



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**SABIDURÍA PRÁCTICA
ÉTICA Y POLÍTICA EN LA OBRA DE PAUL RICOEUR**

**TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA
ELIZABETH LIRA LEMUS**

ASESOR: DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ

MÉXICO, D. F. JUNIO DE 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

En memoria a mi maestra
Eizayadé Moncada

En memoria a mi amiga
Eizayadé del Río

A mi padre
Víctor Manuel Lira Rodríguez

Quisiera agradecer a mi asesor, Dr. Pedro Enrique García Ruiz, por el apoyo para realizar este proyecto y llevarlo a buen término. Gracias a todos mis amigos, esa familia elegida que me acompañó durante este proceso en especial a José Santiago, Juan Pablo Sánchez y Getsemaní. A mi pareja, Jesús García Gil, por el cariño y las horas dedicadas a la discusión de temas tan diversos que me ayudaron a aclarar mis ideas. A Magdalena Guerreo compañera de trabajo y amiga, por la amistad sincera y el apoyo para mi desarrollo profesional. A todos ustedes gracias.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	2
CAPÍTULO I SUJETO Y PERSONA	5
CAPÍTULO II LA IDENTIDAD NARRATIVA Y LA IDENTIDAD PERSONAL	17
CAPÍTULO III TELEOLOGÍA Y DEONTOLOGÍA: KANT Y ARISTÓTELES	32
CAPÍTULO IV INTENCIONALIDAD ÉTICA Y SABIDURÍA PRÁCTICA	45
CONCLUSIONES	61
BIBLIOGRAFÍA	64

INTRODUCCIÓN

Me permito llamar ética a este recorrido de la 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”.

Paul Ricoeur

El problema del fundamento de la moral

El pensamiento ético en general trata sobre el actuar humano y la relación con los otros. En este trabajo nos hemos interesado en la propuesta ética del pensador francés Paul Ricoeur el cual se sitúa dentro de la tradición reflexiva y la fenomenología husserliana. Como base de su pensamiento se encuentra una crítica a la concepción del *cogito* cartesiano como algo transparente e inmediato a la conciencia y totalmente acabado. Es un pensamiento que tiene en su corazón la pregunta ¿quién soy yo? Tema que lo dirige hacia la problemática de la identidad. Para Ricoeur la subjetividad es el final de un recorrido mediado por la interpretación por ello lo llama un *cogito herido*. La identidad del sujeto no es algo vacío sino vivo y complejo que se va construyendo reflexivamente a través de un trabajo hermenéutico. Se trata, pues, de una *identidad narrativa*. Desde artículos como “Simpatía y respeto. Fenomenología de la segunda persona” (1954) —el cual despertó en mí el interés por la ética ricoeuriana—, el pensador francés señala las problemáticas que surgen ante la ilusión fenomenológica de pensar a las personas al igual que las cosas. Las acciones humanas son las que nos caracterizan y nos hacen tan complejos. La afectividad es el espacio de lo práctico, ya que no es posible dar una fórmula de las prácticas del ser humano las cuales responden a motivos y situaciones inabarcables por una regla o normas morales. Así, la propuesta ricoeuriana es una ética fenomenológico- hermenéutica.

La trama de la vida se construye a partir de nuestras experiencias, vivencias, elecciones, prácticas, compromisos personales. La persona es el concepto utilizado por Ricoeur para referirse a la subjetividad cuya cualidad es ser un yo actuante que tiene en su núcleo la estima de sí como alguien capaz de hacer. Con ello Ricoeur da un giro hacia la existencia concreta. Hablar no desde una posición teórica, idealista y abstracta del ser humano sino como un ser que tiene en su entraña la fragilidad afectiva y el conflicto. Podríamos caracterizar a la filosofía ricoeurina como una filosofía de la vida la cual considera que está previamente y a la base de cualquier conceptualización de la ética. La persona es un sujeto histórico cuya identidad se conforma en un juego dialéctico entre mismidad e ipseidad y se afirma e identifica a través del compromiso. La existencia habla a través de nuestras obras que se vierten en el mundo y en nuestra interacción con los otros.

La distinción entre ética y moral así como su vinculación cobra sentido bajo el análisis de las implicaciones y alcances de cada una al igual que su necesidad dentro del campo de lo práctico. La ética tiene que ver con lo optativo y la moral con lo imperativo. De acuerdo con Ricoeur la ética tiene mayor relevancia sobre la moral. Partiendo de la ética teleológica de Aristóteles como un deseo de alcanzar una vida buena, feliz. Por su parte la moral es vista desde la perspectiva kantiana de donde retoma conceptos como la racionalidad práctica, la concepción de la persona como un fin en sí mismo y como límite práctico en tanto que la segunda persona se convierte en alteridad, en objeto de respeto. El paso por la norma surge ante la posibilidad de la violencia. Así, pues, Ricoeur complementa el principio aristotélico del deseo ético.

El filósofo francés nos habla de la intencionalidad ética la cual señala como *el deseo de vivir con y para los otros en instituciones justas*. Dicho concepto despliega una red conceptual que habla de la tríada ética: yo, tú y nosotros que corresponden a la estima de sí, el respeto y las instituciones. Este último elemento es una aportación del pensador francés ya que la concibe como un elemento neutro pero indispensable para poder relacionarnos en sociedad. La política es un tema fundamental para el pensamiento ético de nuestro autor. El ámbito de lo político es donde se establecen derechos, obligaciones, se distribuyen los bienes sociales para procurar la justicia, la igualdad y el respeto. Con ello Ricoeur solamente señala la

importancia de la función política más no considera que debemos consentir en los abusos del poder del estado. La perversión, el mal es un riesgo latente y constante dentro de la vida práctica del ser humano. Es la posibilidad del mal lo que vuelve inevitable el paso de la ética por la moral. El poder de hacer, la libertad sin normatividad puede propiciar la violencia sobre los otros. La sabiduría práctica trata de responder a situaciones conflictivas dentro de la vida. Es una propuesta de carácter hermenéutico que busca juzgar y reconocer el mejor camino para solucionar un caso donde se presenta un dilema práctico. La vinculación entre la intencionalidad ética y la sabiduría práctica es vital.

CAPÍTULO I SUJETO Y PERSONA

El problema del sujeto puede identificarse con el planteamiento de la concepción del cogito, ego o bien eso que llamamos *yo*. Todo aquello que involucra la problemática de la subjetividad podríamos decir que se encuentra a la base de cualquier relación con el mundo y con los demás. Vamos a realizar un breve recorrido por la crítica que hace Paul Ricoeur de algunas posturas acerca del sujeto para poder pronunciarse a este respecto. Ricoeur se inscribe dentro de la tradición de la filosofía reflexiva francesa que surge con el cartesianismo. Con Descartes nace una concepción del sujeto ligado a la representación, es decir, una subjetividad cuya objetividad radica en el acto de pensar: *Cogito ergo sum* nos dice el pensador que inaugura la Modernidad.

El pensamiento es un atributo que me pertenece siendo el único que no puede separarse de mí. *Yo soy, yo existo*; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesará de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir. No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido. Soy entonces una cosa verdadera, y verdaderamente existente. Más ¿qué cosa? Ya lo he dicho, una cosa que piensa (Descartes, 1977, 25-26).

Aquí el sujeto es una sustancia pensante, inmaterial y la cual es transparente e inmediata a la conciencia. A partir de la tesis de la evidencia de la conciencia expresada por el postulado “Pienso, luego existo”, es llevada la objetividad y la comprensión de sí al interior del sujeto. Recordemos que la prioridad del autor de las *Meditaciones metafísicas* es buscar un criterio que nos permita acceder al ser y por ende a la verdad, entendiendo al ser como algo estable, es decir, que no está ligado al cambio. En el pensamiento cartesiano hay una diferencia radical entre el alma y el cuerpo. El alma es aquella parte constituyente del sujeto que le asemeja a

lo perfecto, al ser, a Dios. Si los sentidos nos engañan entonces no pueden ser el medio para acceder al ser. “Con el nombre de pensamiento, comprendo todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ello. Así son pensamientos todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos” (Descartes, 1977, 129).

No debemos olvidar que aquí la preocupación se concentra en dilucidar lo que es de lo que no es, diferenciar lo verdadero de lo falso y en tanto que pensamiento se dé manera inmediata en la conciencia ya que no es necesaria ninguna mediación más allá de ésta porque el sujeto accede directamente. Esta concepción del sujeto de acuerdo con Heidegger forma parte de la era del mundo como imagen, como representación, donde es posible concebir una relación sujeto-objeto. En el artículo “Heidegger y la cuestión del sujeto”, Ricoeur recoge la crítica heideggeriana a la concepción del *cogito* cartesiano.

Es la época del mundo como imagen [*Bild*]. Intentamos comprender con mayor precisión este nuevo paso. Hemos introducido el sujeto: pero es preciso comprender que no se trata aún del sujeto en el sentido del *yo*, sino en el sentido de *substratum*: en un primer momento, *subjectum no significa ego, sino aquello que según el griego ὑποκείμενον* y según el latín *substratum*, reúne todas las cosas para hacer una base y un basamento. Este *subjectum* todavía no es el hombre y mucho menos el *yo* (Ricoeur, 1968a, 209).

Descartes nos habla de un sujeto que no se encuentra en ninguna situación, encarnada, viva. El sujeto cartesiano es una sustancia vacía. Si bien es cierto que Descartes se pregunta por el ser él nunca indaga su sentido. Heidegger propone un reflexión no sobre el sujeto sino sobre el *yo soy*. Para éste el ser no se encuentra más allá de un ente, entendiendo la existencia como posibilidad, como apertura donde aparece el ser. Con esto toma distancia del cartesianismo.

Existencia, esto es, *Dasein* esto es existencia, ser-ahí significa: traer consigo el círculo, el ámbito del posible hacerse manifiesto (y del hacerse ella manifiesta), de la posible patencia (u *offenbarkeit*), es decir, el “ahí”, el “ex”, el “fuera”, sólo estando dentro del cual pueden también las cosas ser manifiestas, sólo dentro del cual pueden también las cosas hacerse

manifiestas, sólo dentro del cual pueden también lo que está ahí-delante (lo que hay, las cosas) hacerse manifiesto (Heidegger, 1999, 140).

El uso del término ser-ahí (*Dasein*), en lugar del hombre, ser humano o cualquier otro término, no es una arbitrariedad. Ya en la *Carta sobre el humanismo* el propio Heidegger menciona que el concepto de hombre tiene una carga significativa como ser racional término que es mas bien de tipo biológico o antropológico pero inapropiado para una ontología. El *Dasein* o ser-ahí tiene como existenciario básico —estructura básica de su ser— el *ser-en-el-mundo*. Cabe aclarar que el mundo no es aquello que está enfrente como un objeto, no es indiferente e independiente del *Dasein*. El mundo no es algo que lo contenga sino que es el plexo de referencia, es un contexto, es el horizonte del cual ya forma parte el ser-ahí. “Si se concibe antológicamente al ‘sujeto’ como un ‘ser-ahí’ existente cuyo ser se funda en la temporalidad, es necesario decir que el mundo es ‘subjetivo’. Pero este mundo ‘subjetivo’ es, en cuanto temporalmente trascendente, más ‘objetivo’ que todo posible ‘objeto’” (Heidegger, 1988, 396). El sujeto es un ente, una entidad más del mundo pero si por sujeto entendemos *Dasein*, es decir, el ser que hace posible la manifestación del ser entonces en el modo del ser del ser-ahí es donde radica la objetividad del objeto. La existencia se sitúa en el ámbito de la facticidad, del aparecer. El *Dasein* parte de su posición instalada ya en el ser, es lo que le permite decir, *yo soy*. La pregunta que se abre es por entender eso que yo soy, que no es otra cosa que, el sentido del ser. La conclusión a que llega Ricoeur a este respecto es que “Por ese motivo, la recuperación del *Cogito* sólo es posible mediante el movimiento regresivo que parte del fenómeno del ‘ser en el mundo’ y se gira hacia la cuestión del *quién* de ese ‘ser en el mundo’” (Ricoeur, 1968a, 211).

En otro artículo, “La cuestión del sujeto: el desafío a la semiología”, Ricoeur analiza desde otro punto de vista la problemática del sujeto: el psicoanálisis y el estructuralismo. El psicoanálisis pone en cuestión la certeza y la transparencia de la conciencia y por lo tanto del ser. Aquí se lleva a cabo una reducción de la conciencia y no una reducción de todo a la conciencia. La conciencia tiene como obstáculo la represión. El sujeto es un sujeto de deseo, de pulsiones las cuales pueden darse en tres lugares de la percepción interna del sujeto: el inconsciente,

preconsciente y consciente. La conciencia es reducida a un síntoma nacido en la entraña del sujeto. La conciencia “es el lugar de todos los afectos de sentido a los cuales se aplica el análisis, pero no es ni principio, ni juez, ni medida de todas las cosas” (Ricoeur, 1969b, 217). El inconsciente es un campo en donde el sujeto interioriza los imperativos sociales. Con Freud la conciencia y el yo no son transparente al sentido, al significado éste debe ser develado por medio de un trabajo hermenéutico que lo clarifique ya que el sentido de lo que yo soy no está dado sino oculto. Ricoeur considera que el psicoanálisis muestra que debe haber un cambio en aquello que entendemos por reflexión:

Reflexión no es una intuición o dicho en términos positivos: la reflexión es el esfuerzo por volver a captar al Ego del Ego Cogito en el espejo de sus objetos, de sus obras y finalmente de sus actos. Ahora bien, ¿por qué la posición del Ego debe volver a ser captada a través de sus actos? Precisamente porque no está dada ni es una evidencia psicológica ni en una intelectual ni en una visión mística. Una filosofía reflexiva es lo contrario de una filosofía de lo inmediato. La primera verdad -existo, pienso- queda tan abstracta y vacía como irrefragable; debe ser “mediatizada” por las representaciones, acciones, obras, intuiciones y momentos que la objetivan en esos objetos, en el sentido más amplio del término, donde el Ego deba perderse y encontrarse (Ricoeur, 1965, 41).

Freud comparte con Heidegger la prioridad de lo óptico, es decir, la estancia del sujeto en el ser como punto de arranque para el proceso reflexivo. Hay prioridad del *yo soy* sobre el *yo pienso*. Además de la crítica y la discrepancia con Descartes en concebir al sujeto como aquello que radica en la conciencia de manera clara y absoluta, en donde no es necesario ir tras la búsqueda del sentido. Ricoeur considera al psicoanálisis como una aventura reflexiva que consigue como logro el planteamiento del *Cogito herido* del cual él es partidario. “Un *Cogito* que se plantea pero que no se posee. Un *Cogito* que sólo comprende su verdad originaria en y por el reconocimiento de la inadecuación, de la ilusión, del engaño de la conciencia inmediata” (Ricoeur, 1968b, 221).

Llegamos a este punto visualizando el signo como la mediación necesaria para la reflexión del sujeto. El signo como aquello que se manifiesta fuera de la conciencia y que postula la necesidad de una exégesis, esto es, una interpretación

de éstos para alcanzar el significado. Y Ricoeur concluye respecto al freudismo que su función en la filosofía ha sido “introducir un intervalo entre la apodicticidad de *cogito* abstracto y reconquistar la verdad del hombre concreto. En este intervalo se introduce la crítica del falso *Cogito*, la destrucción de los ídolos del yo, que hacen de pantalla entre yo y yo mismo” (Ricoeur, 1968b, 221). Por su parte desde el estructuralismo los ataques hacia la filosofía del sujeto se concentran en la lingüística y se dirigen hacia y se dirigen hacia la filosofía husserliana. Husserl es un pensador que acompaña a Ricoeur a lo largo de su pensamiento. En cuanto al tema del sujeto, Husserl aporta la ligadura entre éste y una teoría de la significación. “No se puede llegar a la ‘cosa’ igual que tampoco a la persona, mas que por la intención de nuestros actos de conciencia” (Vela Valldecabres, 2005, 40). La fenomenología husserliana si bien asume como punto de partida la conciencia, ésta no se encuentra vacía sino que siempre es, como sostuvo Franz Brentano, una conciencia de algo: intencionalidad. Aquí se distingue entre noesis y noema, esto es, entre el pensamiento y lo pensado. “La obra de Husserl es la búsqueda del asentimiento del saber y del obrar humanos y éste será el de la ‘intención’ que hay que aceptar tal y como se da; es decir, esa fundamentación última debe buscarse en la evidencia de la conciencia. Dirá Ricoeur que el presupuesto mayor de la Fenomenología es la transparencia de la conciencia a sí misma” (Vela Valldecabres, 2005, 38).

La reducción trascendental es una búsqueda también por el sentido del ser. Y es aquí donde aparece la relación con el mundo. “En y por la reducción, todo ser se presenta a la descripción como fenómeno, como aparecer, por lo tanto como significación que debe ser explicada” (Ricoeur, 1969b, 224). Al igual que las dos posturas anteriores —Heidegger y Freud— el ser se proyecta. Empero, que ahora el sentido lo limita Husserl a la intencionalidad de la conciencia. Por el contrario, Ricoeur sale de la conciencia hacia el símbolo. Sin embargo, aún hay un paso intermedio entre la intencionalidad y la significación y es la Fenomenología existencial de Merleau-Ponty el cual ve que el único horizonte de aparición del ser es la percepción y no el pensamiento, donde el mediador es la carne. “El cuerpo es el vehículo del ‘ser del mundo’ y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con

un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos” (Merleau-Ponty, 1975, 101).

El ser va ligado al lenguaje, a la expresión que es quien abre la verdadera posibilidad de significación. El lenguaje, es decir, el signo cobra significado a través del habla, es decir, cuando pasa al acto de expresar.

Por el “yo pienso” se realiza una abstracción de toda circunstancia, por el “yo percibo” el pensamiento está anclado a un cuerpo individual. Si el “pienso” tiende a la abstracción y es universalizable, el “percibo” no es universalizable y, por eso, es clave del hombre que tiene cuerpo y alma. Que yo perciba es presupuesto indispensable para la praxis (Vela Valdecabres, 2005, 35-36).

Una vez dado este paso es necesario pasar del lenguaje como un sistema de signos, es decir, como una estructura a la actualidad del habla. Y para ello considera Ricoeur que hay que diferenciar entre lo semiológico y lo semántico y ver cual es la relevancia y alcance de cada uno para la problemática del sujeto. La semiología nos habla del lenguaje como la estructura donde se ubican una serie de reglas las cuales posibilitan que los signos puedan representar algo. En este campo el sujeto sólo es importante en tanto que participa de la comunidad que reconoce dicho sistema, es decir, tiene un carácter anónimo, impersonal. El lenguaje tiene dos caras, por un lado una parte institucional y otra en donde la posición del sujeto particular es necesaria.

En efecto el lenguaje tiene una referencia y un sujeto en un mismo nivel de organización y de efectuación: mientras que el sistema es anónimo, mejor dicho, carece de sujeto —incluso de uno—, pues la pregunta de ¿quién habla? No tiene sentido en el nivel de la lengua; la cuestión del sujeto del lenguaje aparece en la frase (Ricoeur, 1968b, 230).

Los signos del lenguaje son estructuras vacías que se encarnan y se vuelven vivas a través del acontecimiento de la expresión. El significado sólo adviene unido al un contexto, a una situación, a un sujeto, a la puesta en práctica a través del discurso en donde hacemos que la lengua hable.

Es en el ámbito de lo semántico donde se encuentra la posibilidad de representar lo real con los signos, es decir, la capacidad de señalar, de referirnos, de apuntar algo dentro del mundo. De aquí la trascendencia del lenguaje. Aquí nos encontramos con el acto locucionario, en el ámbito del sentido, en la pronunciación. Empero, para entrar al campo del significado debemos pasar a la pragmática, esto es, al acto ilocucionario y con ello ya podemos hablar no de adscripción sino de atribución y comenzar a vislumbrar ya la posibilidad de un sujeto ético.

La significación del yo sólo se forma en el instante en que aquel que habla se apropia de su sentido para designarse a sí mismo. La significación yo es, en cada caso, única. Se refiere a la instancia del discurso que la contiene y sólo ella. “Yo es el individuo que enuncia en la presente instancia de discurso que contiene la instancia lingüística yo” (Beveniste citado en Ricoeur, 1968b, 231).

De esta forma el *Cogito* se produce en el lenguaje y es así como se da la salida de la conciencia interna. Pese a que el lenguaje es usado en su uso particular, es decir, en el discurso por el sujeto también tiene una parte social que permite ir hacia el otro. La significación se encuentra pues, mediada por el lenguaje. La significación se logra gracias a la función simbólica del lenguaje. “La reducción se presenta más bien como lo ‘trascendental’ del lenguaje, como la posibilidad que tiene el hombre, algo más, que una naturaleza entre naturalezas, como la posibilidad de referirse a lo real designándolo a través de signos” (Ricoeur, 1968b, 234). Después de este recorrido la concepción del sujeto ha pasado por varios momentos para irse conformando en una subjetividad ética, esto es, en persona.

Antes de explicar cómo es el concepto de persona dentro de la filosofía ricoeuriana, es indispensable señalar la crítica que hace nuestro autor en su artículo “Simpatía y respeto. Fenomenología de la segunda persona” (1954), a los alcances de la metodología fenomenológica. Cuestiona si dicho método puede aplicarse igual a las cosas que a las personas. Si bien es cierto, que las cosas se presentan a la conciencia, es decir, al conocimiento no ocurre lo mismo cuando se trata de las personas. Kant, al hacer la distinción de la persona como un fin en sí mismo, establece que ésta no pueda considerarse una cosa. Las personas aparecen

primero en el ámbito del afecto, es decir, al de los sentimientos que al del conocimiento. La afectividad es equívoca y nos obliga a tomar una posición respecto a la segunda persona. Con ello Ricoeur pone al descubierto la necesidad de pasar a una filosofía práctica para comprender a la persona.

La force de l'analyse kantienne, dont on dira assez par la suite l'insuffisance, est d'avoir lié le problème de la personne a celui de l'obligation et celui de l'obligation à celui de la raison pratique; c'est dire que la reconnaissance de l'existence d'autrui est corrélative de la double instance du devoir être et de la rationalité en tant que pratique, nous sommes en face d'une triple et indivisible émergence (Ricoeur, 1954, 389).

De tal modo que, la existencia de la persona es una existencia-valor donde nuestros actos reflejan la estima y el reconocimiento a través del respeto del otro como mi semejante. La obligatoriedad radica en tener en lo práctico a tener al otro como límite. Sin duda la filosofía kantiana es una parada para la construcción de la ética ricoeuriana empero sólo apuntaremos la complejidad de la existencia del sujeto ético. Ricoeur considera que el concepto de persona engloba las características fundamentales del sujeto. Una vez que ha pasado por el existencialismo y el personalismo no es posible hablar de un sujeto descarnado, inmaterial. La persona es un sujeto que tiene cuerpo y que además dice yo a través de una afirmación original que sustenta su ser, su identidad. La persona es, propiamente, una actitud.

Debemos darle a la actitud un estatuto epistemológico adecuado donde el acercamiento a la persona es un asunto que tiene que ver con la mostración y no con la demostración. Ello porque la persona tiene ciertas características diferentes a las demás cosas como son: la crisis, el compromiso y la identidad. Ricoeur en "Muere el personalismo, vuelve la persona" (1983) nos dice: "Es persona esa entidad para la que la noción de crisis es la marca esencial de su situación". Crisis es un concepto que recoge de Max Scheler el cual considera que el ser humano desconoce cual es su puesto, su lugar, en el cosmos. La situación original de la persona no tiene consistencia, no tiene una situación estable que le permita orientarse y tampoco es posible fundar una escala de valores. Aquí la persona no

puede distinguir a los amigos de los enemigos. Empero, no debemos olvidar que la persona pese a esto, se encuentra instalada en el ser.

Sin embargo, aún inmersa en la crisis existe para la persona lo intolerable. Es así como aparece el compromiso. “El compromiso no es una propiedad de la persona, sino un criterio de la persona, este criterio significa que no tengo otra manera de discernir un orden de valores capaz de convocarme —una jerarquía de lo preferible— si no es identificándome con una causa que me supere” (Ricoeur, 1983, 101). Al comprometerse la persona se identifica con un algo que asume como valioso; comienza entonces a abrirse un panorama en el cual la persona puede orientarse dentro del mundo. La convicción puede ser otra forma de nombrar al compromiso. “En la convicción yo me arriesgo y yo me someto. Yo elijo, pero me digo no puedo hacer otra cosa” (Ricoeur, 1983, 101). El compromiso es el punto donde la persona comienza a decir yo, donde se afirma a sí misma a través del reconocimiento de lo valioso para sí e inicia la constitución de su identidad. “La diferencia nunca es por sí misma sino que está ligada a la adquisición” (Begué, 2002, 282). Ahora la persona puede identificarse a sí misma sustentada, apoyada en el compromiso de tal forma que también le permita ver lo diferente, lo ajeno a su convicción que no es otra cosa que identificarse y al mismo tiempo diferenciarse. Además, la fidelidad es una de sus cualidades, esto es, un comportamiento en relación al tiempo donde mantiene o niega la deuda contraída con el compromiso.

En “Aproximaciones a la persona” (1990a), Ricoeur elabora una fenomenología hermenéutica de la persona identificando cuatro estratos de su constitución: lenguaje, acción, narración y vida ética que corresponderían al hombre hablante, al hombre agente y sufriente, al hombre narrador y personaje de su vida, y al hombre responsable. Y en este texto engloba dichos estratos en lo que él llama la constitución ética de la persona la cual tiene tres términos: la estima de sí, la solicitud e instituciones justas. La aparición de la persona tiene en su base la estima de sí. Término reflexivo de todas las personas gramaticales. La estima consiste en la valoración como un ser capaz de hacer y de tener iniciativa. Si la existencia de la persona es una existencia-valor entonces ésta debe ser evaluada, preferida por alguien. La valía, es decir, la estima de la primera persona, nace de

forma reflexiva porque no aparece de forma inmediata sino mediata porque necesita de un re-conocimiento de sí.

En este auto-reconocimiento la persona se conoce como un ser capaz de hacer, esto es, de producir cambios en el mundo. La estima de sí ha sido caracterizada como una confianza base de la persona. La estima le posibilita a actuar pese a lo complejo y confuso de su situación original que es, la crisis. Con la estima de sí hay pues, una afirmación original que otorga la posibilidad de ser a la persona. Aquí la primera persona reconoce su propia valía como hombre capaz de obrar intencionalmente. Aquí se sustenta el sujeto ético.

La solicitud es el movimiento de sí mismo hacia el otro. El reconocimiento es la solicitud que llama a la persona desde la alteridad. Es necesario ahora hablar de la alteridad cuyo sentido tiene dos vertientes.: la del prójimo y la del cada uno. La concepción de la alteridad como prójimo es la que hace de lo extraño, es decir, del otro, mi semejante. “La petición ética más profunda es la reciprocidad que instituye al otro como mi semejante y a mí mismo como el semejante del otro [...] Hacer de otro mi semejante, tal es la pretensión ética en lo que concierne a la relación entre la estima de sí y la solicitud” (Ricoeur, 1990a, 108). Con ello se pretende la posición de igualdad entre el yo y el tú respecto a la existencia. Hay dos formas de entender la relación con la alteridad: la amistad es una de ellas. El cara a cara es la forma interpersonal en que se da dicha relación. El otro con rostro es insustituible. La amistad es un vínculo que puede tener formas desiguales y sin embargo se encuentra a la base de la solicitud como exigencia, como encuentro. La segunda forma de la solicitud se da con la figura del cada uno. Aquí involucramos a una alteridad anónima, sustituible a la que sólo accedemos por medio de la institución cuya existencia impera también a ser reconocida. “El otro es el frente a mí sin rostro, el *cada uno* de una distribución justa” (Ricoeur, 1990a, 109).

Con la mediación institucional aparece la justicia donde la búsqueda del reconocimiento pretende llegar a la equidad en el derecho. La institución no es ni propia ni ajena sino de nosotros tanto el yo y el tú la conforman. La comunidad es otro aspecto de la conformación ética de la persona en el respeto, la obligación, el derecho y la justicia. El aspecto del hombre hablante es un punto nodal en el pensamiento ético ricoeuriano. Nos dice sobre el actuar humano “se distingue del

comportamiento animal y con más motivo del movimiento físico, en que éste debe ser dicho, es decir, llevado al lenguaje, con el fin de ser significativo” (Ricoeur, 1990, 112). El significado, el sentido del ser se manifiesta por medio del lenguaje cuya importancia es central.

Hay que distinguir entre dos planos, el de la semántica y el de la pragmática. El lenguaje es un medio que nos permite señalar las cosas al igual que la individualidad de las personas. Y es con esta referencia que apuntamos su identidad en relación con los demás. El lenguaje es el medio a través del cual nos referimos a cualquier cosa dentro y fuera del mundo y por tanto el medio a través del cual afirmamos algo. La semántica es la base de la función simbólica del lenguaje empero para Ricoeur es en la pragmática donde éste cobra un sentido ético.

Entiendo por pragmática el estudio del lenguaje en situaciones de discurso en que la significación de una proposición depende del contexto de interlocución. Es en este estado donde el yo y el tú, implicados en el proceso de interlocución, pueden ser tematizados por primera vez (Ricoeur, 1990 a, 119).

Es en el discurso donde alguien dice algo sobre algo a alguien. Nace la relación entre la primera y la segunda persona. En lo semántico alguien dice algo sobre algo pero en lo pragmático ese alguien no sólo dice algo de algo sino que hay otro a quien se lo dice. Con ello se implica una afirmación por parte del hombre hablante, es decir, se compromete con ello. Es aquí donde el lenguaje hace algo. Como último punto se encuentra la persona como agente y sufriente que se enmarca dentro de la teoría de la acción. En la cual hay que hacer una distinción en dos campos. En el primero se lleva a cabo un análisis de las frases de acción del tipo: A hace X en las circunstancias Y. Su límite se localiza en el análisis de la referencia de este tipo proposiciones, es decir, la preocupación aquí es por el *qué*. En el segundo campo se localiza la motivación de la acción en donde el cuestionamiento es acerca del *quién* y el *porqué*. Donde la persona se identifica por ¿quién?, ¿quién ha hecho qué? y ¿por qué? Es en este último campo de la teoría de la acción donde cobra una relevancia de carácter ético.

Pues la atribución es irreductible a la de un predicado a un sujeto lógico, es por lo que en teoría de la acción se ha reservado frecuentemente un término técnico, teniendo un valor de neologismo, para decir esta atribución *sui generis*: así se habla de adscripción para distinguir la relación de acción a su agente, de la atribución de un predicado a un sujeto lógico (Ricoeur, 1990 a, 117).

La distinción entre la pronunciación y la afirmación son sus consecuencias e implicaciones. Es en el ámbito de la acción donde nos relacionamos y tenemos contacto con los demás seres humanos. Por ello la adscripción de nuestros actos involucra una responsabilidad. De tal modo que la adscripción tiene un parecido con lo que entendemos como la imputación en el campo moral. En todas nuestras acciones hay un agente y un paciente. Si sólo se piensa al hombre como agente no habría un impacto hacia otro al cual responder. El hombre es, pues, agente y sufriente. Y la capacidad de actuar va ligada con el poder y la responsabilidad. Es así como pasamos de lo práctico a lo ético. “La *imputación moral* se mueve en un nivel de mayor claridad, ya que exige la capacidad de reconocimiento de una obligación” (Begué, 2002, 302). El análisis de la existencia humana apunta, según Ricoeur, a la problemática de la identidad de la persona relacionada con el lenguaje y la construcción de la narración de la vida y sólo es indicada en este artículo. La identidad de la persona está enmarcada así en un tiempo: la vida. La persona fija su existencia en el tiempo a través de una unidad narrativa de su existencia. La identidad personal es una trama que se constituye con la dialéctica entre la mismidad y la ipseidad. Dicha problemática la trabajaremos en el siguiente apartado.

CAPÍTULO II

LA IDENTIDAD PERSONAL Y LA IDENTIDAD NARRATIVA

Para Ricoeur la filosofía de la subjetividad inaugurada por el pensamiento cartesiano dejó de lado la mediación lingüística necesaria para el conocimiento del yo. Dicha mediación abre la puerta a la introducción de la hermenéutica como vía larga de la búsqueda y la aprehensión de la identidad. Descartes concentra y limita la identidad del *yo* o del *cogito* a una cuestión de carácter epistemológica dejando a la mediación lingüística dentro de los límites de la designación, esto es, de un individuo cualquiera, un *yo* cualquiera. La certeza de la existencia radica en el pensamiento. La existencia es entendida como el acto de existir en la forma del pensar. Ricoeur considera que no hay inmediatez de aquello que es el sujeto, es decir, de su identidad. El sujeto cartesiano tiene una identidad vacía porque es formal, hueca, descarnada. En cambio la identidad personal para el pensamiento ricoeuriano ya no habla de un sujeto anónimo sino de un sujeto con un cuerpo y con una historia. La subjetividad es entendida como persona. De acuerdo con Ricoeur las filosofías subjetivistas han olvidado que la identidad personal se conforma en la dimensión temporal de la existencia humana.

La temporalidad trae consigo la problemática del cambio. La identidad se concentra en la posibilidad de re-conocer, de re-identificar algo como siendo lo mismo a través del tiempo. Lo idéntico en primera instancia se encuentra vinculado a lo que es inmutable al paso del tiempo es aquello que se puede señalar como lo mismo cuya identidad corresponde al *idem*. Sin embargo, Ricoeur señala que hay otra forma de hablar de lo mismo, esto es, a través de la identidad *ipse*. ¿Cómo hablar entonces de la identidad personal de manera que podamos relacionar algo con lo mismo, único y que cambia a través del tiempo?

El dilema desaparece si la identidad entendida en el sentido de un mismo (*idem*), se sustituye por la identidad entendida en el sentido de un sí-mismo (*ipse*); la diferencia entre *idem* e *ipse* no es otra que la diferencia entre una identidad sustancial o formal y la identidad narrativa. A diferencia de la identidad abstracta de lo Mismo, la identidad narrativa, constitutiva de la ipseidad, puede incluir el cambio, la mutabilidad, en la cohesión de una vida. (Ricoeur, 1985, 998)

Básicamente hay dos modos de entender y tratar el problema de la identidad. La identidad *idem* corresponde básicamente a una identidad física en tanto que la identidad *ipse* trata de una identidad de carácter psicológico, es decir, de la conciencia. A diferencia de Descartes Ricoeur no busca una sustancia, una *res cogitans* o *res extensa* donde la pregunta por el yo corresponde a la pregunta ¿qué soy yo? La pregunta por la identidad personal no puede resolverse con la pregunta ¿qué soy? porque la respuesta no contesta a la identidad del sujeto como un yo, esto es, un individuo singular, particular, único cuya cuestión es nodal para el problema de la identidad personal. Así, pues, el giro es hacia la pregunta ¿quién soy yo? Nos conduce hacia la reflexión hermenéutica.

La reflexión hermenéutica o hermenéutica reflexiva de Ricoeur se caracteriza por esta mediación de la comprensión de sí mismo por la comprensión de los signos gracias a los que el sujeto 'se documenta y se forma', dotando de contenido a la primera verdad de la filosofía reflexiva: "pienso, existo" (Fidalgo, 1996, 162).

La subjetividad no es una entidad pura que se constituya en sí y por sí ya que está atravesado en su entraña por la alteridad. La pregunta por la identidad personal intenta responder a un individuo concreto, específico que se diferencia de los demás y que se reconoce como propio, como *sí mismo*. La identidad de la persona se encuentra arraigada en la existencia de su ser-en-el mundo dice Heidegger. Dicho mundo dice Ricoeur no es constituido en la conciencia privada de un sujeto sino que la existencia personal se sitúa en un mundo social que ya está construido, fuera de la conciencia, esto es, en la interacción con los demás, en lo público. "El problema de la identidad personal va a girar en torno a esta búsqueda de un invariante relacional, dándole el significado fuerte de permanencia en el tiempo"

(Ricoeur, 1990b, 112) Ahora bien, Ricoeur señala dos maneras de hablar de nosotros mismo como modelos de la permanencia en el tiempo: el carácter y la palabra mantenida. El tema del carácter es recurrente en su obra tratado desde distintas perspectivas pero en relación al tema de la identidad personal señala en *Sí mismo como otro* (1990) que el carácter “designa el conjunto de disposiciones duraderas *en las que* reconocemos a una persona” (Ricoeur, 1990, 113.) Dichas disposiciones son las costumbres cuya función es conformar el carácter personal. “El carácter ya no es sólo el perfil de nuestro existir que viene con nuestro nacimiento y a lo cual debemos consentir sino también aquello que ha sido sedimentado en nuestra relación con los otros y con el mundo” (Begué, 2002, 229) El carácter son signos, son acciones, gestos que la persona se ha apropiado en su interacción con los demás, en su inserción en un mundo concreto que ayudan a identificarla. Si bien las costumbres son algo que se adquiere a base de repetición, como hábitos. El carácter da la apariencia de continuidad, es decir, de ser algo estable ocultando la problemática de la ipseidad. Las costumbres conforman una serie de evaluaciones que se muestran como propias ocultando la relación de adquirido. El carácter es el *qué* del *quién*, es decir, los signos que se muestran como iguales y que permiten identificar a la persona. Por su parte, la palabra mantenida o promesa expresa un mantenerse a sí que habla del *quién*. A diferencia del carácter que aparece como una continuidad, la permanencia en la promesa no oculta la relación entre la identidad *idem* e *ipse*. La palabra dada es la adquisición de una deuda con el otro, un compromiso al que uno se sujeta voluntariamente. La promesa es un acto de habla, esto es, un enunciado que se pronuncia. Empero, en este punto la promesa no se encuentra vinculada a la ética. El paso a la ética se da cuando se demanda responsabilidad.

Esta identidad de la que dan testimonio la promesa y el compromiso corresponde a la ipseidad, es decir, al aspecto de la persona que lo hace singular, o lo que es lo mismo, que lo identifica con un ser único e irrepetible, y no solamente lo individualiza. De manera que sostener y cumplir las promesas, a pesar de las vicisitudes por las que puede atravesar una persona, conforma el paradigma de un esfuerzo por mantenerse, en una dimensión más profunda, incluso, que la que dan aspectos de su individualidad como el carácter. Esta dimensión no es sólo

moral sino que también es ontológica: mantener el compromiso es mantenerse a sí mismo (Triana, 1999, 280).

El modelo de la promesa nos coloca ante la dificultad e imposibilidad de entender el ser como verdad, como acto al modo cartesiano. La atestación se convertirá en el tipo de certeza al que se puede aspirar dentro del pensamiento hermenéutico el cual se opone a la *episteme* entendida como el saber último y autofundador. La atestación está sustentada en la confianza, en el crédito otorgado a lo dicho, a lo que se muestra. La subjetividad carece de fundamento último. El sujeto cambia, se transforma, se mantiene. En la atestación el sí se afecta a sí mismo de tal manera que “la atestación puede definirse como la seguridad de ser uno mismo agente y paciente” (Ricoeur, 1990, XXXVI) La mismidad no es lo que constituye la ipseidad sino la posibilidad de designarse a sí mismo a través de una afirmación que refuerza la identidad de mí mismo. La afirmación es “yo soy y ‘estoy aquí’”. No hay fundamento sólo un testimonio de la existencia en las obras.

La diferencia entre la identidad *idem* y la identidad *ipse* radica en que una no depende del sujeto y la otra si en tanto a la necesidad del reconocimiento de sí como *mi yo* en tanto que propio. Así, pues, el modelo de la promesa servirá para que Ricoeur se concentre en la problemática de la dialéctica entre la mismidad y la ipseidad cuya dialéctica forma la identidad personal. El puente entre ambas es la identidad narrativa. Por su parte, la amplitud y alcance de la identidad *ipse* está en la capacidad de incluir el cambio corporal y mental de las personas. En su artículo *Individuo e identidad personal* (1987) Ricoeur hace un recorrido que va de la individuación a través de ciertas herramientas del lenguaje como son las descripciones definidas, los nombres propios y los indicadores los cuales se quedan en una función referencial que señalan un individuo que carece de carne. En el uso del lenguaje referencial es posible hablar de un sujeto como una cosa más del mundo es, pues, un uso del lenguaje donde no es necesario diferenciar entre una cosa y una persona. No hay reflexión. En este contexto hay dos tipos de predicados que se pueden asignar a las personas: físicos y psicológicos.

Strawson en su obra *Individuos* propone identificar a las personas como un particular de base. “Esta estrategia consiste en aislar, entre todos los particulares a

los cuales podemos referirnos para identificarlos, particulares privilegiados que responden a cierto tipo y que el autor llama particulares de base”. (Ricoeur, 1990, 6.) Strawson distingue dos tipos: los cuerpos y las personas. Ricoeur siguiendo esta propuesta señala que las personas son una cosa más a la que podemos referirnos, esto es, de la que es posible hablar. Empero, si hay una diferencia entre una mesa y Sócrates. A diferencia de las cosas las personas pueden autodesignarse. Comenzaremos por mencionar cuales son las características básicas de la persona. ¿Qué son las personas? Primero, debemos decir que son un cuerpo físico.

La ventaja de esta nueva decisión estratégica es evidente: decir que los cuerpos son los primeros particulares de base, es eliminar, como candidatos eventuales, los acontecimientos mentales, digamos las representaciones, los pensamientos cuyo fallo, para este tipo de análisis, es el de ser entidades privadas y no públicas. Su suerte, en cuanto predicados específicos de las personas, sólo es aplazada. Pero primero era necesario desalojarlos del puesto dominante de referentes últimos que ocupan un idealismo subjetivista (Ricoeur, 1990b, 9).

Las personas ante todo son primordialmente cuerpo. Ricoeur señala que “poseer un cuerpo es lo que hacen lo que son las personas” (Ricoeur, 1990, 9). Las personas son una referencia identificante gracias a la corporalidad empero las personas también son cosas que se autodesignan, que se reconocen a sí mismas. Ricoeur desde su obra *Finitud y culpabilidad* (1960) hablaba de la importancia del cuerpo propio, es decir, del cuerpo del hombre. El cuerpo es la abertura hacia el mundo porque es el intermediario entre el yo y el mundo. En esta obra señala que la relevancia del cuerpo como mediador originario. El cuerpo dice:

Me abre también a los demás, en cuanto que expresa, es decir, en cuanto que muestra el interior sobre el exterior, constituyéndose en signo para los demás, un signo descifrable y que se ofrece en la reciprocidad de las conciencias. En fin, mi cuerpo me abre al mundo mediante todo lo que puede hacer; mi cuerpo está implicado como elemento activo de la instrumentalidad del mundo, en los aspectos practicables de este mundo, en que voy dejando la marca de mi acción, en los productos del trabajo y el arte (Ricoeur, 1960, 42).

Al integrar el cuerpo al tema de la identidad personal sacamos al sujeto del ámbito privilegiado de la autoconciencia. El cuerpo coloca al hombre en el ámbito de lo práctico, donde nos relacionamos con el otro. El cuerpo hace posible que el sujeto puede provocar cambios dentro del mundo al mismo tiempo que, limita el hacer al campo de acción que abre el cuerpo propio. Es fundamental entender el cuerpo del hombre no como física sino de manera ontológica en tanto que es un cuerpo propio, personal. “El cuerpo propio es el lugar mismo —en el sentido fuerte del término— de esta pertenencia gracias a la cual el sí puede poner su sello sobre estos acontecimientos que son las acciones” (Ricoeur, 1990b, 354) El cuerpo es quien comunica, quien saca de la conciencia los pensamientos por medio de las acciones, de los gestos haciéndolos públicos. A diferencia de Descartes el cuerpo considera Ricoeur forma parte del “yo soy” pero en la figura de la subjetividad como persona la cual tiene como soporte la carne.

La carne precede ontológicamente a cualquier distinción entre lo voluntario y lo involuntario, Es cierto que podemos caracterizarla por el “puedo”; pero precisamente <puedo> no deriva de “quiero” sino que le da raíz: La carne es el lugar de todas las síntesis pasivas sobre las que se edifican todas las síntesis activas, las únicas que pueden llamarse obras (*Leistungen*): ella es la materia (hyle), en resonancia con todo lo que puede decirse hyle en cualquier objeto percibido, aprehendido. En una palabra ella es el origen de toda “alteración de lo propio”. De éstas resulta que la primera ipseidad implica una alteridad “propia”, si se puede hablar así, cuyo soporte es la carne (Ricoeur, 1990b, 360).

La encarnación de la subjetividad está ausente en la concepción cartesiana. La carne da la posibilidad de conceptualizar a la persona no sólo como agente sino también como paciente. El cuerpo hace pero también padece en la carne. El cuerpo cobra importancia para la identidad personal en tanto que es cuerpo propio, es decir, en su relación psicológica con el sujeto. En cuanto al tema de la identidad relacionada con un reconocimiento nos conduce a la pregunta por el ¿quién?

Si la pregunta *¿quién?* Posee esta virtud de subrayar el papel preponderante de la tercera persona, particularmente en el arte narrativo,

es porque admite una respuesta en cualquiera de las personas gramaticales: “¿Quién ha hecho esto? — ¡Yo, tú, él/ella!” Así, le pregunta ¿quién? Recibe la respuesta *yo* en la confesión, la respuesta *tú* en la acusación, la respuesta *el /ella* en la descripción narrativa. Esta vía es la que nos permite entrar explícitamente por vez primera en la problemática del sí [*soi*] (*ipse* latino, *Selbst* alemán, *self* inglés) En efecto, si cualquiera de los pronombres personales corresponde a la pregunta quién, el reflexivo de todos estos pronombres- respuestas es *sí* (Ricoeur, 1987, 82).

Ricoeur señala que la reflexión, en sentido fuerte, es hablar de manera que la enunciación refleje al enunciador. La diferencia es el complemento dialéctico de la identidad dice Ricoeur: “No hay ‘otro’ si no hay ‘mismo’ y *viceversa*” (Ricoeur, 1983 102) La fidelidad y el mantenimiento de sí se sostiene frente al otro, lo diferente de mí. La posibilidad de decir ‘yo’ se sustenta en una relación con otro que no es otro yo, el otro es un tú pero también un el/ella. La alteridad rebasa lo dialógico —yo y tú—. Mientras que la tradición reflexiva, nacida en el seno del cartesianismo, identifica al *cogito* en la figura de la primera persona ‘yo’ el *cogito* herido ricoeuriano necesita de la mediación de lo otro de sí para poder decir soy *sí mismo*. La identidad es posible porque está ligada a la diferencia. “Por la identificación del sujeto con fuerzas transubjetivas, no es en la conciencia, ni en el sujeto, ni siquiera en la relación dialogal del cara a cara con el otro, donde encuentro ese hilo de mi continuidad, sino en la fidelidad a una dirección elegida”. (Ricoeur, 1983, 101.) Dicha fidelidad se muestra en el actuar humano. El sentido de la acción se recoge en una historia, en un relato. En el relato se estructura lo concordante y lo discordante por medio de la trama.

Ahora bien ¿qué significa tener una historia? En el vocabulario de la semiótica de Greimas, tener una historia es poder pasar por una serie de transformaciones actanciales. En el cumplimiento de este rol, el *yo* es tratado como un agente, para decir mejor, como un actante; es aquel que hace. Si, en efecto, decir es hacer, aquel que habla es un hacedor de discurso; como hacedor de discurso, es un actante. Es en este nivel donde se plantea, en términos fuertes el problema de la *identificación*. El actante se identifica por su *hacer*. En este aspecto todas las modalizaciones del hacer registradas por la semiótica narrativa importan a este proceso de identificación: lo que yo *puedo* hacer, lo que yo *quiero* hacer, lo que yo *sé* hacer, lo que yo *debo* hacer, en síntesis, todo lo que expresan las

expresiones modales designan indirectamente el hacer del actante, precisamente modalizándolo Finalmente, el recorrido por el *poder hacer*, del *saber hacer*, del *querer hacer*, del *deber hacer*, se despliega una historia (Ricoeur, 1987, 85).

Hay dos elementos fundamentales en la construcción de la trama que son la acción y el personaje. Dentro de la historia la persona es un personaje. El personaje es quien lleva a cabo las acciones dentro de la narración. El modo de actuar del personaje corresponde a la pregunta: ¿cómo es el personaje? y es lo que hace posible su identificación. “La nueva determinación de la ipseidad del sí mismo es su capacidad de autodesignarse como sujeto de la acción” (Fidalgo, 1996, 192) Ricoeur distingue cuatro registros fenomenológicos del actuar que son hablar, hacer, narrar y actuar. El tiempo es fundamental para la constitución de la identidad personal ya que la existencia humana es tiempo y la historia recoge, testimonia la experiencia humana del tiempo a través de una narración.

Considero que la temporalidad es una estructura de la existencia —una forma de vida— que accede al lenguaje mediante la narratividad, mientras que está es, la estructura lingüística —el juego del lenguaje— que tiene cómo último referente dicha temporalidad. La relación por lo tanto es recíproca (Ricoeur, 1980, 183).

La temporalidad es parte de la existencia humana y debe diferenciarse del tiempo. El tiempo humano es distinto al tiempo abstracto. Este último es un tiempo que no necesita del ser humano ya que carece de sentido. La experiencia humana del tiempo representa, habla, vive el tiempo vinculado a una existencia concreta, es decir, a una subjetividad. Por ello, el tiempo cobra sentido, racionalidad. Heidegger en su obra *Ser y tiempo* menciona a la Cura como aquello que domina el paso temporal del *Dasein*. La cura es la totalidad formal existencial de la estructura ontológica del ser-ahí y es la angustia el rasgo fundamental de la cura en tanto que finitud lo que caracteriza al *dasein* como “ser para la muerte”. “La angustia hace patente en el ‘ser-ahí’ el ‘*ser relativamente al* más peculiar ‘poder ser’, es decir, el *ser libre para* la libertad del elegirse y empuñarse a sí mismo. La

angustia pone al 'ser ahí' ante su '*ser libre para*' (*propensio in*) la propiedad de su ser como posibilidad que él es siempre ya. Pero este ser es al par aquello a cuya responsabilidad es entregado el 'ser ahí' en cuanto 'ser-en-el-mundo'" (Heidegger, 1927, 208) El tiempo humano es el tiempo de la cura, del "cuidado de sí", de la "preocupación", esto es, un tiempo del hombre en tanto ser fáctico.

Ricoeur señala en su artículo "La función narrativa y la experiencia humana del tiempo" (1980) que es gracias a Heidegger que surge la "temporalidad en la unidad plural del pasado, del presente y del futuro. En este punto, el análisis del tiempo se encuentra vinculado al de la cura, principalmente cuando reflexiona sobre sí misma como ser mortal" (Ricoeur, 1980, 185) El tiempo humano es un tiempo para, para una subjetividad que se encuentra dentro del mundo, en la facticidad.

La crítica heideggeriana del sujeto, tiene como "reverso" una "hermenéutica del yo soy", pues Heidegger nos ha mostrado a través de su hermenéutica de la facticidad que la existencia humana se define más por un actitud práctica que por una teórica; la *praxis* señala el ámbito de las prácticas como el fondo ontológico desde el cual emerge el sentido y, por ello mismo, la identidad de los individuos. Pero esta identidad no es un hecho, el ser humano no tiene garantizada en su misma existencia la identidad. Ésta se convierte, pues, en una *tarea* (García Ruíz, 2005, 203).

De esta manera Ricoeur se aleja de la concepción epistemológica de la subjetividad colocada en la conciencia del sujeto y que da como resultado el conocimiento de una verdad última que deriva en un fundamento. La identidad es producto de la hermenéutica del sí mismo. La expresión del sentido es posible gracias al lenguaje el cual muestra el ser del sujeto. "El lenguaje narrativo no está, pues, seguro de sí mismo puesto que refiere los hombres a la acción según una relación sin equivalente —*la mimesis*—, que no es una simple imitación en el sentido de una copia, de una réplica, de una reduplicación, sino una reorganización de la experiencia en un nivel más elevado de significación y de eficiencia. (Ricoeur, 1991, 40) La experiencia esta vinculada al cuerpo propio, a la subjetividad de la personal a través del cual se abre el mundo que se muestra como acto y como posibilidad del ser. En su artículo "De la metafísica a la moral" (1993) Ricoeur señala la

concepción del ser que se encuentra en la base de su fenomenología hermenéutica. Retoma el pensamiento de Aristóteles el cual habla de varias modalidades del ser y entre ellas se encuentra el ser entendido como acto y como potencia, esto es, como *energeia* y *dynamis*. Básicamente el filósofo griego distingue dos estados del ser en tanto que cuerpo y alma los cuales se conocen a través de la analogía, es decir, por el actuar humano. Ricoeur retoma dicha posición y con ello evita entrar en una ontología sustancialista. En la existencia humana no hay necesidad sino una acción, un acto que abre la posibilidad, esto es, un horizonte. La identidad personal por ello se encuentra ligada a un modo, a un tiempo que habla de uno pero no de todos los hombres, es decir, no habla de la subjetividad en general. No hay un sentido universal, único y verdadero. Ricoeur siguiendo a Heidegger en su análisis de *Ser y tiempo* donde divide al tiempo en tres niveles: 1. Considerar al tiempo como aquello en donde suceden los acontecimientos. 2. El tiempo de la historicidad. 3. La unidad de la temporalidad en pasado, presente y futuro vinculado con la cura. Ricoeur invierte este orden para poder hablar de la historia como una narración que conforma y da testimonio del tiempo de la experiencia humana.

El análisis ricoeuriano del tiempo parte de dos perspectivas: el tiempo cosmológico y el tiempo fenomenológico. Ricoeur siguiendo a Heidegger considera que la identidad personal tiene como fondo la facticidad conduciendo hacia el ámbito de la fenomenología. El análisis se inicia teniendo como base la representación vulgar del tiempo como una sucesión lineal de instantes. Sin embargo, ahí no hay ninguna graduación respecto a la profundidad o niveles del tiempo, es decir, se oculta la problemática de la temporalidad de la experiencia humana. Es la narratividad quien cumple con la función de expresar la temporalidad existencial. Ricoeur piensa que la función narrativa es una salida a la problemática de la comprensión común del tiempo como una sucesión lineal. El tiempo de la identidad personal está contenido en un lapso que llamamos vida, es decir, el tiempo que va del nacimiento a la muerte de las personas. El tiempo fenomenológico o tiempo del alma constituye lo que conocemos como una vida cuya característica es no ser lineal sino una configuración dentro de un relato cuya función es recoger el tiempo de manera significativa. Así, pues, de la mano de la

filosofía heideggeriana Ricoeur considera que hay dos grados de organización del tiempo. La primera es la representación vulgar del tiempo que considera al tiempo como una sucesión lineal de instantes en el cual suceden los acontecimientos. Esto lo nombra Heidegger como intratemporalidad que es propiamente “estar en el tiempo”:

Su nivel se define mediante una de las características fundamentales de la cura, que consiste en estar arrojados entre las cosas y en hacer depender la descripción de nuestra temporalidad de la de las cosas que cuidamos, lo que Heidegger llama *vorhanden* y *zuhanden*, las cosas subsistentes con las que cuenta nuestra cura y las cosas útiles que podemos manipular. Este rasgo de la cura consiste en lo que Heidegger llama “preocupación” o “circunspección” (Ricoeur, 1998, 186).

Ricoeur puntualiza la necesidad de distinguir entre la intratemporalidad entendida desde una representación vulgar y la intratemporalidad con carácter existencial. Desde la perspectiva vulgar estar en el tiempo se relaciona con la representación de contar con el tiempo, es decir, hay un tiempo, estamos instalados en el tiempo pero cuando hablamos de la intratemporalidad desde la perspectiva filosófica se habla de un “tiempo para”. “Estar en el tiempo es algo distinto a medir los intervalos que existen instantes-límites. Estar en el tiempo consiste principalmente en contar con él y por tanto, en calcularlo. Pero medimos el tiempo porque contamos con él y lo calculamos, no a la inversa” (Ricoeur, 1980, 187) Hablamos del tiempo, estamos en el tiempo porque hay un tiempo para, que está vinculado a la cura. Es posible hablar de “ahora”, “después”, “mañana” gracias a esta relación con la estructura existencial de la cura, de la preocupación. Por ello, afirma Ricoeur que la intratemporalidad no puede confundirse con una concepción abstracta, formal, vacía del tiempo, esto es, un tiempo sin sujeto. Podemos vislumbrar desde ahora porque para Ricoeur la intratemporalidad es el puente entre la representación lineal del tiempo y la historicidad. La segunda organización del tiempo se refiere al tiempo de la historicidad. Con ello ya podemos situarnos dentro del problema de la identidad narrativa entendida como la historia personal, es decir, los acontecimientos que se unen en la cohesión de una vida. La historia es un relato. Cuando hablamos de relato hablamos también de trama, su correlato.

En una narración se habla de la acción del personaje manera en la que debemos entender a la persona en tanto identidad narrativa.

Otro de los rasgos de la noción de <persona> que confirma la de “personaje” consiste en que éste también es, en cierto modo, un cuerpo, en la medida en que mediante su acción interviene en el curso de las cosas, produciendo cambios en el mismo. Además, el personaje es el soporte de los predicados físicos y psíquicos, pues sus acciones pueden ser objeto de descripciones comportamentales y de cálculos de intenciones y de motivos. Finalmente los estados psíquicos del personaje poseen el mismo sentido, ya sean *self*, *ascribable* u *other-ascribable* (Ricoeur, 1998, 224).

El personaje es generador de cambios dentro de la trama, dentro del mundo del texto que por analogía podemos hablar del sujeto como el actante que provoca cambios en el mundo real. La actividad narrativa se lleva a cabo gracias a tres mediaciones, o tres mimesis de acuerdo con Ricoeur: la prefiguración, la configuración y la refiguración. La primer mimesis “se podría definir como el marco común a creador y a lector, por el que la acción narrada es capaz de ser inteligible” (Vela Valldecabres, 2005, 149) El relato parte de un horizonte común entre el emisor y el receptor, un contexto cultural, social que permite la significatividad. El lenguaje nos coloca ya en una relación intersubjetiva. El sentido de las acciones humanas parte ya de una serie de reglas socialmente constituidas para la significación. Dichas reglas relacionan gestos, expresiones, acciones con un significado. El tiempo del relato es, pues, un tiempo público. “El relato de la búsqueda —éste era, en este nivel, el paradigma apropiado— se desarrolla en un tiempo público. Este tiempo, como hemos dicho, no es el tiempo anónimo de la representación vulgar, sino el de la interacción. En este sentido, el tiempo narrativo es, de entrada, el ‘del ser en común’” (Ricoeur 1980, 210).

La segunda mimesis, es la configuración. La construcción de la trama básicamente es una configuración que rompe con la idea vulgar del tiempo como una sucesión lineal orientada en una sola dirección. El relato conforma una unidad significativa. El relato es una configuración que reúne una serie de elementos y acontecimientos diversos y heterogéneos dentro de una totalización significativa al considerarlos de manera conjunta. En su artículo “La identidad narrativa” (1998)

Ricoeur señala: “El relato configura el carácter duradero de un personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la identidad dinámica propia de la historia contada. La identidad de la historia forja la del personaje” (Ricoeur, 1998, 218.) La identidad del personaje dentro de la narración es la mediación entre la permanencia y el cambio. En la narración el personaje pasa por una serie de cambios, de sucesos, de acciones que van conformando un sentido el cual es producto de la *poïesis* de sí mismo. La segunda mimesis resulta ser una mediación entre los incidentes individuales y una historia entera. La identidad personal es reconocida en esta unidad significativa, de sentido que recoge las experiencias, las vivencias de una subjetividad concreta a la que le corresponde una trama, esto es, a través del orden establecido, configurado por esa subjetividad particular de la cual trata la historia de vida.

Si toda historia, en efecto, puede considerarse como una cadena de transformaciones que nos lleva de una situación inicial a una situación final, la identidad narrativa del personaje sólo puede ser el estilo unitario de las transformaciones subjetivas reguladas por las transformaciones objetivas que obedecen a la regla de la completud, de la totalidad y la unidad de la trama (Ricoeur, 1998, 221).

A través de la narratividad se combinan dos dimensiones, la secuencial y la configurativa. En una historia la trama convierte a un acontecimiento en algo necesario. Cada acontecimiento conlleva al siguiente y este a su vez a otro suceso, convirtiendo a cada uno de ellos en algo necesario, y esto sólo es posible dentro de una historia. Ricoeur, retomando el pensamiento de Aristóteles, habla sobre la trama como totalidad en tanto que es una serie de acontecimientos ordenados que tienen un principio, un desarrollo y un fin, esto es, a lo que se llama totalidad en una narración de donde deriva la particularidad de la trama. La conexión de una vida no es otra cosa que la trama del relato. “El fenómeno de la intervención, por tanto, en el que se vinculan el orden del mundo y nuestro ‘poder hacer’, da lugar a lo que podríamos llamar la estructura de la intersección característica de la intratemporalidad, que oscila entre el tiempo vulgar y la verdadera historicidad” (Ricoeur, 1980, 196) Es decir, entre la representación lineal del tiempo y la

historicidad que habla de un <tiempo para> ligada a la cura y a la facticidad del sujeto, de la persona. Empero, la configuración trae problemáticas diversas. Entre ellas se encuentra el problema de tener como identidad de la persona una identidad de carácter narrativo, es decir, ficticio en tanto que es una creación y que puede cambiarse, reconstruirse. ¿Qué criterio debe utilizarse para dar por verdadera una historia personal y por lo tanto a su personaje? Una historia en tanto que es un testimonio el único criterio viable es la confianza depositada en que dicho testimonio habla de la realidad. “Por eso la identidad narrativa no equivale a una ipseidad verdadera sino gracias este momento decisivo que hace de la responsabilidad ética el factor supremo de la ipseidad.” (Ricoeur, 1985, 1001.) La historia personal es una ficción en lo que respecta a su configuración empero esta narración habla de las vivencias, de las experiencias de vida del sujeto. “La persona, entendida como personaje de relato, no es una identidad distinta de *sus* experiencias” (Ricoeur, 1990, 147) Las experiencias se encuentran ancladas a la corporalidad, a la Tierra dice Ricoeur en tanto a las posibilidades que el cuerpo abre dentro del mundo en común, el mundo público, social, cultural que delimitan el campo de lo verosímil. Por último señalaremos la tercera mimesis que es la reconfiguración que nos conduce más allá de la propia historia. La mediación en la reconfiguración es entre la historia, entendida como un texto, y el lector. Para ello es necesario hablar de la historia como aquel relato que refiere a “lo sido”. El relato del pasado abre un mundo, que es el mundo del texto en donde se muestra un sentido, un significado, una dirección que puede ser recogido por una tercera persona actualizándolo. Ricoeur habla de repetición narrativa ya que nunca hay repetición existencial de lo acontecido en el tiempo, pero si la hay de su sentido, de su significación. La repetición también refiere a la fijación en la memoria de la identidad narrativa. La huella del pasado abre también una posibilidad hacia el futuro y es aquí donde radica su importancia de carácter existencial.

Pero la repetición es algo más complejo que la mera orientación fundamental de la cura hacia el futuro. Conlleva la recuperación de nuestras posibilidades más propias, tal como las heredamos del pasado; posibilidades que adoptan la forma de un destino personal y de un destino colectivo (Ricoeur, 1980, 205).

La repetición invierte la prioridad hacia el futuro. El sentido de una historia cierra pero al mismo tiempo abre la posibilidad de ser. La lectura de la historia pone en intersección el mundo posible del texto con el mundo real del lector. La identidad narrativa nos permite hablar no sólo de un sujeto sino de una identidad colectiva a través de la historia de una cultura, de una institución, etc. si entendemos a estas últimas como cuasi- personajes. La identidad narrativa sólo responde a la problemática de la identidad personal, ya que no hay una trama de toda la humanidad, sólo de individuos singulares a los que les corresponde una trama, una identidad ipse.

CAPÍTULO III
TELEOLOGÍA Y DEONTOLOGÍA:
ARISTÓTELES Y KANT

El pensamiento ético de Paul Ricoeur es un pensamiento mediador entre dos posturas: la ética y la moral. La ética deriva de la palabra griega *ethos* y la moral del latín *more* y ambas coinciden en su referencia a las costumbres. Sin embargo, es necesario distinguirlas ya que conciben de diferente manera el actuar humano. En el ámbito de lo ético la acción se genera a partir de la estima de lo bueno y del deseo de vivir una vida buena. Por su parte, lo moral refiere a una obligación. Ricoeur considera que no son excluyentes sino más bien complementarias aunque la ética tiene supremacía sobre la moral es necesario el paso por la norma. Intentaremos hacer un análisis de algunos puntos de la filosofía aristotélica y kantiana que son retomados por Ricoeur para la construcción de su propuesta. En Aristóteles la concepción de la ética resalta lo que se estima como bueno. El hombre actúa en función del deseo de tener una buena vida cuyo fin es la felicidad. De aquí deviene su aspecto teleológico. Por otro lado la moralidad considera que el actuar humano tiene la obligación y el deber de someterse a normas o leyes. Dicha sujeción es la característica de la ética con carácter deontológico.

Ricoeur en su artículo “Ética y moral” (1990) señala que el encuentro de ambas posturas en las costumbres difiere en sus fundamentos y en sus consecuencias. La postura ética se caracteriza por ser básicamente un aspiración hacia el bien y este se reconoce gracias a la estima. La estima no es más que la consideración de lo valioso. Así, pues, la aparición del valor sólo puede juzgarse en relación a algo. En este caso el bien es el valor supremo al cual se desea llegar. La aparición de los valores siempre se encuentra circunscrita dentro de una situación concreta, con una serie de factores, esperados o no, que conforman su marco de sentido, de significación. La estima de lo bueno llega a constituirse en un criterio,

es decir, su identificación nos permite diferenciar entre aquello que tiene valor y lo que no. Empero, la estima de sí es la reflexión que posibilita el actuar de la persona.

Hay dos cosas fundamentalmente estimables en el sí mismo: en primer lugar, la capacidad de elegir por razones, de preferir esto a otro, esto es, la capacidad de actuar *intencionalmente*; a continuación la capacidad de introducir cambios en el curso de las cosas, de comenzar algo en el mundo, dicho brevemente, la capacidad de iniciativa. En este sentido la estima de sí es el momento reflexivo de la *praxis*: es apreciando nuestras acciones como nos apreciamos a nosotros mismos en cuanto autores y, por tanto siendo otra cosa que simples fuerzas de la naturaleza y simples instrumentos (Ricoeur, 1990c, 243)

Ricoeur considera que la idea de *intencionalidad ética* es la que se encuentra de base formando una red conceptual que nos permite pasar de lo ético a lo moral. Dicha intención la enuncia como: “*tender a la vida buena, con y para los otros, en instituciones justas*” (Ricoeur, 1990, 242). La intencionalidad ética consta de tres componentes que son la estima de sí, la solicitud y las instituciones. La estima de sí y el problema de la libertad se encuentran en el corazón del pensamiento ético ricoeuriano. Sólo puede haber un actuar humano si hay un hombre capaz, es decir un hombre que dice “yo puedo” y “yo hago”. Por ello, en su artículo “El problema del fundamento de la moral” (1989) afirma: “Sólo puedo, por ello partir de la creencia de que puedo y que soy lo que puedo, que puedo lo que soy. El único punto de partida posible de una ética es esta correlación inicial entre un acreencia y un acto (de un acto que se afirma, de una creencia que es la luz del acto)” (Ricoeur, 1989, 68).

La concepción de la ética dentro del pensamiento griego y la filosofía aristotélica tienen al bien como el móvil y el objetivo del actuar humano. El bien es una aspiración que se hace patente a través de una vida buena. El trabajo de una vida vertida en las obras son las que dan testimonio de la aspiración ética. Toda aspiración es un deseo movido por la carencia. El hombre se esfuerza por lograr la felicidad, lo deseable. Para Aristóteles el anclaje de la vida buena está en la capacidad del hombre para fijar una meta y dirigir su vida hacia ese fin. La felicidad es el bien al cual tiende el ser humano. De acuerdo con el autor de la *Ética*

Nicomáquea la vida buena se consigue en la praxis y es gracias a las acciones que accedemos a la felicidad. ¿Cómo es el actuar humano desde la perspectiva aristotélica? Pasa básicamente por dos momentos: la deliberación y la elección. La deliberación habla de lo contingente y no de lo necesario. El conflicto se presenta ante la necesidad de juzgar el medio por el cual acceder al bien. La deliberación sólo es la condición para poder llegar al momento de la elección. En este punto es donde la acción adquiere un carácter ético en tanto que la elección muestra la intención de conseguir el bien. Mientras que la deliberación sólo habla de la capacidad racional del sujeto, la elección nos habla de la cualidad ética del sujeto. Aristóteles habla de una elección deliberativa que determina cual es el mejor medio para conseguir un fin. De tal modo que toda elección es una elección relativa a una preferencia. Lo particular se muestra en la “elección de un género de vida que compromete toda nuestra existencia: en este sentido, la elección ya no es interior a la vida, sino que es la elección de la vida misma” (Aubenque, 1963, 147). La congruencia entre el fin y la práctica es lo que hace del acto un fin en sí mismo, una virtud.

De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, II, 1103 a-20, 40).

Las virtudes éticas proceden de las costumbres y que estas se modifican. Toda ética habla de la recta acción dirigida hacia una finalidad proyectada. La virtud no es sino el cumplimiento del fin propio, es decir, del fin al cual se dirige naturalmente algo o alguien. Así, pues, “la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia” (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, II, 1106 a, 49). Las virtudes éticas cambian porque son de carácter optativo, nosotros elegimos cómo obrar. El criterio que permite la evaluación de la acción como virtuosa se establece conforme a una consideración de metas o fines que se deben cumplir y que será considerado el bien de esa práctica. Ricoeur señala, desde una perspectiva contemporánea, que el principio unificador de dicho criterio se da en conformidad con las reglas constitutivas. Con

ello introduce la noción de dimensión significativa cuya función es posibilitar la evaluación.

La calificación propiamente ética de estos preceptos está garantizada por lo que MacIntyre llama <patrones de excelencia> (*standars of excellence*), los cuales permiten calificar de bueno a un médico, a un arquitecto, a un pintor, a un jugador de ajedrez. Estos patrones de excelencia son reglas de comparación aplicadas a resultados diferentes, en función de los ideales de perfección comunes a cierta colectividad de ejecutantes e interiorizados por los maestros y los virtuosos de la práctica considerada (Ricoeur, 1990 b, 181).

Los patrones de excelencia que constituyen reglas significativas son de carácter social. Por lo tanto, el valor deviene de manera cooperativa entre el agente y la sociedad. Con ello, piensa Ricoeur, despejamos el espejismo de un criterio sobre el bien que sea absolutamente personal, solitario. Entonces, el bien es inmanente a la práctica constituida gracias a la teleología interna de la acción establecida a través del modelo de excelencia. Cuando Aristóteles coloca el origen de las virtudes éticas en las *costumbres*, señala ya el carácter público y social de lo ético. En *Sí mismo como otro* (1990), Ricoeur dice que el concepto de MacIntyre funciona como el primer punto de apoyo para la base de su ética, esto es, la estima de sí, “en la medida en que apreciando nuestras acciones, nos apreciamos a nosotros mismos como el autor de las mismas” (Ricoeur, 1990 b, 182) A nivel fenomenológico las acciones muestran el interés y la satisfacción del deseo del agente para llegar al bien. La elección de un camino, de un medio para llegar a un fin, esto es, a la felicidad, deben comprenderse dentro de un proyecto personal que funja como unificador de todas las acciones de un individuo. “El secreto del encaje de las finalidades reside en la relación entre prácticas y plan de vida, una vez elegida, una vocación confiere a los gestos que la ponen en práctica ese carácter de ‘fin en sí mismos’” (Ricoeur, 1990b, 183).

Las prácticas muestran las elecciones las cuales están dirigidas por un futuro, por un proyecto. El deseo del bien abre un horizonte posible, un marco de acción de acuerdo con el bien deseado. De aquí surge el aspecto utilitario de la ética aristotélica, en tanto que se desea aquello que es útil para conseguir un fin, es

decir, aquello que sirve como medio. “La elección es, pues, la sede de la imputabilidad: se opone a constricción y es el fundamento de los actos que se hacen plenamente de grado los únicos que son objeto de alabanza y de crítica” (Aubenque, 1963, 139). La imputabilidad sólo nos permite señalar a alguien como el autor de una obra. La libertad de elegir se reduce así a una elección de medios útiles para conseguir un bien propio. Todo lo deseable como el bien, lo valioso como la justicia aparece ligado a una subjetividad para la cual las acciones adquieren un sentido, un significado, propiamente un valor. Para Ricoeur el justo medio es la mayor aportación del pensamiento ético de Aristóteles y consiste en el equilibrio entre dos polos o dos extremos. El justo medio sólo funciona dentro del contexto particular de la acción. La situación enmarca las posibilidades tanto como la significatividad de la acción. Así, pues, el justo medio corresponde a un juicio en situación. La *phrónesis* o sabiduría práctica es un ejercicio propio del *phrónimos* o hombre justo.

A este respecto la enseñanza más importante del libro VI concierne al estrecho vínculo establecido por Aristóteles entre la *phrónesis* y el *phrónimos*, vínculo que sólo adquiere sentido si el hombre de juicio sabio determina al mismo tiempo la regla y el caso, aprehendiendo la situación en su plena singularidad (Ricoeur, 1990 b, 180).

El *phrónimos* encarna al hombre prudente por su capacidad de juzgar, de convertirse en un hombre-criterio, un hombre que de lo particular saca lo universal. La *phrónesis* es la sabiduría de lo contingente. El juicio ético es un juicio comparativo, preferencial, esto es, funciona de acuerdo con lo estimable. Así, pues, la acción humana es una acción humana es una acción orientada, es decir, de carácter significativo. Los motivos del actuar son los que dotan de una razón para actuar. Ricoeur en su artículo “Razón práctica” (1979) recoge de Ascombe el concepto de carácter de deseabilidad. “Siempre tengo que poder *en calidad de qué* deseo algo. Ésa es la condición mínima de inteligibilidad de la acción sensata. El campo de motivación no sería incluso el campo conflictivo que conocemos, si motivos tan heterogéneos de todo tipo no se prestarán a la comparación y entonces no pudieran ser jerarquizados en función de su carácter de deseabilidad” (Ricoeur,

1979, 221) De tal modo que la estima de sí se refleja en la direccionalidad de nuestras obras hacia el bien para tener una vida buena. Toda acción sensata deviene de un juicio.

En un lenguaje más moderno diríamos que es un trabajo incesante de interpretación de la acción y de sí mismo donde se prosigue la búsqueda de adecuación entre lo que nos parece mejor para el conjunto de nuestra vida y las elecciones preferenciales que rigen nuestras prácticas (Ricoeur, 1990 b, 185.)

El pensamiento Aristotélico se sitúa en los límites de su tiempo y no llega a consolidar el momento reflexivo de la acción. El reconocimiento de sí mismo es el paso que da Ricoeur. El sentido de la acción surge cuando comprendemos a la acción como un texto, como una unidad totalizadora con un significado particular desplegado en el mundo del texto. La trama es el anclaje fundamental con la persona. En Aristóteles la deliberación de la acción implica un conflicto que se resuelve en una elección entre el fin y el medio. El pensador griego concibe a la ética como parte de la política. El objeto de la política son las cosas nobles y justas las cuales dada su diversidad y su existencia vinculada a las costumbres, no es posible hablar de la política como una ciencia exacta. Lo noble y lo justo tienen como característica la inestabilidad en tanto que existen gracias a una convención ¿Qué relación tiene la política con la ética?

Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe además que se debe hacer y qué se debe evitar, el fin incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. Pues aunque sea el mismo bien del individuo y de la ciudad, es evidente que es mucho más que grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad, porque procurar el bien de un apersona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para las ciudades (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, I, 1094b, 13).

Aristóteles define al hombre como un ser social por naturaleza. El hombre no puede existir, sobrevivir en soledad. Y con ello aparece el segundo componente de la intencionalidad ética: la solicitud. La solicitud habla del otro. Ricoeur habla de

la necesidad de pasar a la figura de la institución la cual no corresponde a las figuras personales 'yo' y 'tu' sino al 'nosotros' la cual es una persona de carácter neutro de acuerdo con el pensador francés. La institución es la mediadora en las relaciones interpersonales. En el campo de lo político el bien es un bien de todos, en donde todos deseamos lo mismo uno de los otros que responde a una demanda de reciprocidad. "El milagro de la reciprocidad estriba en que las personas se reconocen unas a otras como insustituibles en el intercambio mismo. Esta *reciprocidad de los insustituibles* es el secreto de la solicitud, La reciprocidad no parece por completo sino en la amistad, en la que uno estima tanto al otro sí mismo" (Ricoeur, 1990c, 244) En la política el aspecto teleológico se mantiene ya que ella busca la felicidad, el bien de todos los integrantes de una sociedad. ¿qué sustenta la funcionalidad de la política? Aristóteles piensa en la amistad. En la amistad nunca se desea el mal al otro porque sólo puede desearse lo amable, "que no todo puede amarse sino sólo lo amable y que esto es bueno o agradable o útil" (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VIII, 1155b, 207). Así, pues, la amistad sólo puede darse entre seres humanos en tanto que son los únicos capaces de reciprocidad. El carácter dialógico e igualitario de la amistad es ineludible. La amistad es un relación cara-a-cara con el otro, el otro es también un yo. La amistad es una relación con el prójimo. "La amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud, pues en la medida que son buenos, de la misma manera quieren el bien uno del otro, y tales hombres son buenos en sí mismos" (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VIII, 1156b, 209).

La ética aristotélica es una ética de la reciprocidad. Empero, tiene como condición la aspiración al y la actuación conforme al bien de los individuos. La amistad es el vínculo para la verdadera igualdad. Si yo deseo el bien para mí deseo también el bien para el otro. El énfasis está en el deseo voluntario de que el otro también sea, exista al igual que "yo puedo". Es aquí donde radica la diferencia en el fundamento con la moral normativa que trataremos más adelante. El pensador griego considera que el carácter de reciprocidad del amigo a diferencia de los objetos inanimados radica en la utilidad mutua. Los hombres buenos son amigos ni por utilidad ni por placer sino en función del bien el cual incluye tanto lo

agradable como lo útil. La diferencia entre una amistad fundamentada en el deseo de bien y una que no, radica en la posibilidad de inclinarse a la desigualdad.

Una institución tiene efectivamente, una amplitud mayor que el cara a cara de la amistad o del amor; en la institución, y a través de los procesos de distribución, la aspiración ética se extiende a todos aquellos a los que el cara a cara deja fuera como terceros. Así se forma la categoría del *cada uno* —que no es de ninguna manera el *uno* impersonal, sino el socio de un sistema de distribución—. La justicia consiste precisamente en dar *a cada uno lo suyo* (Ricoeur, 1990c, 244).

La condición de posibilidad de la amistad perfecta es el deseo de ser, de felicidad, de bien común procurando la semejanza, la igualdad. Por ello se vincula a la amistad con la justicia. La justicia aristotélica se entiende como una distribución proporcional la cual hace posible la igualdad en tanto que cada uno tiene lo suyo. “Y así son capaces de asociación, porque esta igualdad puede realizarse en cada caso” (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, V, 113b, 132) De todas las virtudes éticas la justicia es la única que refiere al bien del otro. La justicia es la virtud ética que complementa a todas las demás, las perfecciona. Así, pues, Aristóteles entiende lo justo como una proporción. “Lo justo será un término medio e igual en relación con algo y con algunos” (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 113a, 125). Al final del libro V de la *Ética Nicomáquea* Aristóteles señala que lo justo y lo equitativo son lo mismo en tanto que ambos son buenos pero lo equitativo es mejor. Lo justo es la conformidad con la ley y lo equitativo corrige a la justicia legal en aquellos casos que no están contemplados en lo universal.

Queda claro pues, que es lo equitativo y que es lo justo y que clase de justicia es mejor. Con esto queda también de manifiesto quien es el hombre equitativo: aquel que elige y práctica estas cosas justas, y aquel que apartándose de la estricta justicia y de sus perores rigores, sabe ceder, aunque tiene la ley de su lado. Tal es el hombre equitativo, y este modo de ser es la equidad que es una clase de justicia, y no un modo de ser diferente. El cada uno es el destinatario de un reparto justo (Aristóteles. *Ética Nicomaquea*, V, 1137b, 146).

La justicia es la política, la ética de varios, establecida por un gobierno el cual procura el bienestar de la comunidad. Sin embargo, en esos casos en donde la regla no funciona con claridad, el hombre prudente es capaz de determinar cual es el justo medio requerido para resolver la acción con justeza. Ahora bien, ¿porqué es necesario que la ética pase por la norma? Por que la deseabilidad es de carácter optativo. La ética funciona si nuestro deseo se inclina siempre hacia el bien común. De acuerdo con Ricoeur la intencionalidad ética es enriquecida por su paso por lo moral ya que la complementa. Los conflictos sociales confirman que la aspiración ética no es la regla de acción de todos los seres humanos. Ricoeur analiza los alcances y diferencias de cada visión ética, esto es, de la teleológica y la deontológica para concluir en la supremacía de la primera.

“Poder sobre” difiere tanto del poder hacer o la capacidad de iniciar la acción y de poder-en-común o de la capacidad de que los miembros de una comunidad histórica de dar expresión a su deseo de vivir juntos. Poder sobre, en cualquier forma, se convierte en violencia cuando se debilita o destruye el poder de otra persona-a-hacer (Dauenhauer, 1998, 166).

La fragilidad del poder-hacer sustentada en el deseo es la que debe ser regulada. Kant al inicio de su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) señala que el fin natural del ser racional no puede ser su conservación sino, su felicidad la cual correspondería a una conducta dirigida por el instinto lo que es igual a una libertad sin restricciones. Así pues el uso práctico de la razón tiene como destino la buena voluntad. “La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar un fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es buena en sí misma” (Ricoeur, Kant, 1785, 21) la buena voluntad no corresponde a la deseabilidad de un sujeto en particular sino que habla de la objetividad del querer que es el bien en sí mismo. El deseo que corresponde a la buena voluntad es un deseo objetivo, razonable. La buena voluntad es incondicional porque no tiene como fin cubrir la necesidad de un sujeto particular sino el de la humanidad. La universalización de lo humano a través del concepto de humanidad resulta ser de carácter necesario cuya finalidad es despersonalizar y vaciar de contenido la deseabilidad. Sin embargo, ahora la figura

de la persona se sintetiza en el concepto de humanidad la cual funciona como un ideal práctico, esto es, lo humano requiere de un modo práctico específico. Cuando pasamos del deseo de bien a la obligación de la buena voluntad se introduce la idea del deber. “A la idea de universalidad está inseparablemente unida la de *restricción*, característica de la idea de *deber*, en virtud de las limitaciones que caracterizan a una voluntad finita” (Ricoeur, 1990b, 217).

El problema de la libertad está en el corazón de toda ética. La libertad humana se caracteriza por la capacidad de iniciativa, de la producción de cambios en el mundo. Empero, dicho poder debe estar dirigido, orientado. La naturaleza racional constitutiva del hombre tiene como finalidad, en lo práctico, el bien. De acuerdo con Kant el hombre consta de una doble naturaleza. El cuerpo se encuentra dentro del mundo fenoménico y la razón en el mundo de lo inteligible. Bajo este supuesto “Sólo el ser racional posee la facultad de obrar por la *representación* de leyes, esto es por principio posee una voluntad” (Kant, 1785, 34) La voluntad está motivada no por los instintos como los animales sino por la razón la cual cumple la función de orientar respecto a lo que es permisible o no, lo que es posible hacer con miras al bien universal. Por lo tanto, para concebir la moralidad necesitamos del duplo libertad y autonomía. Esta última permite hablar ya no sólo de imputabilidad sino de responsabilidad en tanto que es el sujeto quien determina su modo y dirección al actuar. “La autonomía como principio supremo de la moral impone de por sí que el examen de uno mismo no haya de tener lugar en ningún foro externo, como exigiría una ética heterónoma, sino en el *forum internum* de la conciencia moral, que tiene sus oficiantes propios y a uno mismo por todos ellos” (Kant, 1785, 79).

La autonomía no es más que la autoleislación la cual constituye el primer fundamento del estatuto moral del sí mismo. El valor moral no se otorga en función de los efectos externos sino del principio racional que determina a la voluntad. De aquí, que la buena voluntad sólo puede corresponder con una voluntad autónoma, es decir, autoleislada. Ricoeur dice que hay dos cosas que distinguir dos problemas involucrados dentro de la concepción de la autonomía y que debemos distinguir en dos momentos. “En la primera, la inclinación signo de finitud, sólo se deja debido a su inadecuación puramente epistémica respecto al

criterio de universalidad” (Ricoeur, 1990 b, 218) El autor de *Sí mismo como otro* señala que Kant no excluye a las inclinaciones en cuanto vinculadas a lo empírico sino su posibilidad de no seguir reglas racionales, es decir, universales. El segundo momento corresponde a la resolución del primer problema a través del examen de las inclinaciones por medio de los imperativos los cuales son actos de discurso con la finalidad de evitar el antagonismo entre razón y deseo.

Corresponde a la sumisión de las máximas de la acción a la *regla de universalización*. En efecto, las inclinaciones pueden ponerse a prueba únicamente mediante estas máximas es decir, mediante “proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad a cuya determinación subordinan distintas reglas prácticas” [...] La mediación ofrecida así por la máxima supone que, en la presentación de un proyecto de alguna amplitud por parte de la voluntad, se incluya potencialmente una *pretensión de universalidad* que precisamente la regla de universalización viene a poner a prueba (Ricoeur, 1990 b, 218).

El imperativo funciona como una restricción la cual evoca al deber. Todo aquello que puedo hacer está restringido, delimitado por la necesidad objetiva del deseo. Lo práctico sólo puede darse dentro de los límites de la razón. Kant habla de dos tipos de imperativos: hipotéticos y categóricos. El imperativo hipotético dice solamente que la acción es buena para algún propósito *posible o real*.” (Kant, 1785, 35) Como su nombre lo indique sólo habla de las acciones como viables, como posibilidad. Este tipo de imperativos son de los que habla Aristóteles en su ética deliberativa que trabaja en función de preferencias. Esto último es lo que Kant trata de evitar, bajo el imperativo no cabe la duda del camino y dirección que debe determinar la voluntad para evitar el problema práctico que suscita lo optativo. El imperativo categórico es asertórico y dice: “*obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*” (Kant, 1785, 39). El problema entonces se resuelve con el establecimiento de una ley moral que prescribe necesidad independientemente del caso o circunstancia y al mismo tiempo excluyendo cualquier interés particular. De aquí surge el formalismo de la moral kantiana.

Una acción realizada por deber tiene, empero, que excluir por completo el influjo de la inclinación y con esta toda objeto de la voluntad, no queda pues otra cosa que pueda determinar la voluntad, si no es objetivamente la *ley* y subjetivamente; el *respeto puro* a esa ley práctica, y por lo tanto la máxima de obedecer siempre a esa ley con prejuicio de todas mis inclinaciones (Kant, 1785, 26).

La determinación objetiva de la voluntad se fundamenta en el respeto a la ley. En lo subjetivo la voluntad se determina en función de lo sensible, de los sentimientos, es decir, en la afectividad. En el artículo “El problema del fundamento de la moral” (1975), Ricoeur considera necesario antes de llegar al imperativo categórico pasar por la precomprensión de la *Regla de oro* la cual dice “No hagas a tu prójimo lo que no quieras que te hagan a ti”. La obligatoriedad surge del valor colocado a sí mismo y que por reciprocidad también se coloca en la segunda persona. La solicitud requiere pues de la equidad. El querer tiene que ser de carácter reflexivo para funcionar adecuadamente. El respeto es el sentimiento moral que nos vincula al otro a nivel afectivo. Dicho sentimiento tiene una significación privilegiada sobre otros en lo que respecta al reconocimiento del otro como otro. Por un lado está el reconocimiento del otro como otro y por otro el reconocimiento del otro como otro sí mismo. Por ello piensa Ricoeur que la Regla de Oro es la formulación positiva de lo que es el imperativo moral kantiano.

La formulación positiva sobre todo la que se recoge en el Levítico y retoma Mateo 22,33 “amarás a tu prójimo como a ti mismo”, señala la filiación entre solicitud y norma. La solicitud es afirmativa, y es una afirmación originaria; esa es el alma escondida de la prohibición, de la norma. Es la que rama nuestra indignación, nuestro rechazo de la indignidad infringida sobre otro. La solicitud recurre a la norma por la presencia de la violencia (Domingo Moratalla, 1998, 249).

La necesidad de la restricción nace sólo en las relaciones interpersonales, esto es, en las relaciones con otras personas. El otro es el límite de mis deseos y por lo tanto de mis acciones. Para hablar del valor personal Kant formula un imperativo práctico el cual incluye la solicitud de la segunda persona. “El imperativo práctico será, pues, como sigue obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu

persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin en sí mismo y nunca solamente como medio” (Kant, 1785, 44). La moralidad se constituye por una serie de reglas racionales correspondiente a la naturaleza humana. El límite práctico está colocado en las demás personas en razón de su diferencia existencial con lo inanimado, la libertad.

A quien objetase que la idea de humanidad hace sombra en el cara-a cara directo entre sí mismo y el otro, habría que responderle, teniendo en cuenta la mentalidad de Kant: si se admite que la regla de universalización es una condición necesaria del paso objetivo a la norma moral en el plano de su primer componente, este equivalente de lo universal requerido por el primero, este equivalente no es otro que la idea de humanidad: esta presenta la misma estructura dialógica de la solicitud, pero elimina toda su identidad radical, limitándose a conducir el principio de autonomía de la unidad, que no hace acepción de personas, a la pluralidad (Ricoeur, 1990 b, 238).

La dignidad deviene de la capacidad de ser, de pensar, de actuar de acuerdo con la naturaleza humana que es racional. La relación con la alteridad se encuentra dentro de la constitución de sí a través de la mediación institucional, el “nosotros”. En lo práctico siempre existe una relación agente-paciente que no siempre tiene como base la equidad. En la ética aristotélica parte de la estructura básica de la solicitud positiva del otro. El filósofo griego presupone el reconocimiento amoroso en la amistad del poder hacer del amigo. En este sentido Ricoeur considera que la solicitud como estructura básica de lo ético tiene como base legítima el deseo de ser del otro. Sin embargo, no se puede dejar pasar a la mala inteligencia que pervierte el sentido de la solicitud. La utilización del otro implica, pues, la despersonalización de la alteridad pero para quitar su valía. Por ello, la implementación del imperativo práctico garantiza la igualdad gracias a la restricción de la autonomía.

CAPÍTULO IV
INTENCIONALIDAD ÉTICA
Y SABIDURÍA PRÁCTICA

La propuesta ricoeuriana de la sabiduría práctica o juicio moral en situación tiene su origen en el pensamiento aristotélico. La *phronesis* es el concepto griego que se traduce al latín como prudencia la cual no es más que la capacidad de juzgar correctamente y está situada dentro de las virtudes intelectuales. De acuerdo con Aristóteles en su obra la *Ética Nicomáquea*, Libro VI, la *phrónesis* la podemos identificar como la recta razón. Dicha virtud se encarga de razonar, es decir, de deliberar respecto a lo práctico cuya característica es ser contingente. La importancia de la *phrónesis* radica en ser el medio a través del cual el hombre puede actuar sensatamente, encontrar el justo medio, esto es, lograr un equilibrio justo para conseguir el bien.

En efecto, los principios de la acción son el propósito de esta acción, pero para el hombre corrompido por el placer o el dolor, el principio no es manifiesto, y ya no ve la necesidad de elegirlo y hacerlo todo con vistas a tal fin: el vicio destruye el principio. La prudencia, entonces, es por necesidad un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 1140b-15, 156).

La prudencia tiene como finalidad llegar a una elección correcta y equilibrada conforme al deseo y a la razón fundamentos básicos que nos permiten elegir algo como lo mejor. Aristóteles piensa que el propósito de la acción no es el placer sino el bien, la felicidad. Así, pues, toda acción humana tiene como base un principio, un propósito. Ricoeur en su artículo “La razón práctica” (1979) desglosa dicho concepto en dos partes básicas: razón de actuar y razonamiento práctico. La primera la podemos caracterizar básicamente con el campo de la motivación, “Siempre tengo que poder decir *en calidad de qué deseo algo*. Ésa es la condición

mínima de inteligibilidad de la acción sensata” (Ricoeur, 1979, 221) Sin embargo, el filósofo francés considera necesario distinguir algunas razones para actuar que se deducen a partir de la intención, es decir, a partir del motivo de la acción para lograr el cumplimiento del propósito ético, el bien. A ello le llama razonamiento práctico. “La idea de un orden de las razones de actuar es la clave del razonamiento práctico. Éste no tiene otra función que poner en orden las largas cadenas de razones suscitadas por la intención terminal” (Ricoeur, 1979, 224).

De tal modo que nuestras obras proyectan y afirman dicha intención terminal que no es más que el deseo de bien a través de una serie de obras y razonamientos que se conducen conforme a un proyecto de vida cuya objetivo es la felicidad. Para Ricoeur la intencionalidad ética es el concepto que genera toda una red conceptual que constituye dicho objetivo práctico. Nos dice que “Llamemos ‘intencionalidad ética’ a la intencionalidad de la ‘vida buena’ con y para otro en instituciones justas” (Ricoeur, 1990, 176). Ella pasa por tres momentos: la estima de sí, la solicitud y la institución. Ellos se relacionan con la tríada ética del “yo”, el “tu” y la última representada por las instituciones. Las tres en conjunto integran la intención de carácter ético la cual funciona de manera orgánica, es decir, a través de la unificación de cada uno de sus elementos constituyentes. En “El problema del fundamento de la moral” (1975) Ricoeur habla de la libertad como el problema central de la ética. De acuerdo con él la libertad es entendida como la capacidad de hacer y de producir cambios dentro del mundo. Libertad es al mismo tiempo el poder ser y el poder de hacer que se afirma en cada obra. Los actos humanos responden a una causalidad distinta al de la naturaleza. A diferencia de esta última el ser humano no actúa por necesidad ya que hay una relación entre una creencia y un acto. “Sólo puedo por ello partir de la creencia de que puedo y que soy lo que puedo, que puedo lo que soy”. (Ricoeur, 1975, 68) Dentro de la tradición de la filosofía reflexiva y de la mano de Jean Narbert, Ricoeur retoma el concepto de afirmación originaria entendiendo que nuestras acciones básicamente reflejan el deseo de ser, de existir del ser humano el cual se afirma en cada obra. Sin embargo, la apropiación del sentido de dicha afirmación originaria necesita del rodeo por la reflexión, es decir, por la hermenéutica y deviene en la comprensión de sí.

Para emplear el lenguaje de Jean Narbert, la reflexión no podría ser más que la apropiación de nuestro propio acto de existir por medio de una crítica aplicada a las obras y a los actos, signos de ese acto de existir. Así, la reflexión es una crítica no en el sentido kantiano de una ciencia del deber, sino en el sentido del *Cogito* sólo puede ser vuelto a captar por el desvío de un desciframiento de los documentos de su vida. La reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo para existir y de nuestro deseo de ser a través de las obras que dan testimonio de ese esfuerzo y de ese deseo (Ricoeur, 1965b, 22).

La afirmación originaria es la afirmación de mi existencia en lo que creo y en lo que hago. La reflexión es la vía larga para llegar a la comprensión de sí. El pensamiento ético de Paul Ricoeur es una filosofía que habla del hombre capaz. Así, pues la libertad cuenta con dos aspectos. Ricoeur piensa que el aspecto negativo de la libertad radica en la imposibilidad de deshacerse del sentimiento de la falta el cual es inseparable del ser humano como un ser miserable, falible. Dicho sentimiento surge de una oposición, de una inadecuación entre un poder-ser y un ser-dado. Nunca soy todo lo que creo poder ser, sólo soy lo que puedo ser. La carencia es algo que se encuentra antes de la aparición de la ley moral. Por otro lado se encuentra el aspecto positivo que se concentra en el poder-de-hacer. Por ello la atestación de la libertad es una tarea del hacer y no del ver. La libertad nunca es un hecho sino sólo un testimonio de un poder que se ejerce pero que nunca se efectúa total y absolutamente en un solo acto. “Por consiguiente me parece que es necesario aplazar el momento de la ley y detenernos en algo más primitivo, que es justamente esta exigencia de efectuación, de realización que hace que la libertad sea una *tarea*” (Ricoeur, 1975, 70).

El punto base de la intencionalidad ética es la creencia del hombre como un “yo puedo”. El primer momento de la intencionalidad ética llamado la estima de sí surge de la capacidad reflexiva del sujeto para verse a sí mismo como un ser capaz. La estima de sí tiene como objeto la estima y la valoración de los fines de la acción que hablan de la voluntad de ser. La acción sensata es aquella que reconoce lo más valioso donde ya hay valor. Todo ello nos conduce hacia el tema de la autonomía como la capacidad de autodeterminación de la voluntad.

El imperativo, en tanto que relación entre mandar y obedecer, concierne a la cara subjetiva de la norma, que se puede llamar propiamente libertad práctica con la idea de causalidad libre confrontada con el determinismo en el plano especulativo. La experiencia moral no exige nada más que un sujeto moral capaz de imputación, si entendemos por imputabilidad la capacidad de un sujeto para designarse como el autor verdadero de sus actos (Ricoeur, 2000, 49).

La exigencia que manda el cumplimiento de una obligación moral no está basada en la obligación como una coacción externa de mi libertad. De acuerdo con Ricoeur el imperativo parte del reconocimiento del agente como autor. La imputabilidad permite al filósofo francés hablar de la posibilidad de dar cuenta de los poderes y no poderes del ser humano como testimonio del hombre como un ser capaz. La imputabilidad nos permite hablar de la preferencia razonable por parte del agente, de la persona y nos dirige hacia el tema de la autonomía. Sin embargo Ricoeur prefiere utilizar el término de imputabilidad para afirmar la pertenencia, lo “mío”. La imputabilidad refuerza la capacidad de afirmarse así mismo como agente y autor de obras. Por su parte con el concepto de autonomía desde la perspectiva tradicional kantiana el énfasis se otorga a la capacidad racional de someterse a la ley, es decir, a la racionalidad del sujeto trascendental de limitar su voluntad a través del respeto a la norma. Hablar de imputación, de responsabilidad no es hablar de un culpable pero si es hablar de alguien. Ricoeur nos dice en su obra *Lo justo* (1995) que la responsabilidad es alguien. La persona como sujeto moral evita hablar de una subjetividad anónima y sin rostro, ya que, nosotros somos producto de nuestra historia, de nuestras elecciones. El primer momento de tríada ética sólo habla de la primera persona y la ética nace cuando aparece la exigencia en segunda persona. “Y toda ética me parece nacería de esta tarea desdoblada de advenir la libertad del otro como semejante a la mía. ¡El otro es mi semejante! Semejante en la alteridad, otro en la similitud!” (Ricoeur, 1975, 72).

La solicitud es el segundo elemento de la intencionalidad ética que habla de la demanda de reciprocidad y del respeto a la persona. La persona se reconoce como un fin en sí mismo y no como medio como lo señala el segundo imperativo

kantiano. La solicitud es el reconocimiento y la estima del otro como otro. El otro se convierte en una libertad análoga. El límite de mi libertad es el otro pero en un sentido positivo ya que el bien ético sólo es realizable con el otro. Sólo puedo ser libre si el otro lo es también. Ricoeur piensa junto con Aristóteles que el deseo es la base fundamental de la ética. El surgimiento de la ética involucra el deseo de bien hacia y para el otro. La solicitud es la exigencia que viene de la alteridad y que demanda la justicia a través de la equidad en la estima. La estima del otro como ser capaz de iniciativa y capacidad de preferencia al igual que la estima de sí en primera persona. Desde el punto de vista de la primera persona como poder, como capacidad, sólo hablamos del poder de hacer. Sin embargo, el ejercicio del poder conlleva un riesgo, la desigualdad. Por ello es que Ricoeur considera necesario el paso de la ética por la moral, lo teleológico necesita pasar por lo deontológico.

El tercer elemento de la intencionalidad ética es la institución. La institución no es una persona, un ser humano. La función básica para introducir un elemento impersonal en la intencionalidad ética responde a la visión de Paul Ricoeur de crear un puente, una mediación entre dos libertades. “Encontramos ahora una autoafección de todos por todos. Quiero decir que no podemos obrar sino a través de las estructuras de interacción que están ahí y que tienden a desplegar su propia historia hecha de inercias y de innovaciones que vuelven otra vez a sedimentarse” (Ricoeur, 1975, 75). Esta propuesta ricoeurina tiene en su corazón el concepto del valor. Los valores ético-morales no responden a la razón ni a la evaluación individual ya que con ello caemos en el riesgo de un relativismo moral. Los valores morales se encuentran sedimentados a través de la institución que recoge la historia, las prácticas y preferencias pasadas. La institución no tiene un papel activo sino pasivo pero fundamental.

La única vía que parece ser todavía de posible exploración, más allá de un esencialismo o de un creacionismo de valores, sería la de comprender el rol mediador de este término neutro en el trayecto de la realización de la libertad en la intersubjetividad. Por eso introduzco aquí la palabra institución, la más neutra en la relación a lo que especificaremos pronto como valor, norma, ley, para establecer el puente hacia el estatuto cuasi-objetividad de toda mediación entre libertades. Necesitamos la mediación

de un término neutro, <<que tercié>> entre dos libertades” (Ricoeur, 1975, 74)

La estructura institucional permite el desarrollo de la vida social gracias a que ellas establecen un orden, un sentido, una orientación. Una función básica de las instituciones es jerarquizar el valor de las preferencias, dice que es lo que tienen mayor valor donde ya hay valor. Nadie se encuentra en el origen cero de los valores sino que nos encontramos ya instalados en un contexto cultural. Distinción entre el imperativo que manda en lo particular y una norma que manda en lo universal. Las relaciones humanas comprenden relaciones tanto de tipo intersubjetivo del cara-a-cara del amigo como las relaciones del cada uno, del desconocido pero que también demanda igualdad, justicia. La aparición del otro es lo que realmente coloca la necesidad de una normatividad. Los valores morales son depósito de evaluación pero de una evaluación de carácter colectivo. De tal modo que Ricoeur invita a pensar a la institución como una entidad de carácter neutral que media y encarna el deseo de bien y justicia de las personas dentro del sistema social.

Por institución, entenderemos aquí la estructura de *vivir juntos* de una comunidad histórica —pueblo, nación, región etc.— estructura irreductible a las relaciones interpersonales y, sin embargo, unida a ellas en un sentido importante, que la noción de distribución permitirá aclarar después. La idea de institución se caracteriza fundamentalmente por costumbres comunes y no por reglas coaccionantes (Ricoeur, 1990b, 203).

La institución recoge lo deseable y lo preferible de todos creando una ficción de universalidad. El paso de lo preferible a lo valioso nos coloca ya en el campo de la sabiduría práctica. Ella tiene básicamente una función crítica que permite determinar la regla a seguir en nuestras acciones cuando las leyes son insuficientes. Las leyes no contemplan todos los casos o situaciones particulares que se presentan en la vida concreta, cotidiana. El conflicto es algo inevitable dentro de la vida moral. La sabiduría práctica no es un tercer elemento que se suma al deseo de bien y a la norma moral. La propuesta ética ricoeuriana es una ética que habla de la obligación pero fundamentada en la convicción. “La categoría de la convicción es una de las categorías básicas que reúnen la ética con la poética testimonial de

Ricoeur. Ella articula la adhesión de espiritual a una verdad con una verdad práctica, es decir, con la vida práctica que en coherencia con esa verdad la atestigua. Tiene la característica de hacer el *nexo* de lo que es reconocido en el orden teórico con lo que es exigido en el orden práctico” (Begué, 2003, 280). El juicio moral en situación o sabiduría práctica cumple una función crítica de la razón práctica en situaciones de conflicto al permitir identificar y reconocer la intencionalidad ética ya que el juicio moral en situación no busca olvidarse de la obligación moral sino, por el contrario, trata de dar una solución práctica de acuerdo con el objetivo ético. La instrucción de lo ético mediante lo trágico nos permite ver los riesgos que existen al entender la sabiduría práctica desligada del reconocimiento del deseo ético. La enseñanza radica en un llamado a deliberar bien, es decir, a un pensar justo para evitar el sufrimiento, el cual caracteriza al héroe trágico. La tragedia griega busca la catarsis, es decir, la purificación de las pasiones del alma. El paso de la tragedia a la ética consiste en pasar de la catarsis a la convicción. “Esta transición de la catarsis a la convicción, esencialmente, en una meditación sobre el lugar inevitable del conflicto en la vida moral.” (Ricoeur, 1990b, 267) La tragedia de la parcialidad y de la arbitrariedad humana es convertir la sabiduría práctica en una sabiduría ética. La propuesta de la sabiduría práctica se distingue de la *prhónesis* aristotélica por tener un carácter crítico, que asume y reconoce a la regla moral en situaciones conflictivas.

Los conflictos nacen cuando los ‘caracteres obstinados’ se identifican con una regla particular, y se vuelven ciegos respecto a cualquier otra (cfr. *Antígona* de Sófocles) Nace una tragedia de la acción originada en un conflicto de deberes. Frente a esta situación se requiere una sabiduría práctica vinculada al juicio moral en situación, en el que es más decisiva la convicción que la regla misma (Domingo Moratalla, 1998, 250).

Para Ricoeur lo valioso está por encima de la ley en tanto que es el reconocimiento del valor ético lo que determina la regla de acción. En la ética la sabiduría práctica exige el reconocimiento de que “Lo que vale de modo supremo es que yo sea y que tú seas. A partir de ahí hay acciones que valen más que otras” (Ricoeur, 1975, 80). El reconocimiento de la mayor valía tiene un carácter positivo a través de la elección preferencial presente en la ética aristotélica. El valor no es sólo un valor

sino un reconocimiento. La sabiduría ética se basa en el reconocimiento del límite de la propia autonomía y del valor supremo. Así, pues en su noveno estudio de *Sí mismo como otro* (1990) Ricoeur lleva a cabo un análisis del funcionamiento de la sabiduría práctica tratando de solucionar algunos conflictos suscitados al interior de las tres regiones de lo práctico: el sí universal, la pluralidad de las personas y el entorno institucional los cuales corresponden con los elementos que constituyen a la intencional ética. Es en el campo de las instituciones donde comienza su estudio. La mediación institucional es indispensable para que la justicia sea llamada equidad y con ello se introduce a la filosofía política dentro de la filosofía moral. La regla de justicia abre el conflicto ante el tema de una distribución justa el cual va unido también al tema de la diversidad de bienes a distribuir de acuerdo con Ricoeur. Así, pues, la justicia no es más que intentar de eliminar la disimetría inicial que viene con el poder del agente a través de la regla de reciprocidad.

En una palabra la diversidad de las *contribuciones* individuales o colectivas que dan lugar al problema de distribución. Aristóteles había encontrado este problema en su definición de justicia proporcional, en la que la igualdad no se hace entre partes sino entre la relación de la parte de uno con su contribución y la relación del otro con su contribución diferente. Aristóteles considera variable, según los regímenes políticos, la estimación del valor respectivo a estas contribuciones (Ricoeur, 1990 b, 272-73).

La unión de lo justo con lo bueno a la idea de justicia nos lleva a discutir sobre el tema de los bienes sociales los cuales están vinculados a significaciones y estimaciones de heterogéneas. De tal modo que el valor depende de la estimación de la contribución de cada uno lo cual nos lleva al problema contextualista de la regla de justicia. No habría una regla universal de justicia. Por ello Ricoeur nos habla desde la postura de la sabiduría práctica del paso de la ética a las éticas. La idea de esferas de justicia de Michel Walzer en donde propone que cada práctica genera un modelo virtuoso donde el arbitraje se genera no de manera universal sino conforme a la finalidad deseada en cada práctica social. Es el paso de lo abstracto a lo concreto. Sin embargo, el conflicto surge cuando dichas esferas de justicia compiten y se invaden una a otra es pues un problema de arbitraje. Para

solucionar dicho conflicto Ricoeur se auxilia del concepto hegeliano de *Sittlichkeit* que habla de una moral concreta a través de Estado. “La sociedad política aparece como el único recurso contra la fragmentación en individuos aislado, precisamente porque la sociedad civil, lugar de los intereses en conflicto, no crea tampoco vínculos orgánicos entre las personas concretas” (Ricoeur, 1990b, 276). Una de las principales preocupaciones de Paul Ricoeur es encontrar aquello capaz de vincular a los individuos con las instituciones. Así, pues, contra el atomismo político nos dice:

Admitimos entonces que, sólo en un medio institucional específico, pueden desarrollarse las capacidades y disposiciones que distinguen al obrar humano; el individuo, decíamos entonces, sólo se hace humano si median ciertas instituciones, y añadimos: si esto es así, la obligación de servir a las instituciones es una condición para que el agente humano continúe desarrollándose (Ricoeur, 1990b, 277)

Estas son algunas razones que exigen el reconocimiento de la jerarquía de la mediación institucional entre las relaciones institucionales la cual tiene un carácter neutro. Ante una estructura normativo-deontológica de las instituciones ¿qué nos obliga a servir al Estado? La búsqueda de Ricoeur se inicia con la necesidad de determinar si dicha obligación es de carácter moral o de otro tipo. El filósofo francés busca la respuesta en la constitución de los estados. Por su parte Hegel concibe al Estado como una instancia que se piensa a sí misma y que este espíritu es distinto al de los individuos. A lo cual Ricoeur apunta: “sólo que una cosa es admitir que las instituciones no derivan de los individuos sino siempre de otras instituciones previas y otra, conferirles una espiritualidad distinta a la de los individuos” (Ricoeur, 1990b, 278) Sin embargo, las instituciones no necesariamente encarnan el espíritu de los gobernados. Eventos históricos como la segunda guerra mundial han revelado el riesgo de un estado capaz de llevar a cabo actos criminales que van en contra de los principios morales fundamentales. Por ello, es necesario distinguir entre poder y dominación dentro de la práctica política.

El poder hemos admitido siguiendo a Hanna Arendt, sólo existe en la medida en que el querer vivir juntos y actuar en común subsiste dentro de una comunidad histórica. Este poder es la expresión más importante de la *praxis* aristotélica que no crea nada fuera de sí misma sino que se da como fin su propia conservación, su estabilidad y durabilidad (Ricoeur, 1990 b, 279).

Una institución, una práctica social dura y se conserva gracias al poder en común fundado en el aspecto teleológico de la ética. El deseo de vivir juntos es jerárquicamente superior a la norma ya que la legitimación de ésta deviene de un poder sustentado en la voluntad y espiritualidad de todos los individuos que forman parte de una sociedad específica. Así, pues, un buen gobierno es aquel que surge de una deliberación y una voluntad pública. La dominación por parte de las instituciones de gobierno sólo nos lleva hacia la acción trágica. Para que la institución encarne la figura del “nosotros” debe procurar y buscar realizar el deseo de todos a vivir felices y en justicia. La acción política debe ir encaminada a los fines del buen gobierno. La neutralidad y la imparcialidad de las instituciones es necesaria para el funcionamiento correcto como mediador intersubjetivo. Una buena deliberación “no tiene otro apoyo que la convicción de los constituyentes; en definitiva, su sentido de la justicia —virtud de las instituciones— en el momento de una elección histórica” (Ricoeur, 1990b, 283). La línea entre el uso del poder y la detentación de este para la dominación, es frágil. La sabiduría práctica cumple su función crítica bajo la guía de la conciencia moral, de la convicción de que el gobierno que elegimos representa nuestros intereses. El término valor de cuerdo con Ricoeur es una evaluación sedimentada dentro de una comunidad, dentro de una tradición específica, es decir, un contexto social, cultural. “Todo valor se encuentra ya éticamente marcado. Todo valor se encuentra en un compromiso entre una exigencia, un reconocimiento y una situación” (Ricoeur, 1975, 79). La segunda región de aplicación de la sabiduría práctica se concentra en el tema del respeto. Partiendo del segundo imperativo kantiano que dice obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio. Del cual surge el conflicto entre el respeto a la persona y a la ley. Empero dada la pluralidad de las personas concretas que se subsumen en el concepto de humanidad a la hora

de aplicar dicha regla nace el conflicto en situaciones específicas donde se demanda el reconocimiento de la alteridad de las personas. “La sabiduría práctica puede, en estas condiciones, consistir en dar la prioridad al respeto de las personas, en nombre mismo de la solicitud que se dirige a las personas en su singularidad irremplazable” (Ricoeur, 1990 b, 286). El interés por los imperativos kantianos es que sirven como filtros que permiten a través de un examen de regla de universalización. Ricoeur considera necesario señalar que los deberes se derivan a partir de proposiciones de sentido de surgen de la práctica cotidiana y en cada situación se da lugar a una nueva máxima.

De acuerdo con Ricoeur es muy limitada la noción kantiana de universalidad. El sometimiento a la regla “es limitado estrictamente a una prueba de contradicción interna de la máxima misma” (Ricoeur, 1990 b, 287). El conflicto surge cuando la voluntad del agente no pasa por la regla de universalización y hace de la excepción una regla. Para analizar esta problemática Ricoeur utiliza el modelo de la promesa. Así, pues, la falsa promesa nos habla de una contradicción preformativa, en tanto que el agente haciendo uso de su libertad hace una excepción a su favor de la regla, al no querer cumplir con la palabra empeñada. De acuerdo con Ricoeur en la *Fundamentación y en la metafísica de las costumbres* Kant sólo señala la excepción a la regla a favor de sí. El filósofo alemán pierde de vista que también puede haber una excepción a la regla a favor de otra persona. La solicitud nos abre al tema del deber “para con otro”. De tal modo que es necesario que la aplicación de la máxima pase por una segunda prueba.

En este segundo trayecto la prueba se realiza mediante las circunstancias y las consecuencias. Y se propone otro tipo de excepción distinta de la evocada anteriormente —la excepción a la regla en favor de sí mismo—. Aquí la excepción toma otro rostro, o más bien se convierte en un rostro, en la medida en que la alteridad verdadera de las personas hace de cada una de estas una excepción (Ricoeur, 1990b, 290).

Al vincular la obligatoriedad del cumplimiento de la promesa con la segunda persona se coloca a la regla de reciprocidad, a la solicitud en el corazón del tema del deber. Aquello que nos obliga al cumplimiento de la promesa, por ejemplo,

radica en un carácter de obligatoriedad surgida de la estructura dialógica de la solicitud. Ricoeur a esto le llama “principio de fidelidad a la obligación de cumplir las promesas” (Ricoeur, 1990b 291) La alteridad demanda, nos exige el cumplimiento de la palabra empeñada. En la falsa promesa se detenta el poder en beneficio propio, generando violencia la cual deriva en una disimetría entre el agente y el paciente. La Regla de Oro o regla de reciprocidad busca la justicia entre ambas partes y es en esta regla donde se fundamenta la obligación, el deber para con el otro. Hay alguien con quien el agente se compromete a llevar a cabo una acción. Ahora bien hay que distinguir entre la satisfacción de la promesa y que depende de una serie de condiciones, circunstancias etc. y la obligación que deviene del acto de prometer. El agente se compromete a no cambiar de intención, su deseo de cumplir al otro. “Debe mostrarse, más bien, la estructura dialógica del mantenimiento de sí, puesto que reviste una significación moral.” (Ricoeur, 1990b, 292). Si bien es cierto que la constancia en el deseo, en la intención es de carácter monológico también es cierto que hay una obligación también hacia el otro, una obligación con la alteridad de donde viene propiamente el valor moral al principio de fidelidad.

La ipseidad es otro nombre de este mantenimiento de sí. Es la fórmula de la identidad moral por oposición a la identidad física de lo mismo. Ciertamente, el mantenimiento de sí mismo sólo representa el componente subjetivo de la promesa, y debe componerse con el respeto a otro en el intercambio de expectativas en que consiste concretamente la promesa (Ricoeur, 2000, 54).

La fidelidad u obligación al cumplimiento de la promesa debe transformarse ante la presencia del otro. “Es el otro al que yo quiero ser fiel. Gabriel Marcel da esta fidelidad el nombre de disponibilidad” (Ricoeur, 1990b, 293) La disimetría entre el agente y el sufriente de la acción necesita de la noción normativa que se coloque el respeto procurando la equidad la cual es establecida por la Regla de Oro que Manda el respeto y la estima mutua. Ricoeur piensa que la solicitud y el principio de fidelidad quedan ocultos e implícitos en los imperativos kantianos.

Si la fidelidad consiste en responder a la espera del otro que cuenta conmigo, es esta espera la que debo tomar como medida de la aplicación de la regla. Se perfila otro tipo de excepción exigida por la solicitud distinto de la excepción en mi provecho: la excepción en beneficio del otro. La sabiduría práctica consiste en inventar los comportamientos que mejor satisfagan la excepción exigida por la solicitud, traicionando lo menos posible la regla (Ricoeur, 1990b, 294).

La solicitud crítica pasa por la prueba de la condición del respeto por la persona y por la ley. La disposición al bien afecta nuestra capacidad para actuar correctamente. La sustitución y equivalencia entre el agente y el paciente es lo que constituye la obligación moral. La procuración del bienestar del otro es procurar también el propio. El abuso del poder que anula el valor y el poder del otro a favor del propio, no procura la justicia ni el bien. La sabiduría práctica procura resolver situaciones de conflicto pero tratando de responder a la espera del otro, tratando de sopesar entre la dicha y el sufrimiento con miras al objetivo de una vida buena, feliz propia de la intencionalidad ética. Por último llegamos al último punto de aplicación que corresponde con a la posición de sí. La filosofía kantiana tiene el concepto de autonomía como el principio supremo de la moralidad. Donde el sujeto trascendental es capaz de dirigir y de limitar sus acciones conforme a la razón. Ahora bien, si es cierto que la autonomía responde a la razón no es a una razón egológica sino a una razón que incluye a la alteridad. De acuerdo con Ricoeur existen tres puntos a tomar en cuenta. Primero que la libertad es afectada por la ley, es pues una autoafección. Segundo que dicha afección corresponde con el sentimiento de respeto por el otro. Y tercero la consideración del riesgo de hacer en el mal como algo que afecta nuestra capacidad de actuar por deber. Así, pues al igual que el deber es necesario plantear una estructura dialógica de la autonomía.

La autonomía no consiste en liberar a uno mismo de todos los demás a la hora de influir en el ejercicio de la sentencia. Autonomía no se busca a expensas del respeto de las personas y luego de la admisión de que la justicia no puede existir en su totalidad, aparte de las instituciones que la expresan. Una auténtica autonomía, por lo tanto, depende de un cierto tipo de heteronomía. La alteridad de este tipo de heteronomía consiste en el articulado de la libertad en la ley, el respeto a las demás personas como seres libres, y la alteridad de nuestra propia inclinación ineliminable para

el mal. Una verdadera autonomía, a continuación, no pretende poner su poseedor en la posición de uno que no tiene responsabilidades distintos de los que él o ella decida adoptar (Daunenbauer, 1998, 196)

Una autonomía heterónoma asume la responsabilidad con la alteridad. La libertad es el requerimiento y la exigencia de la libertad de todos y no su anulación. Lo cual nos conduce a la reinterpretación del principio de autoridad, discusión entre autonomía y heteronomía. Ahora bien en relación al juicio moral en situación es necesario vincular la autonomía con la segunda persona ética, es decir, el tú. El ejercicio del poder involucra dos. De tal modo que la autonomía responde a una regla moral o norma la cual responde no al universo cerrado de la intimidad de un sujeto particular, aislado sino a una serie de valores establecidos a través de las relaciones interpersonales, sociales. No es una heteronomía completamente impuesta desde fuera, sino desde dentro de la misma autonomía. Se da una estructura dual de la conciencia, diría Ricoeur, dos voces —la que llama y la que responde— ambas dentro de sí mismo (Masía Clavel, 1998, 91). La autonomía se vuelve dependiente de la regla de justicia y la regla de reciprocidad. Por ello hablamos de una sabiduría práctica de la convicción en donde el sujeto moral se compromete. La relación con el otro siempre está mediada, la atraviesa la historia personal, la experiencia de vida etc. Las personas nunca son tablas rasas o entidades puras. El sentido siempre es una interpretación. Los valores se encuentran delimitados dentro de una historia, en una tradición, en una cultura que no se pueden hacer a un lado en las relaciones humanas. Siempre existe un límite marcado por aquello mismo que somos. “La sabiduría práctica es *ese discernimiento, esa mirada en situación de incertidumbre, dirigida a la acción que conviene*” (Ricoeur, 2004, 119). La autonomía es la posición inicial de la libertad, es la posición universal del sí capaz de dirigir el deseo en función de un objetivo, de un propósito pero que no puede sustraerse de la alteridad. No hay una autonomía autosuficiente desde el punto de vista moral.

El conflicto ante la ley de justicia que como ya mencionamos tiene un carácter histórico y el respeto a las personas que es el principio universal de todo sistema moral tenemos a través de la sabiduría práctica que solucionar la

contradicción entre contextualismo y universalismo. Para responder Ricoeur hace un parangón entre la coherencia en un sistema jurídico y uno moral. La pretensión de universalidad no puede eliminarse de las leyes morales pero debemos entender que dicho carácter universal deviene de su dimensión dialógica y de su dimensión institucional. La coherencia de un sistema moral nos aleja de la idea de fundamentación para dirigirnos hacia la justificación. Debemos renunciar a la idea de una fundamentación última de la moralidad. El problema de la justificación es más bien un problema de efectuación. La discusión real de las prácticas sociales se da dentro de un sistema de lenguaje que permite una acción comunicativa dentro de cada sociedad. La presuposición de una “comunidad ilimitada de comunicación” no tiene otra función que enunciar, en el plano de las presuposiciones, la perfecta congruencia entre la autonomía del juicio de cada uno y la espera del consenso de todas las personas concernidas en la discusión práctica. Las prácticas efectivas concretas debemos dirigirnos hacia una ética de la argumentación. El mejor argumento se sopesa entre los individuos concretamente afectados ante un conflicto de deberes de acuerdo a su contexto social-histórico, cultural. El criterio de universalidad se da ya no en el interior de la conciencia sino en el consenso público donde participan los individuos que se verán afectados por la convención de una ley.

Precisamente porque la argumentación no se plantea como antagonista de la tradición y de la convención, sino como instancia crítica que opera *en el seno* de convicciones que ella no debe eliminar, sino de elevar al rango de “convicciones bien sopesadas”, dentro de lo que Rawls llama un *equilibrio reflexivo* (Ricoeur, 1990b, 317).

El funcionamiento de la autonomía se da de modo dialéctico entre argumentación y convicción. La argumentación es un juego de lenguaje que se distingue de otros en la exigencia mediática de la exigencia de universalidad la cual nace de incluir otros juegos de lenguaje. Esta intersección es la que funciona como correctora de la argumentación. “Lo que hay que cuestionar es el antagonismo entre argumentación y convención, y sustituirlo por una buena dialéctica entre *argumentación* y *convicción*, que no tiene salida teórica, sólo la salida práctica del

arbitraje del juicio moral en situación” (Ricoeur, 1990b, 316). La persona es el sujeto ético orientado, situado y comprometido capaz de estimar y evaluar sus acciones. La convicción es una toma de posición de las cuales se derivan los significados y las evaluaciones que orientan nuestras prácticas. Vinculación entre la deontología y la teleología se da en la dialéctica entre argumentación y convicción. La praxis humana es un actuar orientado por un contexto, un deseo y un compromiso. La atestación a través de las obras es la afirmación que refleja nuestras convicciones. “Este equilibrio reflexivo entre la exigencia de universalidad y el reconocimiento de las limitaciones contextuales que lo afectan, es el compromiso último del juicio moral en situación dentro del ámbito de los conflictos evocados anteriormente” (Ricoeur, 1990b, 317). El carácter moral de la imputación o responsabilidad moral tiene dos sentidos. Uno que radica en la atribución de la autoría de una obra a un sujeto el cual tiene la capacidad de actuar racionalmente, es decir, de manera sensata. Y otro que responde a la exigencia de reconocimiento del otro, ante la alteridad. Por ello podemos hablar de predicados éticos y morales. Los primeros hablan de lo permisible o no relativo a las acciones. Por su parte lo moral habla del agente como culpable o no culpable..

Si pudiéramos caracterizar de manera general la postura ética de Ricoeur podríamos considerar que en él predomina el intuicionismo y el naturalismo. Según esto, para Ricoeur el autorespeto y la exigencia de justicia son espontáneos y naturales, comunes a toda la humanidad: en virtud de nuestra *sensibilidad* moral *sabemos* lo que es bueno y lo que es malo, justo e injusto, es lo que llama Ricoeur “intencionalidad ética” (García Ruiz, 1999,122).

Ricoeur piensa que el deseo de bien es lo que estructura la totalidad del campo de lo práctico incluso dentro de la ley moral. Al final la sabiduría práctica responde a la conciencia moral de la persona pero que integra dentro de sí a la alteridad. La persona como sujeto ético es capaz de deliberar, ordenar y jerarquizar sus preferencias y actuar en consecuencia. La sabiduría práctica es una sabiduría ética.

CONCLUSIONES

La etapa intermedia, en dirección de la existencia, es la reflexión, es decir, el vínculo entre la comprensión de los símbolos de sí; este sí-mismo nos da la posibilidad de reconocer un existente.

Paul Ricoeur

El tema central de la subjetividad entendida como persona nos coloca ante la imposibilidad de hablar de un sujeto ideal, sin historia. Paul Ricoeur piensa que el papel de la filosofía es la comprensión de sí. El pensamiento cumple una función vital que nos orienta y da sentido. Una ética de la convicción se vuelve un pensamiento frágil. Nos deja ante el sujeto, ante la persona que sólo cuenta con su capacidad afectiva y racional para responder ante los dilemas prácticos. Empero, por ello ¿debemos desecharla? La propuesta ricoeurina comprende la imposibilidad de normar y abarcar todas las situaciones posibles dentro del campo de lo práctico. Ante la incertidumbre no queda más que la atestación, esa confianza de que “soy lo que puedo”. Aquello que somos se encuentra ligado a nuestro contexto social, a nuestras preferencias y convicciones.

La filosofía hermenéutica de Ricoeur es una filosofía crítica en tanto que busca el sentido. El proyecto de vida orienta y dirige nuestras acciones. La libertad de elegir nos coloca ante el riesgo del error. Ricoeur al igual que Aristóteles demanda honestidad y coherencia para la consecución de una vida buena. No hay vida buena sin el otro. Esta vinculación a nivel ontológico entre el sí mismo y el otro pensamos responde a los problemas de la sociedad contemporánea como el egocentrismo y el narcisismo. La ética ricoeuriana rescata la figura del otro como el amigo. El sentimiento de mutua necesidad es de carácter amoroso. El título de su obra *Sí mismo como otro* nos señala que sólo hay si mismo si hay la necesidad de reconocerlo, de distinguirlo del otro. La ética ricoeuriana es una ética que tiene el concepto del reconocimiento como nodal. El reconocimiento se da de modo crítico como aquello que afirma y distingue. La toma de posición, el compromiso son

fundamentales para el desarrollo de la vida ética. Es una vida orientada, dirigida por el reconocimiento de algo como valioso. El contexto histórico-social nos coloca ya en un horizonte de posibilidades, no hay un valor puro. Los valores se heredan por una tradición, una cultura, un lenguaje. Empero, la acción reflexiva nos conduce a la revalorización de estos valores dados. La Regla de Oro debe encontrarse en el corazón de cualquier acción ética la cual demanda equidad, respeto, justicia. El sujeto, la persona es quien en su intimidad, en su individualidad elige y debe hacerse responsable de sus acciones. Así, pues, cada persona debe sopesar, criticar, evaluar sus razones para actuar. La sabiduría práctica es un planteamiento hermenéutico, es un ejercicio de deliberación que toma en cuenta el contexto pero que trata de salvaguardar el objetivo de la ética, que es el bien, la felicidad. De este modo, Ricoeur se mueve entre lo optativo y lo obligatorio.

La convicción es una frágil creencia en que aquello que elegimos es lo mejor. La atestación es una especie de confianza que dice "soy lo que puedo". El ser humano es un ser falible, equivoco y finito bajo ese marco sólo nos queda la conciencia entendida como un reconocimiento reflexivo que da cuenta de nuestros actos. Un pensamiento crítico es un pensamiento hermenéutico, que devela el sentido. Sólo podemos aspirar a acercarnos cada vez más a la felicidad. Si bien es cierto que cada persona determina su acción desde sí cabe distinguirla de la elección del mal. No podemos justificar ni avalar el mal, entendiendo por mal aquella acción que no toma en cuenta la existencia-valor del otro. Debemos hablar pues de una autonomía heterónoma.

Por su parte la política debe ser un tema central para la filosofía moral, ética. La relación de lo jurídico con lo moral es central para el pensamiento práctico. Así, pues, Ricoeur, habla de la paradoja política que involucra por un lado la relación jerarquía y la relación consensual de la política. La justicia se procura dentro de un marco de derecho. No hay gobierno perfecto empero la necesidad y función del Estado como aquel que unifica un criterio y una serie de valores, de prácticas no lo hacen infalible. Las personas haciendo uso de la sabiduría práctica deben tratar de corregir aquellos casos en donde se viola o se rompe el sentido

ético. Es necesario convertirnos en lo práctico, seres humanos prudentes o como dice Aristóteles, *prhónimos*.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Planeta DeAgostini, 1995.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Alfaguara, Madrid.
- Domingo Moratalla, Tomás, “De la fenomenología a la ética” en VV. AA. *Lecturas de Paul Ricoeur*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1998, pp. 125- 263.
- Heidegger, M. (1999). *Introducción a la filosofía*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Cátedra, Madrid.
- *El ser y el tiempo* (1927). Traducción de José Gaos, Planeta Agostini, Barcelona, 1993.
- Kant, Immanuel (1785). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México, 1996.
- Masía Clavel, Juan, “EL arte de la mediación” en *Lecturas de Paul Ricoeur*, VV.AA, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1998.
- Merleau Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona.
- Ricoeur, P. (1954). “Sympathie et respect. Phenoménologie et de la second personne”, en *Revue de métaphysique et de morale*, 59, pp. 380-397.
- (1965a). *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI, México, 2002.
- (1965b) “Existencia y Hermenéutica”, en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. FCE, Buenos Aires, 2003, 9-27 pp.
- (1968a). “Heidegger y la cuestión del sujeto”, en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. FCE, Buenos Aires, 2003, pp.
- (1968b). “La cuestión del sujeto: el desafío a la semiología”, en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003.
- (1975). “El problema del fundamento de la moral” en *Amor y justicia*. Caparrós, Madrid, 1993, 67- 94 pp.

- (1979). “La razón práctica” en *Del texto a la acción*, México, 2002, pp. 219-239.
 - (1980). “La función narrativa y la experiencia del tiempo” en *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona, 1999, 183-214 pp.
 - (1983). “Muere el personalismo, vuelve la persona”, en *Amor y justicia*. Caparrós, Madrid, 1993, 95- 103 pp.
 - (1985). *Tiempo y narración III. El tiempo narrado (1985)*. Siglo XXI, México, 2003.
 - (1987). “Individuo e identidad personal” En *sobre el individuo*. Paidós, Buenos Aires, 1990, pp. 67-90.
 - (1990a). “Aproximaciones a la persona”, en *Amor y justicia*. Caparrós, Madrid, 1993, pp. 105-124.
 - (1990b). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI, México, 2003.
 - (1990c). “Ética y moral”, en *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Editor Carlos Gómez, Alianza Editorial, Madrid, 2002. pp. 241-255.
 - (1993). “De la metafísica a la moral” en *Autobiografía intelectual*, Ediciones Nueva visión, pp. 85-122.
 - (1998). “La identidad narrativa” en *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 215- 230.
 - (2000). “De la moral a la ética y a las éticas”, en *Lo justo 2*, Trotta, Madrid, 2008.
 - (2006). *Caminos del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica, México, 2007.
- Vela Valdecabres, D. (2005). *Del simbolismo a la hermenéutica. Paul Ricoeur (1950-1985)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Lengua Española, Madrid.
- Begué, M. F. (2002). *Paul Ricoeur: La poética del sí mismo*. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Triana Ortiz, Manuel. (1999) “La promesa como tema ético. Anotaciones sobre la promesa según el pensamiento de Paul Ricoeur”. En *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXVII, (92), pp. 273-282