relación posible, en términos etimológicos, entre cuidado e interpelación, al momento de examinar el origen del vocablo griego *epimeleia* (Cf. FOUCAULT, 2010, pp. 132-133). Sería preciso, entonces, aclarar en qué sentido el cuidado puede ser una suerte de escucha – crítica-- y de atención solícita hacia el otro. Pero, ciertamente, no solo está en juego la diferencia, por muy fundamental que sea, entre llamar y preguntar, sino que primeramente y sobre todo, el tipo de respuesta demandada y solicitada. Lo interesante en este punto es que se trata de dos fenómenos complementarios que se expresan de modo crítico respecto del cuidado del otro, por ejemplo del otro vulnerable: así, en el caso de responder a un enfermo en situación hospitalaria no hay duda de que éste requiere que se le responda desde los saberes técnicos conforme a las normas hospitalarias; pero igualmente se espera que aquellos que han asumido sus cuidados sean capaces de responder al llamado de su vulnerabilidad más allá de las respuestas protocolizadas que deben dar, es decir que respondan más o menos acomedidamente (Cf. PATIÑO, 2010, pp. 177-189). Pero, incluso, una respuesta acomedida que no se deja reducir al cálculo y a la medida, que se inscribe en la lógica de la sobreabundancia antes que de la retribución, no puede, ella misma, ofrecerse sin las mediaciones que la propia institución ofrece y demanda. Reconozcamos, por último, que una respuesta acomedida no contesta a lo mismo que una protocolizada; mientras que la primera busca corresponder mediante la atención solícita al otro en su vulnerabilidad, al otro en su solicitud, la respuesta a la pregunta, al problema, no busca sino su solución, su resolución. Esta última tiene por fin abordar el problema para zanjarlo; la respuesta acomedida no atiende a un problema, sino a un llamado que no se deja delimitar, delinear ni, por tanto, resolver. Hay una inconmensurabilidad entre lo que la pregunta pone en cuestión –un problema que puede ser resuelto—y lo que el llamado demanda –un asunto que exige nuestra resolución y acomedimiento--.

La disimetría entre la pregunta y el llamado no implica una oposición absoluta entre ambas instancias demandantes; al contrario, si nos sitúan y nos exigen de manera diferente, las respuestas que ofrecemos –a una pregunta o a un llamado—se articulan también en una suerte de complementariedad correctiva y mantienen el desafío de la justa medida de nuestras respuestas hacia el otro, arriesgando que éstas, en fidelidad a

la norma o a la conminación, se vuelvan respuestas hostiles y violentas. La cuestión del cuidado al otro nos adentra, por tanto, en lo trágico de la acción y demanda una sabiduría práctica atenta tanto a lo ordinario (Cf. LAUGIER, 2011, pp. 359-393) como a lo extraordinario.

Finalmente, es preciso reconocer que si el par pregunta-llamada nos confronta como respondientes, esto no significa que debemos obedecer ante tales instancias, lo que, a su vez, nos sustraería tan dramáticamente como sea posible imaginarlo de lo trágico de la acción, a saber de la imposibilidad intrínseca de renunciar a la decisión que es preciso tomar en circunstancias concretas y singulares. “El llamado, afirma Tengelyi, no exige obedecer, solamente responder. Es porque hace posible una libertad personal” (TENGLYI, 2014, p. 64). De este modo, el llamado nos sitúa en el campo abierto de la exigencia: la de la respuesta. No podemos sustraernos de tener que responder; pero no está delimitado, de antemano, lo que debemos contestar. El llamado resguarda la libertad personal conminando al sujeto a proponer, a inventar, comportamientos capaces de corresponder a la instancia apelante. Por otro lado, la pregunta o la cuestión también nos plantea en este mismo ámbito donde se vuelve imposible sustraernos del responder; pero, implica, en cierto modo, una regulación o protocolización de procedimientos que es preciso seguir para resolver el problema que nos confronta. No se trata, por cierto, de obediencia ciega, habiendo aún espacio para la innovación en relación a los protocolos o métodos a seguir; pero, sí hay una mayor delimitación del campo de acción de quien responde a la pregunta: se trata de una suerte de obediencia metódica que no alcanza a anular la libertad personal, pero que no tiene por objetivo tampoco acrecentarla, a diferencia del llamado que parece conminarnos en este sentido.

Volviendo al texto de Pierron, se reconoce también, en tercer lugar, la dialéctica entre el socio y el prójimo, tan querida por Ricœur y al que éste dedicara un artículo homónimo en *Histoire et vérité* (1955) y cuya distinción mantendrá aún en *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000). El par socio-prójimo no se deja reducir tampoco a una oposición simple y excluyente; también aquí se trasluce una dialéctica entre las relaciones humanas fundadas en el sentimiento de proximidad y aquellas que están mediadas por las instituciones y los roles sociales que asumimos en ellas. Ambos tipos de relaciones interpersonales se complementan y corrigen y orientan. A este respecto,

cabe preguntarse: ¿cuál es el papel que juegan el socio y el prójimo en una ética de la solicitud? Este es el lugar, también, a partir del cual Ricœur integra al cuidado de sí y del otro, el de las instituciones. Nuestras relaciones interpersonales no están orientadas tan solo por el sentimiento de amor y de respeto, pues éstas también son delineadas, conformadas e interpeladas por las mediaciones que las instituciones plantean, asegurando, de este modo, una distancia justa en nuestro trato intersubjetivo y previniendo, gracias a tal distancia, de los abusos y violencias de unos sobre otros. Esta precaución, la de no olvidar la demanda de justicia, nos precave de pensar la solicitud solamente según el modelo del prójimo, del amado, del cercano, y que no cuenta, por provenir de aquellos más próximos a nosotros, de mayor legitimidad que el de otros lejanos, extraños, extranjeros, etc. Tengelyi se refiere a este problema del siguiente modo, aunque exponiendo la filosofía de Levinas, no deja de ser pertinente a nuestro problema:

Es que, manifiestamente, el otro puede llamarnos de modo legítimo, mientras que, en otros casos, su llamado puede parecerse ilegítimo. Levinas busca dar cuenta de ello tomando en consideración no solo el llamado del otro que se mantiene frente a mí, sino también del 'tercero'. Bernhard Waldenfels habla aquí de un 'campo de llamados' que está marcado por un 'conflicto de llamados simultáneos'. Pero ya Levinas tenía en la cabeza el fenómeno de llamados en conflicto unos con otros, cuando frente a la donación simultánea de dos llamados diferentes, levanta la cuestión de la justicia. Pues la manera como un conflicto entre llamados diferentes –incluso entre llamados heterogéneos– puede legitimar por él mismo una respuesta que revista un carácter de obligación, no es del todo clara. (TENGE LYI, 2014, p. 270).

De este modo, la figura del tercero es reintegrada como demanda de distancia, de justicia ante la simultaneidad de llamados –y su conflicto posible— que nos confrontan y esperan de nosotros respuesta. La proximidad –entre unos y otros-- es, por tanto, una tarea que debe ser enfrentada y no un dato que debe ser recibido acriticamente.

BIBLIOGRAFÍA

ABEL, O.; PORÉE, J. *Le vocabulaire de Paul Ricœur*. Paris: Ellipses, 2007.

ALTIERI, L. *Eidos et pathos. Corporeité et signification entre phénoménologie et linguistique cognitive*. Bucharest: ZetaBooks, 2009.

- AMALRIC, J.-L. *L'imagination vive*. Paris: Hermann, 2013.
- CHRÉTIEN, J.-L. *L'appel et la réponse*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1998.
- _____. *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*. Paris: PUF, 2007a.
- _____. *La joie spacieuse*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2007b.
- DEPRAZ, N. *Attention et vigilance. À la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*. Paris: PUF, 2014.
- FOUCAULT, M. *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: FCE, 2010. LACOSTE, J.-Y. *Être en danger*. Paris: Cerf, 2011.
- LAUGIER, S. "Care à l'épreuve du travail. L'éthique comme attention au particulier", In: LAUGIER, S.; PAPERMAN, P. *Le souci des autres: Éthique et politique du care*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2011.
- MARION, J.-L. *Étant donné*. Paris: Quadrige / PUF, 2005.
- MENA, P. "La vehemencia de sí. Elementos para una filosofía del consentimiento". *Revista Ideas y Valores*, N° 154, 2014a Abril, pp. 7-29.
- MENA, P. "El sí que se ensaya: para una hermenéutica de la respuesta". *Revista Impulso*, Piracicaba, Vol. 24, n° 59, 2014b Jan.-Abr., pp. 65-80.
- MICHEL, J. *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*. Paris: Cerf, 2006.
- PATIÑO, S. *La responsividad ética*. Madrid: Plaza y Valdés / Tecnológico de Monterrey, 2010. PIERRON, J.P. *Vulnérabilité: Pour une philosophie du soin*. Paris: PUF, 2010a.
- PIERRON, J.P. "Paul Ricœur. Lecteur de Jean Nabert", In: *Revue philosophique de Louvain*, N° 2, Tome 108, 2010b Mai., pp. 335-359.
- RICŒUR, P. *Philosophie de la volonté. Tome 1. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1950.
- _____. *Histoire et vérité*. Paris: Points / Le Seuil, 1955.
- _____. *Du texte à l'action*. Paris: Essais / Le Seuil, 1986.
- _____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Essais / Le Seuil, 1990.
- _____. *Le juste*. Paris: Éditions Esprit, 1995a.
- _____. *Réflexion faite*. Paris: Éditions Esprit, 1995b.

_____. *Mémoire, histoire, oubli*. Paris: L'ordre philosophique / Le Seuil, 2000.

_____. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock, 2004a.

_____. *Sur la traduction*. Paris: Bayard, 2004b.

_____. *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Poche / Vrin, 2004c.

_____. *Amour et justice*. Paris: Poche, 2008b.

_____. *Écrits et conférences 3: Anthropologie philosophique*. Paris: La couleur des idées / Le Seuil, 2013.

TENGELYI, L. *L'expérience de la singularité*. Paris: Hermann, 2014.

VALLÉE, M.-A. "Ricœur et Spinoza: intérêt et difficultés d'une réappropriation herméneutique de la pensée de Spinoza", In: *Alea. Revista internacional de fenomenología y hermenéutica*, n°11, 2013, pp. 87-107.

VINCENT, G. "La paradoxe du commencement: Chemins de traverse dans l'oeuvre de Ricœur", In: *Alea. Revista internacional de fenomenología y hermenéutica*, n°11, 2013, pp. 31-59.

WALDENFELS, B. "Response and Responsibility in Levinas". In: PEPPERZAK, A. *Ethics at First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*. New York: Routledge, 1995.

WALDENFELS, B. "Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva". *Daimon. Revista de filosofía*, n° 14, 1997 Jan.-Jun., pp. 17-26. Universidad de Murcia.

WALDENFELS, B. "Réponse à l'autre. Eléments d'une phénoménologie responsive". En: ESCOUBAS, E.; WALDENFELS, B. (org.). *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deutsche und Französische Phänomenologie*. Paris: L'Harmattan, 2000.