

circum

Revista de Investigación Científica Humanística
de la Universidad Antropológica de Guadalajara
Año 6 / Vol. 10 / 2020

- ⌚ Consideraciones en torno al acoso escolar:
Género y ciberbullying
Mauricio Meneses Padilla
- ⌚ La memoria y la existencia como garantes del haber-sido
Ricoeur y Nancy
Salvador Vega Valladares



- ⌚ Ceguera voluntaria.
El vacío que deseamos ocultar
Héctor Sevilla Godínez
- ⌚ Las fronteras entre lo teleológico y lo deontológico
en la filosofía práctica de Paul Ricoeur
José Alfonso Villa Sánchez

Las fronteras entre lo teleológico y lo deontológico en la filosofía práctica de Paul Ricoeur

José Alfonso Villa Sánchez

Resumen

El objetivo de este estudio es poner la mirada en esa zona donde la ética de bienes de Aristóteles y la moral del deber de Kant se empalman, según la tesis de Paul Ricoeur en *Sí mismo como otro*. La tradición teleológica y la deontológica no solo no se excluyen entre sí sino que, aguzando la mirada, con cuidadosa atención a los textos fundadores –más que a la ortodoxia aristotélica o kantiana–, se puede mostrar que la moral del deber hunde sus raíces al interior de la ética de bienes, y que esta ofrece de suyo los rasgos para que aquella convierta a la voluntad en una voluntad buena sin restricción.

Palabras claves: ética teleológica, moral deontológica, buena voluntad, filosofía práctica, bien, deber.

Abstract

The objective of this study is to look at that area where the ethics of Aristotle's goods and the morality of Kant's duty overlap, according to Paul Ricoeur's thesis on *Sí mismo como otro*. Teleological tradition and deontology not only do not exclude each other but, sharpening their gaze, with careful attention to the founding texts –rather than to Aristotelian or Kantian orthodoxy–, it can be shown that the morality of duty sinks its roots within the ethics of goods, and that it offers its features so that it converts the will into an unrestricted good will.

Key Words: teleological ethics, ethical ethics, good will, practical philosophy, good, duty.



Introducción

El objetivo de estas páginas es reflexionar de manera crítica sobre esa zona en la que la ética teleológica de Aristóteles, que tiene como piedra angular los conceptos de bienes y de fines, se traslapa –según la tesis de Ricoeur en *Sí mismo como otro*– con la ética deontológica de Kant, construida sobre los conceptos fundamentales de voluntad y deber. Esa zona de superposición está señalada, en concreto, en la breve introducción (Ricoeur, 2013, pp. 213-214) y en el primer apartado del “Octavo estudio. El sí y la norma moral”, titulado “I. La intencionalidad de la ‘vida buena’ y la obligación” (Ricoeur, 2013, pp. 213-231). Enfrentando la tradición que contrapone, y hace irreconciliables, la ética de fines y la de deberes, Ricoeur sostiene que las tesis de Aristóteles en la *Ética Nicomáquea* tienen una solución de continuidad en las de Kant, contenidas en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y en la *Crítica de la Razón Práctica*. La atención a esa zona de empalme, propuesta por Ricoeur, en la que lo deontológico va feneciendo y lo teleológico emergiendo, es el tema, pues, de esta meditación. Antes es preciso, sin embargo, entretenerse en unos antecedentes conceptuales.

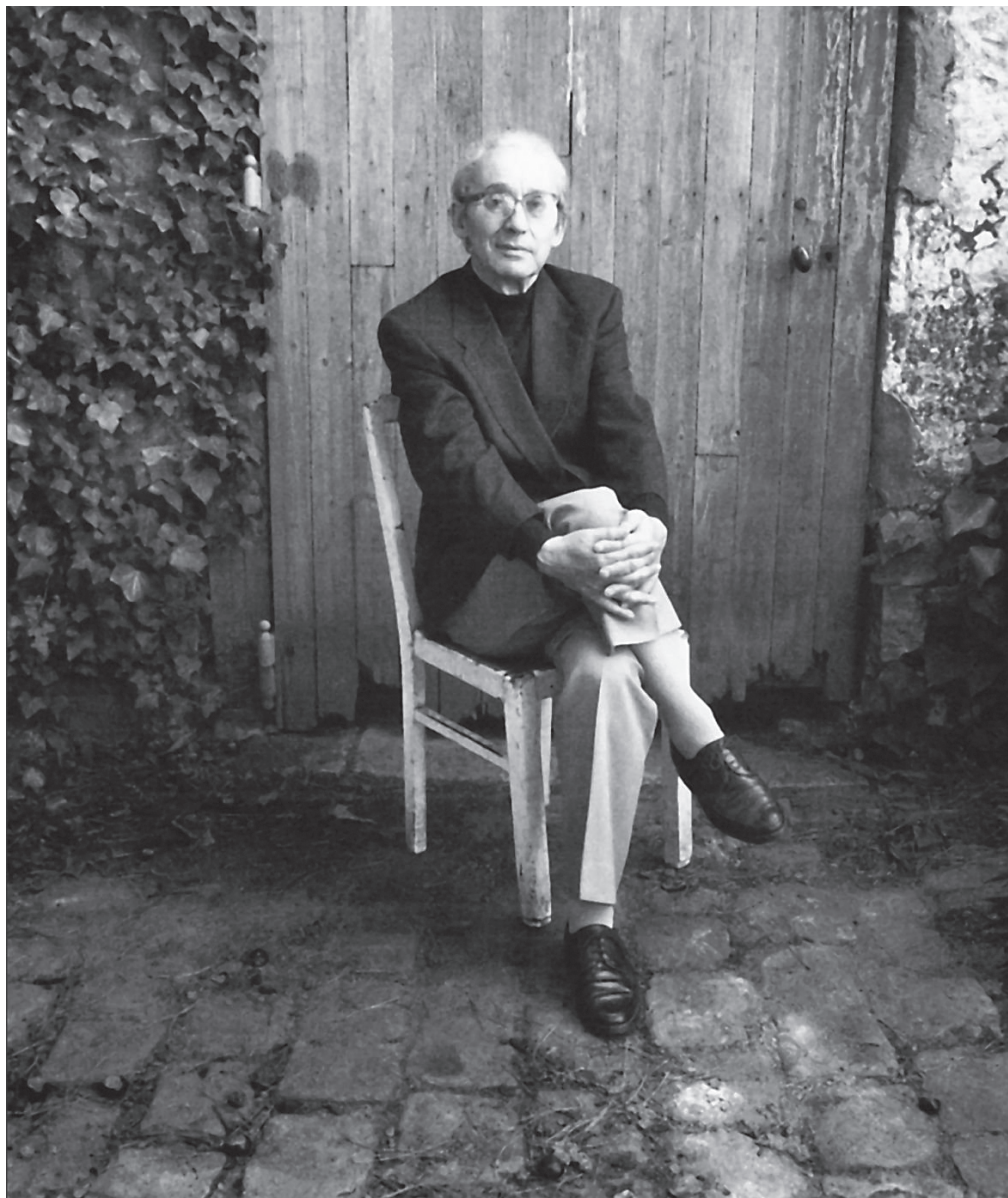
Antecedentes

Para acceder con propiedad al extremo final de la ética teleológica, punto en el que van emergiendo de los bienes los primeros indicios que apuntan a las cargas de la obligación, que se convertirán en imperativo,

deben presentarse, al menos, dos antecedentes.

El primer precedente de esa zona de traslape, del que se debe dar noticia, es el relativo al lugar que ocupa la ética en la obra de Ricoeur. Efectivamente, el tratado sistemático de la ética de Paul Ricoeur, en su amplísima y compleja obra, está contenido en los estudios séptimo, octavo y noveno del libro titulado *Sí mismo como otro* (Ricoeur, 2013). El séptimo estudio se titula “El sí y la intencionalidad ética” (Ricoeur, 2013, pp. 171-212), el octavo “El sí y la norma moral” (Ricoeur, 2013, pp. 213-257), y el noveno “El sí y la sabiduría práctica: la convicción” (Ricoeur, 2013, pp. 258-327). El libro es una investigación hermenéutica sobre la identidad humana que, en la estela de Heidegger (2003) –pero sin ceder a su ontología–, pretende rebasar y superar los conceptos de sujeto y de individuo.

Desde los umbrales del Prólogo indica Ricoeur sus intenciones: “Con el título de *Sí mismo como otro*, he querido designar el punto de convergencia entre las tres intenciones filosóficas principales que han precedido la elaboración de los estudios que componen esta obra” (Ricoeur, 2013, p. XI). ¿Cuáles son esas tres intenciones que guían la hermenéutica del sí, y que pretenden echar a andar la investigación por el rumbo correcto? “La primera es señalar la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto, tal como se expresa en la primera persona del singular: ‘yo pienso’, ‘yo soy’” (Ricoeur, 2013, p. XI). Decir que el camino es la reflexión significa dos cosas: que la meditación ha de esforzarse por ir en profundidad a la rea-



Paul Ricoeur

lidad humana, ya que esta no se le ofrece a la inteligencia en la nitidez de una intuición pura, por un lado; y, por otro, que la tarea de esa meditación ha de ser desandar el camino de la vuelta que sobre el

sí ya es el yo, momento cobrado y fundado –no fundante– de la realidad humana (Zubiri, 1998, pp. 380-381). El frente de esta crítica es Husserl, Kant y Descartes, como hitos significativos en la filosofía que



pone como fundamento al yo, sea en sus modos de conciencia intencional, sujeto o *res cogitans*. Hablar del sí no es hablar del yo, pero tampoco del tú, ni de ninguna de las formas gramaticales en las que queda distribuida la subjetividad. En la expresión “sí mismo” resuena más bien el *Dasein* de Heidegger, ese ente que es cada vez cada cual, según las elocuentes palabras del § 4 de *Ser y Tiempo*:

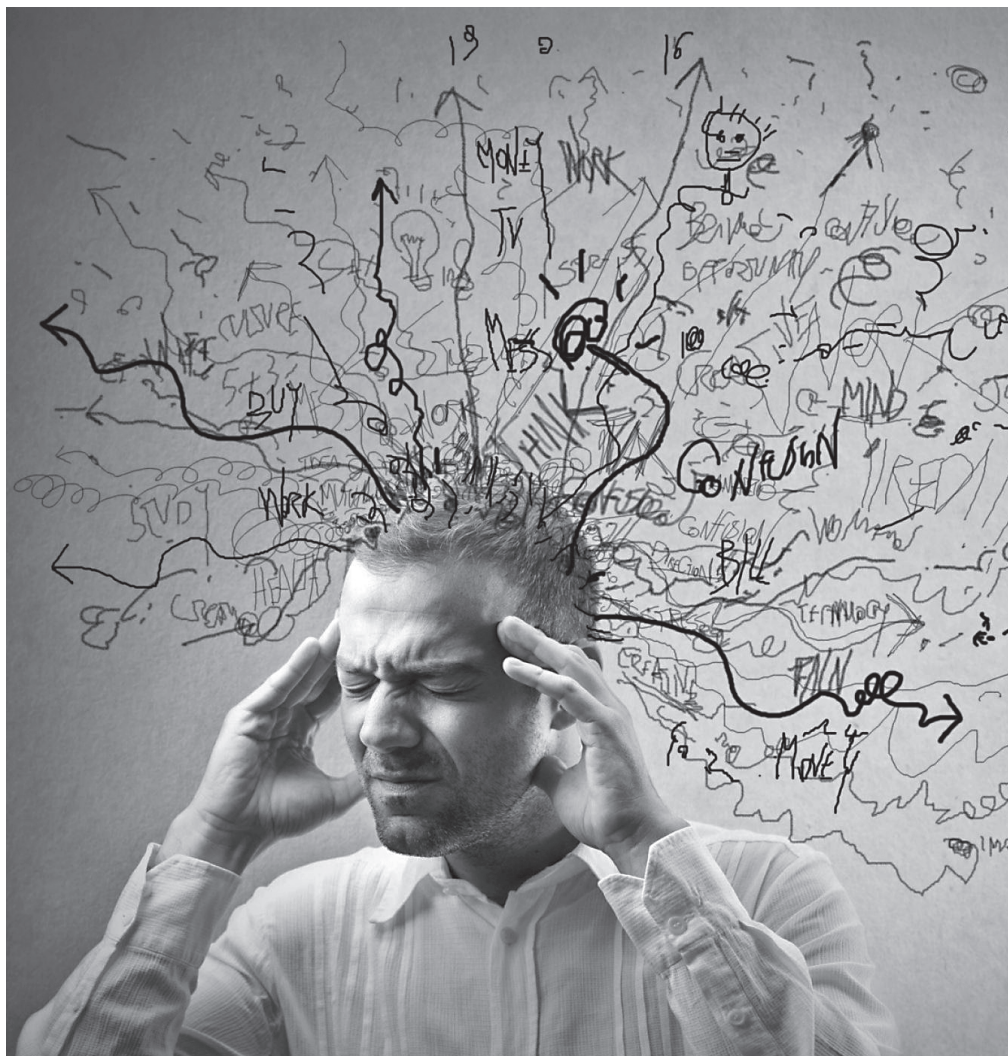
El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ópticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser este se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein*. La peculiaridad óptica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico (Heidegger, 2003, p. 35).

Por los senderos de la ontología hermenéutica, Heidegger ha logrado lo mismo que Kant y Hegel: llevar a ese ente que es el *Dasein* a un lugar central. No es tampoco ninguna novedad –como lo supieron Aristóteles y el propio Hegel– que en el acto que el hombre hace, se hace también a sí mismo. La novedad de Heidegger consiste en sostener que la centralidad del *Dasein* en la acción no es sólo ética ni epistemoló-

gica sino ontológica: a ese ente *le va* su ser en su mismo ser. Ricoeur asume que el sí puede y debe ser tratado en su dimensión ontológica, aunque rechaza la ontología heideggeriana. Se puede decir que *Sí mismo como otro* es la alternativa ontológica a *Ser y Tiempo*, asumiendo sin embargo algunos de sus insumos. Si bien Heidegger se niega a que su ontología fundamental sea filosofía práctica –ética, en concreto–, Ricoeur piensa que lo que es tenido por bueno y por justo ofrece unos existenciaris determinantes –estima y respeto– para una comprensión más acabada del sí.

La segunda intención filosófica del libro de Ricoeur desdobra la primera, destacando su distancia de la ontología fundamental de Heidegger. Si en la expresión “Sí mismo”, el “sí” es la radicalización ontológica del “yo”, pero también el desmontaje del riesgo de que *Dasein*, a pesar de los esfuerzos de Heidegger, se entienda como individuo, ¿qué aporta la partícula “mismo”? La identidad del sí en tanto mismidad se puede decir de varias maneras; al menos de dos: ídem e *ipse*.

La segunda intención filosófica, inscrita implícitamente en el título de la presente obra al sesgo del término “mismo”, es la de dissociar dos significaciones importantes de la identidad, según se entienda por idéntico el equivalente del ídem o del *ipse* latino. Lo equívoco del término “idéntico” estará presente en nuestras reflexiones sobre la identidad personal y la identidad narrativa, con relación a un carácter importante del sí, su tem-



poralidad. La propia identidad, en el sentido de ídem, desarrolla una jerarquía de significaciones (...) cuya permanencia en el tiempo constituye el grado más elevado, al que se opone lo diferente, en el sentido de cambiante, variable. Nuestra tesis constante será que la identidad en el sentido de ipse no implica ninguna afirmación

sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad. Y esto, aun cuando la ipseidad aporte modalidades propias de identidad. Ahora bien, la equivocidad de la identidad concierne a nuestro título a través de la sinonimia parcial entre "mismo" e "idéntico". En sus variadas acepciones, mismo es empleado en el contex-



to de una *comparación* y tiene como contrarios: otro, distinto, diverso, desigual, inverso. Me ha parecido tan grande el peso de este uso comparativo del término “mismo” que consideraré, a partir de ahora, la *mismidad* como sinónimo de *identidad-ídem* y le opondré la *ipseidad* por referencia a la *identidad-ipse* (Ricoeur, 2013, pp. XII-XIII).

La disociación, la equivocidad y la ambigüedad no son obstáculos a vencer – ni mucho menos características a ignorar – en la comprensión correcta de ese ente que es cada vez cada cual, del sí mismo. La riqueza, complejidad y profundidad de la realidad humana no se la captura con conceptos unívocos, ni en intuiciones puras; se precisa el rodeo reflexivo, el camino largo de la interpretación que trata de comprender mejor lo que de alguna manera ya se sabe (Heidegger, 2003, p. 172). Uno de los recursos de Ricoeur es entrar en el viejo problema de lo Uno y lo Múltiple de la realidad humana por el camino que siembra en el corazón de la *mismidad* de la realidad humana la *alteridad*: lo otro que sí mismo no se le adhiere al sí desde fuera y tarde, sino que lo habita en su propio nacimiento, precisamente como condición para poder ser un sí mismo. Las expresiones *identidad-ídem* e *identidad-ipse* mutuamente se recubren y se alternan para hablar del ente a cuyo ser le va precisamente ese mismo ser, según la feliz expresión de Heidegger. Decir que el sí es cada vez sí mismo es también decir que el sí es cada vez diferente. Y es esta dimensión de la *identidad-*

ipse la que, en el mismo movimiento en que recubre la *identidad-ídem*, se está también desplegando en otro que sí mismo, en la *alteridad*.

La tercera intención de la obra de Ricoeur está directamente asociada con los rendimientos que puede aportar la distinción, en el corazón de la realidad humana, entre *ídem* e *ipse*. Si bien en un primer momento la distinción entre *identidad-ídem* e *identidad-ipse* tiene un movimiento hacia el interior de la realidad humana de cada cual, vía la *identidad-ipse* tiene también otro movimiento – montado también en ese primer momento – hacia la realidad de los otros, y hacia toda otra realidad.

La *identidad-ipse* pone una en juego una dialéctica complementaria de la *ipseidad* y de la *mismidad*, esto es, la dialéctica del sí y del *otro distinto de sí*. Mientras se permanece en el círculo de la *identidad-mismidad*, la *alteridad* de cualquier otro distinto de sí no ofrece nada de original: “otro” figura (...) en la lista de los antónimos de “mismo”, al lado de “contrario”, “distinto”, “diverso”, etc. Otra cosa sucede si se emplea la *alteridad* con la *ipseidad*. Una *alteridad* que no es –o no sólo es– de comparación es sugerida por nuestro título, una *alteridad* tal que pueda ser constitutiva de la *ipseidad* misma. *Sí mismo como otro* sugiere, en principio, que la *ipseidad* del *sí mismo* implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra, que una pasa más bien a la otra, como se diría en el lenguaje hegeliano. Al “como”



quisiéramos aplicarle la significación fuerte, no sólo de una comparación –sí mismo semejante a otro– sino de una implicación: sí mismo en cuanto otro (Ricoeur, 2013, pp. XIII-XIV).

El sí está traspasado y calado por lo otro, como piensa Zubiri (1998a, p. 54); no sólo por el otro en tanto otro sí, como sostiene Ricoeur, atrapado aún por resabios sutiles de subjetividad, que subyacen a la

hermenéutica. Lo otro que sí en tanto real pasa por el medio de ese sí: por la fuente de su propia emanación. Dada el poder con que la realidad de lo otro habita la oquedad del sí y pasa a su realidad, esta intención reclama el primer puesto en el orden de prioridad de las cosas tal como son de suyo, es decir, en el orden de la realidad tal como sucede y es inteligida por cualquiera: aun empíricamente, el sí sabe que el mundo, el orden de lo que hay, no ha empezado con



él. A una hermenéutica del sí le subyace una filosofía primera sobre la realidad, uno de cuyos hilos temáticos es la realidad humana (Zubiri, 1998, p. 204). La identidad de la realidad humana -del sí, según Ricoeur- tiene un punto de fuga hacia el interior de

su propia constitución; pero al mismo tiempo tiene otro -con la misma fuerza, la misma potencia y la misma intensidad- hacia fuera de su propia constitución, hacia la constitución de la identidad de otras realidades. ¿Qué significa ontológicamente que



el momento de la ipseidad implica intrínsecamente alteridad? Significa que al propio momento del ídem, no sólo al del *ipse*, lo habita radicalmente lo otro distinto de sí: que lo otro –no solamente otro sí– nunca se incorpora tarde a la realidad del sí, sino

que lo habita desde el principio como su condición de posibilidad para constituirse como tal sí. La relación entre los seres humanos no tiene su principio fundamental en la comunicación de un yo con un tú; o con un anónimo que es él. Yo, tú, él, etc., son apropiaciones de segundo nivel; cobradas del suelo que conforma el sí mismo en tanto que otro.

¿Cuál es la motivación de fondo de estas tres intenciones? Con la hermenéutica del sí, Ricoeur quiere colocarse tan lejos de la exaltación de la realidad humana que la convierte en un yo –de Descartes a Husserl–, como del extremo contrario que quiere quebrar ese yo por dentro y disolverlo en un mero manojito de experiencias –Nietzsche– (Cfr. Ricoeur, 2013, pp. XXVIII-XL). Así, esta hermenéutica del sí está construida en *Sí mismo como otro* sobre cinco grandes rodeos reflexivos que, en buena medida, recogen los grandes insumos de una buena parte de la filosofía contemporánea. El primero de esos rodeos en torno al sí se lo lleva a cabo desde la filosofía del lenguaje, bajo la pregunta de ¿quién habla?; y está conformado por los dos primeros estudios: “Primer estudio. La ‘persona’ y la referencia identificante. Aproximación semántica” (Ricoeur, 2013, pp. 1-17); “Segundo estudio. La enunciación y el sujeto hablante. Enfoque pragmático” (Ricoeur, 2013, pp. 18-36). El segundo rodeo se hace desde la filosofía de la acción, tratando de responder a la pregunta de quién actúa. Lo conforman los estudios tercer y cuarto: “Tercer estudio. Una semántica de la acción sin agente” (Ricoeur, 2013, pp. 37-74); “Cuarto estudio: De la acción al agen-



te” (Ricoeur, 2013, pp. 75-105). El tercer rodeo está hecho desde la propia filosofía de la identidad, recuperando la categoría de narración: “Estudio quinto. La identidad personal y la identidad narrativa” (Ricoeur, 2013, pp. 106-137); “Sexto estudio. El sí y la identidad narrativa” (Ricoeur, 2013, pp. 138-173). El cuarto rodeo es la investigación ética de los estudios séptimo, octavo y noveno, intentando responder la pregunta sobre quién es el sujeto de imputación moral. Y el último rodeo recoge, en clave ontológica, los resultados más importantes de las investigaciones en torno al sí mismo como otro: “Décimo estudio. ¿Hacia qué ontología?” (Ricoeur, 2013, pp. 330-398).

Si bien el tratado de ética, conformado por los tres estudios ya mencionados, debe leerse en este contexto de las investigaciones sobre el sí, con la tensión de la alteridad como momento ontológico de su propia constitución, el genio de Ricoeur se las ha arreglado, en la arquitectura de la obra, para que el tratado conserve su propia autonomía.

Los cuatro subconjuntos que componen estos estudios hasta el umbral del décimo corresponden, en efecto, a cuatro maneras de responder a la pregunta ¿quién?: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién se narra?, ¿quién es el sujeto moral de imputación? No salimos del problema de la ipseidad mientras permanecemos en la órbita de la pregunta ¿quién? El cuarto subconjunto que abordamos aquí obedece, en realidad, como los tres anteriores, a la regla fundamental del rodeo de

la reflexión mediante el análisis: así, los predicados “bueno” y “obligatorio”, aplicados a la acción, desempeñan la misma función que la proposición discursiva respecto al hablante que se designa a sí mismo al pronunciarla, o que las frases de acción respecto a la posición del agente capaz de hacer, o, en fin, que las estructuras narrativas respecto a la constitución de la identidad narrativa. Las determinaciones éticas y morales de la acción se considerarán aquí como predicados de un género nuevo, y su relación con el sujeto de la acción como una nueva mediación en el camino de retorno hacia el sí mismo (Ricoeur, 2013, p. 173).

Con lo dicho hasta el momento es suficiente para indicar el lugar de la ética en la obra de Ricoeur, muy particularmente en *Sí mismo como otro*; lo mismo que para señalar su cercanía y distancia con la ontología fundamental de Heidegger.

El segundo antecedente para acceder a la zona de empalme entre lo teleológico y lo deontológico, está directamente relacionado con la hipótesis de trabajo asumida por Ricoeur para la relación entre Kant y Aristóteles por lo que respecta a la filosofía práctica. Las páginas introductorias del Séptimo estudio (Ricoeur, 2013, pp. 173-176) son aquí la fuente obligada.

Este segundo antecedente tiene varios momentos, el primero de los cuales es la distinción básica –no hecha hasta ahora con tal claridad– entre ética y moral, lo mismo que su relación y complementariedad en ese preciso orden –antes tampoco

intentada y lograda con tan buenos resultados-. Esta distinción es ya un momento clave en la conjetura reflexiva de Ricoeur, y con ella la meditación se ha instalado en la zona amplia del empalme entre lo teleológico y lo deontológico de las costumbres.

En la etimología o en la historia del empleo de los términos, nada la impone. Uno viene del griego,

el otro del latín; y am-

ambos remiten a la idea intuitiva de *costumbres*, con

la doble connotación que va-

mos a intentar descomponer

de lo que es *estimado*

bueno y de lo que *se impone*

como obligatorio.

Por tanto, por convención re-

servaré el término de ética para la in-

tencionalidad de una vida realizada, y el de

moral para la articulación de esta intencio-

nalidad dentro de normas

caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción. Reconoceremos

fácilmente en la distinción entre objetivo y norma la oposición entre dos

herencias: una herencia aristotélica,

en la que la ética se caracteriza por su perspectiva *teleológica*, y otra kantiana, en la que la moral se define por el carácter de obligación de la norma, por tanto, por un punto de vista *deontológico* (Ricoeur, 2013, p. 174).

El poder de la tradición va fundiendo las esquirlas que van dejando los siglos a su paso cuando en su realidad han alcan-

zando madurez. Los alcan-

ces y los límites de la ética

de Aristóteles se han ido

decantando y pulien-

do, como las piedras

en el río, al choque

con la moral de Kant,

en las aguas bravas

de la modernidad.

Igual suerte ha

corrido la áspera

-filosa, cortante,

puntiaguda- moral

del deber: las finas

y sagaces puntas del

imperativo, que pre-

tendían clavar en el fron-

tispicio de la institución la

regla de la justicia como fun-

damento de toda moral, poco

a poco han sido pulidas y re-

dondeadas por el sentido de la

justicia, emanado de la vida buena

y del logos estético común de la *Política* del

Estagirita. Ya el tiempo está maduro, ya la

ética de lo bueno y la moral del deber perte-

necen al cañamazo interno de una misma

tradición que, ahora como en siglos ante-

riores, debe habérselas con sus costumbres:



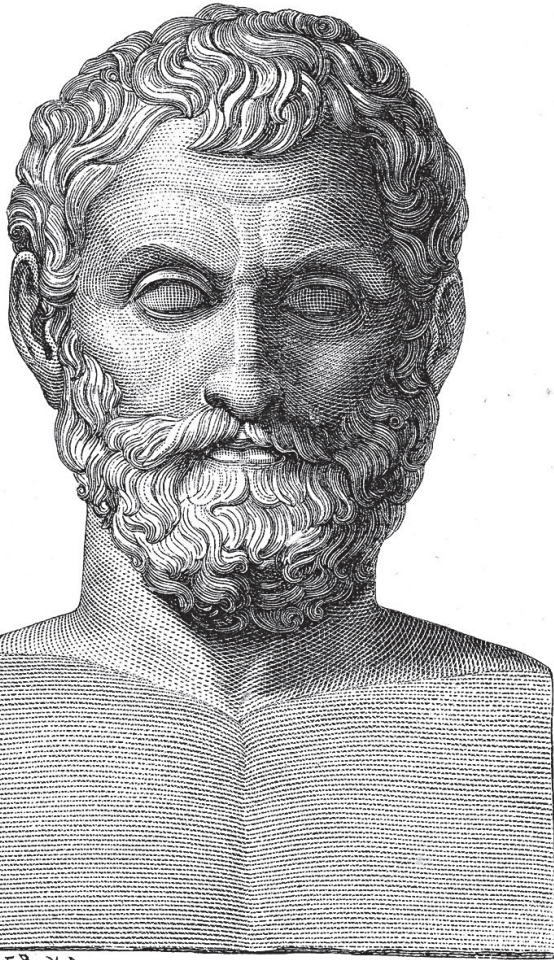


con lo que es tenido por bueno y con lo es tenido como obligatorio como dimensiones incluyentes de la filosofía práctica. La línea entre lo uno y lo otro, apenas se le ponga atención, se vuelve sutil y delgada. Cuando al adoptar una convención, esta embona como las cosas naturales en su medio, entonces la tradición ha alcanzado su punto de madurez para esa convención: la ética –con su ambivalencia de costumbre (ἔθος) y carácter (ἦθος)– se refiere al legado teleológico que remonta a Aristóteles, cuyos herederos en el último siglo son H.-G. Gadamer, Ch. Taylor y A. MacIntyre, entre otros; la moral de Kant, por su parte, cuenta en su filas a J. Rawls, K.-O. Apel y J. Habermas. Mediar entre las tesis duras de ambos bandos es el objetivo de Ricoeur. Esta tarea de establecer puentes señala el segundo momento de este antecedente. La ética y la moral son distintas, nombran campos diferentes en relación con las costumbres; pero ¿qué relación hay entre ambos campos? ¿qué diálogo hay entre –o puede haber– entre Aristóteles y Kant? Es el siguiente momento de este segundo antecedente.

Nos proponemos establecer, sin afán de ortodoxia aristotélica o kantiana, pero con gran atención a los textos fundadores de estas dos tradiciones: 1) la primacía de la ética sobre la moral; 2) la necesidad para el objetivo ético de pasar por el tamiz de la norma; 3) la legitimidad de un recurso al objetivo ético, cuando la norma conduce a atascos prácticos, que recordarán, en este nuevo estadio de nuestra meditación, las diversas situaciones

aporéticas a las que ha tenido que hacer frente nuestra meditación sobre la ipseidad. Con otras palabras, según la hipótesis de trabajo propuesta, la moral solo constituiría una efectucción limitada, y la ética, en este sentido, incluiría a la moral. Por tanto, no veríamos que Kant sustituye a Aristóteles, pese a una tradición respetable. Más bien, se establecería entre las dos herencias una relación a la vez de subordinación y de complementariedad, reforzada, en definitiva, por el recurso final de la moral a la ética (Ricoeur, 2013, pp. 174-175).

La manera como se presta oído a los textos fundadores por parte de Ricoeur es ejemplar; se los escucha con devoción, se rastrea en su materialidad su espíritu, un espíritu que vuelve a tomar la palabra para espíritus de este tiempo, para el que ni Aristóteles ni Kant pretendieron escribir, pues sus destinatarios, con toda seguridad, eran los hombres de su propio tiempo y la maraña de cosas sobre la que algo de luz quisieron arrojar. Aristóteles y Kant vuelven a hablar: dialogan entre ellos, mediados por Ricoeur; y los destinatarios de ese diálogo son los hombres de este siglo. El mediador tiene claro hacia dónde quiere llevar el diálogo. En primer lugar, debe quedar establecido que la ética de Aristóteles, basada en la vida buena, es el fundamento de toda moral del deber. Pero, en segundo lugar, debe quedar claro, también, que la crítica de Kant al empirismo que acosa la ética de bienes tiene algo de razón: por eso el apoyo que el imperativo categórico,



Aristóteles

venido de la moral, le ofrece a la ética le permite seguir con más seguridad su camino, sin extraviarse en la relatividad de las costumbres. Porque no se trata de alcanzar una vida buena de cualquier manera, sino sólo aquella en la que los demás sean tratados al mismo tiempo como fines que como medios (Kant, 2016, pp. 126, 139; 2005, p. 35). Aunque la moral está asentada sobre la ética, tiene de todas maneras una cierta independencia en su campo, de tal mane-

ra que se puede vivir moralmente en los márgenes de lo que es debido, del cumplimiento de la ley. Sin embargo, el mediador del diálogo ha hecho evidente que no pocas veces el cumplimiento de ley –¡oh paradoja!– deja de lado al prójimo. Por eso, en tercer lugar, cuando el imperativo categórico se ve llevado a este tipo de atascos prácticos cuenta con el recurso de volver la mirada al objetivo de la vida buena: porque lo que importante no es cumplir la ley, sino vivir bien, ser feliz. De manera que el diálogo entre lo que es tenido por bueno y lo que es tenido por obligatorio no se lo puede hacer, por la propia naturaleza de las cosas de las que se trata en la praxis, de una vez y para siempre: se lo ha de llevar a cabo cada vez; pero cada vez desde la situación en la que nos han dejado las decisiones anteriores.

¿Qué ha impedido, hasta ahora, que hubiera un diálogo de esta naturaleza entre Kant y Aristóteles? Que los lectores de ambos atendieron al núcleo duro de cada una de las propuestas, pero no tuvieron ojos para mirar sus lindes, el empalme en ciertas orillas entre las dos posturas. Una ortodoxia, aristotélica o kantiana, cada vez más endurecida, marca las pautas de cómo deben leerse los textos fundadores, dando como resultado el abismo abierto entre ambos pensadores. Pero, al volver disciplinada y honestamente a las fuentes, a sus núcleos temáticos y a lo que desde la periferia nutre esos centros, la riqueza que se descubre es mucho mayor que la que dejan pasar los cancerberos.

Ya que el locus del empalme entre lo teleológico y lo deontológico está en las páginas iniciales del Octavo estudio, un tercer



antecedente a ese lugar es, desde luego, la temática del Séptimo estudio, cuyo objetivo “se limitará a establecer la primacía de la ética sobre la moral, es decir, de la intencionalidad sobre la norma” (Ricoeur, 2013, p. 176). A este estudio que se ocupa de Aristóteles, y que pretende demostrar que, efectivamente, la tendencia a la vida buena es fundamento de la moral, le preocupa de principio a fin mostrar que el discurso teleológico de ninguna manera es insensato, ni deja “el campo libre a la efusión de los ‘buenos’ sentimientos” (Ricoeur, 2013, p. 176). ¿Qué debe, entonces, entenderse por intencionalidad ética desde el arranque mismo de la investigación? “Llamemos ‘intencionalidad ética’ a la intencionalidad de la vida buena con y para otro en instituciones justas” (Ricoeur, 2013, p. 176). A partir de esta fórmula se elabora la arquitectura del tratado sobre ética en *Sí mismo como otro*, igual que la estructura de cada uno de los

tres estudios. Efectivamente, estos son los tres momentos del “Séptimo estudio. El sí y la intencionalidad ética”: I. Tender a la vida buena...; II. ...con y para el otro... [la solicitud]; III. en instituciones justas. Las tres partes del “Octavo Estudio. El sí y la norma moral” continúan, en sentido horizontal y vertical las tres partes del Séptimo: I. La intencionalidad de la “vida buena” y la obligación; II. La solicitud y la norma; III. Del sentido de la justicia a los principios de la justicia. Esa continuación horizontal y vertical tripartita de la fórmula arquitectónica la continúa y concluye el “Noveno estudio. El sí y la sabiduría práctica: la convicción”, aunque invirtiendo el orden, pues coloca primero la institución, después el respeto y al final la autonomía del sí: I. Institución y conflicto; II. Respeto y conflicto; III. Autonomía y conflicto. Esa continuidad horizontal y vertical se ve mejor en un diagrama.



Séptimo estudio. El sí y la intencionalidad ética.	Octavo estudio. El sí y la norma moral.	Noveno estudio. El sí y la sabiduría práctica: la convicción.	
1. Tender a la vida buena.	1. La intencionalidad de la “vida buena” y la obligación.	Interludio.	1. Institución y conflicto.
2. ... con y para el otro... (solicitud).	2. La solicitud y la norma.		2. Respeto y conflicto.
3. ... en instituciones justas (igualdad).	3. Del sentido de la justicia a los “principios de la justicia.	Lo trágico de la acción.	3. Autonomía y conflicto.

Una vida sólo puede recibir el calificativo de buena si es, intrínsecamente, una vida con los demás y para otros; y con los demás –con esos otros con los que se comparte la vida– se comparte, en realidad, un determinado sentido de lo que es bueno y de lo que es justo; y con ello va aparejado el deseo de seguir viviendo juntos, es decir, el sentido radical de toda institución. La vida buena no es, pues, la vida satisfecha de un individuo autosuficiente, narcisista, cerrada sobre sí misma. La vida buena, por intrínseca necesidad, implica a los demás; y esta implicación, a su vez, lleva consigo el imperativo de la justicia en el querer vivir juntos, es decir, en la institución. La vida es buena bajo ciertas condiciones: que sea con otros y para otros, y en instituciones justas. La perspectiva teleológica queda de tal manera imbricada con la deontológica que se trata, en realidad, de dos dimensiones distintas de la única realidad que conforman unas costumbres determinadas.

Con estos tres antecedentes se ha entrado ya en el territorio que comparten lo bueno y lo justo, según lo entienden Aristóteles y Kant.

Zona de traslape

¿Cuál es más, precisamente, esa zona de traslape, ese territorio en el que del campo de lo bueno va emergiendo el territorio de lo obligatorio, recubriéndolo sutilmente al principio y desplazándolo al final?

Sin negar, en absoluto, la ruptura operada por el formalismo kantiano respecto a la gran tradición teleológica y eudemonista, es apropiado señalar, por una parte, los rasgos por los que esta última tradición se orienta hacia el formalismo y, por otra, aquellos por los que la concepción deontológica de la moral sigue estando vinculada a la concepción teleológica de la ética (Ricoeur, 2013, p. 214).

Esa zona de empalme bien podría llamarse la zona de la buena voluntad, de acuerdo con el famoso texto de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*: “No es posible pensar nada dentro del mundo, ni después de todo tampoco fuera del mismo, que pueda ser tenido por bueno sin restricción alguna, salvo una *buena voluntad*” (Kant, 2016, p. 79). Nada



puede aspirar a ocupar el lugar de lo bueno, en la vida práctica, en sentido absoluto más que la voluntad, puesto que todos los demás candidatos potenciales son buenos sólo en sentido relativo, es decir, con algu-

nas restricciones incrustadas en su propia naturaleza.

Inteligencia, ingenio, discernimiento, y como quieran llamarse los demás

talentos del espíritu, o coraje, tenacidad, perseverancia en las resoluciones, como cualidades del temperamento, sin duda son todas ellas cosas buenas y deseables en más de un sentido; pero también pueden ser extremadamente malas y dañinas, si la voluntad que debe utilizar esos dones de la naturaleza, y cuya peculiar modalidad se denomina por ello *carácter*, no es buena. Otro tanto sucede con los *dones de la fortuna*. El poder, las riquezas, el pundonor e incluso la misma salud, así como ese pleno bienestar y ese hallarse contento con su estado que se compendian bajo el rótulo de *felicidad*, infunden coraje y muchas veces insolencia allí donde no hay buena voluntad que corrija su influjo sobre el ánimo, adecuando a un fin universal el principio global del obrar; huelga decir que un espectador imparcial, dotado de razón, jamás puede sentirse satisfecho al contemplar cuán bien le van las cosas a quien adolece por completo de una voluntad puramente buena, y así parece constituir la buena voluntad una condición imprescindible incluso para hacernos dignos de ser felices (Kant, 2016, pp. 79-80).

Ni los talentos del espíritu, ni los dones de la fortuna, pueden, por sí mismos, alcanzar la calidad de buenos, aunque sea relativamente; eso les viene de la voluntad –de la razón práctica–, única facultad que puede llegar a ser buena sin restricción. En tanto que buena, la “buena voluntad”

emerge del mundo de los actos humanos, tal como Aristóteles lo entiende en el inicio canónico de la *Ética a Nicómaco*: “Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden” (1094a, 1-3). Pero en tanto que voluntad sin más, tira con fuerza hacia el campo de la autonomía que, gracias al genio de Kant, remontará más allá de lo empírico, alcanzando el mundo de lo a priori también en la praxis.

¿Cuáles son los rasgos de la tradición eudemonista por la que queda orientada hacia el formalismo, haciendo conexión con él, en esa zona de intersección que es la voluntad buena sin restricción? Ricoeur enumera tres. Pero para que esos rasgos queden orientados de forma correcta debe decirse primero qué es lo que caracteriza esencialmente el espíritu de la moral de obligación, tal como la de Kant. Lo primero es que esa obligación debe ser universal, tal como queda formulada en cualquiera de las tres versiones del imperativo categórico; y lo segundo es que toda obligación, toda exigencia de cumplir un deber, implica restricciones. La paradoja es que una voluntad autónoma, buena sin restricciones, debe cumplir un deber que impone limitaciones: “Una voluntad buena sin restricción es, en principio, una voluntad sometida constitucionalmente a limitaciones” (Ricoeur, 2013, p. 2017). ¿Cuáles son esos tres rasgos que, desde el corazón de la ética de bienes, orientan hacia ese deber que implica limitaciones? El primero es el establecimiento del término medio como



esencia de la virtud: “¿se puede decir que el establecimiento, por parte de Aristóteles, de un criterio común a todas las virtudes – la *mesotés*, el término medio, la ‘mediedad’– adquiere retrospectivamente el sentido de un comienzo de universalidad?” (Ricoeur, 2013, p. 214). La pregunta es retórica, pues esa es la tesis asumida en el Séptimo estudio –el que trata sobre la ética de Aristóteles– de principio a fin: el término medio en una acción virtuosa, ese que se mantiene, cada vez, tan alejado del exceso como del defecto, se ha de aspirar siempre a lograrlo. Y Aristóteles no precisa llevar más lejos las pretensiones de universalidad en este ámbito de la prudencia porque no le agujonea el racionalismo subjetivista que azuza a Kant. Los otros rasgos son derivas de la autoría de Ricoeur a partir de Aristóteles. El primero está relacionado con su fenomenología del hombre capaz:

cuando nosotros mismos, siguiendo la huella de Aristóteles, hemos dado como objeto de la estima de sí *capacidades* tales como la iniciativa

de la acción, la elección por razones, la estimación y la valoración de los fines de la acción, ¿no hemos dado implícitamente un sentido universal a estas capacidades, como aquello *en virtud de lo cual* las consideramos estimables, y a nosotros mismos por añadidura? (Ricoeur, 2013, pp. 214-215).

Es verdad que Kant ha puesto la universalidad teórica y la universalidad práctica en otro nivel, en el nivel de la forma, de lo que es universal a priori. De aquí que toda universalidad anterior no sea más que una universalidad material, empírica, producto de la abstracción, sea por la vía de la inducción o la deducción. Así que el hombre por ser hombre es capaz de hacer tales o cuales cosas; que pueden ser estimadas como buenas y, vía esa estima, la fenomenología del hombre capaz logra dar con la estima de sí como uno de los existenciales de ese ente es cada vez cada cual. En esta última expresión se ofrece el tercer rasgo –también deriva desde Aristóteles, pero con la mediación de Heidegger– que orienta la tendencia al bien hacia el de-



ber: “cuando hemos reconocido, siguiendo a Heidegger, en la calidad de *mío*, un carácter asignado ‘en cada caso’ al *sí*, ¿no designa este ‘en cada caso’ el rasgo que se puede llamar universal, gracias al cual se puede escribir *das Dasein, das Selbst?*” (Ricoeur, 2013, p. 215). Aunque en los tres casos se trate de una universalidad empírica, solo orientada –y encaminada de manera retrospectiva– hacia lo que será el mundo kantiano de la formalización, esta formalización no ha salido de *sí misma*, sino que tiene en las pretensiones de universaliza-

ción los insumos para el modelo de lo que aspira: darle claridad a la forma del pensamiento.

Estos rasgos no apuntan de lejos, ni son exteriores, a la buena voluntad. Ellos conviven ya en esa zona de empalme que es la voluntad buena sin restricción ¿Cuáles son, ahora, los rasgos por los que la moral deontológica se ve conviviendo y aparece como vinculada *ab initio* a la ética de bienes? Ricoeur nos dice:

En primer lugar, se entiende que “bueno moralmente” significa “bueno sin restricción”, es decir, sin tener en cuenta las condiciones interiores y las circunstancias exteriores de la acción: mientras que el predicado “bueno” conserva la huella teleológica, la reserva “sin restricción” anuncia la exclusión de todo lo que puede quitar al uso del predicado “bueno” su sello moral (Ricoeur, 2013, p. 2016).

En la ética, el bien está distribuido entre las finalidades de cada cosa; no hay un Bien –como Platón pensaba– que sea la finalidad última de todas y cada una de las cosas, sino que cada cosa, en virtud de su propia constitución natural tiende al fin que le es más propio, y ese es también su bien. En este sentido, cada acción humana tiende a su propio fin, a su propio bien; y será virtuosa cuando se mantenga a la distancia correcta, cada vez, de lo que sería su exceso y su defecto. Para Aristóteles no reviste ningún problema –al contrario: es su condición– que la experiencia sea precisamente el campo donde la prudencia



Immanuel Kant



hace del término medio su objetivo. Pero, para lo moral de Kant, es precisamente la experiencia la que abandona el calificativo de bueno, aplicado a las acciones humanas, en el terreno peligroso de la relatividad, restringido por lo que en cada caso ha de ser tenido como virtuoso. La semántica de lo bueno adquiere en Kant un nuevo contenido: que algo es bueno moralmente significa que lo es irrestrictamente, es decir, más allá de las condiciones interiores del sujeto y del contexto exterior de la acción. En una palabra, que es bueno a priori: una acción moralmente buena, lo es sin ninguna restricción. El calificativo de buena, aún en su giro semántico, conserva las raíces que le atan a la ética de

bienes y de fines; pero el adverbio “moralmente” jalona ese calificativo fuera del mundo empírico, hacia el campo de lo que es bueno sin restricción, tema de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* y de la *Crítica de la Razón Práctica*. La expresión “bueno moralmente” o “bueno sin restricción”, es otra manera de llamar a esa zona entre lo teleológico y lo deontológico.

El segundo rasgo es, precisamente, el que convierte a la voluntad en la única capaz de llevar, sin restricción, el

calificativo de buena: “se puede homologar el concepto kantiano de voluntad con el poder de establecer un comienzo en el curso de las cosas, de determinarse por razones” (Ricoeur, 2013, p. 216). Adscribir la bondad a la voluntad, y no a las acciones virtuosas, consagra el nuevo sentido de lo que debe entenderse por bondad sin condiciones empíricas. La buena voluntad no se identifica con uno u otro contenido, con una u otra acción determinada; se identifica con la posibilidad que el sujeto tiene siempre de que el curso de la acción empiece de nuevo y mantenga al otro en el horizonte último de sus intenciones. La “buena voluntad” es la que cumple este deber de manera irrestricta-





ta. Esta expresión, como se dijo, nombra con toda propiedad esa zona en la que la ética de bienes y la moral del deber tienen constantemente mutua solución de continuidad.

Conclusión

Hay una clara zona de empalme, continuidad y prolongación, entre las tesis de la ética de bienes de Aristóteles y la moral del deber, de la buena voluntad, de Kant. Una zona que la filosofía, más preocupada por autores que por problemas, ha dejado desatendida, estableciendo rupturas donde no las hay. Una investigación más detenida, abocada exclusivamente a este asunto, podría evidenciar que los rasgos de una y otra tradición, por los que ambas se recubren mutuamente, son más que los cuatro enunciados por Paul Ricoeur.

Referencias

- Aristóteles. (2003). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la Razón Práctica*. Ciudad de México: FCE.
- Kant, I. (2016). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
- Ricoeur, P. (2013). *Sí mismo como otro*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Zubiri, X. (1998). *Sobre la Esencia*. Madrid: Alianza-FXZ.
- Zubiri, X. (1998a). *Inteligencia Sentiente. *Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza-FXZ.



UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA
DE GUADALAJARA

La Universidad Humanista