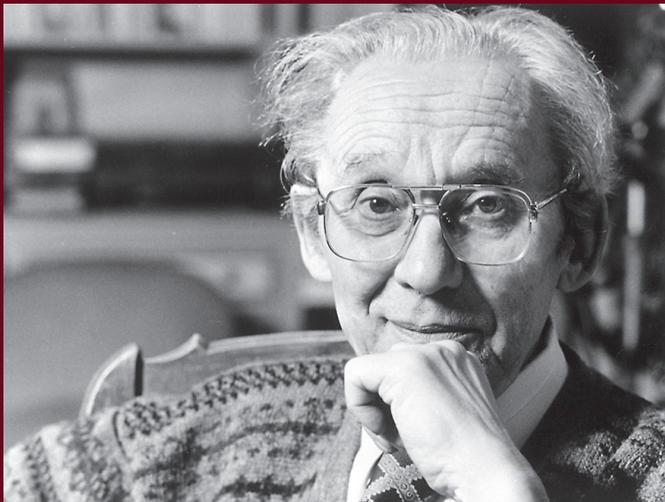


◉ CIRUM

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

Ética y Moral en Paul Ricoeur

Gerardo Roberto Flores Peña

Resumen

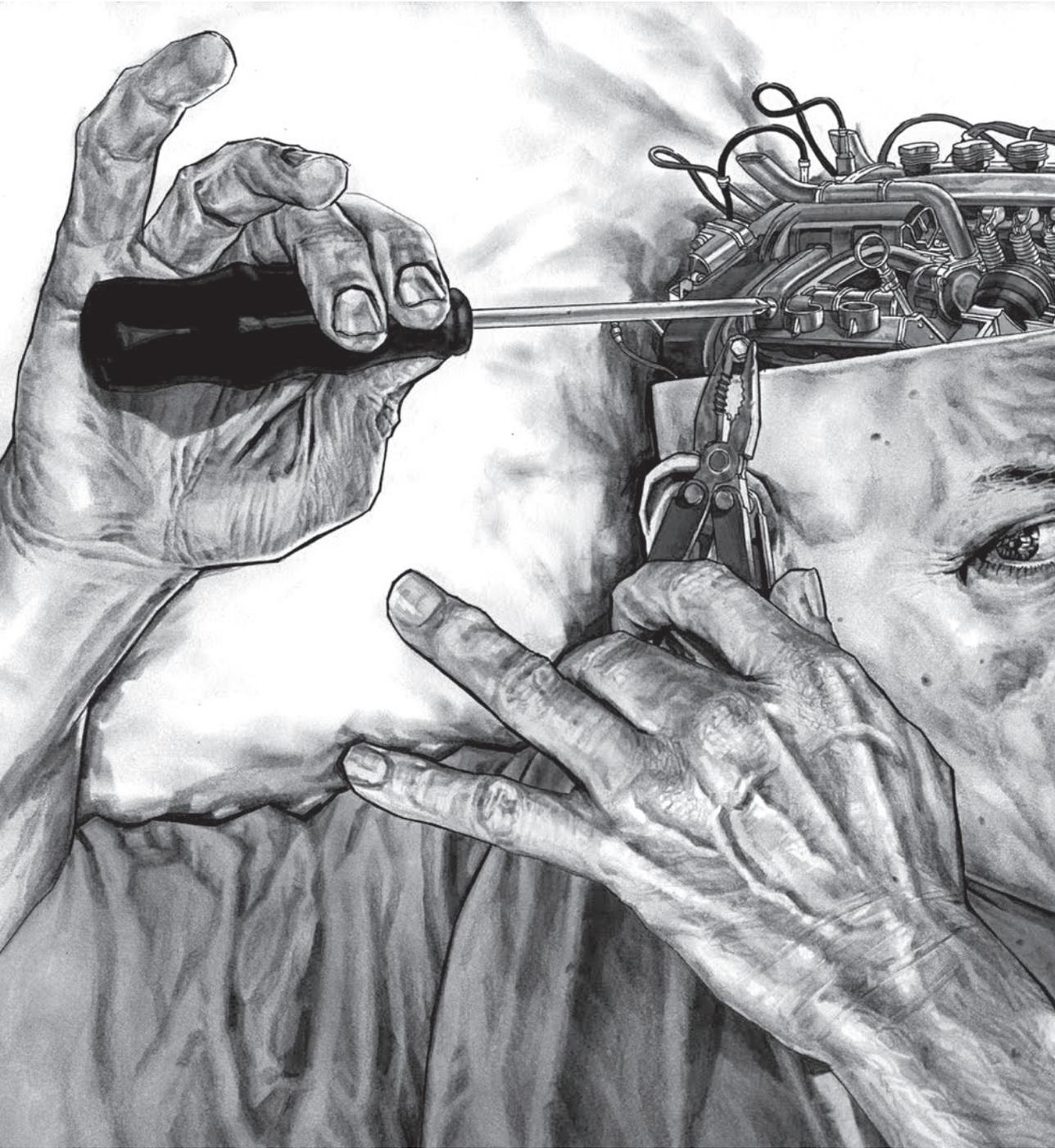
En el siguiente trabajo propongo analizar la manera en que Paul Ricoeur en su obra *Sí mismo como otro*, particularmente en los estudios siete, ocho y nueve propone resolver el conflicto que hay entre la ética y la moral. Examinaré también cómo Ricoeur construye, en la resolución de este conflicto, un puente para conciliar la identidad del sí con la alteridad del otro, del individuo con la comunidad.

Palabras Clave: Ética, Moral, Identidad, Alteridad, Autonomía

Abstract

The following work tried I to analyze the way in which Paul Ricoeur, in his book *Oneself as Another*, particularly in the studies seven, eight and nine, proposes to resolve the conflict between ethics and morality. I'll also examine how Ricoeur builds, in resolving this conflict, a bridge for reuniting the identity of del Self with the alterity of the Other, of the individual with the comminuty.

Key Words: Ethics, Morality, Identity, Otherness, Autonomy





Introducción

El presente trabajo pretende discutir una cuestión central en la argumentación del libro *Sí mismo como otro* de Paul Ricoeur, y es la vinculación que hace entre la ética de la alteridad levinasiana con la fundamentación metafísica de la moral kantiana. Ambos autores no podrían estar más opuestos en sus intenciones de fundar la relación intersubjetiva. La originalidad de la obra de Ricoeur radica en la sutiliza hermenéutica con la que enlaza preocupaciones tan distantes como las de Kant y Levinas, y las utiliza para un proyecto común: explicar el paso de la estima de sí como fundamento de la vida buena a la responsabilidad hacia el otro intentando conciliar ahí ética y moral.

Para exponer esto me centraré, en la primera parte, en explicar la distinción entre ética y moral y la tensión que Ricoeur encuentra aquí. En la segunda parte me centraré en explorar la discusión de la alteridad ética que Ricoeur introduce siguiendo a Levinas, y cómo, a mi entender, esta lectura de Ricoeur prepara la filosofía de Levinas para su encuentro con la filosofía kantiana, a través de la ambigüedad del término conminación. La tercer parte me servirá de puente para introducir la problemática de la moralidad kantiana y su relación con la estima de sí. Finalmente exploraré, en el apartado cuarto, la solución problemática que da Ricoeur a esta tensión entre ética y moral, a través de la recuperación de la “sabiduría práctica” aristotélica.



Ética y moral: una distinción estipulativa

En la tradición filosófica, al menos desde Kant, se ha tendido a oponer ética y moral, como términos que refieren a dos esferas separadas, e incluso opuestas, de la conducta y la experiencia humanas. Aunque no hay nada ni en la etimología, ni en el propio uso de los términos que imponga esta distinción, se trata, como aclara Guillermo Ortiz Millán, de una distinción estipulativa (Ortiz, 2016, p. 115). Con esto Ortiz quiere decir que:

las estipulaciones comunes sobre el uso de estos dos términos suelen tener el propósito de mostrar las diferencias de dos esferas bien definidas de la conducta humana, pero además suelen tener la intención de mostrar la mayor importancia relativa de una esfera sobre la otra (Ortiz, 2016, p. 115).

En este sentido Ricoeur acepta la distinción kantiana entre ética y moral de manera estipulativa, así Ricoeur nos dice: “De modo convencional, reservaré el término de ética para la aspiración de una vida cumplida bajo el signo de las acciones estimadas buenas, y el de moral para el campo de lo obligatorio, marcado por las normas, las obligaciones, las prohibiciones, caracterizadas a la vez por una exigencia de universalidad y por un efecto de coerción” (Ricoeur, 2002, p. 241). En este sentido Ricoeur estipula una oposición entre ética y moral que hace un paralelismo en-

tre la distinción, o más bien, la oposición entre individuo y sociedad.

Aunque la posición de Ortiz a este respecto es que es inútil tratar de mantener una distinción entre ética y moral fuera de las teorías éticas particulares (que la estipulan), sí aporta mucho a la comprensión del término. Para los griegos era desconocido algo así como el término moral. Ortiz nos señala dos posibles orígenes etimológicos:

(...) ἔθος (ἔος, τό, ἔθω) que significa “hábito”, “costumbre”, “estar acostumbrado”, como cuando Aristóteles afirma en la *Ética nicomaquea*: “Algunos creen que los hombres llegan a ser buenos por naturaleza, otros por el hábito” (γίνεσθαι δ’ ἀγαθούς οἴονται οἱ μὲν φύσει οἱ δ’ ἔθει οἱ δὲ διδασχῆ) (1179b21), en donde “hábito” se opone a “naturaleza” (φύσει) (Ortiz, 2016, p. 117)

La segunda etimología “lo haría provenir de ἦθος (êthos) que significa “carácter”, y que Aristóteles, como dije, vincula con ἔθος, hábito o costumbre” (Ortiz, 2016, p. 118). “Moral” por otro lado, según Ortiz, es un neologismo acuñado por Ciceron: “ya que atañe a las costumbres, lo que los griegos llaman ἦθος, mientras que nosotros solemos llamar a esa parte de la filosofía ‘el estudio de las costumbres’ pero conviene llamarla ‘moral’ para que se enriquezca la lengua latina”¹. Esta distinción adquiere fuerza con Séneca, y después es finalmente jerarquizada por Quintiliano cuando

¹ Citado por Ortiz (2016), p. 118.



afirma que la ética forma parte de la filosofía moral.

De aquí que la tradición moralista europea, más tributaria de la tradición romana que de la griega, por su vinculación con el derecho, haya reservado la vinculación entre moral y costumbre. Es el mismo sentido que recupera Kant desde la *Fundamentación metafísica de las costumbres*, y mayormente en la *Crítica de la razón práctica*. Pero es importante argüir que la tensión que Ricoeur trata de resolver, aunque de reigambre kantiana en su formulación,

es una herencia del hegelianismo. En su crítica a la ética kantiana Hegel opone la ética individual, puramente formal y carente de contenido a la que llama *Moralität* a la moralidad intersubjetiva y social –que llama *Sittlichkeit*–, es decir, las costumbres vivas de la comunidad en las que el individuo participa². Con Hegel la oposición entre moralidad y ética se vincula con la oposición entre individuo y comunidad.

² Los pasajes relevantes de Hegel se encuentran en su *Principios de la filosofía del derecho* (1988, partes II y III, esp. §135), así como en *El sistema de la eticidad* (1982, pp. 152 y s.s.).



Como lo explica Charles Taylor:

La *Sittlichkeit* se refiere a las obligaciones morales que yo tengo hacia una comunidad viva de la que formo parte. Estas obligaciones se basan en normas y usos establecidos, y por ello la raíz etimológica de *Sitten* es importante para el empleo que le da Hegel. La característica decisiva de la *Sittlichkeit* es que nos ordena producir lo que ya es. Esta es una manera paradójica de plantearlo, pero en realidad la vida común que es la base de mi obligación *sittlich* ya está en existencia. Y en virtud de que es un asunto vivo tengo estas obligaciones; y mi cumplimiento de estas obligaciones es lo que la sostiene y la mantiene viva. Por tanto, en la *Sittlichkeit* no hay brecha entre lo que debe ser y lo que es. De *Moralität* puede decirse lo contrario. Tenemos aquí una obligación de realizar algo que no existe. Lo que debe ser contrasta con lo que es. Y conectada con esto, la obligación me es impuesta, no en virtud de ser parte de una más grande vida comunitaria, sino como voluntad racional individual (Taylor, 1983, p. 162-163).

¿Cómo enfrenta Ricoeur la distinción radical entre ética y moral, con el fin no sólo de refutar a Hegel, sino de volver a conciliar la estima de sí individual que da sentido a la ética desde Aristóteles, con la moralidad social de la responsabilidad hacia el otro en la comunidad?

La aparición del otro: Levinas y la insuperabilidad de la ética

En la segunda parte del Séptimo Estudio del libro *Sí Mismo como Otro*, titulada "... con y para el otro...", aparece una pequeña discusión del concepto de alteridad en Levinas. Esta lectura pretende no sólo trazar un camino alternativo al de la tradición sobre la distinción ética y moral, sino dar un nuevo lugar para la concepción kantiana de la moral, sin que esta pueda ser de nuevo opuesta a la moralidad social.

Ricoeur introduce su lectura de Levinas en la parte indicada anteriormente, justo cuando después de hacer una lectura de la noción de amistad en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, se llega a un límite y es que "no existe en Aristóteles un lugar para el concepto claro de Alteridad" (Ricoeur, 1996, p. 194); y aunque Ricoeur anuncia que esto no tendrá toda su respuesta hasta el décimo estudio, sí adelanta la lectura que extrae de Levinas. Toda la intervención de Levinas en esta sección se orienta para responder la pregunta ¿Qué lugar tiene el otro en el horizonte de la intencionalidad ética del sí?

Hay una breve discusión del sentido filológico del término griego *autós* en la frase "el amigo es otro yo", que aparece formulada en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles en el libro IX, 1116a32. Según Ricoeur la forma reflexiva del verbo griego *autós* (*héautón...*) se distingue completamente de la forma de *ego*. De aquí que Ricoeur establezca así la primacía del sí en la relación con la alteridad. Después de esta breve digresión sobre el uso del término *autós* en



Aristóteles, Ricoeur se pregunta si hay lugar para una relación con la alteridad en la ética como ha sido planteada por Aristóteles, es decir, en una ética de la felicidad, que privilegia el amarse a sí mismo.

Ricoeur entiende al otro a partir de la “irrelación” (Ricoeur, 1996, p. 196) que significa la exterioridad del Otro. El rostro, encarnación de una exterioridad absoluta, es para Ricoeur devuelto en la forma del “maestro de justicia” (Ricoeur, 1996, p. 196). El otro satura la “reciprocidad” que se encuentra en la amistad de los hombres libres de Aristóteles y nos lleva hacia la conminación. El término francés que utiliza Ricoeur es *injonction* (Ricoeur, 1990, p. 202). Es en la página 337 de la edición francesa de *Totalité e infini* donde aparece la conminación en el sentido en que Ri-

coeur la utiliza aquí: “La transcendance est transcendance d’un moi. Seul un moi peut répondre à l’injonction d’un visage” (Levinas, 1971, p. 337). Mientras que en la traducción al español se cambia el verbo: “La trascendencia es trascendencia de un yo. Solo un yo puede responder a la exhortación de un rostro” (Levinas, 2002, p. 309).

La traducción adecuada para el término *injonction* no es conminación sino orden. Ignoramos por qué María Cristina Alas de Tolivar traduce *injonction* como conminación. Si bien hay un sentido en que *injonction* puede ser entendida como conminación; pero sólo si atendemos al hecho de que en español “conminación” únicamente guarda este segundo sentido (el de la orden o requerimiento) cuando se utiliza su forma verbal, conminar, en



la tercera acepción del término. También en el ámbito del derecho tiene ese sentido del requerimiento legal por una autoridad para el cumplimiento de un mandato³. Además el término *injonction* aparece una única vez en *Totalidad e Infinito* en el pasaje que hemos citado y que Daniel E. Guilot traduce como exhortación. Pero lo que Ricoeur quiere significar con él aparece bajo el término de la *sommation*, cuando Levinas habla de la obtención de la “singularidad” del sí a través de la responsabilidad infinita que es el otro: “El juicio se refiere a mí en la medida en que *me conmina* a responder. La verdad surge en esta respuesta a la *conminación*. La conminación exalta la singularidad precisamente porque se dirige a una responsabilidad infinita” (Ricoeur, 1996, p. 258). En la versión original: “Le jugement se porte sur moi dans la mesure où il *me somme* de répondre. La vérité se fait dans cette réponse à la *sommation*. La *sommation* exalte la singularité précisément parce qu’elle s’adresse à une responsabilité infinie” (Ricoeur, 1990, p. 273-4).

El juego de palabras entre *sommer* y su forma sustantivada *sommation* es parecido a la relación que existe entre conminar y conminación. Pero el sentido se pierde en la traducción ya que el término castellano *conminación* refiere primero a un tipo de amenaza y sólo en el estrecho uso legal refiere a un requerimiento. Mientras que *sommation* (según el diccionario Larousse) tiene únicamente el sentido legal del término, y se relaciona con los términos *assignation* (atribución), *citation* (citación), *commandement* (mandato).

¿Exhortados, requeridos o amenazados? La cuestión no es solamente al nivel de la traducción sino en la diferencia entre *injonction* y *sommation*. Levinas utiliza ambos términos: *injonction* cuando se habla de la trascendencia que implica la respuesta al llamado del rostro del otro; y *sommation* cuando se habla de la singularidad de la responsabilidad infinita. Ricoeur es indiferente a este deslizamiento del sentido entre la trascendencia del sí y la responsabilidad infinita; de ahí toda la dificultad de comprender la “disimetría” esencial entre el sí y el otro (Ricoeur, 1996, p. 197). Ciertamente no hay lugar para la “exhortación” como propone Guillot a propósito de la traducción de *injonction*.

Aquí descansa la posibilidad de que el término propuesto por Ricoeur “*sollicitude*” (Ricoeur, 1996, p. 224) pueda efectivamente anclar la trascendencia del sí hacia el otro. La única manera en que el Otro pueda ser anclado a mi relación ética con él, y por tanto impida el desastroso solipsismo que la estima de sí parece implicar. ¿Cómo se garantiza ese paso de la estima de sí hacia el otro? Según Ricoeur, el Otro que conmina aparece ya “en el orden del imperativo de la norma” (Ricoeur, 1996, p. 197).

Pero lo que se quiere defender es la primacía de la ética sobre la moral. Es decir, que cualquier responsabilidad o relación ética que se tenga con la alteridad debe pasar primero por el sí como vértice de la intencionalidad ética. Este es quizás el punto más extraño de la lectura ricoeuriana de Levinas, ya que este último cancela una posibilidad tal. En la obra que Ricoeur discute, *Autrement qu’être*, Levinas nos exige

³ Ver la RAE.



Emmanuel Levinas



pensar al otro fuera de la relación con el sí, en el nivel de la “excepción”: “Será necesario por tanto mostrar que la excepción del otro, su estar más allá del no-ser, significa la subjetividad o la humanidad, el sí mismo que rechaza las anexiones de la esencia) (Levinas, 1971, p. 21)⁴.

Según Levinas entonces no hay forma de dar sentido a esta excepción por la vía de la esencia, que parte de la identidad, del Mismo, hacia la alteridad, una alteridad únicamente entendida como no-ser de la mismidad. Por tanto la forma de la alteridad ética no es en la forma entre un sí y otro que también es un sí. En *Totalidad e Infinito* Levinas expresa esto con toda claridad: “La relación entre el Mismo y el otro no se reduce siempre al conocimiento del Otro por el Mismo, ni siquiera a la revelación del Otro al Mismo, ya que es fundamentalmente diferente de la revelación” (Levinas, 1971, p. 21).

El problema con esta vía es que la identidad del Mismo está garantizada de antemano a la relación con el Otro; esta vía fenomenológica no puede evitar sino caer en la representación del Otro como análogo a mí, aunque esto implique un abandono de la forma sustancial del yo. Es el Otro, la responsabilidad con el otro en la infinitud de su solicitud, la que nos transforma en sujetos. Por esto Levinas rechazaba la prioridad de la ontología sobre la ética. El Otro no es un Yo, ni siquiera un sí. Esta vía queda cancelada en lo que Levinas llama la

“ruptura” de la totalidad. El otro no es mi análogo, es la infinitud irrecuperable en mi auto-identificación, lo que impediría que mi identidad esté garantizada antes de mi responsabilidad.

El punto está totalmente en que el concepto de ética en Ricoeur no puede ser analogado al concepto de ética en Levinas. Para Ricoeur, ética es la “*intencionalidad de una vida realizada*”, y moral es la “articulación de esta intencionalidad dentro de *normas* caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción” (Ricoeur, 1996, p. 174). Lo que importa en la ética, para Ricoeur, es la realización de la vida, de la propia vida. Y en este sentido Ricoeur pertenece a la tradición de la metafísica occidental que Levinas critica.

La “solicitud” implica siempre ya una identidad legal a quien es dada. Por eso Ricoeur no puede más que pensar la relación con el Otro, con el Tercero, aquel que no puede caer en la reciprocidad de los amigos, en los términos de la *norma*. El Otro de Levinas es ajeno a cualquier legalidad, incluso puede contravenir la legalidad, puede ser el enemigo, el extranjero, el migrante, el esclavo, aquel Otro “fuera” de toda representación, y por tanto, ajeno a toda norma.

Habría que esperar entonces al estudio décimo anunciado por Ricoeur para comprender cómo puede sortear semejante obstáculo, porque hasta este punto, y desde el punto de vista que él mismo lo piensa, es decir, la solicitud del Otro según Levinas, Ricoeur permanece atrapado en la lógica de la *egología* moderna.

⁴ “Il faudra dès lors montrer que l'ex-ception de l'autre que l'être par-delà le ne- pas-être signifie la subjectivité ou l'humanité, le soi-même qui repousse les annexions de l'essence”.

Las nociones de “persona” y “humanidad” en la ética kantiana

Aunque la interpretación que Ricoeur hace de Levinas traiciona en cierto sentido las pretensiones anti-egológicas del propio Levinas, puede decirse sin muchos reparos que se debe a que Ricoeur utiliza la concepción ética de Levinas para reinterpretar la problemática de la moralidad kantiana. La exigencia de la responsabilidad infinita hacia el otro se vincula directamente con la formulación de los imperativos categóricos kantianos. Veremos esto con detalle.

Siguiendo la moral kantiana, el lector aguzado se encuentra con una aporía: ¿no entran en conflicto las nociones del deber con las del respeto al otro? ¿Cómo evitar que el deber se imponga sobre el bienestar del otro? O dicho de otro modo: ¿cómo guardar un lugar aún para la alteridad en el itinerario de una moral puramente formal como es la kantiana?

El séptimo estudio de *Sí mismo como otro* de Paul Ricoeur nos había conducido a poder conciliar una tensión inherente a la ética teleológica respondiendo a la pregunta ¿cómo relacionarse con la alteridad en la vida ética? Ayudado de Levinas, Ricoeur encuentra este anclaje en la responsabilidad ineludible que se tiene hacia el Otro. Este es el paso que se da del plano ético, personal y singular, de una vida buena, hacia el plano moral, intersubjetivo, donde nacen las instituciones sociales. Pero si este paso no ha de añadirse de forma meramente artificiosa al programa de la vida ética debe afrontarse su reto en toda su amplitud. ¿Qué transformación del sí

sucede en la norma moral como ha sido planteada por Kant? ¿Y por qué Kant precisamente?

En la tradición occidental de la filosofía moral, Kant es el primero en plantear una ética deontológica cuyo principio este apoyado en la razón (Crélier, 2011). La aspiración de una orientación (y una obediencia) racional de la ley moral se abre paso en Kant a través de la formulación del imperativo categórico, recordémoslo brevemente, según como aparece en la *Fundamentación metafísica de las costumbres*: “obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (Kant, 1921, p. 35). En la interpretación que ofrece Ricoeur el imperativo categórico tiene todo su valor en tanto que su carácter de obligación somete el objetivo de la vida buena a la prueba de la norma, y esto permitiría a su vez que el respeto a la norma se despliegue en un respeto hacia el otro. “El respeto de sí es la estima de sí bajo el régimen de la ley moral” (Ricoeur, 1996, p. 214)

Es decir, para pasar de la dimensión de la vida ética a la dimensión de la norma moral, donde tiene lugar la vida intersubjetiva, hay que poder dar el paso a su vez de la estima al respeto. ¿Qué aporta la norma moral en este sentido? Cuando Kant busca una fundamentación *a priori* que oriente la buena voluntad renuncia a cualquier apelación a la dimensión afectiva y propone en su lugar el valor del respeto, única inclinación del alma reconocida por Kant como capaz de orientar la acción moral. El respeto a la ley abre, para Kant, la dimensión del deber. Así Kant opone el respeto a



cualquier otro tipo de inclinación:

Pero objeto del respeto, y por ende mandato, sólo puede serlo aquello que se relacione con mi voluntad como simple fundamento y nunca como efecto, aquello que no esté al servicio de mi inclinación, sino que la domine, al menos la descarte por completo en el cómputo de la elección, esto es, la simple ley en sí misma” (Kant, 1921, p. 14).

El respeto puro es el lado subjetivo de la objetividad de la ley. Es decir, a la ley se la obedece porque se la respeta, no por tal o cual contenido, ni por tal o cual inclinación, sino porque su obediencia garantiza que la subjetividad alcance así su grado máximo de universalidad.

Pero ¿qué es lo que se respeta cuando se obedece la ley moral? Kant tiene una respuesta, “aquello que se relacione con mi voluntad como simple fundamento” (Kant, 1921, p. 14) ¿cuál es este “simple fundamento” que se obedece en el respeto a la ley? La voluntad como querer en general. Así, en un ejercicio inédito, Kant destila la inclinación de la voluntad quedándose con la pura forma abstracta del desear y un deseo abstraído no desea nada más que a sí mismo. Este sorprendente paso hacia la universalización que la obediencia descubriría en el respeto a la ley, revela esta ley como fundamentada en la pura voluntad racional del desear en la forma de una legislación universal. Así lo que la voluntad quiere en el imperativo categórico es así

misma como despliegue de su propia legislación universal. A esta obediencia a una ley que proviene de sí, lo sabemos, Kant lo llamará *autonomía*.

Ricoeur por su parte aísla en Kant el momento en que la buena voluntad se enfrenta a su restricción a través del deber. A la voluntad buena se le opone el deber como forma de restringir las inclinaciones sensibles. Para Ricoeur “se deduce que el vínculo entre la noción de buena voluntad (...) y la de una acción hecha por deber es tan estrecho que las dos expresiones se convierten en sustituibles mutuamente” (Ricoeur, 1996, p. 217). En la cita que Ricoeur rescata de Kant y que se encuentra enunciada en la nota 5 de este estudio Kant anuncia que el valor absoluto de la mera voluntad como fundamento de la acción moral debe ser *examinado*; lo que para Ricoeur significa *puesto a prueba*, lo cual implica para él la obtención del “hilo conductor de nuestra reconstrucción de la moral de la obligación” (Ricoeur, 1996, p. 217).

Este “poner a prueba” de la voluntad por medio de la norma moral es lo que conduce el paso del propio Ricoeur de la estima de sí al respeto de sí. En la prueba kantiana, lo vimos, la obediencia a la ley es el descubrimiento de la voluntad subjetiva pura en su momento de objetividad como autolegislación, es decir, como *autonomía*. Se es libre en la medida en que se es capaz de obedecer una ley emanada de la propia voluntad. Esto es lo que da al *imperativo* la forma de su universalidad y que queriendo lo bueno para mí sólo puedo quererlo actuando de tal forma que pueda ser queri-

do universalmente. En un primer nivel, el empírico, la norma tiene un carácter *restrictivo* como opina Ricoeur, pero en un segundo momento la norma tiene un carácter *posibilitador*. Esto es lo que realmente no tiene precedente en la tradición teleológica, el carácter posibilitador de la norma a la que Kant llama *máxima*. Como nos dice Kant en una de las pocas notas que sugiere en la *Fundamentación*: “la máxima es el principio subjetivo del querer” (Kant, 1921, p. 14). Así lo que quiero subjetivamente en la máxima, ya hemos visto, es la objetividad de la ley práctica, respetada en el respeto a mí mismo como legislador universal. De aquí que la segunda formula-

ción del imperativo categórico “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” sea entendida por Ricoeur como el respeto a la auto-determinación del otro.

El respeto de sí, a través de la obediencia a la norma, descubre así su ligazón ineludible con el respeto a la autonomía del otro. Con esto Ricoeur piensa que el paso de la estima al respeto es el paso de la dimensión ética a la dimensión moral, donde tiene lugar la acción intersubjetiva. Ahora, que esta acción esté signada por la necesidad de la justicia, como forma radical de la solicitud, es algo que aún no queda del todo claro en esta parte de la argumentación.

Sabemos que el descubrimiento de la autonomía en Kant lleva a la postulación del famoso *reino de los fines*: “Por reino entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes” (Kant, 1921, p. 46). El reino de los fines garantiza el paso de una auto-legislación a una legislación común, es decir, social, fundamentada en la libertad de cada quien, el paso de la moral al derecho que vemos en la *Metafísica de las Costumbres* (Kant, 1989). Sabemos también que la doctrina del derecho kantiana está orientada, una vez más, por el deber. Para Ricoeur en el corazón del ejercicio de la autonomía, es decir, en el paso de mi persona a la persona del otro en el modo de la humanidad, lo que realmente palpita es el conflicto inherente de la acción moral, como la posibilidad de la justicia. Legalidad (y su consanguíneo deber) no implica necesariamente justicia. Esto está



Immanuel Kant



dado en la misma postulación de la universalidad sobre la que se alzaba el principio del deber, es decir, tomar al otro en su *humanidad*. Aunado a esto Ricoeur señala que en la noción de humanidad “parece como si se impidiese a la alteridad desplegarse por la universalidad que la contiene” (Ricoeur, 1996, p. 241). Esto quiere decir que el respeto que me doy a mí mismo como sujeto auto-legislador no es simétrico con el debido respeto al otro, en tanto otro sí. Es necesaria aún una mediación, porque como veíamos desde la *solicitud* la relación con el otro no puede ser artificialmente simétrica (por analogía o por negatividad dialéctica) en un simple: “respetar al otro porque es otro-yo”, si es que se pretende a través de ella encontrar una manera de superar la oposición entre moral y ética.

La dimensión intersubjetiva es la dimensión del conflicto, *del mal radical*, y en este sentido el respeto como categoría moral aún se queda corto, es necesario hacer algo más, digámoslo así, es necesario salir de sí hacia el otro en la acción, este salir de sí sólo puede darse mediante la *institución*. Ricoeur reformula así el sentido de la *autonomía* kantiana, esta no sería entonces un punto de partida, ni un fin en sí mismo, sino un *principio* regulativo de nuestra búsqueda moral. ¿Cómo evitar los peligros inmorales de la moral? Como asegurar la coherencia moral de la moral. Esta es toda la dimensión de conflicto abierta por la justicia y que Ricoeur explorará en el noveno estudio.

La sabiduría práctica como vínculo entre ética y moral

Para esta última parte del trabajo nos centraremos en la conexión que hay entre la conclusión del octavo estudio y la reaparición de la sabiduría práctica en el noveno. En el octavo estudio Ricoeur trató de plasmar un conflicto inherente a la concepción kantiana de la moral, y es aquella de la tensión que hay entre las dos formulaciones de la idea de humanidad que aparece en el segundo imperativo. Recordémoslo brevemente: “Obra de tal modo que uses 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”.

En esta formulación del imperativo categórico Ricoeur insiste en que lo que es fin en sí mismo no es la humanidad sino la persona, pero si hay que tratar a la humanidad como fin y no como medio “en la persona” esto sigue trayéndonos hacia al problema de cómo pasar de un concepto a otro. Lo sabemos a partir de la regla de Oro que dice “No hagas a otro lo que no deseas que te hagan”. Hay una dialéctica (Ricoeur, 1996, p. 235) entre respeto y autonomía así como había una dialéctica entre *solicitud* y vida buena en el estudio séptimo. De un lado el respeto y del otro la autonomía, sobre esto Ricoeur apunta que parece no haber entre las dos primeras formulaciones del imperativo una continuidad tan clara como Kant pareciera sostener.

A la luz de la dialéctica íntima de la *solicitud* (que el sí tiende a la vida buena, pero no lo puede hacer más que con y para





otros), el segundo imperativo kantiano aparece como la sede de una tensión entre dos conceptos: el de la idea de humanidad y el de persona como fin en sí misma. (Ricoeur, 1996, p. 226).

La insistencia de Ricoeur es mostrar que la búsqueda de la vida buena no puede ser tarea de un sujeto solipsista. La autonomía, el hecho de que la voluntad tenga capacidad racional de ser autolegisladora, y en tanto que autolegisladora, como vimos en el apartado anterior, tiene presente siempre a los demás, en el modo de la persona como fin en sí mismo.

Esta segunda formulación es donde Kant logra poner una dialéctica (tensión interna) entre la autonomía y el respeto a la persona. La idea de humanidad, indicada en singular, es introducida en la prolongación de la universalidad abstracta que rige el principio de autonomía. La segunda parte en cambio indica la pluralidad ya que las personas son múltiples, pero todo esto sin la afirmación de esta pluralidad llegue a la afirmación de la alteridad de la multitud. Estos son los límites conceptuales de la formulación del imperativo categórico.

En la segunda formulación del imperativo se presentan dos planos: uno de continuidad vía el concepto de humanidad; y otro de discontinuidad con la introducción de las personas como fines en sí mismos. Para esclarecer esta tensión implícita podemos intentar responder a la siguiente pregunta ¿cómo mostramos que el otro está siempre ya presente ahí, que no es un añadido al sí mismo? La regla de Oro presentaba, recordemos, la manera más fácil de hacer esta transición. Al colocar la regla de

Oro en esta posición intermedia, Ricoeur nos brinda la posibilidad de tratar el imperativo categórico como la formalización de la regla. Kant entonces trata la regla de Oro en términos formales, decir filosóficamente lo que la sabiduría popular ya sabe, en el ámbito de la praxis, esto es, de manera trascendental. ¿Cuál ha sido el trayecto en esta transición del campo de la regla de oro a su formalización trascendental?

Si se quiere elaborar una ética del deber debemos purificar a la regla de Oro de su contenido empírico para alcanzar su auténtica universalidad. Kant necesita de una regla que no pueda ser convertida por



su contenido en ideología, sino que mande formalmente.

Lo que Kant llama “materia” es precisamente ese campo de interacción en que la voluntad ejerce un poder sobre otro y que abre todas las figuras del mal y la violencia. Aquí la regla de reciprocidad trata de replicar esta tendencia violenta de la interacción de la voluntad con el otro y garantizar el paso del ser al deber ser.

Aplicado a esta regla de reciprocidad que iguala agente y paciente, el proceso de formalización tiende a repetir, en este campo nuevo de la pluralidad, la puesta a prueba mediante la regla de universalización

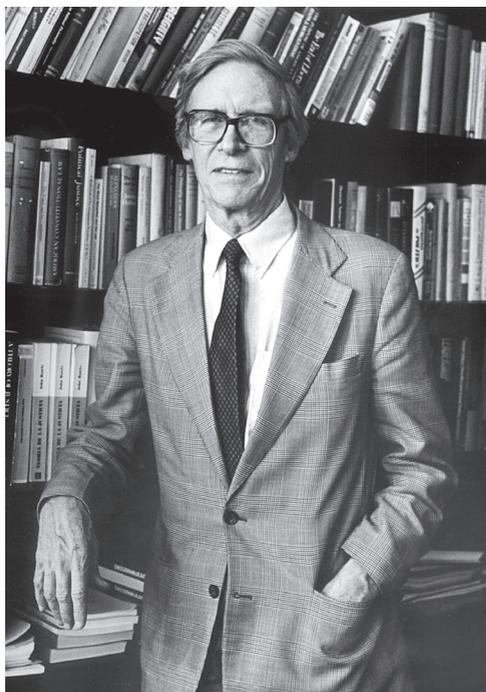
que había garantizado el triunfo del principio de autonomía. Aquí entra en juego la noción de *humanidad* (Ricoeur, 1996, p. 237).

Ricoeur afirma que la noción de humanidad nos sirve para sustituir lo que terminológicamente sigue siendo muy empírico, la humanidad está superpuesta a la polaridad del agente y el paciente. La autonomía es cada vez la autonomía del sí mismo, y dado que este lleva consigo la necesidad de la pluralidad, entonces el concepto nos puede servir en términos abstractos de la autolegislación (que es siempre de cada quien). Es un mediador entre la diversidad de las personas, pero amenaza con atenuar, hasta el riesgo de vaciarla, la alteridad que es la raíz de esta diversidad misma y que dramatiza la relación disimétrica del poder de una voluntad sobre otra a la que hace frente la regla de oro.

La noción de persona le pone freno a este riesgo. Esto tiene un desarrollo llevado al límite en lo que intenta hacer John Rawls en su *Teoría de la justicia* ¿Cómo hacer que principios abstractos impacten a todos, incluyendo a los más desfavorecidos? Problema central de toda deontología. La humanidad no es otra cosa que la universalidad considerada desde el punto de vista de la *pluralidad* de las personas: lo que Kant llama “objeto” o “materia”.

¿La idea de humanidad no hace sombra en el cara-a-cara directo entre sí mismo y el otro? Ricoeur responde a esto desde la mentalidad kantiana: si se admite que la teleología requiere en un momento determinado pasar por el tamiz de la norma, hay que encontrar el equivalente de lo universal requerido por el primero.





John Rawls

La norma por la cual debe pasar toda intencionalidad es la humanidad. Es el punto donde lo teleológico precisa siempre lo universal. La idea de humanidad presenta la misma estructura dialogal de la solicitud, pero elimina su alteridad radical, conduciendo el principio de autonomía directo a la pluralidad.

El asunto con la noción de persona es que permite concretar la universalidad de la humanidad primero en sí mismo y después en el otro. Solo con la persona viene la pluralidad, esta sutil tensión que veíamos más arriba. Hasta aquí Ricoeur ha señalado como puede resolverse esta transición de la humanidad a la persona, pero esto provoca un extraño paralelismo entre estos dos principios.

El noveno estudio, como el título indica, es la sabiduría práctica. Sabiduría práctica y convicción se van a identificar en este punto neurálgico de la argumentación de Ricoeur. La pregunta con la que nos podemos mover en esta parte del estudio sería ¿cuáles son las características que tiene la sabiduría práctica en el plano del respeto y el conflicto? ¿Cómo sucede este jaloneo entre institución y conflicto que suceden siempre al mismo tiempo? Sigamos una idea que hemos venido desarrollando desde el apartado anterior: una fina línea separa dos vertientes en el imperativo categórico: a) una vertiente universalista (apoyada en la idea de humanidad) y la vertiente pluralista (apoyada en la idea de persona). ¿Cómo entonces se pasa de lo universal a lo concreto? Según Kant no habría en esto ningún problema, Ricoeur difiere en este punto esencial y señala que lo hay en la medida en que la posibilidad de un conflicto surge desde el momento en que la alteridad de las personas aparece en ciertas circunstancias notables.

Estas circunstancias son ni más ni menos que los conflictos de la vida en sociedad donde constantemente nos vemos compelidos entre una elección por la ley o una elección por el otro, al que debemos la forma básica de la solicitud, que como hemos venido siguiendo, despierta en el sí mismo la posibilidad de la ética. ¿Qué va primero, la ley o la ética? Ante este conflicto el respeto tiende entonces a dividirse en respeto de la ley y respeto de las personas. Así Ricoeur piensa que la sabiduría práctica debe dar la prioridad al respeto de las personas en nombre mismo de la solicitud

que se dirige a las personas en su singularidad irremplazable. No hay modo en que esta decisión sea sin consecuencia.

Antes de entrar al meollo del argumento sobre esa tesis de la sabiduría práctica se tiene que salvar la crítica dirigida al formalismo “vacío” de Kant, crítica que se sostiene sobre el sentido de la máxima, y que veíamos, en el apartado primero, era la razón por la que Hegel inuguraba una tensión inconciliable entre ética y moral, o entre ética y moralidad social. La máxima kantiana implica unos determinados deberes. Los deberes no son *deducidos* sino *meramente derivados*. Ricoeur enfrenta este punto afirmando que la pluralidad de los deberes resulta del hecho de que la regla formal se aplica precisamente a la pluralidad de las máximas, que responden a su vez a una diversidad de situaciones. Con esto Ricoeur hace emerger aquí cierta productividad del juicio moral. ¿Por qué “cierta” productividad? En este punto Ricoeur abre su distancia con Kant, ya que ciertamente falta el camino que va de la máxima a la aplicación.

La productividad del juicio moral hace surgir el conflicto en el interior mismo de la aplicación de la máxima a cada situación. Kant, como vimos, rechaza este conflicto ya que solo considera un trayecto posible en el sometimiento a prueba de la máxima. El trayecto ascendente de la subsunción de la máxima bajo la regla. Es decir, toda la pregunta de Kant descansa en la pregunta de si se puede universalizar o no una máxima, que queda en un asunto meramente lógico de la no contradicción. Pero el conflicto surge en el segundo trayecto que va

de la máxima a su aplicación, donde se pide el reconocimiento en la vida práctica de la singularidad, o inviolabilidad del otro.

Esta verificación se da en una prueba en dos tiempos: 1) una máxima se elabora en términos tales que uno pueda preguntarse después si formulada de ese modo supera o no supera la prueba de universalización; 2) el sometimiento a prueba propiamente dicho, y este segundo momento está en Kant limitado a una prueba de contradicción interna a la máxima misma. Es decir ¿por qué la prueba debe consistir solamente en su consistencia lógica? ¿Es suficiente esto?

La contradicción en la falsa promesa, ejemplo dado por Ricoeur, solo aparece si el agente ha aceptado la experiencia de pensamiento propuesta, es decir, una contradicción performativa. Explicaré: la falsa promesa es una contradicción en sus propios términos. Esta contradicción consiste en la excepción que el agente se da a sí mismo de querer que su máxima se vuelva una ley universal. La voluntad se sustrae así, intencionalmente, a la prueba de universalización. Se inserta entre la regla y la excepción.

El análisis sumario de la promesa acentúa el corte entre el respeto por la regla y el respeto por las personas. Este corte va a convertirse en verdaderos desgarros. Uno se compromete en las situaciones concretas. La posibilidad de los conflictos está inscrita en la estructura de la promesa. La espera del otro en la fidelidad es lo que debo tomar como medida de aplicación de la regla. Aparece así la excepción en beneficio del otro.



De esto podemos concluir que para Ricoeur la sabiduría práctica consiste en inventar los comportamientos que mejor satisfagan la excepción exigida por la solicitud. Es decir, que en toda regla formal, dígame por ejemplo una ley, es necesaria la intervención del juicio moral, de la *prudencia*, para su correcta aplicación. Ninguna ley se aplica en el vacío, y toda universalidad, que por otro lado garantiza el alcance reformista de toda ética posible, debe pasar por la difícil prueba de concretarse en nuestras relaciones con las personas. No se trata así de un conflicto entre lo abstracto de la ley universal y lo concreto de la situación específica y la vida en comunidad, sino de comprender sus mediaciones, y aquí es irrenunciable el juicio ético.

Conclusión

El intento de Ricoeur de conciliar la tensión abierta por Hegel entre ética y moral abre una nueva forma de comprender y de recuperar la tradición racionalista de la ética con su contraparte de la moral comunitaria. Muestra una vía posible de solucionar la oposición tradicional entre el individuo y la comunidad, entre el yo y el otro, y da sentido al proyecto ético de Ricoeur donde la estima de sí se obtiene, únicamente, asumiendo la responsabilidad infinita que es mi relación con el otro.

Referencias

Crélier, A. (2011). "La reflexión moral kantiana y el problema del conflicto de los deberes". *Praxis Filosófica*, Nueva serie, No. 33, p. 11-31.

- Hegel, G.W.F. (1982). *El sistema de la eticidad*, trad. D. Negro Pavón. Madrid: Editora Nacional.
- Hegel, G.W.F. (1988). *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. J. L. Vermal, Barcelona: Edhasa.
- Kant, I. (1921). *Fundamentación Metafísica de las Costumbres*. Trad. Manuel García Morente, San Juan: Pedro M. Barbosa.
- Kant, I. (1989). *Metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina y Jesús Conill. Madrid: Tecnos.
- Levinas, E. (2002). *Totalité e infini: essai sur l'extériorité*. Estrasburgo: Martinus Nijhoff, 1971. [Versión castellana (2002) en traducción de Daniel E. Guillot, Salamanca: Sígueme].
- Levinas, E. (1978). *Autrement qu'être ou au-delá de l'essence*. Estrasburgo: Martinus Nijhoff.
- Ortiz Millán, G. (2016). "Sobre la distinción entre ética y moral". *ISONOMÍA* No. 45, ITAM: México, pp. 113-139.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. París: Seuil.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como Otro*. Trad. María Cristina Alas de Tolivar, México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2002). "Ética y moral". C. Gómez (comp.), *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX* (p. 241-255). Madrid: Alianza.
- Taylor, Ch. (1983). *Hegel y la sociedad moderna*. Trad. J. J. Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica.



30 años

UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA
DE GUADALAJARA

La Universidad Humanista