

# ◉ cirum

Revista de Investigación Científica Humanística  
de la Universidad Antropológica de Guadalajara  
Año 6 / Vol. 11 / 2020

◉ Desarrollo de habilidades psicosociales  
en el ejercicio parental

Belem Medina Pacheco | María Inés Gómez del Campo  
del Paso | Cristina Villaseñor Rodríguez

◉ La vida buena en la ética  
de Paul Ricoeur

Alejandra Paz González



◉ La antropología transpersonal de Claudio Naranjo  
en un mundo de psicopatología y violencia:  
reflexiones desde la complejidad

Christian Omar Bailón Fernández

◉ La discapacidad como expresión de nuestra  
fragilidad compartida. Diálogo con Ricoeur  
sobre la intencionalidad ética

Diana Vite



---

**Alejandra  
Paz González**

---

Licenciada en Filosofía por la Facultad de filosofía “Samuel Ramos” por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, donde actualmente se encuentra estudiando el último semestre de maestría en Filosofía de la Cultura, su tesis se titula *El pesimismo estético de Schopenhauer en Jorge*

*Luis Borges y Thomas Mann*. Sus intereses han ido en el área de la estética y la ética. Cuenta con experiencia docente en nivel superior y medio superior.

Correo de contacto:  
cipox43@hotmail.com

# La vida buena en la ética de Paul Ricoeur

Alejandra Paz González

## Resumen

Lo que pretende Ricoeur en su reflexión es reformular la teoría de acción de la filosofía analítica así como la praxis de Aristóteles; se propone ensanchar este concepto y actualizar la filosofía de la praxis de Aristóteles. El presente estudio tiene como objetivo analizar y sintetizar los apartados del séptimo al noveno estudio de su libro *Sí mismo como otro*. Estos apartados hablan de la ética y la moral, de lo bueno y de lo obligatorio. Enfocándonos en algunos de los principales conceptos, tales como ética, virtud, norma, vida buena, etc., con el objetivo de tener un panorama general sobre la tesis de Ricoeur: la estima de sí extrae efectivamente su primera significación del movimiento reflexivo por el que la valoración de ciertas acciones estimadas buenas se vuelve hacia el autor de estas acciones; pero esta significación sigue siendo abstracta mientras le falte la estructura dialógica introducida por la referencia al otro.

**Palabras clave:** Ética, Virtud, Moral, Persona, Norma.

## Abstract

What Ricoeur intends in his reflection is to reformulate the theory of action of analytical philosophy as well as Aristotle's praxis; it is proposed to broaden this concept and update the philosophy of Aristotle's praxis. The present study aims to analyze and synthesize the sections of the seventh to the ninth study of his book *One self as an Other*. These sections talk about ethics and morals, the good and the obligatory. Focusing on some of the main concepts, such as ethics, virtue, norm, good life, etc., with the objective of having an overview of Ricoeur's thesis: the esteem of itself effectively extracts its first significance of the reflexive movement by the that the valuation of certain actions considered good turns towards the author of these actions; but this significance remains abstract as long as the dialogic structure introduced by the reference to the other is lacking.

**Key words:** Ethics, Virtue, Morality, Person, Rule.



## Introducción

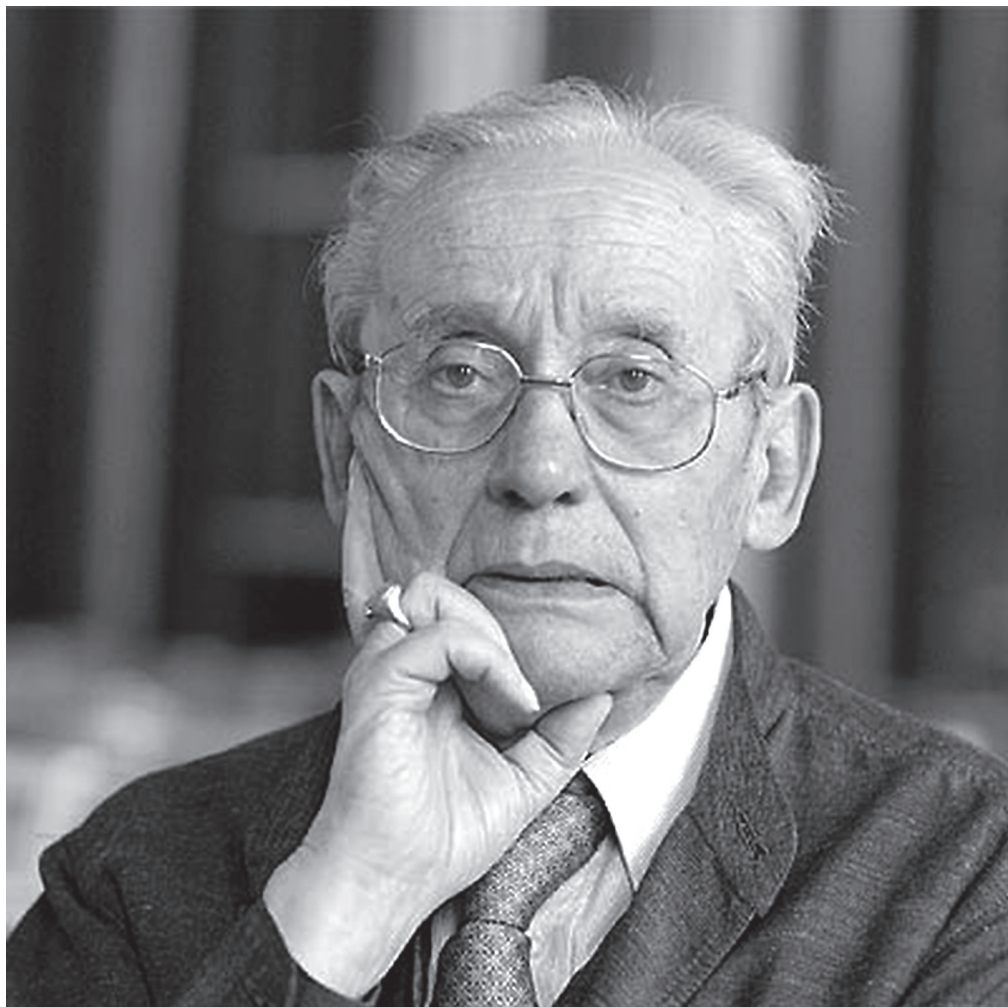
En el presente trabajo el objetivo será hacer un análisis sobre el séptimo, octavo y noveno estudio de la obra *Sí mismo como otro* de Paul Ricoeur. En estos tres apartados se encuentran las categorías que nos permiten hablar del sí en lo otro, encontramos categorías determinantes como lo bueno y lo debido, que es el modo en el que se resuelve la vida práctica, entre ese vaivén de estas dos categorías. Para comprender esto se tomarán principalmente los conceptos de ética, moral, vida buena y la virtud. Por lo que se necesita retomar la filosofía de Aristóteles y Kant, concretamente en sus aportaciones sobre la ética.

Comenzaremos el primer apartado hablando sobre la naturaleza de la ética y la virtud según Aristóteles, partiendo de que ninguna virtud ética se produce vía la naturaleza. Después se pasará a lo que es tender a la vida buena, como objeto de la intencionalidad ética. En el apartado tercero se explicará la manera en que Ricoeur propone la necesidad de someter la intencionalidad ética a la prueba de la norma, centrándose en la vinculación entre obligación y formalismo, comenzando con el objetivo de la “vida buena” que será sometido a la prueba de la norma, lo cual es necesario porque este mismo objetivo tendrá lugar en la ética cuando se presenten conflictos prácticos. Ricoeur presenta una dialéctica de la convicción donde existe tensión entre lo bueno y lo que se debe hacer.

## 1. Sobre la virtud ética en Aristóteles

Para adentrarnos en la ética de Ricoeur es necesario remitirnos a Aristóteles. Este filósofo habla en el libro segundo de la *Ética Nicomáquea* sobre la virtud ética; menciona que tres cosas son las que están presentes en el alma: pasiones, facultades y modos de ser (Aristóteles, 1998, 1105b, p. 20). Además nos dice que la ética trata sobre una de las dos clases de virtudes que proceden de la costumbre, ya que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, así como ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por la costumbre, como lo hace la ética; ésta pertenece al modo de ser. Vamos adquiriendo virtudes como resultado de actividades que hemos estado realizando en nuestra vida, no es que el ser humano nazca virtuoso. Una vez aprendidas se necesita, al recibirlas, ir las perfeccionando cada vez en cada acción, porque uno no es virtuoso de una vez y para siempre. Se debe tener en cuenta que la moderación se destruye por el exceso y por el defecto; las mismas causas y los mismos medios producen y destruyen la misma virtud. Si no fuera así, todos serían de nacimiento buenos o malos, pero lo que sucede es que en las transacciones con los demás hombres es donde nos hacemos y practicamos el ser justos o injustos cada vez.

Así que hemos de actuar con la recta razón. Todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema; relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido. Debemos observar que en la naturaleza de tales cosas está el destruirse



Paul Ricoeur

por defecto o por exceso; así sucede también con la moderación y demás virtudes. Nos dice Aristóteles que la moderación se destruye por exceso y defecto, pero se conserva por el término medio.

La génesis de estas virtudes, su crecimiento y su destrucción, proceden de las mismas cosas, como también las actividades. Una virtud es una acción, así que apartándonos de los placeres nos hacemos

moderados y una vez que lo somos podemos mejor apartarnos de ellos. La virtud moral se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer y nos apartamos del bien a causa del dolor, por ello para alcanzar la virtud debimos haber sido educados de cierto modo desde jóvenes.

Todo modo de ser del alma tiene una naturaleza que está implicada y empa-



rentada con aquellas cosas por las cuales se hace naturalmente mejor o peor. Y los hombres se hacen malos a causa de los placeres y dolores, por perseguirlos o evitarlos como hemos mencionado anteriormente. Nos dice Aristóteles que son tres

los objetos de preferencia y tres los objetos de aversión: lo bello, lo conveniente y lo agradable; y sus contrarios, lo vergonzoso, lo perjudicial y lo penoso. El hombre bueno acierta en todas ellos, mientras que el hombre malo yerra. También regulamos nuestras acciones, unas más y otras menos por el placer y el dolor; por eso es necesario que estas cosas sean objeto de estudio, pues el complacerse y comportarse bien o mal no es de pequeña importancia para las acciones. El estudio de la virtud y de la política está en relación con el placer y el dolor, puesto que quien se sirve bien de ellos será bueno, y el que se sirve mal será malo.

Las acciones de acuerdo con las virtudes no están hechas justa o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace está en cierta disposición de hacerlas; es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace, luego si las elige y las elige por ellas mismas, y en tercer lugar si las hace con firmeza e inquebrantablemente. Así que las acciones se llaman justas y moderadas cuando son tales que un hombre justo y moderado puede realizarlas.

La virtud, como mencionamos anteriormente, pertenece a los modos de ser. En todo lo continuo y divisible es posible tomar una cantidad mayor, menor o igual; y esto, o bien es en relación a la cosa misma, o bien es en relación a nosotros. Lo igual es el término medio entre el exceso y el defecto, ya que dista lo mismo de ambos extremos; en relación con nosotros es aquel que ni excede ni se queda corto. En el caso del hombre, el punto medio es relativo



---

a nosotros mismos; así que no ha de tomarse de la misma manera.

Todo conocedor evita el exceso y el defecto, prefiriendo siempre la búsqueda del término medio. Pero no es una tarea sencilla, ya que siempre es relativo a nosotros, y por lo tanto tampoco es fácil dar con él; se necesita un arduo trabajo y acción. Por esta razón el término medio es raro, laudable y hermoso. En el caso de distar de algunos extremos del punto medio, es mejor tomar el mal menor, lo que se puede en nuestras circunstancias, y apartarse lo más posible del error; pero a la vez del placer, ya que en el placer no juzgamos con imparcialidad.

## 2. Tender a la vida buena

En el séptimo estudio Ricoeur trata de establecer la primacía de la ética sobre la moral: darle un lugar a la norma moral, sin dejarle la última palabra. Esta relación tiene tres momentos que llamará intencionalidad ética a la intencionalidad de la vida buena con y para otro en instituciones justas.

La tesis de Ricoeur en este apartado nos dice que la estima de sí extrae efectivamente su primera significación del movimiento reflexivo por el que la valoración de ciertas acciones estimadas buenas se vuelve al autor de estas acciones, pero esto se torna abstracto mientras le falte la referencia al otro. La vida buena se puede mencionar en primer lugar ya que es el objeto mismo de la intencionalidad ética, una de las lecciones que podemos guardar de Aristóteles referente a la vida buena o



buen vivir (para Aristóteles el vivir bien es lo mismo que *eudaimonía*) es la de haber buscado en la praxis, en la buena praxis, ser ella misma su propio fin, pero sin dejar de buscar un fin posterior.



Se tiende a vivir bien, a obrar bien, a ser feliz. No hay duda sobre el concepto, aunque se intente decirlo de varias maneras: vivir bien se equivale con obrar bien y con felicidad, con eudaimonía. El mejor modo de vivir y de obrar en la polis está relacionado con el bien intrínseco que mueve a cada vivir y a cada obrar: por eso es que cada uno es, etimológicamente, eudaimonos, es decir, un buen espíritu. Felicidad-eudaimonía, obrar bien y vivir bien, son tres expresiones que describen, con diversos matices, la riqueza y la complejidad conceptual de lo que es la “vida buena” (Villa, 2015, p. 175)

Ricoeur ha estudiado también la teoría de acción de la filosofía analítica así como la praxis en Aristóteles. Le parece pobre, por llamarlo de alguna manera, el concepto de acción de la analítica, así que se propone ensanchar este concepto y concretar la filosofía de la praxis de Aristóteles.

Nuestro autor se ve obligado no sólo a complementar el concepto de acción sino también a jerarquizarlo, con el objetivo de llevarlo al nivel de la praxis, es decir, prácticas y planes de vida reunidos por la anticipación de la unidad narrativa de la vida. La praxis en este sentido no sólo es realizar la acción o la práctica de algo, sino es aquella cuyo fin está en sí misma, su “principio unificador (oficio, juego, arte) es la dimensión significativa aportada por la noción de regla constitutiva la que abre el espacio de sentido en el que pueden desplegarse apreciaciones de carácter evaluador vinculadas a los preceptos del bien hacer” (Ricoeur, 2013, p. 181).

La complejidad de una práctica frente al carácter simple de una acción despliega apreciaciones de carácter evaluador sobre el bien hacer de los participantes. Esas apreciaciones que evalúan las acciones de los participantes en las prácticas, ponderando su hacer entre el correcto cumplimiento de las reglas y el bien hacer de la práctica, es deliberación, y la intencionalidad de la “buena vida” habita desde el principio todo lo que los seres humanos hacen (Villa, 2015, p. 184).

La calificación propiamente ética garantizada por los llamados patrones de excelencia son reglas de comparación, en función de los ideales de perfección comunes a cierta colectividad de ejecutantes, e interiorizados por los maestros y los virtuosos de las prácticas consideradas. Éstas tienen reglas constitutivas que se establecen socialmente. Pero entonces se pregunta Ricoeur: ¿cómo se relacionan estos patrones de excelencia con el objetivo ético de vivir bien?

El sí no es un solitario del que depende, casi de manera heroica, una buena práctica o una vida realizada, sino que la intencionalidad del sí y sus deseos pasan por la intencionalidad y los deseos de los otros distintos de sí, que de alguna manera le preceden por necesidad y le educan sobre los patrones de excelencia esperados, a cuyo transcurso se incorpora, apropiándose dichos ideales de perfección (Villa, 2015, p. 185).





Antes de calificar como bueno al ejecutante de una práctica, los patrones de excelencia permiten dar sentido a la idea de bienes inmanentes a la práctica, constituyendo la teleología interna de la acción. Este concepto de bien inmanente proporciona un punto de apoyo al momento de reflexivo de la estima de sí. Por otra parte, este concepto debe mantenerse en reserva para una recuperación posterior dentro de la concepción propiamente normativa de la moral.

Los planes de vida dan una extensión paralela a esta noción de bienes inmanentes a la práctica. Las configuraciones de acción que llama planes de vida proceden de un movimiento de vaivén entre ideales lejanos. Sobre la expresión “plan de vida” vale la pena tomarnos unos momentos para reflexionar. El término “vida” designa a todo el hombre por oposición a las prác-

ticas fragmentadas. Regresando a lo que se pregunta Aristóteles sobre si hay una tarea para el hombre en cuanto tal (*ergon*), así como hay la tarea para el músico o el médico, la palabra vida recibe la dimensión apreciativa, valorada del *ergon* que califica al hombre en cuanto tal, y a esto es a lo que se llama “plan de vida”. Pero, ¿se puede sostener que cada praxis tiene un fin en sí mismo y que toda acción tiende hacia un fin último? Dice Ricoeur que el secreto de estas finalidades está entre la relación de práctica y plan de vida: una vez elegida una vocación, se confiere a los gestos que la ponen en práctica ese carácter de “fin en sí misma”. La vida buena es para cada uno la nebulosa de ideales y de sueños de realización respecto a la cual una vida es considerada como más o menos realizada o como no realizada.

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 lo mejor para el conjunto de nuestra vida y las elecciones preferenciales que rigen nuestras prácticas. (...) Entre nuestro objetivo ético de la “vida buena” y nuestras elecciones particulares, se dibuja una especie de círculo hermenéutico en virtud del juego de vaivén entre la idea de “vida buena” y las decisiones más notables de nuestra existencia (carrera, amores, tiempo libre) (Ricoeur, 2013, p. 185).

La vida buena implica un trabajo incesante de interpretación de la acción y de sí mismo, donde se prosigue la búsqueda de adecuación entre lo que nos parece lo mejor

para el conjunto de nuestra vida y las elecciones preferenciales que rigen nuestras prácticas. “La vida buena se logra como tal en las acciones presentes, pero al mismo tiempo va más allá de ellas; el t́elos que es la vida buena no tiene, por tanto, sólo y en primer lugar carácter de futuro sino, desde luego, también y sobre todo carácter de presente, pues son las acciones actuales las que son buenas o no lo son” (Villa, 2015, p. 178).

Para Ricoeur hay una noción que juega un papel importante: la del “Otro”. La estima de sí incluye al otro, no puede haber vida buena en el solipsismo. En la noción misma del otro se implica que el bien vivir incluye de alguna manera el sentido de la justicia; el otro es tanto el otro como el tú. El vivir bien no se limita a las relaciones interpersonales, sino que se extiende a la vida de las instituciones. Así que la



decisión sobre lo bueno no es algo que se decide por propia cuenta, sino que es algo que se da siempre con los demás. No puede haber vida buena sin la justicia, ya que lo justo comprende dos aspectos: el primero que es el de lo bueno, que señala la extensión de las relaciones interpersonales en las instituciones; y el segundo el de lo legal, que es el sistema judicial que confiere a la ley coherencia y derecho de restricción.

La justicia presenta rasgos éticos y exige igualdad; en la vida buena la felicidad tiene una exigencia de igualdad, no se puede ser feliz a costa de los demás o utilizando a los demás para llegar a algún fin. Entonces se entiende a la Institución como el punto de acción de la justicia y la igualdad como el contenido ético del sentido de ésta. La perspectiva de institución de Ricoeur va más relacionada con Arendt, entendiendo por instituciones la estructura del *vivir-juntos*: no es un contenido, ni procedimiento, ni instrumento. La vida se nos ha dado juntos, así que este vivir juntos corresponde a una comunidad histórica. Esa estructura es irreductible a las relaciones interpersonales, esta institución se caracteriza por el *ethos* y no por las normas escritas o el aparato legal que hace la comunidad; hay una primacía ética del vivir juntos sobre las restricciones vinculadas a los sistemas jurídicos y a la organización política. Según Arendt, el poder procede de la categoría acción, revistiendo una significación política donde se subrayan las condiciones de pluralidad y concertación, o bien el llegar a un acuerdo. En la condición de pluralidad de acción se sugiere la extensión de las relaciones interhumanas



Hannah Arendt

a todos deja fuera a terceros, siendo el tercero incluido por la pluralidad constitutiva del poder. La pluralidad incluirá terceros que nunca son rostros. Sobre la idea de concertación es un poco más complicado de fijar, Arendt habla de la acción pública como un tejido o red de relaciones humanas donde cada uno despliega una breve historia siendo este poder caracterizado por la pluralidad y la concertación es invisible por estar recubierto por las relaciones de dominación. El que aporta al objetivo ético el punto de aplicación de su tercera dimensión es la justicia. Para Ricoeur lo justo comprende dos aspectos: el primero es el de lo bueno, que señala la extensión de las relaciones interpersonales en las instituciones; el segundo, el de lo legal que



confiere a la ley y el derecho de restricción, siendo el primer caso del que se ocupa Ricoeur.

Existen dos razones que legitiman la empresa: una es el origen cuasi inmemorial de la idea de justicia, en la que sus connotaciones divinas, como si fueran del patrón mítico griego, atestiguan que el sentido de justicia no se agota en la construcción de los sistemas jurídicos; y por otra parte está la idea de justicia que se llama mejor “sentido de justicia”, el plano en el que nos movemos aquí, en el sentido de lo justo y lo injusto.

Otro concepto importante en este apartado es el de la igualdad. Será el núcleo común entre la justicia distributiva y la justicia reparadora. Ya que lo injusto y lo justo mencionados anteriormente tiene como sinónimo lo desigual.

Es esta búsqueda de igualdad a través de la desigualdad -resulte ésta de condiciones culturales y políticas particulares, como en la amistad en-

tre iguales, o sea constitutiva de las posiciones iniciales del sí y del otro en la dinámica de la solicitud- la que define el lugar de la solicitud en la trayectoria de la ética. A la estima de sí, entendida como momento reflexivo del deseo de la “vida buena”, la solicitud añade esencialmente la de la carencia, que hace que necesitemos amigos; por su repercusión de la solicitud sobre la estima de sí, el sí mismo se percibe como un otro entre los otros. Es el sentido del “uno por el otro” (*allélous*) de Aristóteles, que hace recíproca la amistad (Ricoeur, 2013, p. 201).

Aristóteles encuentra en lo igual el carácter de término medio entre dos extremos. Nos dice que allí donde hay reparto puede haber demasiado y no suficiente. Lo que sería lo injusto es el tomar demasiado en sentido de ventajas; o no tomar lo suficiente en término de cargas. La justicia distributiva consiste en igualar dos relacio-



nes, siempre entre una persona y un mérito. La igualdad, nos dice Ricoeur, cualquiera que sea el modo que la tomemos, “es a la vida en las instituciones lo que la solicitud a las relaciones interpersonales” (Ricoeur, 2013, p. 212).

### 3. El sí y la norma moral

En el séptimo estudio, Ricoeur se propuso exponer la primera parte de las tres proposiciones que componen la afirmación de la primacía de la ética sobre la moral. Así que ahora, en el octavo estudio, tratará Ricoeur de exponer la segunda proposición donde será necesario someter la intencionalidad ética a la prueba de la norma, centrándose en la vinculación entre obligación y formalismo. El objetivo de la vida buena será sometido a la prueba de la norma sin tener en cuenta la estructura dialógica de la propia norma.

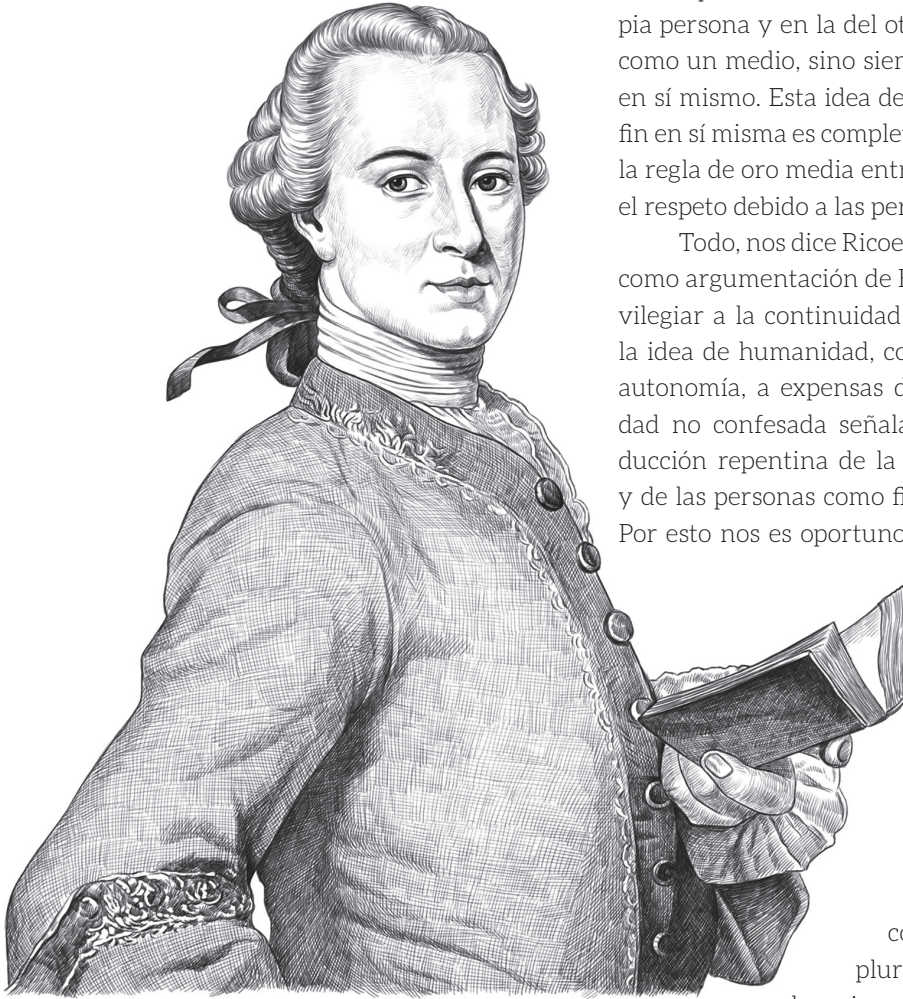
El componente primero de la intencionalidad ética es llamado “deseo de vida buena”, que se encuentra del lado de la moral, en el sentido que se ha dado a este término, la exigencia de universalidad. Lo que dice Ricoeur es que lo que se debe ser respetado es el sí mismo, la propia norma tiene una dimensión intersubjetiva, dialógica. La norma somete a la prueba de la universalidad el deseo de vivir bien y el objetivo es aislar el momento de la universalidad (Ricoeur, 2013, p. 214).

El paso por la norma está unido a la exigencia de racionalidad que, interfiriendo con la intencionalidad de la vida buena, se constituye en razón práctica. Pero, ¿cómo se expresa la exigencia de racionalidad? Es exigencia de universalización si la ética se orienta hacia el universalismo; la obligación moral no carece de lazos en el objetivo de la vida buena.

Para Ricoeur, Kant nos quiere mostrar que entre la autonomía y el respeto debido a las personas existe continuidad, siendo la regla de oro la que permite pasar de lo formal a lo material y viceversa. En la problemática kantiana la idea de universalidad está inseparablemente unida a la de restricción; todo el proceso crítico consiste en remontar desde esta condición finita de la voluntad hasta la razón práctica concebida como auto legislación, como autonomía. Sólo en esta fase el sí habrá encontrado el primer fundamento de su estatuto moral. Ambas problemáticas no se distinguen fácilmente debido a la constitución finita de la voluntad.







Immanuel Kant

Cada una de las formulaciones del imperativo categórico de Kant deja algo fuera, y para compensar el formalismo kantiano, se introdujo el segundo imperativo categórico, en el que podemos reconocer en el nivel moral, la solicitud en el nivel ético. El imperativo categórico que va a permitir elevar el respeto al mismo rango que la solicitud es el siguiente: Obra de tal

modo que uses a la humanidad en tu propia persona y en la del otro, no solamente como un medio, sino siempre como un fin en sí mismo. Esta idea de la persona como fin en sí misma es completamente decisiva, la regla de oro media entre la autonomía y el respeto debido a las personas.

Todo, nos dice Ricoeur, lo que aparece como argumentación de Kant tiende a privilegiar a la continuidad, garantizada por la idea de humanidad, con el principio de autonomía, a expensas de la discontinuidad no confesada señalada por la introducción repentina de la idea de fin en sí y de las personas como fines en sí mismo. Por esto nos es oportuno apoyarnos en la

Regla de oro, y tratar el imperativo kantiano como su formalización.

La noción de humanidad puede considerarse como la expresión plural de la exigencia

de universalidad que presidía la deducción de la autonomía, por lo tanto como el despliegue plural del principio mismo de autonomía. Esta intención de formalidad expresada por la idea mediadora de humanidad aparece claramente cuando se mide la distancia que Kant mantiene respecto a la Regla de Oro. Su desconfianza se explica por el carácter imperfectamente formal de la regla.



La noción de persona en cuanto fin en sí misma viene a equilibrar la de humanidad; en tanto que introduce en la formulación misma del imperativo la distinción entre “tu persona” y “la persona de otro”. Sólo con la persona viene la pluralidad. La Regla de Oro y el imperativo del respeto debido a las personas no solo tienen el mismo campo de ejercicio sino también el mismo objetivo: establecer la reciprocidad donde reina su carencia. Y detrás de la Regla de Oro vuelve a salir a la superficie la intuición, inherente a la solicitud, de la alteridad verdadera en la raíz de la pluralidad de las personas.

Ricoeur se pregunta si Kant ha logrado distinguir, en el plano deontológico en el que se mantiene, el respeto debido a la autonomía de las personas. Y responde que sí y no: sí en cuanto que la noción de existir como fin en sí sigue siendo distinta a la de darse a sí mismo una ley. Y no en cuanto en expresiones como “el hombre”, “todo ser racional”, parece como si se impidiese a la alteridad desplegarse por la universalidad que la contiene, por el rodeo de la idea de humanidad.

#### 4. El sí y la sabiduría práctica

Antes de comenzar con el noveno estudio, Ricoeur presenta un interludio donde la tragedia griega es protagonista, ya que nos dice que la irrupción de lo trágico debe su carácter intempestivo a su dimensión no filosófica; por no producir una enseñanza directa, la sabiduría trágica remite la sabiduría práctica sólo a la prueba de juicio moral en situación. Menciona que

la tragedia tiene como tema la acción, es obra de sus propios agentes que están al servicio de grandezas espirituales que los sobrepasan y que abren camino a energías míticas que son también las fuentes del infortunio. Ricoeur toma a la tragedia de Antígona para explicar este conflicto entre la lucha íntima de la convicción y la institución; aquí se muestra con fuerza el conflicto ante la correcta deliberación, en una situación tan compleja, donde tanto Antígona como Creonte parecen tener la razón, uno ante las leyes de los hombres y la otra parte ante los dioses. Siendo justo allí, en esas situaciones límite, donde se confrontan realmente tanto lo teleológico como lo deontológico. El conflicto no sólo se encuentra en el lado de la moralidad sino que ya también se encuentra en la ética de la vida buena. Pero la tragedia no es un mero recurso didáctico, se resiste a ser meramente repetida y sin embargo hay una enseñanza. Es lo trágico de la acción lo que vuelve a conducir el formalismo moral al centro de la ética.

La tesis de Ricoeur llega a la tercera parte donde dice que una moral de la obligación engendra situaciones conflictivas en las que, a nuestro parecer, la sabiduría práctica sólo posee el recurso en el ámbito del juicio moral en situación a la intuición inicial de la ética (la vida buena). Pero hay que evitar dos equívocos: primero no se trata de añadir una tercera instancia a la ética, no es dialéctica tipo Hegel. Quiere contrastar Ricoeur la efectuación concreta de acción con sentido con la realidad como sustancia. Entonces, sí hay una dialéctica pero que no es la de Hegel, como mencio-

namos anteriormente, sino la de la convicción. Este concepto de convicción viene de Hegel, pero la dialéctica de Ricoeur dice que es dialéctica de la sabiduría práctica. La dialéctica de la convicción es este jaloneo entre lo bueno y lo que se debe hacer.

El segundo equívoco que hay que evitar es que no se debería vincular esta referencia de la moral a la ética la significación de una desaprobación de la moral a la obligación. Sin la travesía de los conflictos que agitan una práctica guiada por los principios de la moralidad, sucumbiríamos a las seducciones de un situacionismo

moral que nos entregaría indefensos a la arbitrariedad.

Ricoeur se propone hacer un recorrido inverso, ya que al llevar el aspecto más fuerte del conflicto en primer lugar al plano de la institución, se enfrenta al alegato hegeliano en favor de la *Sittlichkeit*, esa moral efectiva y concreta que se supone toma el relevo de la *Moralität*, de la moral abstracta, y que encuentra su centro de gravedad en la esfera de la institución, y coronándolas a todas en la del Estado. Una segunda razón es que más que añadir una filosofía política a la filosofía moral, el pro-



blema es determinar los rasgos nuevos de la *ipseidad* que corresponden a la práctica política; los conflictos han servido de telón de fondo para los conflictos engendrados por el formalismo mismo en el plano interpersonal entre la norma y la solicitud.

Retomando la idea de justicia, aparece la posibilidad de conflicto en la estructura equívoca de la idea de distribución justa. Una situación realmente conflictiva aparece cuando, ahondando bajo la pura regla de procedimiento, se pone al desnudo la diversidad de los bienes distribuidos que la formulación de los dos principios de justicia intenta neutralizar. Aristóteles había encontrado este problema en su definición de justicia proporcional, en 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.

Nuestro problema no estriba, dice Ricoeur, en enumerar las esferas de justicia sino que trata del problema del arbitraje requerido por la competencia de estas esferas de justicia, y por la amenaza de la invasión de una sobre otra, que da su verdadero sentido a la noción de conflicto social. En la acción, uno debe de tomar ciertos elementos teleológicos y deontológicos: la resolvemos, la solucionamos únicamente en la vida práctica, y se va resolviendo cada vez de alguna manera. Esta dialéctica es a la que se refiere Ricoeur: lo que está bien o lo que se debe hacer.

Para Ricoeur, la sabiduría práctica es *phrónesis*, *Moralität* y *Sittlichkeit*. La primera se retoma de Aristóteles, teniendo como horizonte la vida buena. La *phrónesis* (críti-



Aristóteles

ca) (Cfr. Ricoeur, 2013, p. 274) tiende a través de las mediaciones a identificarse con la *Sittlichkeit*. Pero ésta es despojada de su pretensión de señalar la victoria del espíritu sobre las contradicciones que éste se suscita a sí mismo. El juicio moral en situación se forma a través del debate público, el coloquio amistoso etc. De la sabiduría práctica que conviene a este juicio, podemos decir que la *Sittlichkeit* repite en ella la *phrónesis*, en la medida en que la *Sittlichkeit* mediatiza a la *phrónesis*.

Para finalizar, la tragedia de la acción es el enfrentar, el encarar, a todo aquello que no incluye la descripción de la norma y que no ha de poder resolverse más que en la práctica misma de la elección adecuada de las decisiones que tomamos. Como nos dice Ricoeur, la tragedia considerada como tal engendra una aporía ético-práctica que se añade a todas aquellas que han jalonado nuestra búsqueda de la *ipseidad*; multi-



plica las aporías de la identidad narrativa, así que una de las funciones de la tragedia respecto de la ética es la de crear una diferencia entre sabiduría práctica y sabiduría ética. El rodeo mediante las determinaciones de los predicados “bueno” y “obligatorio”, cuyas articulaciones marcan el curso de los tres estudios revisados, corresponde al realizado mediante las estructuras de la acción. Los predicados bueno y obligatorio son aplicados en primer lugar a las acciones en cuanto hechas o por hacer. Es necesaria esa tensión entre lo bueno y el deber, mediar entre lo concreto y lo abstracto. La tarea que debemos realizar es tomar en cuenta el contexto histórico, social etc., pero también es necesario realizar esos ro-

deos conceptuales que desembocarán en la resolución de la acción.

## Referencias

- Aristóteles (2014). *Ética Nicomáquea*. Traducido por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Ricoeur, P. (2013). *Sí mismo como otro*. Traducido por Agustín Neira. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Sófocles (1980). *Antígona*. En: *Sófocles. Las siete tragedias* (pp. 186-208). Ciudad de México: Porrúa.
- Villa, A. (2015). Vida buena y acción en la ética de Paul Ricoeur. *Tópicos, Revista de filosofía*, núm. 49, pp. 163-207.



UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA  
DE GUADALAJARA

---

La Universidad Humanista