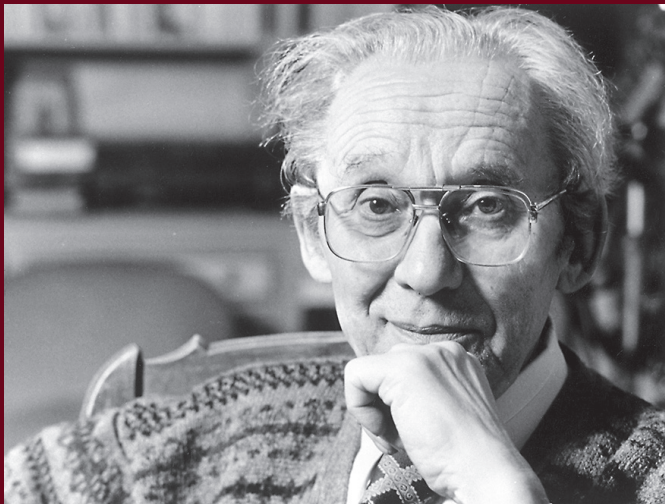


◉ CIRUM

Revista de Investigación Científica Humanística
de la Universidad Antropológica de Guadalajara
Año 4 / Vol. 8 / 2019

- ◉ Ser social y ser individual
en Paul Ricoeur
Edgar Salvador Sanabria
- ◉ Deliberación (βού ευσίας) y decisión (προαίρεσις) según la doble
estructura de la πράξις en el horizonte de la hermenéutica
de Ricoeur
Uriel Ulises Bernal Madrigal



- ◉ Ética y Moral en Paul Ricoeur
Gerardo Roberto Flores Peña
- ◉ La ipseidad como el camino
a la vida buena en Paul Ricoeur
Metzeri Aurea Jacobo Tovar

Ser social y ser individual en Paul Ricoeur

Edgar Salvador Sanabria

Resumen

En su libro *Sí mismo como otro* Ricoeur analiza el tránsito de lo particular a lo universal. Si en la individualidad la *estima de sí* presupone un *respeto de sí*, es decir, la inclusión del tercero anónimo, en los problemas universales de orden mayor nos detiene. Iremos de lo teleológico a lo deontológico, después retrocederemos a la sabiduría práctica, elemento que parece salvar la aporía de la mala acción, ya sea de un sujeto individual o colectivo. Notiones como “poder” saldrán a la luz en la argumentación de Ricoeur, misma a la que opondremos la noción foucaultiana de poder, además de otras como “imputabilidad”, siendo siempre el meollo del asunto el vacío del tránsito de lo particular a lo universal y viceversa. Si la felicidad individual presupone la intersubjetividad, ¿cómo garantizar la felicidad colectiva en acciones de individuos?

Palabras clave: Particular, universal, imperativo, imputabilidad, felicidad.

Abstract

In his text *Oneself as another* Ricoeur analyzes the transition from the particular to the universal. If in the individuality *self-esteem* presupposes *self-respect*, it means, the inclusion of the anonymous third party, in the universal problems of a higher order stop us. We will go from the teleological to the deontological, then we will go back to practical wisdom, an element that seems to save the aporia of bad action and the sea of an individual or collective subject. Notions such as “power” will come to light in Ricoeur’s argument, in the same way that we will oppose the power foucault’s notion, in addition to other things like “imputability”, it is always the matter of the void of the transition from the particular to the universal and vice versa. If individual happiness presupposes intersubjectivity, how do we guarantee collective happiness in the actions of individuals?

Keywords: Particular, universal, imperative, imputability, happiness.



1. El problema del deber y la norma en la transición de lo particular al universal

Que todo ser racional tiende a la felicidad es algo en lo que concuerda Aristóteles, Ricoeur (“vida buena”) y Kant. Este último dice:

Con todo, hay un fin que puede presuponerse como real en todos los seres racionales (en cuanto les cuadran los imperativos como seres dependientes) y, por lo tanto, existe un propósito que no sólo pueden tener, sino que cabe presuponer con seguridad, ya que todos los seres racionales en su conjunto lo tienen según una necesidad natural: el propósito de la felicidad (2012, p. 116).

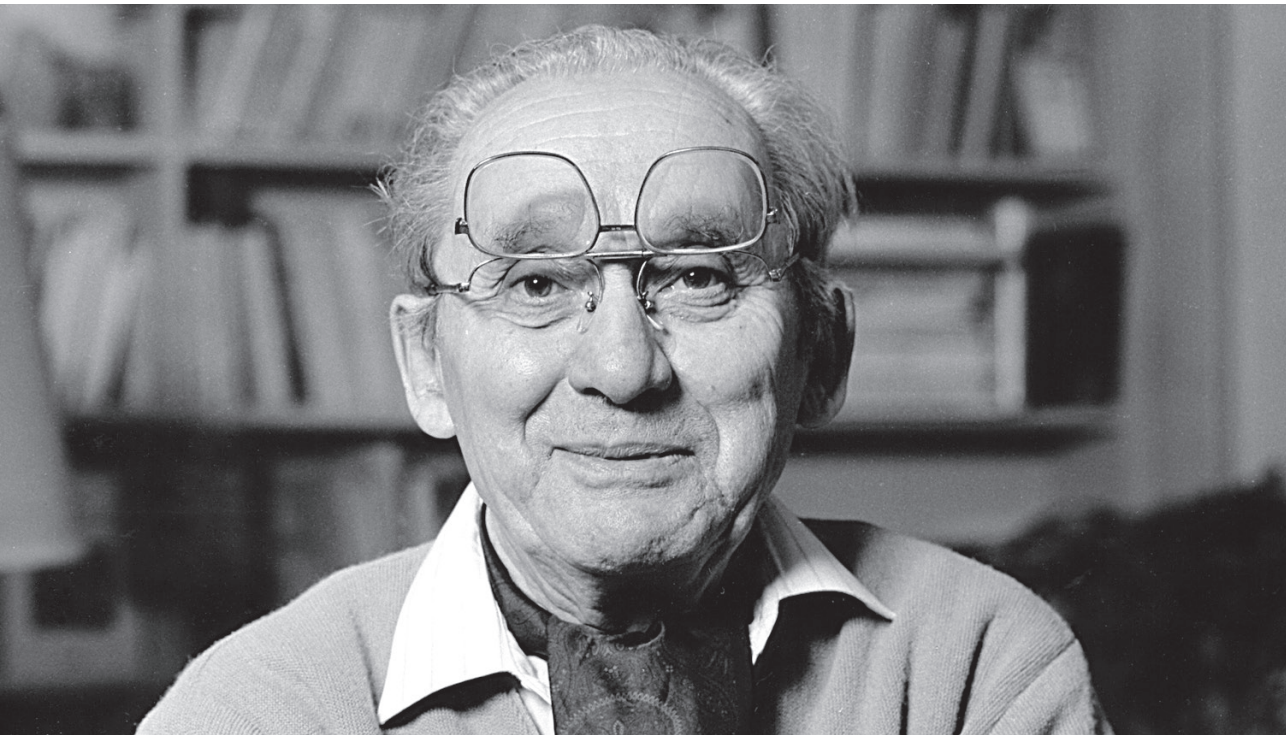
Ahora, la manera de llegar a dicha felicidad tendrá un sesgo muy particular en cada autor; aquí nos interesa el camino de Ricoeur, la manera como da cuenta del problema de lo deontológico y teleológico en el ámbito del deber, la norma o la regla.

La norma como el polo deontológico o universal de la solicitud la tratará Ricoeur con la ayuda de Kant, pues aunque la *estima de sí* implique el *respeto de sí* y la *solicitud* no venga del exterior sino del *sí mismo*, se presenta el problema del ser individual que debe actuar según la totalidad, no sólo como particularidad. Ricoeur (1996, p. 217) dice del ser racional que se rige por su voluntad pero también por inclinaciones sensibles: la voluntad no es más que la razón práctica común a todos los seres racionales, pero por su constitu-

ción finita está empíricamente determinada por inclinaciones sensibles; todo el proceso crítico consiste en remontar de la condición finita de la voluntad a la razón práctica concebida como auto-legislación, como autonomía. El punto clave es pasar de lo empírico a lo puro -razón práctica pura -: se debe “separar la impureza empírica de la inclinación” (Ricoeur, 1996, p. 218); y la forma de lograr esto es poniendo el actuar a prueba de universalización.

¿Cómo hacer la prueba de la universalización? Más que de forma afirmativa -pensar en qué sería bueno para todos-, Kant propone un camino negativo, que es más claro:

¿Puedes querer también que tu máxima se convierta en una ley universal? De no ser así, es una máxima reprobable, no por causa de algún perjuicio inminente para ti o para otros, sino porque no puede cuadrar como principio en una posible legislación universal, algo hacia lo que la razón me arranca un respeto inmediato aun antes de pasar a examinar en qué se basa (una indagación que le corresponde al filósofo), si bien llevo a entender al menos que se trata de una estimación del valor, el cual prevalece largamente sobre todo cuanto es encarecido por la inclinación; la necesidad de mi acción merced al puro respeto hacia la ley práctica es aquello que forja el deber, y cualquier otro motivo ha de plegarse a ello, puesto que supone la condición de una voluntad buena en sí cuyo valor se halla por encima de todo (Kant, 2012, p. 222).



Paul Ricoeur

La noción de autonomía es el punto clave sobre el cual versará el problema de la libertad y el deber; según Ricoeur: “La obediencia verdadera –podría decirse– es la autonomía” (1996, p. 222). Así, libertad es la elección con los límites de la norma, que son límites a los cuales atendería cualquier ser racional. ¿Por qué existe entonces el mal? El mal es perversión, trastocamiento del orden que impone colocar el respeto a la ley por encima de la inclinación. Es más un mal empleo del libre albedrío que la malignidad del deseo; la propensión del mal afecta al uso de la libertad, a la capacidad de ser autónomo, de actuar por deber (Ricoeur, 1996, p. 229). El problema del mal retorna a la individualidad, a la constitu-

ción del ser humano como voluntad, pero también como inclinación.

Ricoeur señala que la dificultad del mal trae inherentemente la capacidad de determinarse por o contra la ley; el “enigma del origen del mal se refleja en aquel que afecta el ejercicio actual de la libertad; que esta inclinación es, sin embargo, una máxima del (libre) albedrío, he aquí lo que es tan inescrutable como el origen del mal” (1996, p. 231). Esto además de la problemática que aparece, a saber, si es posible que el ejercicio de la autonomía y racionalización se calque exactamente igual en el ámbito de lo jurídico, en las leyes. Pareciera que, al menos, en lo que toca al problema del mal en la mira de lo individual a lo universal,



Ricoeur da un pincelazo que serviría como guía –de manera negativa: “Porque existe el mal, el objetivo de <la vida buena> debe asumir la prueba de la obligación moral, que podríamos reescribir en los siguientes términos: Obra únicamente según la máxima que hace que puedas querer al mismo tiempo que *no sea* lo que *no debería de ser*, a saber, el mal” (1996, p. 231).

Que la felicidad como *télos* se encuentre no en el plano meramente individual sino en el colectivo-comunitario nos arrojará el problema, a nuestro parecer, nuclear: ¿cómo garantizar que la felicidad particular sea la felicidad social? Si se contesta con el imperativo categórico kantiano y la noción de autonomía, la complicación de la propensión al mal sigue latiendo en el fondo de la argumentación ricoeuriana;

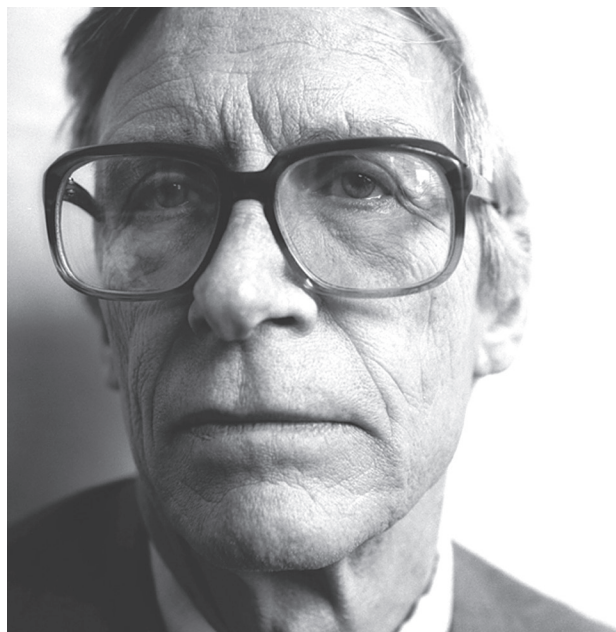
más aún, si la respuesta anexa a la pregunta hecha es si por medio de las normas, reglas o leyes, se asegura una existencia feliz, individual y socialmente, o sea, en la vida buena en general.

La *solicitud* del otro, nos dice Ricoeur, no se añade del exterior, como tampoco lo hará el respeto debido a las personas (1996, p. 231); es decir, el respeto viene implícito con el ser-en-sociedad, y aquí entra un elemento que, tanto Kant como Ricoeur, retomarán de las tradiciones religiosas: la Regla de Oro, la cual dicta “No hagas a tu prójimo lo que aborrecerías que se te hiciera. Aquí está toda la ley; lo demás es comentario” (Ricoeur, 1996, p. 232). Dicha ley moral universal será formalizada en el imperativo categórico kantiano y tiene su sede en la autonomía. Es así como las nor-

mas –morales– que vienen de la autonomía individual no son impuestas, sino que se siguen por un hecho de razón práctica; así como no es válido preservar la vida sólo conforme al deber –debería ser por mor del deber–, el imperativo debe seguirse por una convicción racional de la voluntad, por mor del fin último que es la felicidad.

Una vez más nos movemos entre lo teleológico y lo deontológico, centrándonos en éste último ahora; más allá del sentido de justicia que está depositado en el imperativo categórico, aquí veremos las dificultades de los principios de justicia a los que cualquier ser racional aspiraría de manera racional. Si bien en un primer momento el imperativo categórico se da en un ejercicio individual y contextual –no por esto no accede a la universalidad–, en este segundo momento colectivo los principios de la justicia asegurarían el justo actuar ya en el procedimiento de la acción. ¿Cumplen estos principios de la justicia en lo social el papel que desempeña –aparentemente– el imperativo categórico en el plano individual?

Con el problema de la propensión del mal nos queda una aporía en cuanto a la necesidad del imperativo categórico: ni con la Regla de Oro ni con las formulaciones kantianas categóricas se puede resolver el enigma del origen del mal; más aún, en la noción de lo justo se despliega una nueva problemática: lo justo se divide en lo moral y lo jurídico, es decir, se diferencia lo justo moralmente de lo justo jurídicamente. En este aspecto, Ricoeur se apoyará de la *Teoría de la Justicia* de John Rawls. Lo que se rescata de éste es la llamada posición origi-



John Rawls

nal, el velo de la ignorancia, principio de la diferencia y principio que asegure el derecho igual de cada persona. (Ricoeur, 1996, p. 247; 253). Y esto porque frente a las aporías que acontecían ante el imperativo categórico y el problema de instrumentalizar el imperativo categórico, Rawls parece dar una salida, que atiende al contractualismo moderno de Hobbes, Locke y Rousseau, al mismo tiempo que se opone al utilitarismo, oposición que es netamente kantiana, lo que a Ricoeur le viene bien.

Como buen partidario de la deontología, Rawls pugna por un Estado de derecho en el que se garantice una aplicación equitativa de la justicia; no cae en la ficción secularizada del “todos somos iguales”, pues reconoce que siempre habrá unos más favorecidos que otros. Sin embargo, esto no significa que la aplicación



de las leyes y las normas deba ser injusta. Apela, pues, a otras ficciones; la primera es el contrato social, pues esto asegura que, si ya hubo una vez un acuerdo social de organización, es viable que se dé de nuevo un acuerdo en los distintos estratos de la sociedad, es decir, que haya acuerdos en todo momento.

La postura de Rawls es que todo ser racional elegiría los principios antes mencionados siempre y cuando se parta de al menos dos ficciones ya enunciadas: *la posición original*, que sustituye precisamente el estado de la naturaleza del contractualismo en el sentido que es una posición de igualdad; y *el velo de la ignorancia* que por su parte garantiza que ningún miembro tenga más conocimiento que otro, aunado a que se tiene conocimiento de los bienes primarios –entre ellos el respeto de sí– y que los miembros están en igualdad respecto de la información para la elección de principios y de argumentos. La ficción última de la que Rawls echa mano es *la deliberación*, pues para que suceda este “segundo contrato social” debe haber voluntad por parte de los miembros para acordar la organización de la sociedad.

Con los presupuestos anteriores, Rawls dirá que cualquier miembro en esa posición, muy particular por demás, elegiría los siguientes principios, según lo explica Ricoeur:

El primero garantiza las libertades iguales de ciudadanía (libertades de expresión, de reunión, de voto, de elegibilidad en las funciones públi-

cas). El segundo principio se aplica a las condiciones ineluctables de desigualdad evocadas anteriormente; plantea, en su primera parte, las condiciones bajo las cuales ciertas desigualdades deben considerarse como preferibles al mismo tiempo a desigualdades más grandes, pero también a una repartición igualitaria; en su segunda parte, iguala, hasta donde es posible, las desigualdades vinculadas a las diferencias de autoridad y responsabilidad: de ahí el nombre de “principio de diferencia” (Ricoeur, 1996, p. 251).

Por último, estos principios servirían de base a una justicia que ya no necesitaría el esfuerzo racional y reflexivo de la persona cada vez que tenga una decisión concreta; la aplicación y ejercicio de la justicia se vuelve entonces un mero procedimiento, ya no se necesita una y cada vez el ejercicio de la autonomía o la autolegislación. Ante esto Ricoeur señala una aporía que se presenta en la argumentación rawlsiana y que es propia de la hermenéutica:

Mi tesis es que esta concepción proporciona, a lo más, la formalización de un sentido de la justicia que se presupone continuamente. [...] el argumento sobre el que se apoya la concepción procedimental no permite edificar una teoría independiente, sino que descansa en una pre-comprensión de lo que significa injusto y justo (1996, p. 253).



La crítica con la que terminará Ricoeur el tratamiento rawlsiano será que no puede partirse, ni ficcional pero tampoco concretamente, de que todos los seres racionales tendrán los mismos supuestos que serán, al fin y al cabo, iguales en condiciones de vida para decidir. Desde la hermenéutica es imposible partir de un punto cero, y en esto Rawls peca al depositar el fundamento de los principios –que fundamentan la sociedad– en dos ficciones que pretender ser el punto de partida.

¿Es viable pensar que el imperativo puede maximizarse a tal punto de volverse procedimiento? La respuesta es que no. El ejercicio de autonomía y autolegislación, si bien es racional y engloba las inclinaciones, siempre tendrá un dejo de posibilidad

de que el mal emerja; en unos principios que son problemáticos, parecería suelo fértil para que el mal no sólo aparezca, sino que se potencialice a tal grado de cometer injusticias en nombre de la misma justicia. Pero, ¿no cometemos un error al pensar que “no debe existir el mal”? Respondemos que no puede asegurarse el ejercicio justo más allá del imperativo, pero quizá sea viable en el sentido de que se debe de presuponer el mal, la injusticia y la barbarie humana. ¿De qué forma la podemos contener? Precisamente intentando fundamentar no sólo el ámbito individual –inductivo– del lado de Kant, ni tampoco solamente el lado de lo universal y social con Rawls, sino atendiendo a las dos partes que, en esencia, siempre han estado unidas.



Immanuel Kant

Si bien lo justo moral y jurídicamente pueden distar, habrá que hallar la forma –y contenido– en que se identifiquen, pero que tampoco signifique esto que se ha llegado a un proceso *a priori* que sólo se deba replicar el modo de acción para obtener un obrar conforme a lo justo. Esto implica más bien que hay que ir actualizando tanto el procedimiento como las normas morales y jurídicas; sólo así escaparemos de querer legislar a la humanidad entera desde un punto de vista estático, tanto geográficamente como históricamente. Es así como podremos aspirar al fin último que, según Ricoeur mismo, es la felicidad. ¿Será ya una ficción pensar que todos los seres racionales aspiran a la felicidad?

2. El sujeto individual y el sujeto colectivo. Límites de la propuesta de Paul Ricoeur

Si en el plano individual el imperativo categórico nos posibilitaba actuar conforme al deber y tratar a las demás personas como fines en sí mismos y no como medios, en el estrato social se dificulta el actuar por mor de principios racionales, pues el ejercicio colectivo, en primer lugar, no puede ser homologable al ejercicio personal en cuanto que la pluralidad de seres racionales supone una pluralidad de posturas contextuales que dificulta la elección única de un modo de accionar determinado. Dicho modo atiende no solamente a un hecho de razón sino también a condiciones especifi-

cas de cada individuo en sociedad; la zona geográfica, el contexto cultural, la moral emergente, las leyes propias del lugar, la herencia familiar, las relaciones sociales, etc.

En el fondo de la discusión se encuentran dos nociones que van de lo social a lo particular y ya no viceversa, es decir, de la particular a lo universal; la llamada *Sittlichkeit*, que es “esa moral efectiva y concreta”, en contraposición de la *Moralität* kantiana, la cual es “la moral abstracta, y que encuentra precisamente su centro de gravedad en la esfera de las instituciones y, coronándolas a todas, en la del Estado” (Ricoeur, 1996, p. 271). La *Sittlichkeit* hegeliana es un modo de crítica a la *moralität* kantiana que suponía un concepto en acto, formal y vacío; había pues que llenarlo de contenido, y qué mejor contenido que aquél en que se manifestaba una manera del espíritu hegeliano. Tenemos entonces una moral concreta frente a una abstracta que tiende, por su misma universalización, a institucionalizarse a tal grado de llegar a fijar sus principios en leyes instrumentales.

¿Por qué se ha decidido Ricoeur por la *Sittlichkeit* en vez de la *Moralität* kantiana? No sólo porque la primera es, según el sentido antes expuesto, una moral concreta, en el “sentido de sistema de instancias colectivas de mediación intercaladas entre la idea abstracta de libertad y su efectuar como ‘segunda naturaleza’, y, por otra, como triunfo progresivo del vínculo orgánico entre los hombres sobre la exterioridad de la relación jurídica” (Ricoeur, 1996, p. 277). El espíritu del pueblo es el que tiene primacía sobre la moral abstracta

y vacía, que dicta cómo se debería actuar; en cambio, la situación social particular de un pueblo puede darnos luces que contradigan el imperativo y con él la moral kantiana; primero podemos tener un espíritu del pueblo que no siga lo esperable racionalmente.

Cuando la moral abstracta, propia del imperativo categórico universalizado, rige de manera arbitraria y sin razón, cuando las mismas instituciones que salvaguardan la instrumentalización de lo que debería de ser se han manchado de la perversión de la moral, es cuando sale a relucir la pluralidad de posturas y sesgos morales en los individuos.

Cuando el espíritu de un pueblo es pervertido hasta el punto de alimentar una *Sittlichkeit* mortífera, el espíritu que ha desertado de las instituciones que se han vuelto criminales se refugia en la conciencia moral de un pequeño número de individuos, inaccesibles al miedo y a la corrupción (Ricoeur, 1996, p. 278).

¿En qué preciso punto se ha pervertido la moral? Si la purificación de lo empírico era lo que garantizaba la aplicación universal de la maximización del imperativo racional, ¿por qué éste, en el nivel de las instituciones jurídicas, se ha maleado a tal grado de mostrar el lado irracional de la moral? En el ejercicio de la política a través del Estado y las instituciones que, se supone, deben garantizar el bien social es donde, quizá, se halle el cáncer de la normativa racional kantiana. A partir de las nociones de poder y dominación que Ricoeur recoge de Arendt, es que puede definir la política como “el conjunto de las prácticas organi-



zadas relativas a la distribución de poder político, mejor llamado dominación” (Ricoeur, 1996, p. 280). Es en la praxis política donde se ejerce la perversión de la moral, sea por la mera instrumentalización del imperativo categórico, sea por la aplicación ciega y sin contextualización de las normas legales; el Estado pierde legitimidad ante un pueblo que ve en las instituciones y en él mismo algo vacío y sin sentido.

¿Qué son las leyes si no ficciones inservibles para la sociedad, cuando se aplican como meras fórmulas científicas, a modo de causa-efecto? Ricoeur señalará que es el mismo estrato social donde se debe reconsiderar el papel de las instituciones –legales y no–, así como su legitimidad; es el “entrecruzamiento en el espacio público de aparición de las tradiciones que dan lugar a la tolerancia y al pluralismo, no por concesión a presiones externas sino por convicción interna, aunque ésta fuera tardía” (1996, p. 284).

La regresión al espacio público no sólo sirve para volver a la legitimación del espacio institucional, sino que ofrece un

elemento que parecía perdido en la instrumentalización de la máxima moral individual, a saber, la famosa *phrónesis* que Aristóteles señalaba tan importante en el plano individual y social. De hecho, la apuesta de Ricoeur es una *phrónesis* social de varios, es decir, pública (1996, p. 285). Si el espíritu del pueblo podía pervertirse a través del ejercicio político, enfermando a las instituciones, es el mismo espíritu del pueblo el que puede subvertir dicha situación, pues por más abstractas que sean las instituciones y las leyes o normas jurídicas, el campo de acción social lo hacen los seres humanos específicos, concretos; pareciera que volvemos al punto de partida del problema inicial: ¿cómo saber si el modo en que actúo es el correcto? El tránsito de lo individual a lo universal nos ha devuelto el problema al campo individual con miras a lo colectivo, en tanto que la aplicación de la normatividad se podía inclinar por una



moralidad perversa y dañina para la sociedad misma.

En el plano individual-social, dejando por un momento de lado la mira a la universalización, Ricoeur enfatiza el peso que tiene el pueblo, no sólo para legitimar el Estado y las instituciones, sino para procurar la prudencia entre la pluralidad de posturas de una sociedad; en épocas difíciles es cuando se hace más visible qué otro tipo de hacer sociedad es posible. Pero, ¿basta con el debate público, el buen consejo, la prudencia en los diversos puntos de vista, para cambiar la moral y la aplicación de las leyes en un Estado? Primero señalaremos que la noción de poder que retoma Ricoeur de Arendt parece estar cosificando al poder mismo, y no sólo eso, sino que pareciera que el poder es invisibilizado por las relaciones de dominación.

“[El poder] sólo existe en la medida en que el querer vivir y actuar en común subsiste dentro de una comunidad histórica. [...] este poder es *olvidado* en cuanto origen de la instancia política, y encubierto por las estructuras jerárquicas de la dominación entre gobernantes y gobernados” (Ricoeur, 1996, p. 279).¹

Se dice que el poder existe sólo si subsiste en los individuos la intención de querer vivir juntos, que dicho poder está en peligro de ser subsumido por las relaciones de dominación; precisamente en el campo político es donde la relación vertical de dominación se muestra. El poder no es óntico, ni se puede subsumir a una relación de dominación; más bien ésta es el resulta-

do de una serie de relaciones de poder, que son ellas mismas inestables, irregulares, que no se limitan al Estado, a un grupo de poder o a una superestructura. Según la concepción foucaultiana de poder, por éste se entiende:

la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen y que son constitutivas de su organización [...] el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada (Foucault, 2005, p. 112-113).

El poder entonces no se tiene, no es algo que se pueda detentar y conservar; “el poder se ejerce a partir de innumerables puntos, y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias” (Foucault, 2005, p. 114), y entonces ese querer vivir juntos no es sino una forma de relacionarse según las motivaciones propias de un grupo de individuos determinados por su entorno.

No basta, pues, con la buena voluntad de ciertas personas para legitimar al Estado o a las instituciones; en la perspectiva foucaultiana es el Estado mismo el que coacciona al sujeto, resistiendo éste igualmente de múltiples maneras. Antes de acudir al Estado, o a las leyes, pareciera que debemos hacer una parada en la relación más próxima entre el sujeto individual y el complejo social más cercano a él, es decir, su familia, su ciudad, su sociedad

¹ Asimismo, puede revisarse el séptimo estudio de *Sí Mismo como Otro*, págs. 205-206.



determinada. Hay punto de regresión aquí al espíritu del pueblo, junto con su posible perversión e inclinación al mal a través de las instituciones y las leyes. La noción de poder y dominación de Arendt, retomada por Ricoeur, parecía dar luz sobre el problema individual-social, pues este querer vivir en común puede fundamentar y contrarrestar las relaciones de dominación impuestas por una normativa universalista, que ya no acude a la racionalidad sino a la forma vacía y ahora vaga de su aplicación.

Pero todo se vuelve complejo al no apegarse a las nociones antes mencionadas; más si nos acercamos a la “analítica del poder” de Foucault, donde se diversifica por todos los estratos de la sociedad y la dominación es un resultado de las relaciones de poder; además, este “querer vivir en común”, a los ojos de la sospecha foucaultiana, parecerá una trampa que no hace otra cosa que sopesar las reacciones de los sujetos ante una aplicación arbitraria y autoritaria del imperativo categórico.

Dejemos un poco a Foucault para retornar a nuestro autor principal, o sea, Ricoeur. Ya hemos tocado el tránsito de lo individual a lo universal, el camino ascendente; en cuanto al descendente, es decir de lo universal a lo particular, vimos que puede trastocarse el imperativo en el espíritu propio de un pueblo; los conflictos surgen en el seno de la universalidad misma, pues la idea de humanidad –abstracta– y la pluralidad de personas como fines en sí mismas no confluyen del todo. En este sentido, Ricoeur señala lo siguiente:

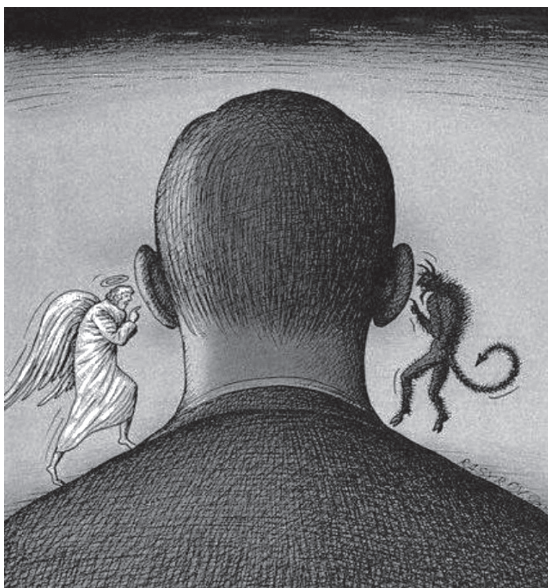
La posibilidad de un conflicto surge, sin embargo, desde el momento en que la alteridad de las personas, inherente a la idea misma de pluralidad *humana*, aparece, en ciertas circunstancias notables, imposible de coordinar con la universalidad de las reglas que subyacen a la idea de humanidad; el respeto tiende entonces a dividirse en respeto a la ley y respeto de las personas (1996, p. 286).

¿Cuál es el respeto por antonomasia?

Ricoeur se inclina por el respeto a las personas, a la concreción y singularidad de cada sujeto; la garantía estaría en la sabiduría práctica que “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” (1996, p. 286). Es entonces bajo el sello de la sabiduría práctica que se puede salvar la exigencia de la regla, del imperativo categórico; no propia de lo universal abstracto, pero tampoco de un individuo singular; la sabiduría práctica contextualiza la situación para tomar una decisión, no parte de algo ya preestablecido como la regla universal ni se atiene a lo puramente subjetivo, como podría pasar con el sujeto que no pone a prueba de universalización su máxima. La excepción de la regla del imperativo será, además de la promesa,² la excepción en beneficio del otro, “la sabiduría práctica consiste en inventar los comportamientos que mejor satisfagan la excepción exigida por la

² Véase *Sí Mismo como Otro*, págs. 288-293.

solicitud, traicionando lo menos posible a la regla” (Ricoeur, 1996, p. 294). ¿Cómo asegurar que la sabiduría práctica no es una réplica de la aplicación vacía y arbitraria de las leyes o normas morales universales en los casos particulares? Ricoeur responde de la siguiente manera:



“la arbitrariedad del juicio moral en situación es tanto menor cuanto el “decididor” –en posición o no de legislador– ha tomado consejo de los hombres y de las mujeres reputados como los más competentes y los más sabios. [...] El *phrónimos* no es forzosamente un hombre solo” (1996, p. 299).

Si dicha sabiduría puede subsanar los conflictos primigenios entre la deontología y la teleología, lo sabremos hasta ponerla a prueba, ya que existe la posibilidad, siempre latente, del fantasma del espíritu del pueblo perverso; la inclinación al mal y el conflicto son elementos inherentes a las relaciones sociales de los individuos.

¿Es posible que la autonomía del sujeto ahora se convierta en autonomía de un sujeto colectivo? ¿No se redoblan los problemas aquí en vez de resolverse al convertir a una comunidad en sujeto social y como el puente entre el sujeto individual y lo universal abstracto? El conflicto está

dado entre “la pretensión universalista vinculada a las reglas que apelan al principio de la moralidad y el reconocimiento de los valores positivos que se refieren a los contextos históricos y comunitarios de efectuar de esas mismas reglas” (Ricoeur, 1996, p. 300). Lo que está

de fondo son los sistemas morales, sobre los que hay que tener claridad tanto en sus límites y alcances como en su coherencia; es decir, pareciera que Ricoeur valida un sistema moral sólo si es coherente. ¿De qué forma o en qué sentido?

La coherencia de este sistema significa tres cosas: en primer lugar, que el formalismo no implica vacuidad: podemos derivar una pluralidad de deberes a partir del único imperativo que ordena respetar a todas las personas en cuanto seres racionales; en segundo lugar, que estos deberes, aunque no derivables unos de otros, no engendran situaciones tales que, para obedecer a uno, haya que desobedecer a otro, por ejemplo, mentir para no matar o matar para no mentir; finalmente, que las reglas de derivación deben ser tales que los con-



tenidos estén de acuerdo con la regla inmediatamente superior (1996, p. 306-307).

Convicción y no sólo autonomía será lo propio del sujeto colectivo que es la comunidad en contexto; pero no se piense que la universalidad debe ser dejada de lado: debe buscarse un equilibrio reflexivo entre la exigencia de universalidad –partir de un imperativo normativo- y el reconocimiento de las limitaciones contextuales y comunitarias; es este equilibrio el que debe perseguirse a través de las convicciones, que no son otra cosa que las tomas de posición en la praxis diaria, en la sabiduría práctica, en la prudencia social. Ahora bien, no porque la sabiduría práctica, a través de la convicción, entre en juego, el conflicto desaparecerá, pues es éste mismo el motor de la acción. Si aconteciera un hecho no deseable, que fuera fruto de la inclinación al mal, ¿quién sería el culpable? ¿El sujeto individual, la comunidad; o las personas responsables de ejecutar la llamada sabiduría práctica? Más que culpables, Ricoeur prefiere asignar una *imputabilidad*, es decir: “la adscripción de la acción a su agente, *bajo la condición de los predicados éticos y morales* que califican la acción como buena, justa, conforme al deber, hecha por deber, y, finalmente, como más sensata en el caso de situaciones de conflicto” (1996, p. 322).

A la pregunta anterior, por el o los culpables de una acción *mala*, podríamos responder que hay, más bien, agentes a los que se les puede imputar una acción, tomando en cuenta que aquí entran en juego elementos tanto subjetivos (éticos) y objeti-

vos (morales) de la persona o agente.

Hay que recalcar que el agente presupone la sociedad en que se desarrolla y vive: si hay un culpable podríamos decir que el agente y la sociedad en que vive son culpables de una mala acción; pasa cosa similar con el término de imputabilidad: si nos preguntásemos a quién se puede imputar una acción, podemos contestar junto a Ricoeur que “al sí, en cuanto es capaz de recorrer todo el curso de las determinaciones ético-morales de la acción, curso a cuyo término la estima de sí se convierte en convicción” (1996, p. 324). El sí mismo como otro es imputado de la acción, es decir, una acción mala o buena no sucede por mera espontaneidad, sino por condiciones sociales propias del agente que la comete.

La imputabilidad del agente va de la mano de la *responsabilidad*, pues mientras



que la primera nos sirve en el plano personal-colectivo (de la ipseidad y mismidad), la segunda ofrece un panorama a través de la temporalidad. La reflexión, según Ricoeur, se vincula con el sentido común cuando tenemos el punto de vista del futuro.

Según una de sus significaciones usuales, la responsabilidad implica que alguien asuma las *consecuencias* de sus actos, es decir, considere ciertos acontecimientos del futuro como representantes de él mismo, pese a no estar expresamente previstos y queridos; estos acontecimientos son su *obra*, a pesar suyo (1996, p. 325).

Cosa similar pasa con el pasado, cuando “implica que asumamos un pasado que nos afecta sin que sea enteramente obra nuestra, pero que asumimos como nuestra” (Ricoeur, 1996, p. 325). Y lo mismo sería en el tiempo presente: este “tiene la densidad que le da precisamente la dialéctica de la mismidad y de la ipseidad, a propósito de la permanencia en el tiempo. Sentirse responsable ahora es, de una manera que queda por precisar, aceptar ser considerado hoy el mismo que el que actuó ayer y actuará mañana” (Ricoeur, 1996, p. 326).

3. Cuestiones y problemas pendientes

¿Salva la postura ricoeuriana la problemática entre lo deontológico y lo teleológico?
¿Basta con que tengamos a un sujeto al que se le pueda imputar y que sea responsable activamente para quedar tranquilos en el porvenir de la sociedad? Si bien esta postura da calma en cuanto a que, como en

el imperativo categórico, todo ser racional puede llegar a asumir su vida como la de los otros, en los diferentes estratos de tiempo (pasado, presente, futuro) parece que es más un anhelo y hasta una consolación creer que por la cuenta misma de sí mismo como otro se actuará de manera responsable y el agente aceptará ser imputado por una acción mala.

Si en un principio, con el sujeto individual, era un problema tener la certeza de que llegara al imperativo categórico, los problemas incrementan al situarnos en el extremo contrario, es decir, en la mera instrumentalización del imperativo en leyes jurídicas; se dio un paso atrás con la sabiduría práctica al poder contextualizar con ella la situación de la acción; pero la propensión al mal siguió vigente y habría que buscar, entonces, un culpable si las malas acciones y los conflictos son necesarios en la sociedad. En vez de culpables tenemos agentes imputables de la acción, más aún, agentes potencialmente responsables que asumen su acción de vida desde un pasado, un presente y un futuro que los condiciona.

El problema del tránsito de lo individual a lo universal quedó varado al no hallar una garantía de que cualquier sujeto racional llegara a universalizar su máxima, al igual que quedó irresuelta la garantía de la justa aplicación de las leyes jurídicas (del campo de lo universal) en los casos individuales; las circunstancias propias del momento nos hacían dudar de la universalidad de los imperativos. Finalmente, vimos que hay ocasiones en que la regla puede ser traicionada (lo menos posible),

y regresamos a un punto de partida donde no hay una garantía del actuar racional y bueno de los seres humanos.

Todo lo antes revisado nos indica que es casi imposible instaurar reglas formales para toda situación, para todo sujeto de acción; lo que tampoco indica que todo actuar del agente sea válido, llegando a un relativismo de la acción. Lo comunitario, el sí como otro concreto, es lo que parece garantizar un modo de actuar propio de la situación geográfica, social, cultural y hasta moral del sujeto individual dentro de un sujeto colectivo. En el fondo, nos dice Ricoeur, tenemos una paradoja:

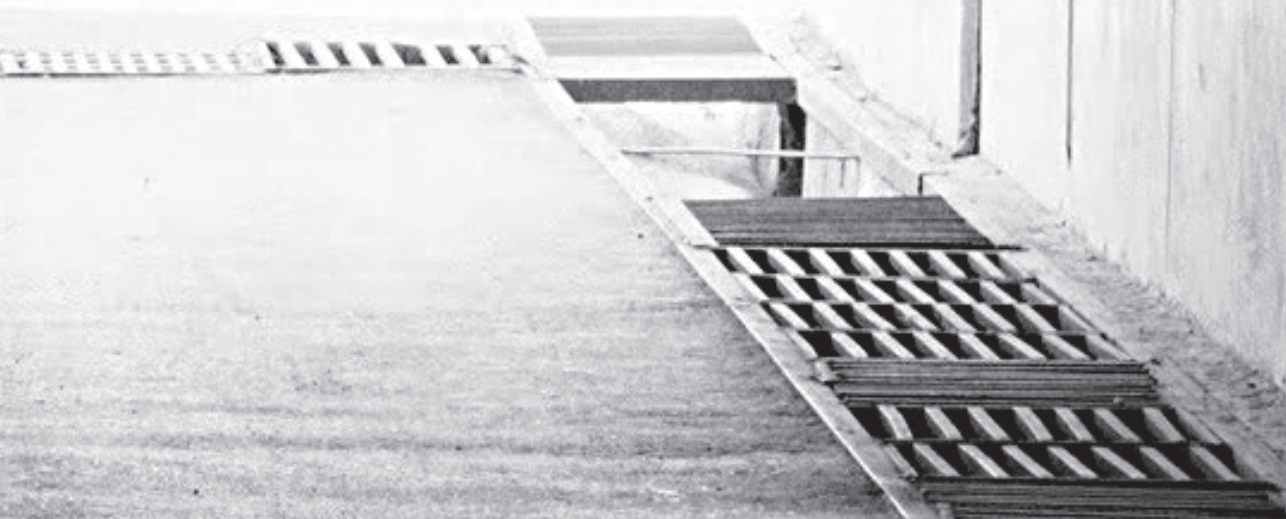
por una parte, mantener la pretensión universal vinculada a algunos valores en los que lo universal y lo histórico se entrecruzan; por otra,



ofrecer esta pretensión a la discusión no en un plano formal, sino en el de las convicciones insertadas en formas de vida concreta. [...] El camino de un consenso eventual no puede proceder más que de un reconocimiento mutuo en el plano de la admisibilidad, es decir, de la admisión de una verdad posible, de proposiciones de sentido que no son en un primer contacto extrañas (1996, p. 319).

Seguir un camino que va del sujeto concreto individual a un sujeto concreto colectivo es lo que nos daría la noción de vida buena no relativizada sino contextualizada; la felicidad como el modo de actuar de las personas en sociedades concretas no puede ser esencializada, más aún, no por esto el actuar de cada individuo y de su comunidad no debe mirar y aspirar a ser cada vez universal.

Para finalizar, mencionaremos algunos puntos problemáticos. En primer lugar, cuando hablamos de sujetos individuales concretos ya estamos haciendo – desde Ricoeur – una abstracción del sujeto de carne y hueso; pareciera que nos ubicamos en una planicie ontológica donde cualquier sujeto se desarrolla de la misma manera que otro, como si las condiciones económicas, sociales y de clase no afectarían el ser del individuo que racionaliza su acción. No es pues lo mismo un individuo que ha nacido y vivido en condiciones de hambre, pobreza y discriminación, a uno que tranquilamente puede racionalizarlo todo sabiendo que le espera una buena cena en la mesa y no debe preocuparse por qué comerá el día de mañana.





¿En verdad todo ser humano tiene por primacía llegar a ser feliz? Si hablamos de seres concretos en abstracción ontológica podríamos contestar que sí; pero hablando de seres de carne y hueso podemos decir que hay individuos que antes que buscar la felicidad buscan saciar su necesidad de comer; la supervivencia se ha convertido hoy en día, para muchos seres humanos, en el *télos* de la vida. Quizá ya saciada el hambre, el frío, la discriminación, dé tiempo para la felicidad.

En segundo lugar, tomaremos el término de acción donde ésta no es inocente y neutra; más bien tenemos el resultado de una serie de relaciones de poder-saber que

atravesamos todos los campos sociales. La acción no es de un sujeto totalmente consciente que ha decidido, en todo libremente, hacer tal o cual cosa; más bien, estamos sujetos a una serie de saberes y poderes propio de la sociedad en que vivimos.

Así, las formas de saber y las formas de funcionamiento del poder producen un tipo de subjetividad que es la propia de cada sociedad en un momento dado. Somos, entonces, resultado de los saberes explícitos e implícitos en una sociedad en un momento dado y de las formas en que funciona el poder (García, 2010, p. 24).



La pregunta por el sujeto de imputabilidad y responsabilidad se agudiza al introducir los elementos foucaultianos, y se recalca aún más si tenemos en cuenta la noción de poder antes mencionada, donde “el poder se ejerce en red y, en ella, los individuos no sólo circulan, sino que están siempre en situación de sufrirlo y también de ejercerlo. [...] el poder transita por los individuos, no se aplica a ellos” (Foucault, 2006, p. 38). Los sujetos no sólo sufren el ejercicio del poder, sino que también lo ejercen; que un tipo de subjetividad es producida por una de sociedad determinada nos permite cuestionar si el problema planteado por Ricoeur entre el agente de acción, la sociedad a la que pertenece – donde actuaría la sabiduría práctica– y las instituciones hasta llegar al Estado es neutral, es decir, se puede dudar de que detrás del Estado, las instituciones y lo comunitario, no esté más que el sujeto mismo con su libertad racional de elección.

Los planteamientos de Ricoeur nos ayudan al prescindir del Estado abstracto y las leyes jurídicas-morales que pretender ser universales en su aplicación, donde lo comunitario hace funcionar las relaciones entre los individuos que la conforman.

¿Necesitamos de un Estado abstracto y leyes jurídico-morales universales? ¿No necesitamos más bien de una mejor convivencia en lo práctico-concreto más que en lo abstracto-universal? Sólo cuando el ser humano pierda su pretensión, aún egológica y egocéntrica, de homogeneidad sabremos si cada sociedad comunitaria puede vivir conforme a su convicción, normas morales y sabiduría práctica; por lo mientras, el problema que podría quedarse en lo social-concreto siempre se agudiza al recurrir al Estado-abstracto, donde la pretensión de universalidad existe *a priori*.

Referencias

- García, M. (2010). *Foucault y el Poder*. México: UAM-Xochimilco.
- Kant, I. (2012). *Fundamentación para una Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Alianza.
- Foucault, M. (2006). *Defender la Sociedad*. México: FCE.
- Foucault, M. (2005). *Historia de la Sexualidad I. La Voluntad de Saber*. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí Mismo como Otro*. México: Siglo XXI.



30 años

UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA
DE GUADALAJARA

La Universidad Humanista