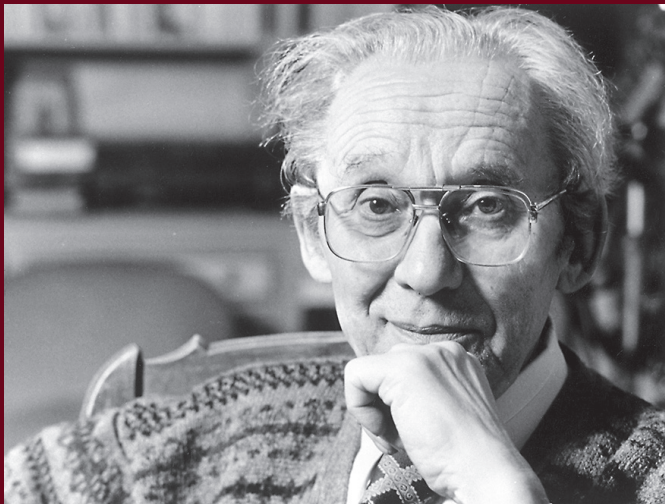


◉ CIRUM

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

La ipseidad como el camino a la vida buena en Paul Ricoeur

Metzeri Aurea Jacobo Tovar

Resumen

En este artículo se aborda el concepto de *ipseidad* en Ricoeur como medio ineludible en la aspiración a la felicidad entendida como εὐδαιμονία, que a su vez desarrollaremos como la aspiración a la vida buena. Por tal motivo, comenzaremos con la lectura y problematización de las propuestas de Kant y Aristóteles, mostrando que el ejercicio de la felicidad siempre incluye un vaivén entre ética y moral. De tal manera que la vida buena va de la mano de las dificultades con las que se encuentra quien aspira a ella. Por tal motivo cerramos nuestro camino con el recurso a la *Antígona* de Sófocles, ejemplo contundente de la tensión generada a partir de la elección entre lo que es bueno para unos y a la vez no lo es para otros.

Palabras clave: Ipseidad, felicidad, praxis, ética, moral, otredad.

Abstrac

This article addresses the concept of ipseity in Ricoeur as an inescapable medium in the aspiration to happiness understood as εὐδαιμονία, which in turn we will develop as the aspiration to the good life. For this reason, we will begin with the reading and problematization of the proposals of Kant and Aristotle, showing that the exercise of happiness always includes a swing between ethics and morals. In such a way that the good life goes hand in hand with the difficulties with which the person who aspires to it is found. For this reason we closed our path with the *Antigone*, a powerful example of the tension generated from the choice between what is good for some and at the same time not for others.

Key words: Ipseity, happiness, praxis, ethics, moral, otherness.



Introducción

El objetivo de este recorrido, de la mano de Paul Ricoeur, es poder comprender la necesidad de la relación con el otro en la construcción de la propia ética, y a su vez la determinación de la propia felicidad. Debido a esto es que, aunque haremos un repaso de los estudios séptimo, octavo y noveno de la obra *Sí mismo como otro* de Ricoeur, nos inclinaremos a los argumentos que vayan en torno a la construcción de una *ipseidad* como el camino a la realización de una vida buena. Para ello, reconstruiremos los análisis tan puntuales que él mismo hace de las propuestas éticas de Aristóteles, y Kant.

Comenzaremos nuestra tarea con el replanteamiento que Ricoeur hace en el séptimo estudio de la *Ipseidad* a partir de la pregunta por el ¿quién?: “¿quién es el sujeto moral de imputación?” (Ricoeur 2013, p. 173). Mediante dos sentidos, uno ético y otro moral, donde es preciso señalar la importancia de separarnos del uso cotidiano que se les da como sinónimos a estos dos términos, que si bien remiten a las “costumbres”, no se dedican a ellas de la misma forma, por lo que es necesario comenzar con una puntual distinción.

Vemos entonces que, a partir del minucioso rastreo que hace Ricoeur, la Ética es aristotélica, teleológica, tiene como objetivo la estima de sí y su predicado es lo bueno; mientras que la Moral es kantiana, deontológica, su objetivo es el respeto de sí y su predicado lo obligatorio. En el desarrollo del texto, el autor, aunque no plantea una separación tajante entre la Ética

y la Moral, sí coloca en superioridad a la primera, subsumiendo en ella la segunda por esa necesaria primacía de la intencionalidad sobre la norma, motivo por el cual nos dedicaremos primero a la Ética, pues la hipótesis que se desarrolla en el séptimo estudio nos dice que, al mismo tiempo que el objetivo ético tiene una necesidad de pasar por el tamiz de la norma, ese mismo objetivo regresará a la ética cuando la norma conduzca a atascos prácticos.

Por último, tomaremos como eje principal del estudio noveno la tragedia *Antígona* de Sófocles, para referirnos a la complejidad de la elección de nuestros actos, aun cuando conocemos y actuamos conforme a las normas, que han sido establecidas con objeto de llevar una común vida buena con el resto de la sociedad.

1. Aristóteles y la vida buena

Es sencillo aceptar que el bien supremo, entre todos los que pueden realizarse es la felicidad, es realmente popular escuchar sobre la añoranza de la felicidad, sin embargo, en palabras de Aristóteles “tanto el vulgo, como los cultos [...] piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo” (Aristóteles, 2014, 1095a). Y no es que sea inadecuado tener diversas perspectivas de un mismo concepto, al contrario, esa pluralidad es lo que enriquece el trabajo filosófico. En el Libro primero, Sobre la felicidad, de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles dedica trece apartados a desarrollar esta problemática, por ello revisaremos algunos de



Nicomáco de Gerasa

La felicidad se construye en la medida de una vida buena, es decir, la elección de las cosas buenas (la práctica de las virtudes), por ello es que la felicidad pertenece a los hombres buenos. Sobre esto podemos escuchar que haya quien diga que la felicidad no depende por completo de nosotros, debido a que nos pueden ocurrir cosas desastrosas que nos lleven a la infelicidad. Sobre este punto Aristóteles podría contestar que se comete un error de entendimiento. Si bien es cierto que el azar nos puede deparar catástrofes de manera eventual, ello no es razón suficiente para arrancarnos de la felicidad, debido a que aún en esas circunstancias seguiríamos practicándola.

Por una parte, se trata de eventualidades que no representan grandeza, tal como para causar una gran influencia en nuestra vida, sobre todo en relación al constante ejercicio de las virtudes que superarían fácilmente estos acontecimientos en importancia y número, permitiéndonos permanecer en el ejercicio de la felicidad. Pero “aun cuando nuestra suerte fuera tal, que el infortunio nos acorralara, también allí brillaría la nobleza, pues el virtuoso soportaría todo ello, no por insensible, sino por noble y magnánimo” (Aristóteles, 2014, 1100b).¹

Podemos afirmar, entonces, que la felicidad es una acción constante y consciente, no es un sentimiento o estado de ánimo, tal cosa es lo que llamamos alegría. Debido a esto es que Aristóteles, para

¹ No se piense que el virtuoso es quien soporta todas las injusticias, sino que, aún con todas las injusticias que le puedan caer encima, no se dejará arrastrar por esa situación y buscará re-encausar su vida hacia el ejercicio de las virtudes, para seguir enfocado a la felicidad.



nuestro asombro, dice que ni los niños, ni los animales son felices. Cosa que contrasta fuertemente con nuestras creencias, porque erróneamente relacionamos la felicidad con la euforia inconsciente del animal, equiparada a la ignorancia del niño, donde ambos no hacen más que disfrutar, pero si seguimos la argumentación que hemos alcanzado hasta aquí, no nos quedaría más que aceptar que la felicidad no se puede obtener en la inconciencia. Al contrario, sólo se puede ejercer la felicidad de manera consciente, pues no es un estado de ánimo, ni un evento azaroso, sino una práctica; en consecuencia, se proyectará necesariamente como algo estable y duradero, no chispeantemente efímero, como generalmente podríamos pensarla.

2. La aspiración a una vida buena

Lamentablemente, poco se reflexiona sobre la felicidad y su necesaria práctica; entendemos mal la felicidad, vivimos en una creencia de que la felicidad llega y se va, donde más de alguno desea la “felicidad” que muestran animales y niños en su despreocupada relación con el mundo; así también hay quienes consideran que mediante bienes materiales, grados académicos o puestos importantes llegarán a ser “felices”. Lo cierto es que esto nunca ocurrirá y dicha esperanza sólo aumentará la multiplicación del vacío y la desesperanza que alimenta abundantemente a nuestra sociedad.

Ciertamente no podemos esperar otra respuesta, Aristóteles nos diría que, en efecto, la felicidad nunca llegará, su natu-

raleza no es llegar, pues no está vinculada al azar, no ocurre, la felicidad se practica.

Comprender la felicidad como un ejercicio de las virtudes nos haría entender, como ya nos lo ha dicho Aristóteles, que es mucho más virtuosa la felicidad colectiva, que la individual. Esto nos lleva de nuevo a Ricoeur, porque si bien yo perfecciono las virtudes en relación a mí mismo, esas virtudes se ponen a prueba en la relación con los otros y lo que en comunidad construyo con ellos. Vivir virtuosamente con el otro implica, desde luego, un esfuerzo permanente, porque hay desacuerdos constantes, y es allí justamente cuando entra en juego el ejercicio de las virtudes, para encontrar los equilibrios necesarios que no destruyan mi voluntad, pero que tampoco esclavicen a los otros en beneficio mío. En otras palabras, de todo lo que deseo, he de ceder necesariamente un poco, porque el otro también está cediendo junto conmigo.

Del mismo modo, aquellos que no participan del ejercicio consciente de la felicidad, como animales y niños, también integran la comunidad, por ello, el resto consciente tiene una responsabilidad sobre estos, en el caso de los niños, proporcionándoles las facilidades para su alegría y el pleno disfrute de su formación en la virtud, de esta manera el infante podrá hacer lo mismo al entrar a una edad consciente. En el caso de los animales el cuidado habrá de ser constante, pues si bien estos nunca tendrán un ejercicio consciente de las virtudes, sí forman parte de esa felicidad que se integra en común.

3. La vida buena, una construcción con el otro

Paul Ricoeur retoma esta argumentación de Aristóteles, estableciendo la vida buena como el objeto de la intencionalidad ética, pensándola como el fin supremo de cualquier praxis, es decir, lo bueno en un sentido completamente aristotélico; por lo que al hablar de un *tender* podemos considerar que se refiere a la elección de las cosas buenas, según lo que ya hemos expuesto.

Ahora, lo que propone Ricoeur es voltear hacia la *praxis* y agarrarnos fuerte-

mente, para establecer un plan de vida que sea la relación entre los patrones de excelencia y el objetivo ético de vivir bien, donde el patrón de excelencia se configurará como una regla que se construye y establece socialmente. Pareciera a este respecto que hemos dejado de hablar de Ética y nos hemos abocado a la moral por la mención de las reglas; pero no es así, debido a que el patrón de excelencia es modificable y sujeto a controversia, mejor dicho, se establece por la controversia misma. Entonces, regresando al objetivo que planteamos de la ética como *la estima de sí*, veremos que





aquel que aprecia sus acciones se aprecia a sí mismo (según MacIntyre), pues las mide y escoge adecuadamente en relación a los modelos de excelencia que, al ser constructos sociales, él mismo ha participado de ellos y puede aspirar a ser un referente.

Regresando a Aristóteles, Ricoeur concilia el problema medio-fin a partir de una visión de la *phrónesis* desde Gadamer, donde nuestro plan de vida se moverá entre ideales lejanos y decisiones convenientes o inconvenientes en la elección de un plan de vida. Cuando se piensa en la vida, nuestro autor quiere que vayamos al *ergon* propio del hombre, haciendo referencia a la totalidad de la vida, es decir, la vida vista como un todo, y es aquí que tenemos la otra parte de esta solución, pues si vemos la vida como un conjunto y, a su vez, concebimos una relación inseparable entre práctica y plan de vida, podemos entender que “cada *praxis* tiene un ‘fin en sí mismo’ y que toda acción tiende hacia un ‘fin último’” (Ricoeur, 2013, p. 183), esto es, la vida vista en su totalidad.

Sumemos a todo esto el carácter narrativo, que nos dará una mayor claridad a nuestro objetivo de estima de sí como realización de vida buena. Ricoeur nos dice que “la idea de una unidad narrativa de una vida nos garantiza así que el sujeto de la ética no es otro que aquel a quien el relato asigna una unidad narrativa” (Ricoeur, 2013, p. 184); es decir, ser narradores de nuestra vida es poder observarla en su totalidad y así interpretarla y dar cuenta de ella; donde las decisiones que parecieran aisladas conforman el todo, pudiendo comprender el todo por la parte y a su vez

la parte por el todo. Lo cual permitirá una comprensión de sí como estima de sí. Sin embargo, el agente, aun en la comprensión de sí mismo, sólo podrá tener certeza de acceder momentánea y provisionalmente al vivir-bien.

4. Con y para el otro

Terminamos el apartado anterior hablando sobre la importancia de tomar la estima de sí como ejercicio narrativo en el que uno mismo se dedica a observar sus acciones, donde podría parecer que esa reflexividad lleva al repliegue sobre sí mismo; pero no es así, debido a que la solicitud está contenida en la estima de sí (pues decir *sí*, no es decir *yo*), por lo que no se pueden concebir como separadas. El otro es “capacidad y efectuación”, es decir, es el que funge como mediador entre yo (mí mismo) y mi relación con el mundo, remitiéndonos nuevamente a Aristóteles con el supuesto de que “el hombre feliz necesita amigos”, ya sea por lo “bueno”, lo “útil” o lo “agradable”.

La *philia* siempre será encaminada hacia lo bueno. Pasemos de inmediato a la parte utilitaria, donde podemos comprenderla por el mutuo beneficio, debido a que siempre se dará en la relación mutua con alguien que ya no eres tú. Aquí Ricoeur suma el término de reciprocidad, que permite dar otros matices a la relación; valorando al otro como diferente, de lo contrario lo replicaría como una copia mía, y según la idea de reciprocidad, cada uno ama al otro por ser quien es (Ricoeur, 2013), estableciendo una relación de respeto mutuo. Dicho lo anterior es momento de



pensar en lo utilitario no como un beneficio material de lo que puedo tomar del otro, sino como ese reconocimiento que hago del otro a partir de mí mismo y mediante el cual no pienso en mi beneficio aislado, sino en lo que yo también puedo dar al otro.

Es tiempo de empezar a tener en cuenta la pregunta “¿en qué sentido un hombre puede ser amigo de sí mismo?” (Ricoeur, 2013, p. 193). A partir de la estima de sí mismo podemos estar de acuerdo en que lo que amamos de nosotros mismos es la mejor parte de nosotros (*nous*) y a su vez cuando escogemos a nuestros amigos, buscamos en ellos la mejor parte de sí mismos (razón por la cual no nos interese cambiarlos); es eso lo digno de amor, tanto en ellos como en nosotros. Para este punto sirvamos de la siguiente cita: “A la estima de sí, la amistad añade sin quitar nada. Lo que

añade es la idea de reciprocidad en el intercambio entre humanos que se estiman mutuamente” (Ricoeur, 2013, p. 195).

El hombre feliz lo es por la estima de la mejor parte de sí, que construye y mejora siempre en relación con los otros, donde los amigos llevan un papel fundamental, puesto que al elegirlos en ese amor por la estima que de sí mismos tienen, promueven una relación recíproca que se mejora constantemente. Ésta es la diferencia entre *ipseidad* y *mismidad*: el reconocer al otro como lo que es y no como una adecuación de mis deseos, hace que esa *mismidad* se abra y permita una construcción con y para el otro.

Desde una postura narrativa, la estima de sí permite ver al otro diferente también como un sí. Y aquí me detengo a pensar que posiblemente por este motivo



es que la solicitud duerme dentro de la estima de sí, debido a que el perfeccionamiento de nosotros mismo lo hacemos siempre con y para los otros, pues crecemos necesariamente en relación a los hábitos que en mi sociedad y contexto son tomados como buenos; de esta manera podemos pensar el siguiente ejemplo: me convierto en un mexicano cortés cuando, en un saludo, aprieto la mano de la otra persona, mientras le miro a los ojos en señal de respeto; este mismo gesto, en un contexto japonés sería tomado por invasivo y sumamente agresivo. Con este ejemplo podemos hacer notar la imprudencia de juzgar los actos de una persona en un contexto separado al suyo. De tal manera que la reflexión sobre

mi vida la he de realizar mediante los otros y no alejada de ellos; más bien desde la necesidad. Así la solicitud definitivamente no funciona como un deber.

5. La norma moral

Una vez afirmada la primacía de la ética sobre la moral, desarrollada en el séptimo estudio, donde se ha estipulado la *estima de sí* como eje de la intencionalidad, la solicitud y la justicia, toca dar una vuelta de espiral, en este octavo estudio, para “someter la intencionalidad ética a la prueba de la norma [...] centrarse precisamente en el vínculo entre *obligación* y *formalismo*” (Ricoeur, 2013, p. 213). Es decir, lo que aquí



veremos refiere a los vínculos inseparables entre ética y moral, donde ya nos ha quedado claro que no son sinónimos; pero ahora habrá que establecer que tampoco son cosas separadas, pues una enriquece a la otra, porque si bien la ética impera sobre la moral, a su vez, la ética se criba en el paso por la norma. Debido a la mencionada espiral es que las categorías desarrolladas en los pasados estudios, como *la estima de sí*, serán sometidas a la prueba de la norma.

En el apartado “La intencionalidad de la vida ‘vida buena’ y la obligación”,² Ricoeur nos plantea iniciar con el concepto de universalidad, pues es indispensable que antes de pasar a la norma se someta la intencionalidad de la vida buena a la universalidad, debido a que el objetivo de la ipseidad es precisamente no enfrascarse en un solipsismo. Nos dice Ricoeur: “En este estadio, lo universal no es, en realidad, ni vosotros ni yo” (Ricoeur, 2013, p. 214); es decir, después de plantearse en un primer momento las aspiraciones de una *vida buena*, estas no pueden estar funcionando de manera individual en cada persona, sino que esa misma persona debe preguntarse si su actuar en realidad se puede convertir en un actuar universal.

Ahora me gustaría concentrarme en la siguiente cita: “La voluntad ocupa en la moral kantiana el lugar que el deseo razonable ocupa en la ética aristotélica: el deseo

se reconoce en su objetivo, la voluntad en su relación con la ley” (Ricoeur, 20013, p. 216). Vemos que Ricoeur está haciendo la relación entre lo deontológico y lo teleológico, retomando para ello lo expuesto en el Séptimo Estudio sobre Aristóteles, donde ese deseo razonable es la aspiración a la vida buena y, por otro lado, a Kant en su *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, donde la aspiración está en la construcción de la norma.

Regresemos ahora a la universalidad, ya que es otro de los aportes significativos que Ricoeur nos está haciendo en su análisis. Para Ricoeur este es un momento crucial en la construcción de la norma, pues es donde saltamos de ese solipsismo: “el ipse se distingue del ídem” (Ricoeur, 2013, p. 215), y podemos aspirar a una construcción universal. Para decirlo de otra manera, la norma (si queremos aspirar a instituciones justas y equilibradas) tiene que hacer ese recorrido, donde parta de una aspiración individual que luego se criba en el reconocimiento de que no puede actuar como si viviera en soledad, pues reconoce que hay otras individualidades aspirando también a la construcción de sus actos; entonces la única manera de que se unifiquen esas múltiples aspiraciones está en que ellas mismas se pregunten si esos actos podrían aplicar para todos, si se podrían universalizar. Y vemos cómo el peso mayor está en la universalidad, como previo tamiz a la norma.

Otro de los conceptos que rescata Ricoeur, y que me parece clave en el paso de la vida buena a la obligación, es el de autonomía, reconstruido importantemente

² Para el auto aclaramiento de este estudio, me dedicaré enfáticamente al primer apartado, porque es allí donde se extiende la unión entre la deontología y la teleología, con tal peso que de su claridad es que se podrá desplegar o no la comprensión del resto de los apartados, siendo este puente argumentativo la parte más crucial en el entendimiento de la reconstrucción ética propuesta por Ricoeur.



desde O. Höffe y Rousseau. Resulta que parece vislumbrarse un problema en la deontología kantiana que hasta este momento habíamos visto retomada desde la propuesta aristotélica, y es que parece anular la libertad, en el sentido de que hay quien manda y quien obedece en el cumplimiento de un imperativo categórico. La pregunta aquí es la siguiente: ¿cómo se resuelve entonces el problema de la libertad? Y es aquí donde entra la autonomía, pues según lo descrito por Ricoeur, el imperativo no deja de existir, sino que se sublima en la autonomía: “Cuando la autonomía sustituye la obediencia al otro por la obediencia a sí mismo, la obediencia ha perdido todo carácter de dependencia y sumisión. La obediencia³ verdadera –podría decirse– es la autonomía” (Ricoeur, 2013, p. 222). Porque es la construcción de un pacto de la persona para consigo y con el sí mismo, es no la aceptación sino la elección de la norma casi como paso directo de una universalización de sus actos en vista del actuar de los otros.

Para este momento parecía que las cosas ya habían quedado en orden, pero Ricoeur nos plantea otro nivel en la problemática, pues aún con la autonomía parece ensuciada esa libertad, cuando está

determinada por las restricciones de la ley; en palabras de nuestro autor: “¿No hay ahí más bien, disimulada en la altivez de la aserción de autonomía, la confesión de cierta receptividad, en la medida en que la ley, al determinar la libertad, la afecta?” (Ricoeur, 2013, p. 225). Para resolver esto, traerá el concepto de respeto, donde se fijará la relación a partir de los otros, en un sentido kantiano como fines en sí mismos, pues el respeto se dará hacia personas; y a pesar de que la ley moral no es una persona, no es hacia algo inanimado (como un escrito llamado ley) a donde se dirige el respeto, sino a los otros en una elección como estima del sí, respeto al otro y a la vez hacia su propia persona, pues el vínculo que se hace con los otros lo hace también hacia su propia persona. Ahora, ese respeto no se debe llevar al amor, porque el actuar se haría pasivo y en consecuencia se alejaría de la libertad deformándose a tal grado que, como dice nuestro autor, se pervertiría llevando a la inclinación hacia el mal.

En cuanto al mal, lo que retomará y afirmará Ricoeur es que el mal existe, que no se trata de una ausencia de bien, sino de una existencia como tal: “Con otras palabras, el problema del bien y del mal vuelve de nuevo con el problema del <fundamento subjetivo del uso de la libertad>” (Ricoeur, 2013, p. 229). Esta cita nos dará oportunidad para cerrar este apartado con la postulación de su inicio, como ya habíamos dicho. Las aspiraciones de cada persona pueden ser tan variadas como opuestas, por lo que se hace necesario todo el recorrido que ya hemos realizado, donde podemos salir de la subjetividad con la

³ A mi parecer la desobediencia que, según Ricoeur, Kant ve de mala manera, puede también ser una ayuda importante en la reflexión que estamos haciendo, porque de alguna manera es un filtro en la aplicación de la norma; es decir, la persona aun conociendo la ley puede no cumplirla. Creo que incluso lo que permea toda esta reflexión ética, si se me permite decirlo, existe a partir de la posibilidad de la desobediencia. Pues el cumplimiento de la norma no tiene que ver sólo con que ésta exista, sino con el vínculo que se genera con el actor de las reglas. Eso también llevaría a que nos preguntáramos (y creo que Ricoeur lo hace): ¿cómo se posibilita que se cumpla la norma?

aspiración a la universalidad y luego someter a prueba esa universalidad en la constitución y ejercicio de la normatividad; en palabras de Ricoeur: "Porque *hay* 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 ser, a saber, el mal'" (Ricoeur, 2013, p. 231).

A partir de que aceptamos que hay el mal, es necesario plantearnos una recons-

trucción diferente de la ética. Por eso, como buen conciliador, Ricoeur no ha dejado de lado a la norma, aun cuando ha dicho que la Ética supera a la moral, pues una siempre ha de satisfacer a la otra o, mejor dicho, han de complementarse unas a otras. Por ello que sea tan relevante el papel de ida y vuelta que ha estado describiendo, ya que no sólo se trata de establecer normas para seguirlas, sino que estas mismas se habrán de reconstruir mediante la Ética; y, por otro lado, la Ética se retomará o complementará a partir del sometimiento a la norma.





En cuanto a la solicitud y la norma, abordadas en el segundo apartado de este estudio, Ricoeur (2013, p. 232) nos recuerda el mayor de los mandamientos de Levítico 19, 18 y que se repite en Mt 22, 39: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Aquí se comprende con mayor claridad la relación entre la solicitud y la norma; yo incluso me atrevería a pensar que esta cita apunta al sentido del libro en cuestión –*Sí mismo como otro*– y las enunciaciones que ya ha hecho por muchos caminos nuestro autor, debido a que es en la relación y reconocimiento del otro como yo que puedo actuar correctamente, lo que nos señalará brillantemente el mismo Ricoeur como “una *norma de reciprocidad*” (Ricoeur, 2013, p. 233).

Sin embargo, como se estipuló en el apartado anterior, *hay el mal*; y ello nos mete en nuevos problemas en lo que parecía claro, que era el hecho de tratar al otro como a mí mismo, porque este encargo supone la bondad de quien ejerce la acción y es importante remarcar aquí que en la toma de decisión hay quien actúa (desejaríamos que fuese justamente) y el que recibe la acción, es decir, tenemos otro pasivo que estará a merced del otro, permitiendo así las posibilidades del mal a partir de un “poder-sobre”, en el que hace énfasis Ricoeur, debido a que esa posibilidad trae a cuento también la violencia, ya que no es posible ignorar las desventajas sobre el actuar que en nuestra sociedad están de manifiesto. Así, la violencia en ese poder-sobre destruye el poder-hacer del otro y, peor aún, como en el caso de la tortura, “la destrucción del respeto de sí” (Ricoeur 2013, p. 234) en la humillación, la anula-

ción del otro como humano en la degradación de lo que él mismo comprende de su persona (ahora inexistente).

Para esto Ricoeur aproximará una posible solución en la instauración de la regla de oro⁴ a partir de su formalización en el imperativo categórico, donde se vislumbra la humanidad como fin y, más aún, a la persona como fin y nunca como medio; por ello que sea esencial, como se apunta en el tercer apartado, pasar del sentido de justicia a principios de justicia, que puedan considerar no sólo al otro interlocutor, sino también a los terceros que no cuentan con rostro ni voz, pero que aun así podemos tener conciencia de que son parte de la humanidad y de la sociedad que integramos y la cual pretendemos que funcione adecuadamente, a partir de que considera su totalidad.

6. El sí y la sabiduría práctica

Hasta esta parte el recorrido que ha hecho Ricoeur en su propuesta se ha desarrollado con la ética vista desde Aristóteles en esa intencionalidad por la vida buena; luego esta intencionalidad se ha sometido al tamiz de la norma, sirviéndose de la lectura de Kant, donde se observa la importancia de la moral, puesto que sólo de esa manera podemos unificar la variedad de lo que para cada individualidad puede implicar una vida buena, y de esta forma aspirar a la *ipseidad* en una construcción donde

⁴ “No hagas a tu prójimo lo que aborrecerías que se te hiciera [...] Y según queréis que hagan con vosotros los hombres, así haced también vosotros con ellos” (Ricoeur 2013, p. 232).

se incluya no sólo al otro que se reconoce como un sí mismo, sino también el tercero que no se puede más que imaginar.

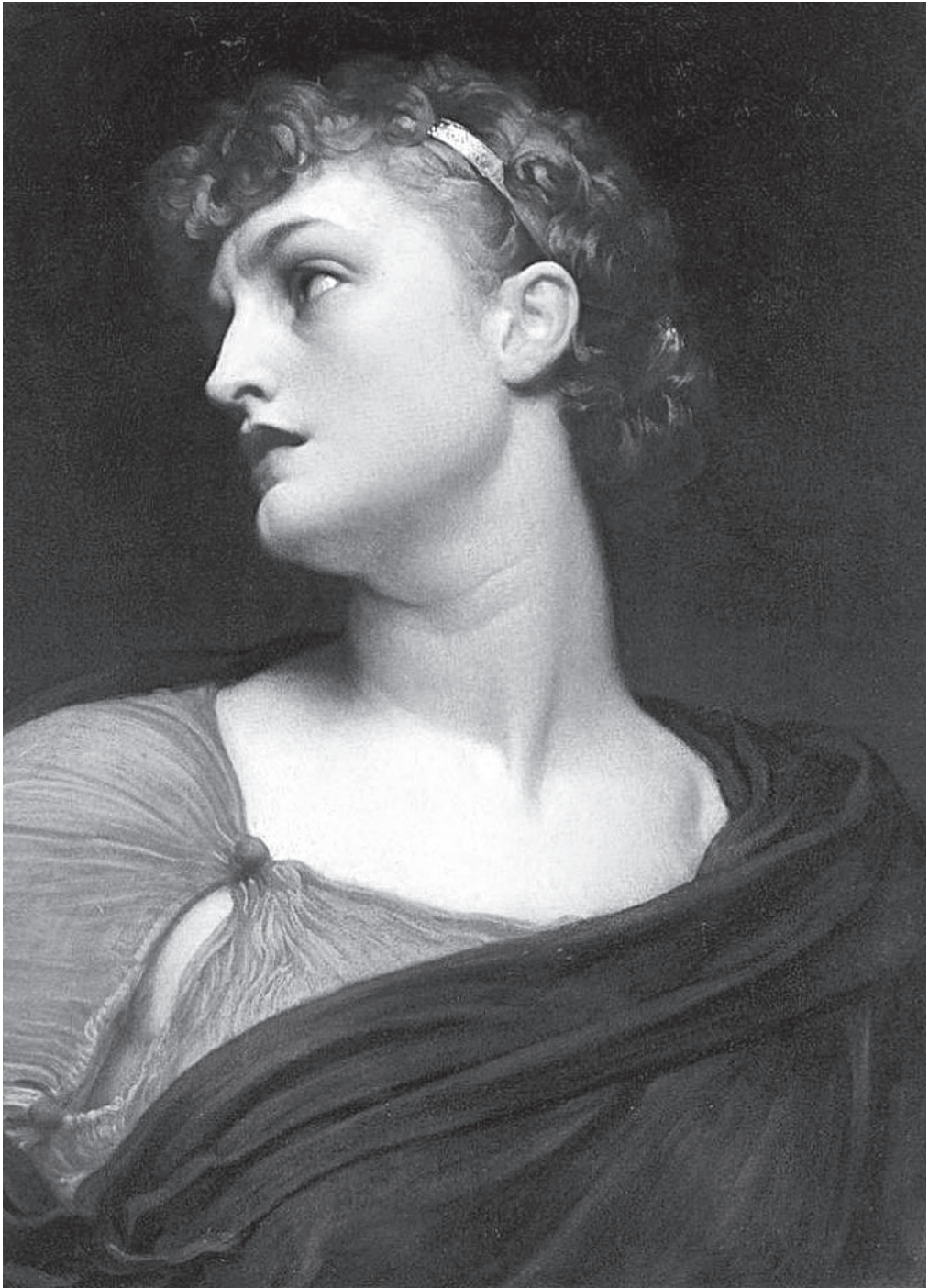
Incluso aquí pareciera que ya se ha complementado la ética y la moral para la mejora mutua; pero esto no es suficiente. Es aquí donde Ricoeur trae al análisis la *Antígona* de Sófocles, tragedia que inicia con la muerte que dos hermanos se han dado entre ellos por la apropiación del trono de Tebas: Polinice ataca la ciudad de Tebas con un ejército extranjero, debido a la renuencia de su hermana Eteocles (rey en ese momento) de compartir el trono. Muertos los dos y ante la huida de los extranjeros, su tío Creonte se coloca como rey por ser el varón más cercano; y como primer mandato ordena que a Eteocles se le sepolte con las debidas exequias, mientras que a Polinice se le deje a merced de los carroñeros, convirtiendo en un delito el darle sepultura.

A estas órdenes, Antígona, hermana de ambos, va a buscar a su hermana Ismene para oponerse al mandato de su tío Creonte, pero ante el temor de su hermana, va sola a enterrar a Polinice; pero es descubierta y condenada a ser “enterrada viva” en una celda que la aislará de toda humanidad, dejando en sus manos la posibilidad de vivir o morir. Hemón, hijo de Creonte y prometido de Antígona, se entera de lo ocurrido y acude a buscar a su padre para hacerlo entrar en razón, argumentado no por el bienestar de su prometida, sino por la salvación de su padre que raya en la tiranía, al no darse cuenta de que el pueblo de Tebas aplaude la acción de Antígona por obedecer los mandatos de los

dioses, anteriores a cualquier ley humana. Sin embargo, Creonte no escucha a su hijo y atribuye su defensa por completo a su amor, lanzando fuertes insultos a Hemón, misma suerte con la que correrá Tiresias (viejo adivino), siendo acusado de vendido. Sin embargo, el adivino lo sentencia antes de irse, porque los dioses no están contentos, diciéndole: “Hiciste bajar al mundo de las tinieblas a quien es aún de los que viven en la luz: a un ser viviente has sepultado en una tumba. Y a un muerto lo retienes sobre la tierra, sin honor, sin exequias, sin la veneración digna de los muertos. Posesión ya es él de los infernos. Tú y los dioses mismos del cielo no tienen ya potestad sobre él. Esta es tu obra de exaltada soberbia” (Sófocles, 1980, p. 204).

Después de todo, Creonte entra en razón y decide él mismo ir a sepultar a Polinice y liberar a Antígona, pero actúa tarde, pues luego de cumplir con lo primero se encuentra con su hijo encolerizado, abrazado al cadáver de su prometida, dándose muerte entre la rabia y los deseos de castigar a su padre. Creonte llega a palacio sosteniendo el cadáver de Hemón, para culminar sus males encontrándose con el suicidio de su esposa Eurídice, al darse cuenta (mediante un mensajero) del infortunio de su hijo. Abatido por la tragedia, Creonte reconoce ser el motivo de sus males, sólo deseando el castigo y su muerte.

Esta tragedia es utilizada por Ricoeur para remarcar el conflicto, pues en esta historia tanto Antígona como Creonte obedecen firmemente a normas establecidas para todos: lamentablemente son contrarias entre sí, de allí que lo complejo sea



Antigona

poder discutir quién de ellos podría estar en lo correcto. Para esto, podemos ver en un primer momento que el final trágico para Creonte, castigado por los dioses, nos haría pensar que él se equivocó; pero Ricoeur decide rescatar la visión hegeliana que hace notar que el criterio de Antígona también es cuestionable: “Hay que reconocer a Hegel que la visión del mundo de Antígona sea tan limitada y carente de contradicciones internas como la de Creonte. Su manera de zanjar entre *philos* y *ekhtros* es tan rígida como la de Creonte; sólo cuenta el vínculo familiar, por otra parte magníficamente concentrado en la *fraternidad*” (Ricoeur, 2013, p. 254).

De lo anterior podemos entender que el punto de esta indagación radica profundamente en el conflicto que atraviesan los dos personajes, que podemos notar en la culminación de sus ideales, como lo señala Ricoeur: “Para que los poderes éticos a los que los protagonistas sirven subsistan juntos, deben pagar un precio absoluto: la *desaparición* de su existencia particular” (Ricoeur, 2013, p. 268). Sin embargo, nuestro autor no hace una continuidad de la dialéctica hegeliana; a él le interesa poner más énfasis precisamente en este conflicto que implica la necesidad por una *buena deliberación*; habrá que reconocer, entonces, la importancia que la tragedia tiene en esa *catharsis trágica*, que va mucho más allá de la enseñanza como manual de vida o la ejemplificación de alguna reflexión.

Por lo anterior, es de destacar que sea la *Antígona* la tragedia escogida, pues muestra con mayor fuerza el conflicto ante la correcta deliberación, siendo evidente la

problemática de elegir ante la norma, en una situación tan compleja, donde tanto Antígona como Creonte parecen tener la razón: uno ante las leyes de las personas, y la otra ante los mandatos divinos. Siendo justo allí, en esas situaciones límite, donde se confronten realmente tanto lo teleológico como lo deontológico. Nos dice Ricoeur: “El juicio moral en situación y la convicción que lo anima, son dignos del título de *sabiduría práctica*” (Ricoeur, 2013, p. 259); y esto es justamente lo que se confronta en la *Antígona*: el camino intermedio entre el consejo directo y la resignación a lo insoluble, donde entra en juego la convicción.

Lo trágico de la acción es precisamente el enfrentarse a todo aquello que escapa a la descripción de la norma y que no ha de poder resolverse más que en la práctica misma de la elección adecuada de nuestros actos. Como nos dice Ricoeur: “una de las funciones de la tragedia respecto de la ética es la de crear una diferencia entre *sabiduría práctica* y *sabiduría ética*” (Ricoeur, 2013, p. 267), que nos permita dimensionar, en la construcción del análisis que hemos estado realizando sobre este libro, las múltiples facetas ante las que se encuentra el que ha de tomar una decisión, que aun pensándola como lo más razonable, coherente y adecuado, puede ser el error más grande y esto podría llevarnos a pensar que entonces no hay mucho más que hacer.

Aquí es donde Ricoeur nos podría decir que efectivamente las decisiones son complejas y que no hay manera de verificar su efectividad más que en sus resultados, pero que lo que permita acercarnos





un poco más a nuestro objetivo es precisamente no sólo reconocer la posibilidad del conflicto, sino comprometernos en él como medio para la mejor de las decisiones. Pues es mediante el conflicto que puedo lograr considerar al otro, ya que esa contraparte a mis decisiones es precisamente la diferencia de convicción con el otro. Entonces resulta a su vez como la contraparte y clarificación a mi visión de las cosas, algo que podríamos llamar otro tamiz a nuestros actos.

En el desarrollo de este noveno estudio Ricoeur nos planteará entonces los conflictos ante los que mueve la sabiduría práctica: un jaloneo entre lo que es y lo que debe ser, arrojando la pregunta: ¿cuáles son las características que tiene la sabiduría práctica, en el caso del plano del respeto y el conflicto? Mostrando tanto los conflictos entre instituciones como en el ámbito de las personas; ante éstos, Ricoeur se pregunta: ¿cómo es esta sabiduría práctica en un plano y cómo lo es en el otro?

Recordando el imperativo categórico, el problema sigue siendo el mismo: ¿Cómo pasamos de la universalidad a la pluralidad? Según Kant, no hay problema; pero Ricoeur no está de acuerdo, debido a que la sabiduría práctica puede tener diferentes características dependiendo de sus condiciones. En sus palabras:

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 coordi-



nar con la universalidad de las reglas que subyacen a la idea de humanidad; el respeto tiende entonces a dividirse en respeto de la ley y respeto de las personas (Ricoeur, 2013, p. 286).

Por ello quise cerrar con esta cita que, a mi parecer, nos vuelca de nuevo en la reflexión sobre la *Antígona*, debido a que un punto clave en el conflicto es precisamente el situarse entre el respeto por las personas o el respeto por la ley; y es que, en la revisión de la promesa, la sabiduría práctica tiene estas características: dar la prioridad al respeto a las personas, tratando de

respetar a la ley; pero primero buscando el respeto a las personas. Sin embargo, al decidir, será inevitable llevar las consecuencias de la elección tomada.

Conclusiones

Sumergirnos de la mano de Ricoeur en las honduras de su propuesta ética nos lleva a agradecer el compromiso que ha establecido con los textos canónicos, donde se ha mostrado con respeto filosófico; es decir, que al mismo tiempo que se ha metido completamente en la tarea de una lectura puntual, también se ha enfrentado a ellos,



criticándolos y problematizándolos, ofreciendo otras maneras de verlos e incluso reconstruirlos. Por ello hemos tenido la valiosa oportunidad de aprender de los grandes, pero sin despegar los pies de nuestra dura realidad: “aspirar a la verdadera vida, con y para el otro en instituciones justas” (Ricoeur, 2013, p. 186). Y ¿cuál es la verdadera vida sino la de la felicidad? ¿No es acaso mayor felicidad aquella que se construye y vive con los otros? En todo esto estamos de acuerdo, pero a la vez hemos podido observar en el recorrido de estos tres estudios que, por un lado, la aspiración a una vida buena (la felicidad) se ha de confrontar con los otros a partir de una moral que pueda “unificar” toda la variedad de aspiraciones, pues lo que para unos resulta bueno, puede no serlo para otros, de allí que la norma sea el buen tamiz de la teleología.

Una vez que ya estamos conformados en sociedad y con los mejores deseos de vivir bien, cumpliendo las normas establecidas, nos encontramos con nuevas dificultades, pues la moral aceptada no siempre será la mejor opción. Es aquí donde se vuelve patente todo el recorrido, porque no se trata de quedarnos con ética o moral, con nuestras aspiraciones o las reglas definidas, sino de replantearnos en cada relación la mejor manera de actuar y resolver nuestros conflictos.

Justamente la reflexión que Ricoeur hace en torno a la *Antígona* nos puede llevar a entender el importante papel conciliador que desempeñan las lecturas y análisis que ofrece este filósofo en su propuesta ética, porque la solución a los conflictos nunca será definitiva, de allí que no podamos separar el ejercicio deontológico del teleológico y viceversa, puesto que lo necesario sea, precisamente reconstruirse una y otra vez en relación a las personas y sus situaciones, pero sin olvidar las normas que en relación a esas necesidades se han construido antes, posibilitando el establecimiento de nuevas normativas, que en el futuro deberán renovarse una y otra vez. Finalicemos diciendo, entonces, que la felicidad sólo se puede construir con los otros en un esfuerzo personal constante, porque allí donde yo cedo, hay otro que cede por mí.

Referencias

- Aristóteles (2014). *Ética Nicomáquea*. Traducido por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Ricoeur, P. (2013). *Sí mismo como otro*. Traducido por Agustín Neira. México: Siglo XXI.
- Sófocles (1980). “Antígona”, en Sófocles, *Las siete tragedias*. México: Porrúa.



30 años

UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA
DE GUADALAJARA

La Universidad Humanista