

A. JUSTIFICACIÓN DEL PROBLEMA Y APOORTE DE LA INVESTIGACIÓN

El presente trabajo surge de la consideración de aspectos de contexto general, podríamos decir extra-filosóficos, y de cuestiones de orden filosófico, que han confluído en la elección concreta del pensamiento ético de Paul Ricoeur. La investigación resultante es enunciada en el siguiente título: «El concepto de *sabiduría práctica*: retraducción del conflicto entre contextualismo y universalización en la ética de Paul Ricoeur».

En primer término, es interesante explicitar el contexto o dominio extra-filosófico del problema. Partimos de la constatación de un panorama de confusión: la ética sufre una suerte de protagonismo y proliferan voces e interpretaciones dispares. El contexto cultural contemporáneo en las últimas décadas se encuentra atiborrado de publicaciones sobre ética, nuevos autores dedicados a su reflexión, corrientes que se agrupan o reagrupan en movimientos antagónicos como la filosofía continental y la filosofía analítica, cuya actividad se desenvuelve en círculos más bien cerrados y con escaso diálogo entre sí. Además, existe una fuerte demanda de enseñanza y formación tanto en el medio académico como en distintas áreas profesionales¹, lo que ha

¹ Una explicación interesante sobre esta demanda es la que ofrece Ana Escríbar al atribuir una suerte de desfase a la ética de los últimos siglos entre su desarrollo teórico como reflexión sobre las

provocado el surgimiento de un nuevo ámbito de análisis, el de las éticas aplicadas, una de cuyas vertientes más sobresalientes es la bioética. Así, la rehabilitación de la filosofía práctica en la época contemporánea es un hecho notorio. Uno levanta una piedra y aparece un nuevo libro sobre «claves para alcanzar la felicidad» o sobre «estándares de calidad de vida», «participación humana en la devastación medioambiental», etc. Asimismo, los medios de comunicación no pierden la oportunidad de hacer noticia sobre acontecimientos vinculados a problemas «éticos». Sin embargo, se experimenta paradójicamente una gran confusión sobre los criterios universales o particulares de la acción y abundan las opiniones divergentes. Pero, sobre todo, llama la atención que cualquiera se sienta autorizado para dar respuestas frente a los dilemas éticos, pues al parecer se ha difundido la idea de que en esta materia todos podemos decir algo y no hay criterios más válidos que otros, es decir, la cuestión es relativa.

Este diagnóstico rápido del estado de cosas que caracteriza al campo de la ética en nuestros días refleja un grado de incertidumbre importante, acentuado por factores propios del contexto presente, aunque no derivable exclusivamente de ellos. La comprensión de los resortes de la acción en el dominio de la *praxis* ha desafiado, como sabemos, a los hombres desde tiempos remotos. Las vicisitudes de la vida humana ligadas a la fuerza de lo trágico dan testimonio de la presencia del conflicto, como una variable inherente a la acción, ajena a nuestro total control. Por tanto, no podemos pretender elaborar una ciencia empírica en este dominio, pero sí aspirar a una búsqueda de modelos filosóficos que aporten salidas satisfac-

normas y su escasa referencia a los alcances de la acción, que cada vez son más exigidos por el ritmo acelerado del desarrollo científico-técnico de los últimos dos siglos. Cf. cap. 2, «Bioética y rehabilitación de la filosofía práctica. El no cumplimiento de una muerte anunciada», en Raúl Villarreal, *Ética aplicada* (2009), p. 56.

torias frente a las interrogantes del presente. En este sentido, Ricoeur contribuye, a nuestro juicio, de manera lúcida y penetrante a la búsqueda de un referente teórico integrador frente a las demandas actuales de una orientación para la acción. La ética ricoeuriana no desconoce estos desafíos e intenta abrir una discusión seria que valora la consideración y el estudio crítico de modelos éticos alternativos, sin olvidar las limitaciones inherentes al campo de la acción y la inevitable irrupción del conflicto.

En segundo término, ha resultado muy fecundo explorar el *status questionis* en el campo filosófico mismo. El panorama ético ha sido descrito por Ricoeur desde la óptica de una controversia filosófica apasionante entre dos grandes posturas filosóficas representativas de la actualidad. Ambas intentan establecer un modelo de comprensión de la acción que defina pautas fundamentales en el dominio de las relaciones éticas entre el sí y los otros. Nos referimos a las corrientes que se agrupan en torno a los contextualistas y los universalistas. La primera postura, conocida también como comunitarismo, propone descifrar las claves de la acción a partir de su inspiración en la tradición teleológica de Aristóteles y su concepto de virtud. La vida humana se orienta hacia la felicidad, máximo bien humano, y para alcanzar dicho fin considera necesario desarrollar ciertos patrones de vida práctica inspirados en la excelencia. Los contextualistas proponen la renovación de este modelo que otorga una importancia central a la idea rectora del bien en la búsqueda de la felicidad. Frente a este objetivo, se enfatiza la necesidad de rescatar prácticas virtuosas que se articulen en torno a los valores propios de cada tradición y sociedad. Esta postura otorga un rol decisivo al contexto particular en el cual dichos valores fundamentales participan del diálogo entre herencia y renovación, para rearticularse y ponerse en práctica en el presente. Por lo tanto, hay que volver a desarrollar un sistema ético que recupere la tradición de mo-

rales concretas, pertenecientes a un espacio y tiempo determinados, con rasgos culturales propios arraigados en sus respectivos entornos sociales. Los modelos apropiados a cada sociedad reflejan sus necesidades y estimaciones de la vida plena, permitiendo desarrollar una ética que garantice su anclaje en la comunidad y reconozca la importancia del contexto, asegurando así el éxito en su efectuación.

Por su parte, el universalismo, heredero de la tradición deontológica kantiana, abarca diversas posiciones que pueden antagonizar en su visión global y política, aunque comparten una ambición filosófica por la universalidad de los principios éticos. Es decir, tanto un enfoque liberal al estilo de Rawls, como el planteamiento de Habermas y su ética de la comunicación, originado en una renovación del marxismo, sostienen que la definición de criterios morales se funda en la universalidad de la razón². La elaboración de un sistema ético supone la guía de imperativos —influencia kantiana— que sean válidos transversalmente. Sin embargo, se transforma el imperativo categórico al introducir la participación social como requisito de su elaboración y cumplimiento. El diálogo real (Habermas) o virtual (Rawls) en el que participan o son representados todos los intereses de los afectados por la aplicación de las normas garantiza la universalidad de las máximas. Es decir, la racionalidad de la elección de los procedimientos asegura, por su universalidad, la adhesión de cada sociedad. La forma de establecer dichos criterios varía en cada sistema, pero se reconoce la racionalidad como fundamento de los acuerdos y se enfatiza el rol de la acción comunicativa, tanto si se trata del procedimiento de la imparcialidad imaginada, propuesto por Rawls con su figura del *velo de ignorancia*, como del de una *comunidad ideal de comunicación*, propuesto por

.....
² Cf. J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa* (1998); J. Rawls, *Teoría de la Justicia* (1979).

Apel y Habermas. De este modo, la validez en la determinación del proceso de fundamentación de los criterios morales garantiza el acuerdo de los participantes, al menos de todos aquéllos que están dispuestos a guiar su conducta sobre la base de una intencionalidad ética, con independencia de patrones culturales.

En suma, contextualismo y universalismo retoman un problema filosófico que no es nuevo. Se trata de la difícil integración de lo universal y lo particular. La dificultad para articular estos dos grandes ejes que participan en la acción procede del privilegio exclusivo de un ángulo en desmedro del otro. Un dilema que Hegel analiza en *Antígona*, tragedia ejemplar para exhibir una distancia irreconciliable entre dos fuentes de legitimación del obrar, las derivadas de las leyes propias de la ciudad que Creonte debe hacer acatar en su rol de gobernante, y las leyes superiores de remoto origen divino, obedecidas por Antígona. La cuestión es cómo salvar una polaridad que se manifiesta de manera muy nítida en el género trágico, y que tiene consecuencias éticas innegables. Ricoeur tiene una propuesta ética interesante para pensar esta oposición entre valores universales transhistóricos y valores culturales particulares a partir de una recodificación alternativa del problema. Nuestro interés es *revelar* esa vía intermedia que Ricoeur construye con su concepto de *sabiduría práctica* para dar una salida que, en vez de zanjar el debate, suministra distinciones metódico-hermenéuticas que permiten integrar los elementos imprescindibles de ambas corrientes éticas, universalistas y contextualistas, a partir de la diferenciación de sus niveles de ejecución.

Pero la preocupación ética de Ricoeur abarca también otros problemas que es necesario afrontar. Nos referimos a la vulnerabilidad de la ética contemporánea frente al relativismo sin salida, y también a la necesidad de dar una respuesta más allá del marco de la polaridad placer/dolor, estados moral-

mente neutros, para abarcar el vasto dominio afectivo de los sentimientos propiamente morales³. En este contexto, no podemos dejar de mencionar la influencia que tiene el paradigma utilitarista en la cultura occidental, factor que incide en la presente discusión y contribuye a su complejidad. Nos referimos al crédito que ha alcanzado esta tendencia, que se ha expandido exponencialmente desde la variable ética hacia la económica y viceversa. El modelo utilitarista se ha desarrollado en el mundo anglosajón y extiende su influjo desde el dominio filosófico hacia ámbitos contingentes y constitutivos del lenguaje ordinario. En términos muy simples, sin tocar las diferencias internas entre sus partidarios, y sólo para contextualizar su tendencia, esta tradición ética retoma la idea aristotélica de la felicidad, aunque para definir el concepto desde una interpretación distinta. El fin de la acción es alcanzar la felicidad, entendida como placer o satisfacción de los deseos y, correlativamente, se valorizan las acciones tendientes a la disminución de la infelicidad o dolor. Por lo tanto, *utilidad* en este contexto es sinónimo de obtención del placer y evitación del dolor. Desde esta perspectiva, parece improcedente una argumentación ética basada en principios inmutables de acción, que no estén al servicio de la utilidad del individuo y de la colectividad. Asimismo, en este modelo, la existencia individual debe buscar que sus logros personales no se contrapongan a la felicidad del mayor número, objetivo que se alcanza a través del método de cálculo que permite maximizar dichos resultados. Por lo tanto, la máxima global del proyecto relativiza el rol del individuo y sus demandas y exalta un altruismo, hasta cierto punto ingenuo, que justificaría en ciertas circunstancias⁴ desconocer las demandas de las minorías en aras de satisfacer al mayor número. Los individuos se toman en

.....
³ Cf. Paul Ricoeur, *Lo Justo* 2 (1999).

⁴ No todos sus representantes comparten este punto.

cuenta y caen en el balance práctico en la medida en que su bienestar forma parte del bienestar colectivo, pero la preocupación no se centra en el respeto de la dignidad de cada persona. De esta manera, los utilitaristas enfatizan la necesidad de encontrar salidas éticas que minimicen los daños del mayor número y que optimicen las posibilidades en casos límite. Su eficacia, hay que reconocerlo, en ciertos casos puntuales extremos puede ser un valioso aporte en la resolución de conflictos. No olvidemos que los fundadores de este modelo buscaban elevar la moral pública a través de una doctrina aplicable a los gobiernos y las instituciones. Sin embargo, el costo de este sistema es la pérdida de la relación personal del sí mismo con el otro. Veremos de qué manera responde Ricoeur a este modelo, a medida que nos internemos en los supuestos éticos fundamentales de su propuesta.

B. EL ENFOQUE ÉTICO DEL AUTOR

Sí mismo como Otro es la obra central para comprender la ética de Ricoeur. Allí se sigue un importante rodeo: se parte de la evaluación de los aportes que provienen de la filosofía del lenguaje, tramo que Ricoeur valora por su contribución a la objetivación del tema, para avanzar hacia la determinación del agente de la acción, y desde allí hacia la hermenéutica del sí mismo, lo que constituye una nueva indagación. Se trata de la tarea de interpretación de la condición de imputabilidad del hombre, la cual pone de relieve la importancia esencial de la inclusión de la alteridad en dicho trayecto. Sin embargo, el camino no es directo, pues nuevamente se antepone un paso intermedio por el género narrativo, nuevo rodeo interpretativo preliminar, muy dinamizador de la reflexión ética. En este punto, se manifiesta la productividad hermenéutica del camino recorrido por Ricoeur en su filosofía anterior. La obra trá-

gica ejemplar para esta fase de la interpretación es *Antígona*, y su lectura amplía el rango de problemas y prepara una reflexión de otro orden. Este paso marca el comienzo de nuestra indagación. Ricoeur dirige a continuación su pesquisa hacia el registro propiamente ético y en particular examina la tradición filosófica para extraer de ella todo su potencial con el fin de iluminar su propio enfoque.

La tarea reflexiva propuesta por nuestro autor se realiza examinando dos grandes tradiciones, las de Aristóteles y Kant, de las cuales él deriva dos maneras de entender el obrar. Su objetivo es extraer de ellas luces que permitan repensar de manera fundamental la pregunta acerca del sentido ético de la vida o lo que los griegos definieron como el dominio de la *praxis*. Ambas tradiciones elaboran modelos filosóficos que intentan guiar la racionalidad práctica de tal modo que podamos potenciar una vida humana más cabal. Sin embargo, sus propuestas parecen ir por derroteros distintos, que se pueden subsumir bajo dos grandes polos de la acción que reencuentramos en el origen y a lo largo de toda la historia del filosofar: la orientación del deseo de una vida buena (Aristóteles) y el camino del deber (Kant).

El examen de dicha polaridad permite a Ricoeur desarrollar su propio enfoque ético, que esbozamos en los siguientes términos: en primer lugar desarrolla la distinción clave de los conceptos de ética y moral, cuyo significado común, en su origen, es la idea de *costumbres*, pero que adquieren una denotación precisa en esta propuesta. Se reserva a la ética el dominio de lo que es *estimado bueno* y a la moral el de lo que *se impone como obligatorio*⁵. Es decir, la ética abarca la dimensión de intencionalidad de una vida lograda y la moral es la articulación de dicha intencionalidad en normas que tienen la

.....
⁵ Cf. *Sí mismo como Otro*, trad. Agustín Neira Calvo, Siglo Veintiuno Editores, primera edición, Madrid, 1996, p. 174; 200.

pretensión de universalidad y el carácter de restricción. En segundo lugar, Ricoeur sostiene la hipótesis central de la prioridad ontológica de la ética respecto de la moral⁶, y para fundamentarla elabora su «pequeña ética», correspondiente a tres Estudios de *Sí mismo como Otro*⁷, destinados a mostrar la primacía del bien sobre lo obligatorio; allí afirma que la *ética* es la fuente originaria desde donde surge y hacia la cual vuelve la acción del hombre como agente de imputación moral. La *moral*, por su parte, es un momento secundario a aquélla, aunque requerido por la interacción social para la implantación de la norma moral basada en la restricción. Esta polaridad se traduce respectivamente en dos direcciones de la acción que interesan por igual a nuestro filósofo: la búsqueda de la vida buena y la búsqueda de una convivencia justa. Sin embargo, la jerarquización tiene, a nuestro juicio, la ventaja filosófica de restituir en el plano ético el carácter de finalidad de la existencia entendida como totalidad⁸, lo cual ofrece un punto de anclaje ontológico que, superando la formalidad de la obligatoriedad kantiana, encara la relatividad presente en la mirada contemporánea.

La presente investigación mostrará el análisis seguido por Ricoeur para reencontrar los elementos vinculantes que constituyen la fuente de inspiración del obrar, camino en el cual Aristóteles aporta con su ética de la *vida buena*. Kant, por su parte, le suministra los criterios que fortalecen la acción humana dada su propensión al mal, y le orientan con independencia de consideraciones utilitarias o basadas en deseos individuales. Y Hegel contribuye también a este proyecto con dos elementos: primero, la reconsideración del sentido políti-

6 Cf. *idem*, «El Sí y la Intencionalidad ética», Estudio VII.

7 Cf. *idem*, Estudios VII, VIII y IX.

8 Respecto a esta consideración es significativo el aporte del texto sobre «Ética y Política» de Alejandro Vigo, *Aristóteles Una Introducción* (2007).

co en la tradición aristotélica en consonancia con su crítica del aislamiento social de la moralidad kantiana. Este desarrollado sentido social fortalece la consolidación del referente institucional que permite conectar ética y política. Segundo, el espíritu integrador, que proporciona herramientas para considerar, desde el punto de vista metódico-hermenéutico, la necesidad de ambos modelos de la tradición, pues, si bien aparecen en controversia, contienen elementos válidos e insustituibles para la elaboración de su sistema ético.

Ricoeur plantea una alternativa a la polaridad esbozada, asumiendo con una mirada crítica la posibilidad de conciliación de ambos puntos de vista. El concepto con el cual propone un cauce de salida a la disputa ética y que constituye el foco central de nuestra investigación es la *sabiduría práctica*, clave de comprensión fundamental y punto de anclaje de nuestra investigación. La tesis que nos interesa destacar sostiene que el concepto de *sabiduría práctica* contribuye a superar la polaridad entre la moral de la obligación y la ética de la *vida buena*, bajo la doble consideración de subordinación y complementariedad. La tarea que nos hemos propuesto es el examen de dicho concepto como vía adecuada para una integración filosófica fundamental de los dos polos de la acción mencionados: el deseo razonable y el deber. Ambas direcciones del obrar han sido extremadamente contrapuestas por la tradición y participan de manera insoslayable en la determinación de la *praxis*. El punto crítico que aborda la investigación es, consecuentemente, la evaluación de la consistencia filosófica del concepto de sabiduría práctica, de tal modo que con su formulación se logre efectivamente abrir una nueva alternativa teórico-práctica que supere el problema que Ricoeur visualiza en nuestra época, a saber, la tajante separación entre dos variables: lo bueno y lo justo, o el amor y la justicia. Nuestra labor será mostrar el camino a través del cual la sabiduría práctica puede ser una vía articuladora en esa disyuntiva.

En otras palabras, lo que Ricoeur propone es la articulación de la polaridad de lo bueno y lo justo; la cual, como veremos, el utilitarismo tiende a evitar, dejando fuera de discusión el primero de estos criterios y sometiendo a control el segundo. Veamos cómo se expresa esta estrategia a raíz del problema filosófico que Ricoeur visualiza en dicho enfoque. A su juicio, el utilitarismo pierde de vista algo decisivo: la ética se funda en una relación personal y no parte desde un sistema impersonal que borra al otro y al sí mismo, para evaluar la corrección de la acción según el cálculo de las consecuencias mejores, sin importar si el precio es cometer una injusticia o la postergación de grupos minoritarios o de proyectos personales. La justicia, a juicio de Ricoeur, es un criterio ético decisivo que permite armonizar al individuo y la colectividad y su fuente ética ineludible es, siguiendo la célebre fórmula ricoeuriana, «la intencionalidad de una vida buena con y para otro en instituciones justas». Es decir, la acción correcta no es aquella que maximiza el placer, la felicidad o la satisfacción de preferencias, sino aquella que alcanza el equilibrio en la consideración de todos los elementos en juego: normas, personas y la situación concreta. Por lo tanto, la decisión ética no es fruto de un cálculo simple de satisfacción de preferencias, sino de un proceso complejo y articulado por fases de estimación cuyo resultado es el *juicio moral en situación*, guiado por la sabiduría práctica. La ética es la expresión de la esencial co-pertenencia del sí mismo y del otro. Habrá que mostrar cómo esta afirmación se ve refrendada por el modelo de la amistad, cuyo correlato, en el ámbito social, es la justicia. En contrapunto con esta postura, el utilitarismo no puede darle un peso real e independiente a la justicia, porque toma una posición demasiado impersonal y desencarnada. Asimismo, su insistente preocupación por la imparcialidad pasa por alto o pierde de vista el sentido de la humanidad. Ricoeur defiende la indesligable relación de una vida buena en común —que no se

opone a placentera o satisfactoria, aunque acepta que el dolor puede formar parte del proceso— con el respeto por la singularidad de las personas y la particularidad de las situaciones. Esta convicción es la que guiará el recorrido ético que intentaremos seguir de cerca en la investigación. La meditación acerca de *lo justo* ocupa allí un lugar paradigmático.

En suma, nuestro propósito en esta investigación será mostrar de qué manera es posible articular estas dos orientaciones del obrar, a través de la sabiduría práctica. Este concepto será objeto de un exhaustivo análisis para exhibir su potencialidad productiva a través del camino de una síntesis de distintas etapas, estableciendo un nivel de fundamentación, un nivel normativo y un plano de efectuación. Los distintos momentos esbozados corresponden desde el punto de vista de la enunciación formal a la estructura triple condensada en la célebre fórmula antes mencionada de la «intencionalidad ética de la vida buena con y para otro en instituciones justas». Nos interesa desplegar la riqueza de esta formulación tentativa, que sugiere un camino importante, sin cerrarlo a futuras exploraciones, aceptando con decidida humildad la difícil tarea que supone la elección humana en casos dolorosos, trágicos incluso, en los cuales, dirá Ricoeur, la opción no es el blanco o negro, sino que debemos aspirar al gris. Nuestra apuesta será mostrar que la ética ricoeuriana logra aprovechar críticamente lo más sólido de la tradición para responder a los desafíos prácticos suscitados por los conflictos de la vida contemporánea.

C. CUESTIONES METODOLÓGICAS Y CLAVES METÓDICAS

En primer lugar, algunas consideraciones respecto a los criterios metodológicos generales de la investigación. El criterio que hemos aplicado en la selección de los textos de la presente

investigación obedece fundamentalmente a la economía del proyecto y a sus fines internos. La obra de Ricoeur posee una envergadura difícil de abarcar en una sola investigación y la variedad de sus tópicos hace más difícil aún delimitar la tarea. Por este motivo, para ser eficientes con la tarea hemos circunscrito el análisis a la obra fuente del tema ético y a aquellos textos que por su cercanía cronológica permiten ampliar los conceptos o ilustrar mejor el contexto en que se desarrollan. El punto focal es la ética, la cual pertenece a la última etapa de su reflexión, que se sitúa principalmente entre los años noventa y comienzos del dos mil. Seleccionamos, entonces, como texto fuente para esta investigación *Sí mismo como Otro* y los textos secundarios que la complementan: *Del texto a la acción*, *Amor y justicia*, *Lectures 1 autour du politique*, *Lo justo*, *Lo justo 2*, *Sobre la traducción*, *Caminos del reconocimiento*. La selección de otros textos y artículos complementarios aparece detallada en la bibliografía y servirá de apoyo puntual para la aclaración de algunos puntos específicos de la investigación. Los textos utilizados están en su mayoría traducidos al español, y serán consultados para facilitar la comprensión, tomando como referencia el original en francés. Del texto fuente sólo existe una traducción al español, que es la que utilizamos, a saber, *Sí mismo como Otro*, traducción de Agustín Neira Calvo, en Siglo Veintiuno Editores, primera edición, Madrid, 1996. Además, serán consultados los textos sobre la obra de Ricoeur de los comentaristas más autorizados en el debate, los cuales aparecen debidamente individualizados en la investigación.

Hemos optado por dividir la tesis en dos secciones, de tal manera que dicha estructura dé una mayor claridad a la argumentación, estableciendo en la primera el desarrollo temático de los conceptos claves que permiten preparar el horizonte para la comprensión del tema principal. Entonces, si bien el concepto de sabiduría práctica es el foco transversal

de la investigación, a la vez, constituye su *terminus ad quem*, y, de este modo, su análisis detallado adquiere mayor consistencia en la segunda sección. Así, la primera sección se titula *Sobre la hermenéutica del sí: análisis preparatorio de la ética*, y tiene como objetivo la determinación inicial del agente de la acción. Esta parte lleva a cabo el análisis hermenéutico de la identidad personal, a partir de sus elementos constitutivos, y fundamenta dicha caracterización de la identidad en su relación esencial con la alteridad, para cuyo desarrollo analizamos la relación dialéctica entre identidad como *idem* e identidad en cuanto *ipse*, que arroja como resultado clave el concepto de *ipseidad*. Sobre dicha base, se avanza en la distinción entre ética y moral, que mantendrán el diálogo de manera transversal en toda la investigación. El concepto central en esta primera diferenciación es *intencionalidad de la vida buena* (Aristóteles). Para introducir dicho horizonte ético inicial resultan decisivas las nociones de *estima de sí* y *soliditud*, dos polos indisociables de la relación ética entre el sí y el otro, y su aclaración fenomenológica se alcanza mediante la tematización de la *amistad* y la *justicia* (Aristóteles). El examen de esta parte culmina con el paso por la prueba de la instancia moral, momento de la ley e irrupción de la deontología kantiana.

La segunda sección se ha titulado *Sobre la sabiduría práctica: un puente entre dos universos éticos*. La importancia de esta segunda fase es que permite hacer un análisis más detallado sobre el concepto de sabiduría práctica, en contrapunto con los conceptos fronterizos en virtud de los cuales éste se erige en concepto clave de la investigación, y allí será fundamental el examen crítico de la tradición, fundamentalmente la de Aristóteles y Kant, con alusión también a Hegel. Además, paralelamente se desarrolla la evaluación crítica del concepto, lo que permite evaluar los resultados de la investigación, subrayando los aportes del análisis del autor y apun-

tando sus puntos discutibles. Entonces, la secuencia temática de la segunda sección, despejada la determinación del agente, a través de las instancias del conflicto ético-moral, se aboca al concepto de la sabiduría práctica en el marco de la interpretación ricoeuriana. Dicho acceso no carece de originalidad, pues se lleva a cabo a través de un registro extra-filosófico, el género trágico con *Antígona* y el aporte de la sabiduría trágica. Después de este preludio, la investigación recupera su intensidad filosófica con el examen de la moral kantiana en contrapunto con la ética aristotélica, donde se confrontan conceptos centrales como el de *phrónesis*, fuente originaria en la determinación de la sabiduría práctica ricoeuriana, guiado por la crítica del concepto de autonomía, de respeto y de humanidad kantianos. El balance final establece los aportes de la *phrónesis*, los correctivos de la moral kantiana de la obligación y sus límites, y revisa finalmente el aporte hegeliano de la noción de *eticidad* para la configuración del sentido de una ética anclada en las instituciones. Con este recorrido se conquista un espacio fundamental para la determinación concreta de la sabiduría práctica: en dicho camino dos nociones son claves, la *promesa* y la *convicción*. Para finalizar, se expone a modo de conclusión el rol mediador que desempeña la sabiduría práctica para arbitrar las diferencias de las tradiciones contemporáneas representadas por el universalismo y el contextualismo. Por último, hemos considerado un anexo que evalúa el aporte del artículo «De la moral a la ética y a las éticas», publicado en el texto *Lo Justo 2*, en el cual el propio Ricoeur revisa la propuesta ética de *Sí mismo como Otro* e introduce algunas correcciones que nos parecen sugerentes.

En segundo lugar, no podemos dejar de mencionar los aspectos metódicos, que adquieren una importancia significativa en el trabajo filosófico de Ricoeur y, por lo tanto, son relevantes en la presente investigación. Nos interesa destacar algunos puntos centrales.

1.º La primacía de la ética sobre la moral es un resultado de la exégesis hermenéutica, que se traduce como prioridad del bien, máxima aspiración humana que está por sobre la obligación; lo que significa que las valoraciones y estimaciones son aplicadas inmediatamente a la acción y no parten desde «arriba» como un deber ser. Se atribuye así una originariedad al momento del ser o de la descripción por sobre el momento del deber-ser o de la prescripción, no obstante lo cual se postula una vía de transición entre ambos, que consideramos un aporte significativo de Ricoeur a esta discusión.

2.º El paso al registro ético produce un desplazamiento del método fenomenológico por el enfoque hermenéutico, como superación de las filosofías del sujeto (*cogito*) en pos del sí mismo. La tarea asignada ahora será el despliegue de la *hermenéutica del sí*, la cual alcanzará en el desarrollo ético ricoeuriano una vía privilegiada para su pleno despliegue. Dicha tarea pertenece a un horizonte más global, que se refiere a la determinación del hombre capaz y supone un desvío por los distintos registros en los que el sí se autocomprende. Dos hitos previos de dicho camino son «el rodeo de objetivación» adjudicado al paso por el análisis (filosofía analítica) y la experiencia narrativa. Nuestro análisis parte de la consideración de este último. Por lo tanto, nos centramos en la presente investigación en el tema de la ética, el cual pertenece a una fase del pensamiento ricoeuriano mucho menos explorada por los intérpretes. Como es sabido, su aporte más reconocido se refiere a la hermenéutica del campo poético (signo, símbolo y texto). Por este motivo, el presente estudio es relevante en un sentido doble: en primer lugar, permite abordar la propuesta ética de Ricoeur; en segundo lugar, focaliza un momento ejemplar de su pensamiento en el cual la hermenéutica, más que un tema de fundamentación, se vuelca hacia la práctica interpretativa en acto. Por ello, nos parece sugerente el título de uno de los textos con los cuales podríamos decir que se ini-

cia esta inflexión o desplazamiento de su camino hermenéutico, a partir de la era de los noventa, la obra que tiene por título *Del texto a la acción*⁹.

3.º Una clave metódica de la hermenéutica del sí mismo que marca todo el trayecto y determina sus resultados es la pretensión de provisionalidad, esto es, el cuidado por mantener una aspiración veritativa controlada. La noción clave en dicho contexto es la de *atestación*, pues constituye un resultado metódico concreto del ejercicio hermenéutico exploratorio que consiste en asumir la precariedad del campo práctico, la imposibilidad de obtener en ética verdades del tenor de la ciencia, cuya contrapartida es el error, y, en cambio, la necesidad de oponer a un camino de relativismo la convicción ética que se manifiesta en el testimonio, como forma de crédito y confianza más que certeza o seguridad. La noción de atestación tiene un doble arraigo, pues, además del criterio metódico expuesto, encuentra su fundamento en el plano ontológico. El metacriterio del ser verdadero aristotélico reinterpretado como verdad de atestación no es otro que la verdad en su sentido *aléthico* y no *apofántico*. En la atestación no cabe la oposición ser-falso o ser-verdadero (Aristóteles), más bien se le «opone» dialécticamente la sospecha¹⁰, como su contrapartida. Este carácter veritativo de otro orden al que aspira la propuesta ética de Ricoeur será revelado durante la investigación.

4.º La posibilidad de inscribir la ética como foco de un proyecto hermenéutico global en Ricoeur descansa en la noción de *traducción*. Esta clave de lectura permite comprender la ética bajo la consideración de la interpretación iluminada

⁹ Cf. para el tema de las distintas etapas o desarrollos de la filosofía hermenéutica de Ricoeur el minucioso análisis de Eduardo Silva, en el artículo «Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica», en *Teología y Vida* (2005).

¹⁰ Cf. *Sí mismo como Otro*, *op. cit.*, Estudio X, III. 3. «La conciencia», p. 380; 393.

desde la acción de traducir. Por tanto, la hermenéutica del sí mismo, adscrita al paradigma del hombre capaz, actuante y sufriente, tendrá como labor exhibir la interpretación del agente imputable en sus capacidades de «apropiarse» de lo otro, inspiradas en el ejercicio de traducción, el cual exhibe una hospitalidad con lo extraño. Es decir, se trata de la posibilidad de establecer una relación de *equivalencia* presunta con la alteridad¹¹, no fundada en una identidad presupuesta, sino una equivalencia sin identidad¹², la cual será desarrollada por medio del concepto de ipseidad, noción decisiva para la fundamentación ética. Esta misma interpretación se puede aplicar a la posibilidad de «correspondencia» o acercamiento entre universalismo y contextualismo, pues dicha distancia es la misma que debe enfrentar y resolver toda operación de traducción.

5.º La ética desarrollada en la «pequeña ética», expresión usada por Ricoeur, un poco irónicamente, un poco modestamente, para referirse a su labor en *Sí mismo como Otro*, no está desligada de una ontología de base que permite iluminar sus determinaciones más profundas¹³. No podemos abordar sino brevemente dicha cuestión en la presente investigación. Sin embargo, es importante señalar sus referentes ineludibles, Aristóteles y Heidegger. Por una parte, un elemento metódico decisivo que Ricoeur atribuye a la influencia

¹¹ Cf. Paul Ricoeur, *Sobre la traducción* (2005), p. 47. Seguimos en este punto la afirmación de Jervolino según la cual: «... la traduction comme paradigme de l'herméneutique nous introduit de façon privilégiée dans la phénoménologie herméneutique du Soi – avec sa dialectique complexe de l'identique et de l'autre, des formes plurielles d'altérité dans le coeur même du Soi – qui est le thème de *Soi-même comme un autre*». Cf. Domenico Jervolino, *Ricoeur Herméneutique et traduction* (2007), p. 88.

¹² *Ibidem.*

¹³ Consignamos la dificultad de dicho texto, por su densidad y concisión.

de Aristóteles se refiere al carácter analógico¹⁴ del ser, que ha sido transpuesto al dominio del obrar, para ampliar sus posibilidades de comprensión, entendiendo que su sentido no se agota en ninguna de sus determinaciones: lingüística, práxica, narrativa, ético-moral. Un segundo aporte de la metafísica aristotélica, redimensionada críticamente a través de una reorientación interpretativa, es el binomio *enérgeia-dynamis*. Esta interpretación permite a Ricoeur recuperar «un fondo de ser, a la vez potencial y efectivo, sobre el que se destaca el obrar humano»¹⁵. Estos elementos enriquecen su hermenéutica y la dirigen hacia una ontología de la ipseidad que permite fundar ontológicamente su interpretación del sí en tanto que agente¹⁶. Por otra parte, Ricoeur distingue su hermenéutica de la ipseidad en *Sí mismo como Otro* de la analítica existencial heideggeriana de *Ser y tiempo* a través de su propuesta de un camino indirecto, por la vía del rodeo, por los distintos géneros de la acción, diferenciando así su propia tarea. No obstante el cuidado que pone en dicha diferenciación formal, Ricoeur reconoce una inspiración común en los criterios fundamentales de dicha ontología. Su último Estudio, el X, lo explicita de manera clara en relación al análisis del cuerpo y de la conciencia¹⁷. Por tanto, nos parece que existen notables resonancias de dicha ontología en la ética ricoeuriana, que subrayaremos en el curso de la investigación, intentando mostrar el parentesco filosófico hermenéutico de ambos pensadores.

.....
¹⁴ Se pregunta Ricoeur, en el Estudio X, si la unidad analógica del obrar, adoptada de otra unidad analógica, la del ser, equivale a la *Sorge* heideggeriana.

¹⁵ Cf. *idem*, p. 341; 357.

¹⁶ Asumimos los límites que nuestro análisis enfrenta debido al desarrollo escueto del texto ricoeuriano acerca de conceptos cuya hondura ameritaría una mayor explicitación.

¹⁷ Cf. *Sí mismo como Otro*, *op. cit.*, Estudio X, pp. 328-397; 345-410.

6.º Finalmente, Lévinas y Husserl son autores que ocupan un lugar importante como fuentes de inspiración del pensamiento de Ricoeur en esta etapa, aunque su referencia sea menos explícita. Ambos filósofos son referentes notables en el tema de la alteridad, pues en el diálogo con dichas posiciones Ricoeur desarrolla su hermenéutica de la ipseidad.

En suma, tomando en consideración el problema ético enunciado más esta larga enumeración de hitos metódicos que nos han parecido fundamentales, nos proponemos ahondar en la ética de Ricoeur para extraer de ella su mayor riqueza, que a nuestro juicio se inscribe en el marco de una comprensión amplia de la acción humana, esclarecida por el paradigma global del hombre capaz, modelo de interpretación que aporta a la reflexión ética sus rasgos más iluminadores.