

TOLERAR O NO TOLERAR: UNA DIFÍCIL Y AMBIGUA PROPUESTA PARA UNA ÉTICA APLICADA AL PROBLEMA DEL CRIMEN

LUISA RIPA

(Universidad Nacional de Quilmes)

RESUMEN

Reflexionar en torno a la tolerancia abre una serie de cuestiones éticas por demás interesantes para el mundo que vivimos. En efecto: con múltiples resonancias en disciplinas como la psicología o la medicina, el tema tiene una tradición consagrada en la historia de la modernidad filosófica y constituye uno de los tópicos de reclamo en los discursos sociales y políticos. Sin embargo, la tolerancia dista de ser una categoría clara y su lugar en la interpelación ética es por lo menos ambigua. Cullen y Cragolini reclaman, frente a la noción de tolerancia, las categorías de "reconocimiento" y de "solidaridad", respectivamente. En efecto, lo que se tolera parece ser algo deficiente o malo, distante del aprecio que tenemos respecto de lo que reconocemos positivo. Pero la pregunta sobre la tolerancia vuelve a ser acuciante en tiempos de intolerancias fundamentalistas y de intolerancias punitivas. La cuestión del mal y la realidad creciente y brutal del delito –así como la enorme franja de agresiones contra los que son diferentes–, no nos permiten una tranquilidad teórica y nos obligan a replantear su sentido, sus límites o sus alternativas. En dos trabajos, distantes casi dos décadas entre sí, Paul Ricoeur intenta una fundamentación de la ética que integre las múltiples variables del discurso ético. Sus coincidencias y, sobre todo, sus diferencias, pueden ser sugerentes para el análisis que propondré en lo que sigue. A tal efecto, compararé ambas propuestas rocieurianas e intentaré aplicarlas al caso de los condenados por crímenes violentos, como un aporte que permita una respuesta limitada y provisoria a la cuestión de la tolerancia. Para finalizar, sostendré la relevancia del deseo en la dinámica moral, sus límites y sus ausencias.

PALABRAS CLAVE: Tolerancia – Reconocimiento - Solidaridad - Crimen

ABSTRACT

The issue of toleration at the beginning of the third millennium opens many ethical questions. Although this concept has a long tradition in Philosophy and is persistently used in social and political demands, it is far from being a clear category and its place in Ethics is at least ambiguous. Taking into account that tolerance usually applies to something deficient or harmful, Cullen and Cragolini claim that the notions of "recognition" and "solidarity" should substitute it. But the issue of tolerance becomes urgent regarding fundamentalist and punitive intolerance. The question of evil, the increasing and brutal fact of crime and the violence against those who are different, hinder the calm theoretical approach that seemed possible some time ago. To analyze this issue, I take into account some reflections by Paul Ricoeur, who integrates different elements of ethical discourse. Trying to make a contribution to the question of tolerance, I will apply his reflections on the case of the condemned for violent crimes.

KEY WORDS: Toleration – Recognition – solidarity – Crime

I- Tolerar o no tolerar: esa es la cuestión

¿Qué queremos indicar cuando hablamos de *tolerar*? Tolerar, tolerancia, es un término habitual y común entre nosotros pero con una significación ambigua y móvil. Hablamos de tolerar, por ejemplo, en clave orgánico-médica, cuando nos referimos a la “tolerancia al dolor”. Allí se menciona el umbral de sensibilidad y se lo valora según la utilidad que esa sensibilidad preste para la vida. Entonces, tener una “escasa tolerancia al dolor” puede significar un problema para el que tiene que afrontar algún tipo de terapia que signifique enfrentar dolores, pero puede significar (y de hecho significa) una ventaja para las situaciones en que el dolor sea advertencia de peligro y posibilidad de respuesta.

También hablamos de “tolerancia al fracaso”, por ejemplo, en clave psicológica, como la posibilidad de integrar al proceso de autoconstrucción de la personalidad las experiencias negativas y de límites, y en ese sentido marca una posibilidad paradójicamente positiva en la misma medida en la que se “tolere” la realidad y la propiedad de experiencias negativas, a tal punto que un psiquismo de baja tolerancia al fracaso tiene curiosamente asegurado el fracaso de su salud mental y su relativa felicidad diaria. Pero la tolerancia no es solamente una característica humana, toda vez que los materiales, por ejemplo, pueden ser medidos por su tolerancia a distintas pruebas, calor, golpes, paso del tiempo, relación con otros materiales, etc. También aquí el sentido es ambiguo: en algunos casos preferiremos que el material tolere niveles altos de impactos y en otros confiaremos a su baja tolerancia una capacidad de reacción adecuada.

Sin embargo, el sentido de “tolerancia” que nos importa es el social y ético, por el que mencionamos –y reclamamos– una capacidad de vínculo especial gracias a la cual unos acepten de otros, maneras de ser, de pensar y de actuar que no se corresponden con las propias. También en este encuadre queremos plantear una *duplicidad* de sentido: un sentido positivo que ha llegado hasta nosotros especialmente en la filosofía política y la ética de la modernidad y, también, uno que se expresa a través de profundas críticas a este concepto. Un ejemplo del primer caso es Michael Walzer¹, y del segundo Carlos Cullen y Mónica Cragolini. Finalmente, del obstáculo para algún “cierre” teórico dan Rorty² y el propio Walzer, en términos de la dificultad de “tolerar –o no– al intolerante”, y de toparnos con lo *intolerable*.

¹ WALZER, M. *On Toleration*, New Haven, Yale University Press, 1997. Utilizaré la versión castellana de Francisco Álvarez, *Tratado sobre la Tolerancia*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1998.

² RORTY, R. Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo, en: ABRAHAM, T. et al. *Batallas éticas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995. “Producir generaciones de estudiantes bondadosos, tolerantes, cultos, seguros, respetuosos de los demás: producirlos en todas partes del mundo es lo que se necesita [...] Las únicas personas con las que encuentran difícil ser amables son las que ellos consideran irracionales, el fundamentalista religioso, el violador cínico, el jactancioso ‘cabeza rapada’.” (p. 73)

En la tradición, recogemos a la tolerancia como una *virtud* que permite la convivencia, en especial según la fórmula de John Locke: exigiendo neutralidad del Estado para la libre asociación de los individuos. Lastrada originalmente con la necesidad de aceptar lo culturalmente diverso—*bárbaro*, balbuceante, incapaz de hablar “como se debe”— la modernidad va a insistir sobre la necesidad de que los ciudadanos carguen con la obligación de reconocer y permitir, en especial, la diversidad *religiosa*. Según esta perspectiva, la prescripción moral no duda en señalar a la tolerancia como una actitud necesaria y virtuosa. En esta línea, Michael Walzer hace un largo recorrido sobre la tolerancia, sus estilos y su necesidad como forma de convivencia cívica en sistemas políticos diversos, tanto nacionales como internacionales y las variables del poder, la clase, el género, etc. que intervienen en su definición: en todo su texto no cabe duda acerca de la bondad de la tolerancia, de su necesidad y, por eso, de lo plausible que significa que pueblos y gobiernos superen las dificultades para tolerar y amplíen su vigencia.

Sin embargo, no toleramos lo que es bueno, sino lo que es malo, deficiente o distinto (entendido como alguna forma de mal o de disvalor). Nadie dice que tolera, por ejemplo, ganarse un millón de dólares o ser elogiado en su trabajo o que todos lo quieran en su barrio... La tolerancia se refiere siempre a algo que resulta subjetivamente dañino o, al menos, fuente de disgusto o molestia. Lo que es reputado valioso y amable simplemente se ama, se prefiere, se desea, ¡pero no se tolera! En ese sentido, M. Cragolini utiliza el trabajo de Cacciari para oponer la tolerancia a la *solidaridad*.³ El filósofo italiano recorre la tradición occidental, a la cual entiende como una manera de convivir con la diferencia pero, a la vez, de criticarla y, por eso, de soñar con la igualdad homogénea (de Platón a Moro). Este último interés está presente en los estados hegemónicos contemporáneos, directores de la globalización. Cacciari culmina con una crítica decidida a favor de la propuesta alternativa de la *solidaridad*.

Cullen indica en el mismo sentido:

...en estas posturas el pluralismo sigue entendiéndose como *mera tolerancia* ante las diferencias, siempre y cuando no menoscaben el principio de igualdad. Mientras se respeten los principios de la justicia o se incluya el parámetro de la justicia en la consideración del bienestar crítico, la relación entre los diferentes es indiferente. El ‘otro’ aparece sólo como el contrayente ‘igualmente razonable’ en la situación originaria, o como el dialogante en posición ‘simétrica’ en la situación ideal del habla. Es pensado como igual (por el velo de la ignorancia, Rawls), o bien como ‘igualmente afectado’ (por lo que hay que decidir, Habermas), o mínimamente como ‘iguales en recursos’ (por la integridad

³ CRAGNOLINI, M., “El igual y el diferente ¿tolerancia o solidaridad?”, XIV Congreso Interamericano de Filosofía, 1999:539-547; CACCIARI, M., *Geo-filosofía dell'Europa*, Milano, Adelphi, 1994:54 y ss., 148 y ss.

ética, Dworkin). En realidad, el 'otro' no tiene ninguna otra normatividad para cada uno que la estrictamente negativa de respetarle sus libertades básicas (y eso, porque es 'igual', no porque es diferente).⁴

Sin olvidar estas consideraciones, hoy nos topamos ante ciertas formas de *intolerancia* que vuelven a mostrarnos la necesidad de esta "virtud" como deseable entre los humanos. La intolerancia del fanatismo (político y religioso) y la intolerancia ante el crimen (fundamentalismo y "tolerancia cero") nos enfrentan a formas de pugna entre los humanos en los que ciertas personas o ciertas acciones no pueden ser aceptadas. La intolerancia como muro comunicacional que opera como un cierre del discurso posible, nos obliga a volver a preguntarnos por esta noción y su relevancia ética. El gobierno francés parece decidido a no tolerar definiciones religiosas particulares ("ni velos, ni kippas, ni cruces") en la escuela pública, la policía de la ciudad de Nueva York se hizo famosa por la "tolerancia cero" al crimen –mediante la cuenta decisiva de la variable "reincidencia"–, pero el espectáculo de los irlandeses que no se toleran ni los olores que acompañan sus creencias religiosas, las prácticas de exclusión en sociedades altamente simbióticas de poder político y sistema de creencias –como la afgana o la iraní– nos cuestionan: ¿hemos de tolerar o no? ¿qué debe ser tolerado y ante qué deberíamos ser intolerantes? ¿existe algo que podamos llamar lo *intolerable*, como límite absoluto a la posibilidad de tolerar?

Abierto entonces un espacio por demás amplio y conflictivo, y que sencillamente nos confirma en la tesis que el título anuncia –la tolerancia es ambigua–, vamos ahora a centrarnos en un solo escenario: el del crimen; en la realidad de los crímenes violentos y en su amenaza a la forma de vida; en la situación de los criminales condenados y encarcelados; en la situación de las *víctimas*: muertos o lesionados, familiares o vecinos que emigran de sus ciudades por temor, o presos en cárceles que son "sistemas de pedagogía de la irresponsabilidad".⁵ En ese espacio, insistimos en la pregunta sobre la tolerancia, su sentido y sus límites. En lo que sigue, haremos un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur para responder –o mostrar que no hay respuesta posible– a nuestra cuestión acuciante. Luego haremos lugar a una experiencia de estudio de condenados por crímenes violentos y recién entonces elaboraremos conclusiones que crucen la teoría con la experiencia.

II - Un recorrido por los intentos ricoeurianos de fundamentar la ética.

En dos trabajos, distantes casi dos décadas entre sí, Paul Ricoeur intenta una fundamentación de la ética que integre las múltiples variables que hoy nos impone el universo del discurso ético: uno, "El problema del

⁴ CULLEN, C., "Reconocimiento y pluralismo: el lugar del otro en el sujeto moral", XIV Congreso Interamericano de Filosofía, 1999: 578.

⁵ Tomo la expresión del trabajo de la antropóloga Rita Segato.

fundamento de la moral", y el otro, su conocido libro *Sí mismo como otro*, en especial los estudios séptimo, octavo y noveno. Sus coincidencias y, sobre todo, sus diferencias, pueden ser sugerentes para el análisis propuesto.

En el primer trabajo se propone

buscar para la moral un fundamento más primitivo, más radical que el de la *ley*, ya se entienda este término en un sentido formal, material o natural. [...esta es...] según yo creo, la *intención de la ética*. Lejos de ser la ley la primera categoría de la ética, quisiera mostrar que se puede y que se debe, también, constituir primero una red conceptual que no conlleve esta noción de ley.⁶

De la intención ética, entonces, se podrá proceder a la ley y de ésta a la pregunta por la "mira evangélica de la ética", pero no "en cuanto teólogo moral, que no lo soy, sino como filósofo que busca el punto de inserción posible de semejante mira en la red conceptual que hayamos establecido en las dos partes anteriores".⁷ En cuanto a la intención ética, Ricoeur piensa que la *libertad* es la *fuerza* de la ética, precisamente como concepto opuesto al de la ley. La libertad "se afirma por sí misma, pero no se posee a sí misma". Como X invisible en la filosofía kantiana, la libertad sólo puede afirmarse y crearse, y se *atestigua* en las obras. La tesis es la de que "soy lo que puedo y puedo lo que soy", y por eso "hay ética, precisamente, porque, si bien se puede llamar a la creencia en la libertad la luz de una acción, es una luz ciega cuya productividad debe retomarse a través de toda una vida [...] debe recuperarse a través del gran rodeo de sus obras y de la acción". Se parte, entonces, del "testimonio íntimo" de la libertad que como punto de partida "marca una ruptura inicial con la naturaleza como totalidad de lo dado, como el conjunto de lo que sucede". "Todo el problema de la ética nace de la siguiente cuestión: ¿qué significa *atestiguarse* para la libertad? Es tarea del hacer y no del ver. Este es todo el problema de la apropiación de la obra [...] Me permitiré llamar ética a este recorrido de efectuación, esta odisea de la libertad a través del mundo de las obras, esta puesta a prueba del poder-hacer en acciones efectivas que la testimonian. La ética es ese trayecto que va de la creencia desnuda y ciega de un 'yo puedo' primordial a la historia real donde se atestigua ese 'yo puedo'.⁸

Ricoeur establece que en este lugar inicial no interviene lo negativo de la interdicción sino que opera un *deseo*: el "deseo de ser enclavado en el deseo de hacer". Lo negativo aparece en el fracaso ante la "inadecuación entre este deseo de ser y cualquier obra concreta", "distancia constitutiva"

⁶ RICOEUR, P., "El problema del fundamento de la moral", en: *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós, 2000: 63.

⁷ *Ib.*

⁸ *Op. cit.*: 64.

por la que sabemos que, “a la vez, [somos] el acto de ser y de valer y el acto de no ser y no valer”. Finalmente,

el sentimiento de culpa, en su forma absolutamente primitiva, antes de toda determinación por la ley, es inherente a la conciencia agente en su sentimiento de desigualdad desde su propia posición de libertad [...] he querido insistir en la afirmación originaria [que] sólo se experimenta en el reconocimiento de su desigualdad a sí misma, en el reconocimiento de la diferencia. Pero lo que sigue siendo absolutamente primitivo, me parece, es la afirmación gozosa del poder ser, del esfuerzo por ser, del *conatus*, en el origen de la dinámica misma de la ética.⁹

El segundo momento de la intención ética es el de “la libertad en segunda persona”. Ricoeur entiende que recién aquí aparece propiamente el contenido de la moralidad: podríamos decir que comienza frente al otro, no como el “a pesar de” sino como el “ante a”:

Y toda la ética, me parece, nacería de esta tarea desdoblada de hacer advenir la libertad del otro como semejante a la mía [...] Semejante en la alteridad, otro en la similitud. En este sentido el problema del reconocimiento de la libertad en segunda persona es el fenómeno central de la ética [...] debo insistir en el carácter enteramente afirmativo de esta presentación en segunda persona de la libertad ‘análoga’.¹⁰

Sin embargo, a pesar de la última tesis, Ricoeur reconoce también la negatividad de la oposición de uno al otro, que tiene “una historia específica: la de la esclavitud”. El tercer momento lo constituye la mediación de la institución “pues lo que falta es justamente el “tercero”, el ‘él’, el ‘se’ del ‘se debe’”. Ricoeur reconoce que, por un lado, no se ha podido demostrar que corresponda a entidades objetivas, pero que, tampoco, se ha podido mostrar que nadie haya “creado” un valor. “La única vía que parece ser todavía de posible exploración, más allá de un esencialismo o de un creacionismo de los valores, sería la de comprender el rol mediador de este término neutro en el trayecto de la realización de la libertad en la intersubjetividad [...] la institución [...] el puente hacia el estatuto de cuasi-objetividad de toda mediación [...] que ‘tercie’ entre dos libertades”. Como pasa con el lenguaje, nadie la inicia y pensar su comienzo es siempre una ficción. “Con la institución –afirma Ricoeur– aparece un nuevo factor de pasividad que se suma a la pasividad de la autoafección de cada uno por sí mismo y con esa otra pasividad que corresponde a la situación intersubjetiva inicial de desigualdad, que nunca se termina de corregir [...] pasividad que llamaría autoafección de todos por todos [...] no puede haber historia de la libertad

⁹ *Op. cit.*: 62-64.

¹⁰ *Op. cit.*: 65.

ni de las libertades sin la mediación [...] de una libertad en tercera persona, que es más bien la no-persona entre las personas”.¹¹

La segunda parte de este trabajo explora “la aparición de la ley” en una progresión que va del *valor* a la *norma*, el *imperativo* y la *ley* propiamente dicha. La diferencia entre esos conceptos consiste en que el valor remite a una cuasi-objetividad, denunciada por la sustantivación en sus predicados, y que presenta, sin necesidad de la interdicción, la positividad “de que tu seas tú mismo, que yo sea yo mismo y que nosotros seamos”. La norma introduce una escisión “desde el momento en que lo preferible se opone a lo deseable [...] y comenzamos a considerar lo no preferible como una desviación”. Pero aunque incluye el aspecto negativo de la interdicción, “continúa encontrándose algo positivo que se toma prestado al deseo de ser, a la llamada que dirijo a tu libertad [...] al carácter absolutamente benéfico de la institución [...] pues lo que yo proyecto a través de la norma es una voluntad *una* frente a la diseminación del deseo [...] la norma es la manera de hacerse uno con muchos”.¹² El imperativo agrega el mandato y se revela en las formas gramaticales, pues la norma puede enunciarse en términos universales y el imperativo siempre se refiere a una acción singular. Aquí me reconozco como un “ser doble”, con una parte de mí que ordena y otra que obedece. Socialmente reconoce la asimetría entre el que puede mandar y muestra a la libertad “bajo” una obligación. La ley culmina el proceso, momento terminal en el que ubicamos la moral kantiana. Su analogía con la ley natural aparece en reconocimiento que ese filósofo hace de las dos “maravillas”. Ricoeur entra en la fuerte crítica a este modo de pensar naturalista pero le reconoce un papel de *protesta* frente al papel del estado y la institución de las costumbres. En cuanto a su papel en un posible límite antropológico último, solamente acepta una función de *refugio*, engañosa “pantalla” frente a las vicisitudes de la libertad, del reconocimiento y de las mediaciones institucionales.¹³

El trabajo concluye con la inclusión de la “novedad” de la perspectiva evangélica, la cual, a juicio de Ricoeur, supone una vuelta a la intención ética, una propuesta paradójica de la ética y la apertura de una dialéctica irresoluble entre los “dos niveles éticos”: “¿No habría que decir que no se debe querer unificar la ética y que su dominio debe quedar roto entre una moral de *convicción*, que es una moral de lo absolutamente deseable, y una moral de *responsabilidad*, que es una moral de lo relativamente posible y también del uso limitado de la violencia?”. Entiende que es preciso dejarla en esta “situación dialéctica, abierta”, que hace “de la ética una empresa *herida*”. Es imposible reducir a uno los niveles éticos, “no se puede unificar

¹¹ *Op. cit.*: 66-69.

¹² *Op. cit.*: 73-74.

¹³ *Op. cit.*: 80-81.

la *poética* de la voluntad con su *política*; su utopía y su programa; su imaginación y ese ejercicio limitado de la violencia que es el uso del poder”.¹⁴

En *Sí mismo como otro*,¹⁵ Ricoeur reitera algunas tesis pero con cambios, a mi juicio, muy significativos. Vuelve a plantear tres “niveles” de la ética y coincide prácticamente en los enunciados del segundo, correspondiente a la ley. Pero el nivel inicial no parte de la libertad para encontrar el deseo sino del deseo mismo, y el tercer nivel ya no plantea la novedad evangélica sino que introduce la sabiduría práctica como instancia de reconciliación definitiva entre la eticidad primaria y la ley moral. Todo el intento se revela, también, como intento de mediar y “solucionar” la disputa contemporánea entre la universalidad y el particularismo ético.¹⁶ Ricoeur vincula sus tesis éticas a cuestiones de la identidad y presenta a la “identidad narrativa” como la que media entre nuestra identidad como un “mismo”, *idem*, que permanece en el tiempo –el mismo numéricamente y el semejante cualitativamente– y nuestra identidad como *ipse*, como “sí mismo”, como sujeto que se reconoce y pone como tal a lo largo del tiempo: “Este nuevo modo de oponer la mismidad del carácter al mantenimiento de sí en la promesa abre un ‘intervalo de sentido’ que hay que llenar. Este intervalo es abierto por la polaridad, en términos temporales, entre modelos de permanencia en el tiempo, la permanencia del carácter y el mantenimiento de sí en la promesa. Ha de buscarse, pues la mediación en el orden de la temporalidad. Ahora bien, este ‘punto medio’ es el que viene a ocupar, a mi entender, la identidad narrativa”. La narratividad, además, es la que media entre la posible *descripción* de lo humano y la *prescripción* ética sobre el deber ser: “entre describir y prescribir, narrar”.

La ética se despliega en una fórmula vincular donde el “cuidado” es la tesis que nombra la relación con el otro que, recíprocamente, me *reconoce*. Ricoeur desarrolla sus tres niveles: el de la *eticidad*, definido por el “deseo de vivir bien, con y para el otro, en instituciones justas”; el de la *norma moral*, dado que el deseo no basta para evitar la violencia y la injusticia; y el de la *sabiduría práctica*, dado que ninguna norma puede resolver el caso singular, en especial, el caso ambiguo y conflictivo. La norma, “instruida” por la tragedia y desnudada en su límite, nos pone ante la necesidad del *juicio moral en situación*, posible para la *sabiduría práctica* y la *convicción*, “trayecto de la aplicación a situaciones singulares, en las que el otro se yergue en su singularidad irremplazable”.¹⁷

La ética es compleja: tiene un *objetivo teleológico*, al que corresponde la *estima de sí*, y un *momento deontológico*, al que corresponde el *respeto*

¹⁴ *Op. cit.*: 85-86.

¹⁵ RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, México-Madrid, Siglo XXI, 1996.

¹⁶ En una conferencia dictada en Moscú en 1996, Ricoeur hizo una síntesis luminosa de los extensos trabajos de 1990: *L’universel et l’historique*, en: *Magazine littéraire*, 390, sept. 2000: 37-41.

¹⁷ RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, *op.cit.*: 289.

de sí. Pero Ricoeur define: “1) que la estima de sí es más fundamental que el respeto de sí; 2) que el respeto de sí es el aspecto que reviste la estima de sí bajo el régimen de la norma; 3) finalmente, que las aporías del deber crean situaciones en las que la estima de sí no aparece sólo como la fuente sino como el recurso del respeto cuando ya ninguna norma ofrece una guía firme para el ejercicio *hic et nunc* del respeto”. El deseo de que la buena vida sea con y para el otro se fundamenta en que “la solicitud no se añade desde el exterior a la estima de sí sino que despliega su dimensión dialogal... no pueden vivirse y pensarse la una sin la otra”.¹⁸ De allí que la amistad no es incumbencia de la psicología sino de la ética y determina que incluso la *philautía* se oriente por la referencia a lo *bueno* y se defina de entrada como una relación *mutua* de reciprocidad. Por ella “cada uno ama al otro por ser quien es”, no deseando para sí y para el otro sino que se sea quien se es.

“Nuestra apuesta es que es posible profundizar bajo la capa de la obligación y alcanzar un sentido ético que no está tan oculto bajo las normas que no pueda invocarse como recurso cuando estas normas enmudecen (...) Por eso nos interesa tanto dar a la solicitud un estatuto más fundamental que la obediencia al deber”. La solicitud que aparece como gesto “natural”, pudiéramos decir, se potencia ante el sufrimiento del otro y ante el propio sufrimiento frente a la pérdida irreparable del otro, que es lo que nos muestra que cada persona es irremplazable.¹⁹ Las instituciones justas, por fin, expresan nuestro deseo de vivir juntos aún con los lejanos, nuestro deseo de ser ciudadanos y nuestro deseo de incluir a tantos de los que nunca tendremos un rostro presente: es a lo que tiende nuestro *deseo* de justicia, anterior y fundamento de todo *principio* de justicia. Por eso la norma y el deber reconocen en la *Regla de Oro* la expresión de todas las normas que buscan corregir los efectos del poder *sobre* el otro y la violencia en sus múltiples formas. Norma –y deber- que se corrigen por la tragedia para volverse sabia, sensible al caso y al humano concreto. Esta obligación es alta y desafiada: “La obligación de mantenerse a sí mismo *cumpliendo* sus promesas corre el riesgo de petrificarse en la rigidez estoica de la simple *fidelidad*, si no es regada por el deseo de responder a una expectativa, incluso a una solicitud venida del otro”.²⁰

La *responsabilidad*, por fin, tiene tres dimensiones, vista desde su vínculo con la identidad que permanece en el tiempo: “Es con la tercera donde la relación entre *ipseidad* y mismidad revela su complejidad”. En primer lugar, tiene una cara que mira al futuro, como nos enseñara Hans Jonas, y nos obliga a “actuar de tal forma que una humanidad futura *siga*

¹⁸ *Op. cit.*: 175, 186.

¹⁹ *Op. cit.*: 187, 200-201.

²⁰ *Op. cit.*: 292.

existiendo tras nosotros, en el entorno de una tierra habitable”. Tiene también una cara hacia el pasado, obligándonos a “que asumamos un pasado que nos afecta sin que sea enteramente obra nuestra, pero que asumimos como nuestra. La...*deuda*”. Por fin, “estas dos acepciones –prospectiva y retrospectiva- de la responsabilidad se encuentran y se superponen con vistas a la responsabilidad en el *presente*... [que] tiene la densidad que le da precisamente la dialéctica de la mismidad y de la *ipseidad*, a propósito de la permanencia en el tiempo. Sentirse responsable ahora es ... aceptar ser considerado hoy el mismo que actuó ayer y actuará mañana”.²¹ De este modo, queda dibujado un complejo sistema de identidad dialectizada y mediada por la narrativa; ética distendida entre un triple deseo, el retroceso a la norma y la aplicación al caso y el enclave en la responsabilidad, que vuelve a unir ética e identidad. Responsabilidad, identidad y ética reconocen su verdad –en sentido fuerte- en el vínculo con el “otro”, al punto que aún el “sí mismo” tiene la forma de “otro”.

En nuestro último punto recogeremos lo que parecen sugerir las recurrencias y las modificaciones de tesis de ambos trabajos.

III – El caso de los condenados por crímenes violentos

En los trabajos etnográficos de Rita Segato, de la Universidad de Brasilia²², surgidos en largos encuentros con condenados por crímenes violentos en la cárcel de Papuda, Brasilia, se postulan dos “derechos humanos” no incluidos en las declaraciones, que son el fundamento de su proyecto “Habla, preso”.²³ Su estudio sobre religión y vida carcelaria comienza repasando los resultados de su investigación en tres ítems: el extrañamiento que el acto delictivo despierta en su autor, tan asombrado y perplejo “como cualquiera de nosotros”; la falta de lenguaje, en el sentido de instrumento apto, para relatar su acción delictiva y otras referencias subjetivas; y la especial relación entre el sistema de vida dentro de la cárcel y la religión. Segato sienta inmediatamente su tesis acerca de la existencia de “dos derechos humanos ausentes” en las declaraciones que consagran los derechos universales: el derecho a la redención y el derecho a la palabra. El primero le es sugerido por la obra de Beristain y su tesis sobre el “derecho al perdón”, que para ella es mejor expresado como “derecho a la redención”, en tanto y en cuanto depende de un acto de “auto-perdón” y

²¹ *Op. cit.*: 324-326.

²² Llevamos adelante, con la doctora R. Segato, el proyecto “Culpa y responsabilidad: un acercamiento transdisciplinar entre la teoría filosófica y la escucha etnográfica”, Universidad Nacional de Quilmes, 2002-2004. También SEGATO, R., *Religião, vida carcerária e direitos humanos*, en: NOVAES, R. (org.), *Direitos humanos: temas e perspectivas*, Rio do Janeiro, Mauad, 2001: 137-145.

²³ SEGATO, R. El sistema penal como pedagogía de la irresponsabilidad y el proyecto ‘Habla preso: el derecho humano a la palabra en la cárcel’, *Série Antropologia*, 329, 2003.

del desarrollo de un sentido de responsabilidad. El segundo surge y es, a la vez, el supuesto de su investigación etnográfica: el derecho a la palabra no puede reducirse al derecho a la libre expresión, porque incluye aspectos no contemplados en el artículo 19 de la Declaración Universal: no sólo se trata de poder expresarse sin trabas sino del derecho a que la propia palabra circule en los canales discursivos *abiertos*, esto es, sea escuchado y respondido. Es el derecho a ser aceptado en el *circuito admitido* de la palabra:

estas dos formulaciones están profundamente vinculadas entre sí, porque lo que el preso quiere es reflexionar sobre lo que él hizo, comprenderse y encontrar una salida, pues el trabajo de salida de la repetición del ciclo de la violencia es un trabajo que exige mucha fuerza, exige una actividad interna muy grande y exige una capacidad de hablar, de hablar para sí y acerca de sí, de reflexionar [para lograr esa redención...] pero no una redención monopólica, sino una redención pluralista, por caminos variados.²⁴

Segato articula su propuesta en esta crítica al monopolio. Clasifica a las religiones en dos tipos: las religiones “trágicas”, como el candómbé, cuya única pretensión es la de acompañar la tragedia de la vida, en la que “lo que se hace es colocar al alcance de las personas un conocimiento mitológico y un vocabulario que permita al ser humano soportar su destino trágico, pero no pretende superar ese destino”; y las religiones de “superioridad moral”, “expresadas principalmente por el cristianismo, que posibilita el acceso al bien, pero que también detentan el monopolio del bien, de los discursos del bien”.²⁵ Al respecto, concluye:

...el derecho a la redención es exactamente este derecho a encontrar una forma de decirse bueno, de decirse capaz de ser bueno... Yo diría que deben existir algunas garantías para que narrativas de identidades y sensibilidades diversas puedan ser construidas, en primer lugar, y luego inscritas, vueltas audibles, reproducidas y distribuidas ampliamente en la gran arena de interlocuciones que es hoy el mundo.²⁶

La crítica al papel de la iglesia evangélica –y la de la iglesia católica en sus misiones carismáticas- incluye el papel que logra de “organizadora de la totalidad de la vida carcelaria”, toda vez que cuenta con poder y espacios para disponer de tareas rentadas, regímenes de salidas, etc. Esto la asimila

²⁴ SEGATO, R., *Religião, vida carcerária e direitos humanos*, *op. cit.*: 140.

²⁵ *Ib.*

²⁶ *Op. cit.*: 141.

al sistema carcelario y permite que un guardiacárcel la mencione como la “doble cárcel” de los presos.

Las razones de fondo que Segato encuentra para criticar este papel, siempre en orden a la satisfacción de los derechos o a su evitación, tiene que ver con el *tipo* de discurso que ofrece. Aunque pudiera criticarlo desde el lado de las estadísticas –dado que la reincidencia de criminales violentos no muestra diferencias entre conversos y no conversos- prefiere hacerlo desde el lado del análisis del discurso que la conversión religiosa cristiana ofrece al preso. En primer lugar, este discurso es elusivo de la responsabilidad, toda vez que con las metáfora de la muerte y la resurrección, el criminal responsable “ha muerto” y un hombre nuevo hoy pronuncia el discurso respecto de un crimen del que ya no es responsable, dado que es “otro” hombre.²⁷ Pero, fundamentalmente, porque en lugar de permitir una “mímesis progresiva”, esto es imitando un discurso poderoso, pero adicionándole comentarios que lo desestabilizan (es decir, lo abren gracias a la función crítica) la conversión cristiana ofrece un discurso que se adquiere por “mímesis regresiva”, es decir,

Lo que impresiona es la forma mecánica en que son aplicadas las fórmulas discursivas, sin introducirles comentarios alusivos a alguna situación específica vivida por el preso o sus familias [...] En la mímesis regresiva el sujeto copia asumiendo sin reservas el habla del otro, dominante sobre él. Asume el habla dominadora –del cristiano, del pastor, del sacerdote, de aquél que está identificado con el “bien”, con la ley [...] niega su propia condición y sacrifica su lugar de habla, su lugar de sujeto diferenciado, contraventor.²⁸

Precisamente, adquiere su lugar presuntamente superior como bueno que puede hablar de sí renunciando a ser él mismo, capaz y crítico, pero también contraventor. El precio de la autonomía, nos dice Segato, está vinculado a la responsabilidad de la propia trasgresión a la ley.

En un reciente trabajo, con muchos de los materiales ya conocidos y ampliando las consideraciones analíticas y críticas, Segato avanza decididamente sobre la tesis que da título al trabajo, es decir, sobre la consideración del sistema carcelario como una verdadera escuela de irresponsabilidad. Se inicia con una rotunda afirmación acerca de la cárcel y su “reconocido fracaso en la pacificación del preso”, para aclarar enseguida que lo afirma desde una postura reformista y no abolicionista. El cuadro se completa con la tesis de que la cárcel espeja y concentra lo que es la sociedad:

²⁷ *Op. cit.*: 142-144.

²⁸ *Op. cit.*: 144.

Argumento aquí que el sistema penal, con su fracaso endémico, reproduce, espeja y expresa la lógica de la sociedad extensa y representa fielmente los valores de la comunidad moral que la instituye. Nada hay en el mundo carcelario [...] que no haga parte del mundo de aquí afuera [...] La cárcel es el medio donde los malos hábitos, y deformidades de la sociedad 'libre' cobran, simplemente, mayor nitidez.²⁹

La cárcel no solamente no logra pacificar sino que, en realidad, es “un eslabón central en la reproducción del crimen”, y los prontuarios muestran que en la escalada de acciones violentas, los actores cuentan con la cárcel como un lugar privilegiado de adiestramiento para ese “perfeccionamiento” criminal. Los condenados muestran una verdadera perplejidad o asombro frente al propio crimen, semejante, dice Segato, a los que cualquiera de nosotros pueda tener frente al mismo acto, fijado en una cuota de *irracionalidad* o “exceso” que importa todo crimen: más allá de las *razones*, pasionales, instrumentales del crimen, hay siempre un “resto”, que ella entiende como “rúbrica” y que marca la autoría. En éste “radica en general la crueldad innecesaria” y por este resto, también, es que los crímenes “resultan tan ininteligibles para su autor como para el público” en general. En definitiva “todo crimen es también un texto”. La segunda constatación tiene que ver con el pasaje de la primera a la tercera persona en el relato del crimen. El preso, autor del crimen y del discurso, logra así que en el momento preciso en que la acción criminal es narrada, la víctima aparece como *sujeto* de tal acción. “Fuimos [...] entramos [...] se murió Nara y se murió el niño”. Al precisar los “dribles –o gambeteos– de la culpa” Segato distingue cinco tipos:

1. “la negación de la autoría”, aun con todas las pruebas en contra.
2. “la atribución de la responsabilidad a otro agente”, sea de manera simple y directa hablando del alcohol, drogas, espíritus u otras agencias que obran en ellos sin ellos, sea en la forma compleja de la conversión religiosa –el que cometió el crimen es el hombre muerto, el nuevo hombre de la fe no es responsable; sea, por fin, en la forma de lo que en el medio carcelario se denomina “el preso politizado” y que es el que utiliza el discurso de víctima social: “el preso que declara que ‘la sociedad tiene la culpa’, ‘soy el producto de la sociedad’, ‘soy acreedor, no soy deudor’ [...] Ese enunciado objetivamente verdadero y verificable [...] opera en la economía discursiva del preso como otro drible más”. Segato observa que, sin embargo, el preso que acusa insiste en la misma práctica social que condena, reproduciéndola.
3. “Otra de las estrategias [...] para desvincularse del crimen es poco usual pero no inexistente” y consiste en relatar otros crímenes, distintos del cometido, incluso peores y más graves, y mediante esta autoría ficticia eluden la autoría real.

²⁹ SEGATO, R. El sistema penal como pedagogía de la irresponsabilidad y el proyecto ‘Habla preso: el derecho humano a la palabra en la cárcel’, *op.cit.*:2.

4. El cuarto drible es semejante al segundo subtipo del segundo: “saltar de la posición de encuadrado para colocarse en la posición de encuadrador”. En lo que Segato considera un dato incuestionable, que es el enorme grado de información que los presos tienen respecto de lo que ocurre tras los muros de la cárcel, estos utilizan las noticias de corrupciones y transgresiones a la ley para acusar: “enjuician la ley que los juzga”, porque no tienen altura moral para juzgar quienes pertenecen a un sistema de autoridad corrupta. Al momento de escribir el trabajo, Estados Unidos invadía Irak y éste es un ejemplo de la ilegalidad y arbitrariedad con que los poderosos llevan adelante sus empresas: “el preso, entre todos nosotros, lo nota, lo sabe, y las rejas que lo encierran se vuelven todavía más intolerables y arbitrarias”.

5. El último recurso de elusión de la responsabilidad apela, paradójicamente, a la confesión de la autoría, pero esencializando su ser criminal, precisamente como “soy así... las cosas son así... la sociedad es así”, [...por tanto se presenta como...] un sujeto determinado por una esencia que no puede –o no desea– ni modificar ni explicar, prisionero de su “naturaleza-esencia-otro”, predestinado por una culpa que precede, fijo en una esencia a la cual sólo puede rendirse pasivamente. Esta estrategia le permite distinguir entre la “confesión mala”, que congela la historia, y la “confesión buena”, que echa a andar la historia, es decir, es transformadora y no conservadora.³⁰

Esta parte se cierra con una definición de sujeto responsable: “aquél que se hace cargo de sus acciones pasadas, asume su capacidad transformadora y acepta las consecuencias de la historicidad de su existencia, inevitablemente hilvanada por la fluencia continua del tiempo”. Esta *suspensión* en el tiempo es difícil de asumir para todos y en especial para el preso, para quien el tiempo pasa a estar, precisamente, “suspendido”.

El análisis de los “seis errores del sistema penal” es la presentación, finalmente, de las razones por las que juzga a la cárcel como escuela de irresponsabilidad.³¹

El primero se refiere al rito iniciatorio, semejante a los ritos de iniciación para determinadas identidades (paradigmáticamente, la adultez masculina) que se encuentran en muchas culturas. El ingreso a la cárcel es un sello de identidad, una solución de continuidad entre lo que se era y lo que se es como “preso”:

...el sujeto ‘libre’ y el sujeto encarcelado no coinciden pero, en este caso, no como consecuencia de estrategias del propio actor social en sus maniobras de auto-preservación y drible de la responsabilidad descripta [...] sino como resultado de la división de la vida entre un

³⁰ *Op. cit.*: 3-8.

³¹ *Op. cit.*: 8-11.

antes de la pena y un después de la pena [...] se trata de dos vidas que no guardan relación o conmensurabilidad y, a pesar de tratarse de la misma persona, estamos aquí tratando de dos sujetos bien diferenciados, producidos en máquinas iniciatorias diferentes.

En este error radica para Segato parte de la impredecibilidad de la conducta futura del preso liberado, aún en los casos de “pacificados” y/o “conversos”.

El segundo error tiene que ver con la estrechez de los códigos comunicacionales que se establecen en el sistema carcelario,

...el vocabulario es escaso y rudimentario [...] destinado a una comunicación instrumental y telegráfica. La consecuencia de este ‘enmudecimiento’ general, de este ensimismamiento, es la ausencia de circulación del recurso fundamental para la reflexión y el autoanálisis.

El tercer error introduce como parte del sistema carcelario a la acción de especiales tipos de cristianismo que operan un “secuestro de las vías de acceso al bien y a la redención” e “imponen el paradigma de la inexistencia del bien o de la redención fuera del vocabulario bíblico [...] un secuestro del vocabulario del bien perpetrado por la prédica religiosa”.³²

El cuarto error, “la concepción mercadológica de la pena”, consiste en aritmetizar -si puede decirse así- el universo jurídico carcelario, tanto porque el preso se reconoce como un número que él “es”, cuanto, sobre todo, porque piensa en términos de “paga”, “saldo de deuda” y “número de años” que vale la pena. Esto permite “eludir el camino de la responsabilidad [...] porque lo autoriza a no referirse más al acto perpetrado, como gesto dotado de cualidades en su biografía personal y en la historia y substituirlo por la doble cifra”, la del número de crimen y la del número de años-pena.

El quinto error describe finamente una realidad sutil y poderosa: la diferencia entre la “responsabilidad jurídica” y la “responsabilidad tanto filosófica como del sentido común”. La primera es una responsabilidad “ante” un sujeto abstracto y universal: “la sociedad” ante la que se está en deuda y a quién se le pagará por lo hecho. Elude la directa y nuda responsabilidad ante otros concretos, personas con rostro e historia: “se trata de un sistema sin prójimos”.

El sexto se refiere a la condición de minoridad a la que es reducido el preso, mediante el *tutelado*, por el que “no es dueño de su conciencia ni de su cuerpo, es infantilizado por la reducción cotidiana de su voluntad. En esa condición infantil, minusválida, es imposible ser responsable”.

Estos seis tipos de errores son los que autorizan a calificar al sistema carcelario como una *pedagogía de la irresponsabilidad*. Segato nos dibuja

³² *Op. cit.*: 9. Este tema se desarrolla también en el artículo citado del año 2001.

un escenario complejo, donde la realidad brutal del crimen cometido y condenado convive con una práctica compleja de elusión de la responsabilidad. Esta fortísima intolerancia de la realidad del crimen y el mal es compartida por los presos, los misioneros y hasta la cárcel que, puniéndolo, a la vez lo educa para que sea irresponsable de sus actos.

IV – Entre la ética y la etnografía

Retomaremos ahora la perplejidad inicial acerca de la tolerancia, el planteo ético de Ricoeur, los datos empíricos y los análisis conceptuales antropológicos. El caso del crimen es el que mejor nos pone en el nudo de la cuestión, porque aquí la pregunta acerca de la tolerancia se vuelve especialmente inquietante. La voz del salmista reclamando “hasta cuándo” su Dios tolerará la injusticia es, sin duda, la voz de tantas víctimas que, como vulgarmente decimos, “claman al cielo”. Pero si aquí una actitud de tolerancia parece excesiva –justamente porque ciertos fenómenos son intolerables–, en el caso de los “diferentes” la tolerancia parece escasa y hasta perversa respecto del verdadero reconocimiento del otro como valioso y digno en tanto que diferente. Nuestra pregunta se articula ahora entre una tolerancia insuficiente porque carece de verdadero respeto por el otro en su diferencia como tal, y una tolerancia ilegítima porque consagra la violencia y el crimen.

Los trabajos de Ricoeur que comentamos más arriba coinciden en 1) la complejidad de la ética y la moral; 2) el recurso a la norma / ley moral como segunda instancia (ante el fracaso de la primera instancia, que sigue siendo básica); 3) la necesidad de una tercera instancia conciliadora y recuperadora, siempre gracias a un retorno a la “fuente” original de la ética. Los textos proponen, en este nivel conclusivo, una aceptación de lo que no cierra, no coincide, lo que no puede confiarse a la sencillez de la norma o de la naturaleza. Pero difieren, en primer lugar, en que, si en 1975 confiaba a la especial experiencia del texto evangélico esa posibilidad superadora, en 1990 ese papel lo cumple la sabiduría que ya Aristóteles había reclamado como el lugar pleno del ejercicio ético cabal. Y sobre todo, difieren en la descripción del nivel de base, la experiencia inicial y el suelo nutricional de toda la empresa moral. En el primer trabajo, Ricoeur confiaba ese espacio a la experiencia de la libertad, como libertad personal y como libertad ante el otro (“segunda persona”) y libertad institucionalizada (“tercera persona” o “no persona”). Pero en *Si mismo...* habla decididamente de un *deseo*, deseo de felicidad, deseo de solidaridad y deseo de justicia.

El trabajo de Segato reclama responsabilidad pero introduce la categoría del *perdón*³³ como la contraparte de la posibilidad de la responsabilidad ante

³³ También Cullen habla en esos términos: “El pluralismo no es mera tolerancia a la diferencia, es reconocimiento del otro en cuanto otro en el *si del perdón*. Esta ‘reconciliación con el otro’ es, en realidad, reconciliación profunda consigo mismo, aprendiendo la solidaridad o la fraternidad como el nombre más verdadero de la igualdad

otro con rostro concreto y por un acto de carácter histórico y, por eso, contingente y mudable. En lo que ambos coinciden, según creo, es en el papel decisivo que otorgan al “otro”, el otro con rostro concreto y singular, como definición, como criterio, como sentido y como verdad de la responsabilidad y el cambio posible. Y también coinciden en el lugar que la historia, como *fracaso*, como *tragedia*, como *exceso*, tiene en la génesis concreta, libre, contingente y superable del crimen. ¿Es esto tolerable? ¿Lo es para sus actores? ¿Y para sus víctimas? ¿Y para los que vivimos en una sociedad que a duras penas lucha por distinguirse de la cárcel?

Si bien tolerar tiene que ver con “soportar”, “sufrir” y hasta “disimular”, podríamos recuperar algo de lo que el verbo dice en su raíz de llevar, transportar. ¿Qué es preciso llevar? La vida. Y a nosotros mismos, los humanos vivientes, con nuestras búsquedas, acciones, deseos y fracasos. La tragedia de la vida que nos pone ante la permanencia de las guerras y del crimen.³⁴ Que quisiéramos disimular, como lo irracional sin más, o disminuir... El hecho histórico, no natural, rotundo, penoso a pesar de lo habitual, del hombre que levanta la mano contra el otro hombre, el diferente, la mujer, el niño, el incapaz.

Finalizaré con algunas afirmaciones acerca de la ética que debe resultar de estas reflexiones:

- La ética, como quería Aristóteles, debe crecer en una búsqueda que la aleje de dos extremos viciosos: el cinismo de la naturalización del crimen y el romanticismo de la apelación a una esencia social permanentemente necesitada de reparación.
- Debe apoyarse en el dato del *deseo*, base ontológica débil de la experiencia personal y colectiva. El deseo, como deseo de ser y de hacer, como simple *insistencia* en vivir juntos y felices. Justamente, esto es lo más interesante del pensamiento ricoeuriano: el giro de la libertad al deseo. Porque, si esto es así, las prácticas de “pacificación”, como denomina Segato, no tienen que ver con *ahogar* pasiones sino con *reavivar* deseos profundos de felicidad, de comunidad y de estabilidad en la justicia que, para muchos, han quedado ahogados en la ambición, en la resignación o en el miedo.
- Debe incluir el recurso al perdón: perdón a sí mismo, por no ser capaz de fidelidad, y perdón al otro que quiere ser distinto de como fue.
- Debe construirse con múltiples ladrillos empíricos y conceptuales, de diálogos autorales y colectivos. Pero no debe evitar la escucha sincera a la noticia que la literatura trágica nos entrega. ¿En qué consiste el

y la libertad. Esta idea de ‘reconciliación’, y por la experiencia del ‘mal radical’, supone comprender el pluralismo en un nuevo registro: es el registro que el reconocimiento tiene su verdad más profunda en una relación” (CULLEN, C. *op. cit.*: 584).

³⁴ RIPA, L., “Ante la persistencia de las guerras. Nuestra trágica condición en un mundo en el que los medios controlan la agencia de sentido”. *XIII Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica*, Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires, mimeo.

nudo trágico? En que la presunta distancia por la que pude odiar y matar en justicia se me vuelve en contra, *al resultar* -contra toda previsión- que he matado a mi padre, a mi hija, a mi hermano. No es una esencia segura ni una negociación cínica,³⁵ sino la noticia -histórica pero constante- del fracaso de nuestros odios la que debe sanear nuestra ética, dotándola de una seriedad que pueda equivaler a la urgencia de los dolores de las víctimas y los postergados, y también de los victimarios.

Así, la tolerancia resultante es la tolerancia de nuestra condición humana, no en sentido fatalista, una vez más, sino en sentido de hacerse cargo de la historia. O sea, cargar es cargar con esa condición en lo que tiene de promesa -por el deseo-, en lo que tiene de fracaso -por la tragedia- y en lo que tiene de tarea -por el perdón-. De este modo, lo que transportamos no es solamente un *soportar* sino también una *liberación*.

Recibido: 27/05/2005

Aceptado: 21/11/2005

³⁵ Véase la hermenéutica de Romano Guardini sobre los espacios existenciales y su determinación del quiebre de la bipolaridad en el espacio axiológico. GUARDINI, R., *Mundo y persona*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2000: 73 y ss.