

Paul Ricœur: la subjetividad como acción y hermenéutica

Paul Ricoeur: The subjectivity of such action and hermeneutics

Paul Ricœur: A subjetividade como ação e hermenêutica

Fecha de entrega: 22 de julio de 2013

Fecha de evaluación: 15 de noviembre de 2013

Fecha de aprobación: 20 de diciembre de 2013

*William Rojas Cordero**

Resumen

Las sugerentes problemáticas de la obra y pensamiento de Paul Ricoeur, enunciadas en este artículo, no buscan dar un trabajo apologético ni una descripción acusativa; de lo que se trata, por consiguiente, es de estructurar la subjetividad como acción y hermenéutica. En este contexto, el lenguaje y la acción contienen en sí inherentes interrogantes que fomentan una especie de dedicación cuidadosa y pertinente sobre el sujeto. Los interrogantes que suscitan estas dos temáticas pueden ser: ¿qué es lenguaje?, ¿cuál es la relación del lenguaje con el sujeto y la hermenéutica?, ¿cuál es la necesidad del texto?, ¿cuál es la importancia del discurso? y, sobre todo, ¿qué queremos interpretar por “teoría de la acción subjetiva e intersubjetiva para el hombre actual”?

Palabras clave: Ricoeur, subjetividades, acción, hermenéutica.

* Filósofo, teólogo, especialista en Pedagogía y Docencia Universitaria de la Universidad de San Buenaventura (Colombia). Magíster en Sociología de la Universidad Nacional de Colombia. Docente investigador del grupo Devenir de la Facultad de Filosofía, investigador del grupo Tendencias Actuales en Educación y Pedagogía (Taepe) de la Facultad de Educación de la Universidad de San Buenaventura Bogotá. Correo electrónico: william5rc@yahoo.com.ar

Abstract

The suggestive problematic ones of the work and Paul Ricoeur's thought the enunciated in this article look neither for an apologetic work nor a description acusativa, about what it treats itself, consequently it is, to structure the subjectivity as action and hermeneutics. End this context, the language and the action contain in yes inherent questions that promote a species of careful and pertinent dedication on the subject. The questions that propose these two subject matters can be: what is a language? Which is the relation of the language with the subject and the hermeneutics? Which is the need of the text? Which is the importance of the speech? And, especially, what we want to interpret for "theory of the subjective and intersubjective action for the current man"?

Keywords: Ricoeur, subjectivities, action, hermeneutics.

Resumo

As problemáticas que sugerem a obra e o pensamento de Paul Ricoeur, descrito neste artigo não procuram dar um trabalho apologético nem uma descrição acusativa; do que é abordado, portanto, é de estruturar a subjetividade como ação e hermenêutica. Neste contexto, a linguagem e a ação contêm em si mesmas questões inerentes que incentivam um tipo de dedicação cuidadosa e pertinente sobre o sujeito. As questões que provocam estas duas temáticas podem ser: ¿o que é a linguagem? ¿Qual que é a relação da linguagem com o sujeito e a hermenêutica? ¿Qual é a necessidade do texto? ¿Qual que é a importância do discurso? E, acima de tudo, ¿o que nós queremos interpretar por "teoria da ação subjetiva e intersubjetiva para o homem moderno"?

Palavras-chave: Ricoeur, subjetividades, ação, hermenêutica.

Lenguaje y comunicación como elementos de la subjetivación

Es necesario acudir a las bases certeras de la fenomenología promulgada estrictamente por Husserl al decir que la tarea principal de la fenomenología, en cuanto asunto epistemológico, desarrolla procesos de descripción más no de solución concreta. Los procesos de acción fenoménica son elaborados por los sujetos de y con conciencia, la relación epistemológica entre el *noema* y la *noesis*¹ se muestran como insumo fundamental (sin ser lo único) para que la mentada fenomenología se constituya como método de la filosofía. En el Conflicto de las interpretaciones (obra anunciada en la década de los sesenta), Ricœur plantea el “injerto de la hermenéutica” en la fenomenología, acudiendo a esta figura de reproducción agrícola, es evidente la cabida de aquel saber nuevo, denominado *hermenéutica*, dentro de un método menos joven llamado *fenomenología*. Por consiguiente, es útil, en este caso, desarrollar una breve alusión a la hermenéutica, sobre todo a la hermenéutica del texto.

Las innegables, cotidianas y muy bien referidas definiciones de la hermenéutica nos han mostrado lo que en realidad este saber constituye. Es sabido que la hermenéutica se refiere a la teoría general de la interpretación, utilizada con frecuencia en la jurisprudencia aplicada en los casos de derecho, también muy fundamentada en la exégesis bíblica (denominada por Ricœur *hermenéutica sagrada*) y, por supuesto, bien denominada como el “arte de interpretar el texto filosófico” (hermenéutica profana). Asimismo, se ha entendido como el arte de evitar el malentendido. Otras definiciones la exaltan como “lo dicho en lo no dicho”, lo “a la vista no visto”, y no podemos olvidar la excelente denominación tomada por Gadamer de San Agustín, a saber, “*verbum interius*”. La palabra interior, sencilla y profunda es el cordón umbilical de la hermenéutica, que se constituye en acción configurativa y refigurativa de lo exterior. Además, la hermenéutica no pretende la objetivación ni la subjetivación, simplemente escucha y enseña a escuchar en un coherente, mutuo y aplicable ejercicio de lo denominado por Ricœur “oído hermenéutico”.

1 Para tal motivo, Ricœur afirma “en el caso de las acciones simples, como aquellas que no requieren ninguna acción previa, el significado (noema) y la intención (noesis) coinciden o se superponen” (Ricœur, 2006, p. 179). En estos temas se evidencia la relación con la fenomenología y la lingüística; una fuente importante para estos asuntos es el capítulo quinto de *El discurso de la acción* (Ricœur, 1981).

Frente al desarrollo de la hermenéutica se inscriben algunos nombres: Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer y, por supuesto, Ricœur, sin olvidar las raíces propuestas por Aristóteles en la Antigüedad, en la Edad Media por San Agustín y en el Renacimiento por Lutero, tampoco menospreciar a otros que con sus estudios le han dedicado pensamiento y han contribuido en la solidificación de la hermenéutica filosófica.

Este preámbulo fenomenológico-hermenéutico es el pretexto necesario para analizar uno de los principales temas que convoca esta reflexión, a saber, el lenguaje y, después de este, la acción.

El problema del lenguaje no es nada nuevo de la filosofía ni en el mundo real; de hecho, es el instrumento fundamental de la relación del sujeto con el mundo, del ser con el ser, y además es la mediación perfecta entre lo subjetivo y lo objetivo. No se trata de elaborar una rigurosa genealogía ni del término ni de su contexto, sino del significado y significante para un posible contexto filosófico.

El lenguaje está estrictamente relacionado con la lingüística, la lengua, el habla y, por su carácter cultural y social, con los idiomas, asuntos que describe de manera precisa y acertada Ferdinand de Saussure en su *Curso de lingüística general* (De Saussure, 1945). No están de más mencionar las primeras alusiones y descripciones del lenguaje, plasmadas en el *Cratilo* de Platón, y también en los problemas del nominalismo en la Edad Media. Sin embargo, es Heidegger quien en *Ser y tiempo* va a plantear las más certeras afirmaciones respecto al problema del lenguaje, reconfirmadas en *La carta sobre el humanismo* al enunciar que “el lenguaje es la morada del ser” (Heidegger, 1951), o dicho metafóricamente al final de la misma, “el lenguaje es al ser como las nubes son al cielo” (1951).

Es evidente la influencia de Heidegger en la hermenéutica de Ricœur y aparentemente en un grado mayor en la de Gadamer. Es más, la denominación de *hermenéutica filosófica* surge gracias a las agudas interpretaciones ofrecidas en *Ser y tiempo*. Podríamos preguntarnos ahora: ¿cuál es el carácter universalista de la hermenéutica?; ¿a qué se debe su posible universalización? La respuesta salta a la vista: es gracias al lenguaje. En el lenguaje se contiene el ser, universal y particular. El ser se comprende, entiende y explica gracias al lenguaje y este se manifiesta, a su vez, en el tiempo.

Es difícil anular la labor de Dilthey frente a la tarea de encontrar el origen de la hermenéutica, pues los anuncios en su ensayo de 1900 van de la mano con la diferencia que hace entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza, aclarando que las primeras deben ser entendidas y las segundas deben ser explicadas (Dilthey, 1994), dicotomía no menos importante en Ricœur. Por tal razón, y al venir de tan buena fuente, Ricœur elabora en algunos de sus textos un rico análisis de los conceptos de explicación y comprensión, pero especialmente les dedica todo un apartado en el libro *Del texto a la acción*. Para Ricœur, este dualismo y, a la vez, dialéctica epistemológica son un excelente presupuesto para anunciar que existe un orden de los signos en las cosas mismas. Sin lugar a dudas, Ricœur ubica tres situaciones muy importantes a partir de este dualismo: la teoría del texto, la teoría de la acción y la teoría de la historia (Ricœur, 2006, p. 151). El juego dialéctico entre estas tres teorías anuncia la utilización cotidiana del texto, del discurso, del lenguaje y, a través de estos, del mito, del relato y del símbolo. Por ahora, solo nos dedicaremos a tratar de dilucidar lo concerniente a la acción, sin olvidar la teoría del texto y, en ella, las sugerencias del discurso, la narración, la metáfora y la mimesis. Esto nos involucra en otros terrenos de la obra de Ricœur, evidenciados en *La metáfora viva* (1980) y en *Sí mismo como otro* (1990), textos que no descartan la problemática de la tropología.

Es cierto que, como afirma Lyotard, la posmodernidad está cargada de una gran dosis funcionalista, de nuevas subjetividades, experiencias totalizadoras y fragmentadoras del sujeto, que, por lo tanto, exigen novedosas maneras de comprender y explicar al hombre actual. El sujeto, definido por Descartes como racional, por Spinoza como “de afecciones”, por Zubiri “de realidades”, es ahora concebido por Ricœur como un sujeto de acción. La teoría de la acción es uno de esos lugares novedosos, y, gracias a las actuales condiciones sociales y culturales del hombre, exige nuevos juegos de lenguaje, de relación y de reciprocidad. Pero, ¿dónde encuentra Ricœur el insumo básico y necesario para hablar de la posibilidad de la acción? Lo encuentra en las generosas influencias del existencialismo de Marcel y Jaspers, el personalismo de Mounier, la fenomenología de Husserl y, claro está, en su propia obra *La filosofía de la voluntad* (2004) y sus estudios hermenéuticos. Esto aclara y hace surgir un nuevo par de conceptos que Ricœur va a denominar “El discurso de la acción” (Ricœur, 1981).

Ahora bien, ¿cuál es el contexto de la acción y qué es la acción? A lo cual responderemos que, en primer lugar, es difícil comprender una acción sin una intención, es decir, existe una reciprocidad entre el qué, el porqué y el para qué. Pero, ¿acaso es indispensable la estrecha dialéctica entre una intención y una acción?; ¿no se ejerce algún tipo de violencia entre las dos? Quizás de lo que se trate es de buscar un punto racionalmente medio entre dichas situaciones, sobre todo sabiendo que la acción se constituye como un agente mutador de las circunstancias que el sujeto experimenta y desea experimentar en su propia historia.

En segundo lugar, es imposible dejar de lado la importancia de la acción en el pensamiento ricœuriano: según este autor, “la acción es algo significativo” (Ricœur, 2008) que se evidencia en la objetivación, y conforma una cierta configuración en las interpretaciones del sujeto y de este con los otros. Por lo tanto, la acción requiere de la coparticipación de la voluntad, las emociones y, por demás, de las actitudes. ¿Acaso esta posición contiene un tinte ético?, ¿es el acto el fundamento de lo ético? Y si lo es, en consecuencia, ¿es el acto el fundamento de la acción?

En efecto, la acción es significativa en cuanto recobrador de sentido en lo personal y en lo social, pues la acción solo se entiende en la relación con el otro, entendido este como acción y en acción gracias al diálogo, a la comunicación y a la narración; es el yo en relación con el tú, para conformar un nosotros. Se evidencia aquí, el carácter social y comunitario del sujeto, y esto constituye así una implicación hacia la construcción de identidad, es decir, en la medida que reconozco mi *ipseidad* advierto y configuro la *alteridad* del otro.

En consecuencia, será justo hablar de la hermenéutica de la acción, como el sentido de la vida y el compromiso existencial frente al otro. Sin duda, es la acción humana con enormes posibilidades gracias al instrumento, a veces bien logrado y otras mal logrado, llamado “diálogo”. Es solamente gracias al diálogo y al lenguaje que logramos la posibilidad de la acción desde un yo a un tú. Y es entonces donde se vislumbra otra importante problemática, enunciada anteriormente: se trata de la escucha como acción de alteridad y como acontecimiento plenamente ético. Tales propuestas son el grueso en la obra *El discurso de la acción*, donde se propone la máxima con la cual se podría culminar y abrir, a la vez, el tejido inacabado de la acción (Ricœur, 1998). “Decir es hacer”, pero esta expresión queda un tanto resquebrajada sin la relación de la acción y el análisis lingüístico dado por la fenomenología, asunto que al parecer es demasiado sugerente para comprender el

lenguaje como herramienta fundamental de la comunicación, para ello el capítulo V de *El discurso de la acción* es un excelente pretexto (Ricœur, 1998, p. 14). Tal análisis propone a la fenomenología y la psicología como agentes interventores de la lingüística, es decir, la acción psicologizante que proporciona la intencionalidad en el discurso, tanto a los actos locutivos, elocutivos e incluso los perlocutivos (asuntos que más adelante quedarán clarificados). Por lo tanto, la figura de la fenomenología y, sobre todo, la presencia de la filosofía analítica cobran una especial sutileza, al decir que el análisis del lenguaje ordinario es automóvil de la acción cotidiana como el agente motivado e intencionado que la realiza.

Se tratará de saber entonces si lo vivido de la fenomenología no es el referente implícito y no tematizado del análisis del lenguaje ordinario. Lo que confirma esta hipótesis es que el análisis lingüístico surgió de una reacción contra el atomismo lógico de Rusell y contra la teoría de la “figura” del primer Wittgenstein. Para la filosofía del lenguaje ordinario no se trata de reformular este según las exigencias axiomáticas de una lengua bien hecha; más bien se trata de situarse en el interior del lenguaje ordinario para exhibir lo que significa real y precisamente en tanto que lenguaje ordinario. A este respecto, las investigaciones del segundo Wittgenstein, en las *Investigaciones filosóficas*, las de Austin, de Hampshire, de E. Anscombe, representan una revolución comparable a la que llevó a Husserl a oponer una ciencia descriptiva de lo vivido al ideal matemático de finitud y de saturación; por mi parte, haré corresponder término a término los dos juegos de oposición, por lo que respecta a la filosofía analítica entre lengua bien hecha y lengua ordinaria, y en lo concerniente por lo que respecta a la fenomenología entre esencias exactas y esencias inexactas. (Ricœur, 1998, pp. 135-136)

Hasta aquí, el lenguaje y la comunicación como situaciones inherentes al mundo, al sujeto, a la vida misma, irrumpen con fuerza en la cotidianidad. La variable está en la forma como lo hacen. Es cierto que el lenguaje es de alguna manera infinito, pero mi lenguaje, el de un sujeto particular es finito. De la misma manera, el *lenguaje ordinario* y la *lengua bien hecha* someten al lenguaje a ciertas diferencias, que, como ya vimos, la filosofía analítica y la fenomenología quieren advertir.

La acción como alteridad e intersubjetivación pura

En Ricœur, es claro que el insumo principal de la alteridad es el lenguaje mismo; es más, la acción se desarrolla y gravita alrededor del otro. El otro es acción. La alteridad en la obra de Ricœur plantea que la *acción* solo se entiende en relación con el otro, la acción es siempre acción con otros y está acompañada del diálogo y la narración. Pero sabiendo que me reconozco a mí mismo y que reconozco mis diferencias con el otro, aun así queda las preguntas: ¿cómo podemos vivir juntos?, ¿cómo desbordar los planteamientos del comprender epistemológico hacia el entender convivencial? Por tanto es importante preguntar qué es lo propio de la filosofía de la acción: ¿es la ética? Pero, entonces, ¿qué es lo propio de la ética?; ¿será el acto mismo?; ¿necesariamente la ética implica hablar de actos y actitudes?

Hablar de la evidente relación acción y alteridad requiere, por un lado, recordar las reflexiones realizadas a propósito de la acción y, por el otro, dilucidar brevemente lo que implica la alteridad. Digamos que la alteridad, en palabras de Lévinas, es la posibilidad de ser responsable del otro, del “desnudamiento” del rostro del otro, un rostro que no es físico sino metafísico, que clama justicia, que busca ser escuchado. Es un otro que a la vez es un mismo, que se configura como otro que se visibiliza en una acción epifánica.

Conviene ahora que revisemos algunos de los principales soportes del tema de la alteridad como punto de partida para analizar aquellos elementos que sostienen el pensamiento de E. Lévinas², asuntos que se constituyen en los puntos neurálgicos y en la riqueza de sus inquietudes metaéticas. Aunque es evidente la amplitud de los escritos de Lévinas, podríamos postular las siguientes líneas que conducen el pensamiento del lituano; estos pueden ser: vivir en soledad, la epifanía del rostro, el “no matarás”, libertad y responsabilidad, la infinitud y el absolutamente Otro, la totalidad y el Talmud.

Lévinas, al definir a Dios como *lo absolutamente Otro* en la *infinitud* hacia el prójimo, postula, desglosa e hila de forma delgada y compleja algunos de los problemas metaéticos de más alto calibre en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1999); justamente, dicho texto es respecto al cual Paul Ricœur elabora una dura crítica en el breve texto *Lectura de otro modo: de otro modo que ser o más allá de la*

2 Para tal efecto conviene citar cuatro obras fundamentales de Lévinas (1991; 1999; 2000; 2002).

esencia, que toca enfáticamente los problemas entre el *decir* y lo *dicho*³, quizás sin querer, arguyendo de las temáticas de otra de las obras de Lévinas: *De la existencia al existente*, texto de los tiempos de la segunda guerra mundial (Lévinas, 2000).

En este contexto de alteridad se propone la reflexión y, a la vez, crítica que se puede presenciar en lo que Ricœur llama “hermenéutica del sí”. Allí se constata una fuerte crítica al *cogito* de Descartes. Es lógico: todo el tiempo se lee un yo que difícilmente muestra un *tú*; es decir, no se ve por ningún lado un *otro*. Esta es la realidad del “*cogito* quebrado”; no se ve la conformidad del “nosotros”, que es un yo en el yo. En cambio, Ricœur presenta en su discurso filosófico “[...] en el plano conceptual, tres rasgos gramaticales [...], a saber, el uso del *se* y del *sí* en casos oblicuos, el desdoblamiento del mismo según el régimen del *idem* y del *ipse*, la correlación entre *sí* y el *otro* distinto de *sí*” (Ricœur, 1996, p. 29). Ricœur propone la similitud, el reconocimiento del *otro*, pero ante todo propone el *sí en tanto que otro*, y este es el quid del asunto.

Procuremos entonces exponer la crítica que se vislumbra a partir de Ricœur al planteamiento del *cogito* cartesiano, la cual se hace más clara en el capítulo “Heidegger y la cuestión del sujeto” del texto *El conflicto de las interpretaciones* (Ricœur, 2003). Para dicho propósito se proponen dos cuestiones sugerentes: la descripción de la crítica al *cogito* cartesiano y, posteriormente, el planteamiento de un yo autoreflexivo a través de la pregunta y la manifestación del yo en el lenguaje.

No olvidemos que Ricœur formula una hermenéutica de la acción, y entra en conflicto con los postulados del estructuralismo, particularmente con la tesis del antihumanismo; además se sitúa en un punto importante que permite seguir de cerca la problemática del sujeto en la filosofía contemporánea. Plantea entonces una filosofía de la acción, de una acción que solo se entiende en relación con el *otro*. La acción es siempre acción con *otros* y está acompañada del diálogo.

En este orden de ideas Ricœur propone una hermenéutica que no se limita a la comprensión de textos, sino que va más allá, una hermenéutica de la comprensión del yo “[...] una hermenéutica del yo soy” (Ricœur, 2003, p. 205), pero no un yo ensimismado sino un yo *otro*: “[...] intentaré explorar la hermenéutica positiva del “yo soy”, que reemplaza el *cogito*” (Ricœur, 2003, p. 206). Se entiende aquí una

3 Este tema se puede ampliar en Ricœur (2006).

comprensión en presencia del otro. Es en este punto donde se desprende la crítica al *cogito* cartesiano que se ha logrado interpretar a partir de la lectura de Ricœur.

El frente de debate de Ricœur es el *cogito solitario* cartesiano contra una filosofía de la acción que implica una comunidad de participantes. “[...] la relación sujeto-objeto sirve de fundamento a la negación de la prioridad del *cogito*” (Ricœur, 2003, p. 205). La acción es siempre una acción con otros. Mientras para Descartes el punto de partida es el sujeto como un yo, como un yo pensante, en Ricœur el diálogo supera la primera persona y tomamos como sujeto todas las personas. El yo pensante se presenta como un yo absoluto que no da paso a la relación con el otro; al contrario, la visión del yo en relación con el distinto sobrepasa las dimensiones del solo ámbito cognoscente.

El objetivo de Ricœur es llegar a identificar el ser del yo, que desborda los límites de un yo entendido simplemente como sujeto conocedor, pues engloba también la libertad y posibilidades que van más allá del conocimiento objetivo y de la experiencia sensible. Las filosofías engendradas por el *cogito* parten del yo como certeza absoluta “como si estas palabras carecieran de toda significación [...]” (Ricœur, 2003, p. 205). Descartes y Kant, por ejemplo, han sido filósofos de la reflexión que han intentado establecer el yo del pensamiento (del *cogito*) como primera verdad. Un yo que en Kant ha quedado reducido a un sujeto trascendental, pero también a un sujeto de libertad y moralidad.

La auténtica reflexión no es una intuición del yo: “la objeción contra el *cogito* cartesiano consiste precisamente en que se basa en un modelo previo de certeza con el cual se mide y el cual satisface” (Ricœur, 2003, p. 207). El *yo pienso* es solamente una verdad vacía y abstracta. Solamente puede hallarse en sus objetivaciones: en sus actos, objetos y obras. Pero estas objetivaciones deben ser interpretadas, lo que exige una hermenéutica que pone al descubierto que el *cogito*, lejos de ser una certeza evidente, es lo más problemático, y no puede reducirse a ser el mero sujeto del conocimiento, sino que es un existente real que necesita aprehenderse directamente y conocerse a sí mismo y al otro como diferente.

Ricœur entra en conflicto con Descartes. Inspirándose en Heidegger, quien habla de “el ser-en-el-mundo como ser-con y ser-sí-mismo” (Restrepo, 1997, p. 29), reconocerá que el ser-en-el-mundo es anterior a la reflexión y precede a la constitución de un yo enfrentado como sujeto a un mundo objetivado. El sujeto que pregunta

pertenece a la realidad sobre la que se interroga. “El preguntar mismo tiene, en cuanto conducta de un ente, de aquel que pregunta, un peculiar carácter de ser” (Restrepo, 1997, p. 14). La emergencia del *ser-ahí* surge de la interrogación misma del que pregunta, el preguntar nos hace consientes. Es por esto que se critica al cogito, pues está partiendo de una certeza absoluta, olvidando la significación de la pregunta que pregunta por el ser.

Al cuestionarse únicamente por el yo se marca una distancia entre el este y los actos en los que se objetiva. Solamente la hermenéutica basada en el análisis de los signos y los símbolos permite la comprensión ontológica y permite entender la reflexión como una actividad de interpretación de los signos en los que el yo se objetiva. De esta manera, la misma noción de identidad del yo aparece como dependiente de la interpretación de los signos, de los símbolos y del lenguaje; se pronuncia la función simbólica como condición de posibilidad del yo. Por lo tanto, el sentido existencial de la acción está en el yo entendido como apertura y como algo a lo que aplica el *estar-para* la posibilidad del encuentro.

Finalmente, y complementando con otra categorización, en este apartado podemos manifestar el pensar directo del autor sobre la cuestión de la alteridad, al proponer que “[...] la metacategoría de alteridad –alteridad del otro– está unida estrechamente a las modalidades de *pasividad* que la hermenéutica fenomenológica del sí ha atravesado a lo largo de los estudios anteriores (se refiere a muchos de los estudios de Sí mismo como otro) en cuanto a la relación del sí con lo otro distinto de sí” (Ricœur, 1996, p. 365). Por lo tanto, esta hermenéutica del sí crea una dialéctica entre el mismo y el otro que, a su vez, es construcción íntima de sentido.

La acción deviene en ética y subjetividad

La respuesta que da Ricœur a la pregunta “¿qué campo propio puede tener una filosofía de la acción de la que no se haya ocupado ya una ciencia de la acción?” (Ricœur, 1998, p. 10), afirma el objeto de una ciencia denominada “ciencia de la acción”, por lo que, al pensar en un saber específico y amplio que trate el problema de la acción, el autor enfatiza “la filosofía de la acción es la ética” (Ricœur, 1998, p. 10). En consecuencia, se sabe que el peso práctico de la misma filosofía es la ética. El tratado de la ética se constituye como algo de lo más inacabado de la filosofía, pero la ciencia de la acción no debe ser solamente ética, debe también constituirse

como psicológica, para que se encargue de conductas y comportamientos, y debe ser sociológica, para que se encargue de las tensiones sociales.

En este sentido, el presente análisis obedece al estudio octavo del texto *Sí mismo como otro* de Paul Ricœur, titulado “El sí y la norma moral”, bajo el presupuesto de la necesidad para el objetivo ético que fundamenta la acción en cuanto *ética*.

Para lograr un acercamiento a la propuesta de Ricœur, en esta parte del texto, retomaremos algunos apartados del estudio séptimo con el fin de comprender, sobre todo, a qué nos referimos cuando hablamos de objetivo o intencionalidad ética, aclarando también las nociones de ética y moral expuestas por el autor. Pero, especialmente, nos centraremos en el libro octavo al que “incumbe la tarea de justificar que es necesario someter la intencionalidad ética a la prueba de la norma” (Ricœur, 1996, p. 213). Esto nos pone en los terrenos de la ética objetiva.

Nos interesa denotar, por tanto, que el objetivo primordial, más que profundizar en los tres aspectos a que remite la intencionalidad ética, a saber vida buena, el otro y la justicia, será más bien el de definir el concepto de intencionalidad ética, y mostrar –en la medida de lo posible– cómo se puede poner la intencionalidad ética a la prueba de la norma, a través de dos casos concretos: el de la vida buena y el de la relación con el otro. (Ya hemos dicho que la relación con el otro es ética, y la acción es acción en cuanto los otros).

Al igual que lo plantea Ricœur, no hemos dejado de lado el problema de la ipseidad, que si bien no es analizado a profundidad, aparece en el presente estudio bajo la pregunta “¿quién es el sujeto moral de imputación?”. Así lo señala el mismo Ricœur:

“El cuarto subconjunto que abordamos aquí obedece en realidad como los tres anteriores⁴, 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 a la posición del agente capaz de realizar una acción determinada”.

4 A lo que Ricœur se refiere aquí es a las preguntas de los precedentes estudios, planteadas así: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién se narra?.

En esta reflexión, según lo que se ha tratado de especificar anteriormente, me permitiré abordar el tema bajo los siguientes aspectos: distinción entre ética y moral, desde una perspectiva ricoeriana, y muestra de casos sobre cómo se pasa de la intencionalidad ética a la norma moral.

En cuanto a la distinción entre ética y moral en perspectiva ricoeriana, el primer análisis que debe hacerse sobre los conceptos de ética y moral remite al ámbito etimológico, en el que hallamos que *ética* viene de la palabra griega *ethos* y *moral* proviene del latín (*mos, moris*). Ambos conceptos, según Ricœur, remiten a la idea de costumbre, pero con una doble connotación, que será la que delimite el desarrollo de los estudios séptimo y octavo del texto. Esta es lo que se impone como bueno (ética) y lo que se impone como obligatorio (moral). Afirma Ricœur:

Por tanto, por convención reservaré el término de ética para la intencionalidad de una vida realizada y el de moral para la articulación de esta intencionalidad dentro de normas, caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción. (Ricœur, 1996, p. 174)

Se debe comprender, entonces que existe una diferencia entre objetivo y norma, el primero es propio de la ética, mientras que la segunda es parte específica de la moral, pero además, estos conceptos establecen, según el mismo Ricœur, 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 un punto de vista deontológico” (Ricœur, 1996, p. 174).

Por otro lado, en lo que se refiere a la muestra de casos de cómo se pasa de la intencionalidad ética a la norma moral se ha querido cambiar un poco el orden establecido por Ricœur en sus estudios, precisamente para tratar de articular la propuesta del autor en cuestión manifestada en sus dos estudios. Por esta razón, en este apartado, trataremos de exponer brevemente el paso de las intencionalidades éticas de la vida buena y de la relación con el otro hacia el campo de lo moral, es decir, buscaremos mostrar el paso que se da de las concepciones teleológicas de una vida buena y de la relación con el otro, por un lado, al plano deontológico, por el otro, dejando un poco de lado lo que a la justicia y a los principios de justicia se

refiere. Para esto, se partirá de la definición de intencionalidad ética (vida buena con y para el otro en instituciones justas).

El primer componente del objetivo ético al que refiere Ricœur es al que Aristóteles denomina el vivir bien. La vida buena es el objetivo mismo de la intencionalidad ética. Es decir, se obra solo con el fin de lograr una vida buena. Por eso el mismo, filósofo griego afirma al comienzo de la *Ética a Nicómaco* que todo arte o toda actividad parecen tender a algún bien (Aristóteles NE). por lo que se debe siempre buscar en la praxis el objetivo de la vida buena. Todo lo que cada individuo desarrolle debe buscar ese bien, que en perspectiva aristotélica se concibe en términos de virtud.

Lo que se pone en evidencia aquí es que si toda actividad tiende a tal fin, se debe por tanto, deliberar acerca de los medios para conseguirlo: “En cuanto cada uno se ha propuesto un fin, examina el modo y el medio de alcanzarlo, pues la deliberación se refiere a la elección del medio más apropiado” (Ricœur, 1996, p. 178).

La deliberación debe referirse a las cosas que dependen de nosotros. Los medios de nuestros fines son, sin duda, lo que más está en nuestro poder. Por eso, se delibera acerca de los medios y no de los fines. Por tanto, el objetivo de los fines debe situarse del lado del deseo, que se refiere a cosas que están fuera de nuestro alcance, puesto que solo deseamos aquello que no poseemos.

En conclusión, una vida buena es una vida de acuerdo con la virtud, guiada por lo que Aristóteles denomina *phrónesis* (prudencia), la sabiduría práctica, que está en una estrecha relación con el *phrónimos*, es decir, el hombre prudente. Solamente el hombre prudente, aquél que actúa en el momento preciso, es capaz y se da a la tarea de deliberar acerca de los medios que está utilizando para la obtención de posibles fines. Tal vínculo entre *phrónesis* y *phrónimos*, según Ricœur: “solo adquiere sentido si el hombre de juicio sabio determina al mismo tiempo la regla y el caso, aprehendiendo la situación en su plena singularidad” (Ricœur, 1996, p. 180).

Habiendo realizado un acercamiento a lo que puede entenderse como vida buena en una perspectiva teleológica, pasaremos ahora a someter a la prueba de la norma el deseo de vivir bien.

Debemos partir, entonces, y según el mismo Ricœur lo plantea, del lugar que ocupa en Kant el concepto de buena voluntad en el umbral de la *Fundamentación de la*

metafísica de las costumbres, en la que se afirma allí que “ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan solo una *bueno voluntad*” (GMS Ak 4:393). A su vez, teniéndose debe tener en cuenta otro principio señalado por Kant y totalmente opuesto a Aristóteles: “Una acción hecha por deber tiene su valor moral, no en el propósito que por medio de ella se quiera alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta” (GMS Ak 4:400).

Tal afirmación apunta, de acuerdo con la propuesta de Ricœur, a 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. (Ricœur, 1996, p. 216)

Pero lo que más parece notarse, en este momento de la moralidad, es que el único y real portador del predicado *bueno* es la voluntad, la cual ya no se reconoce en su objetivo sino en la relación con la ley, bajo la pregunta qué debo hacer.

Hemos pasado, entonces, de la intencionalidad de una vida buena como objetivo a un vivir bien como obligación, es decir a que la acción realizada revista carácter de universalidad, que es precisamente lo que caracteriza a una moral de la obligación. Mas, de acuerdo con Ricœur “a la idea de universalidad está inseparablemente unida la restricción, característica de la idea del deber, en virtud de las limitaciones que caracterizan a una voluntad finita” (Ricœur, 1996, p. 217).

De tal forma, una voluntad buena es una voluntad sometida a restricciones que surgen del imperativo que rige la acción y que Kant denomina *imperativo categórico*, cuya fórmula se expresa en los siguientes términos: “Obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (GMS Ak 4:421).

Lo que se persigue bajo la pretensión de universalidad, o prueba de universalización, es por tanto, que la acción realizada ya no se haga como un medio hacia la obtención de un fin, sino bajo la perspectiva de una máxima que pueda ser fin en sí misma y que pueda tornarse, a su vez, en ley universal. Es precisamente este aspecto el que va a enmarcar el paso a lo moral, y el que podríamos analizar como

el que deja entrever cierta ruptura o distanciamiento del pensamiento de Kant con respeto a la propuesta de Aristóteles. “La buena voluntad –afirma Kant–, no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena solo por el querer, es decir, es buena en sí misma” (GMS Ak 4:393).

En palabras de Ricœur, podríamos decir que “la mediación ofrecida así por la máxima, supone que, en la presentación de un proyecto de alguna amplitud por parte de la voluntad, se incluya potencialmente una pretensión de universalidad que precisamente viene a poner a prueba” (Ricœur, 1996, p. 218). De lo que se trata, según lo que muestra Ricœur, siguiendo a Kant, en este segundo momento (el de la moralización) es que la acción pase al plano del deber, precisamente bajo reglas universales establecidas y a través de la misma pretensión de universalidad.

Tal pretensión de universalidad también se puede aplicar en la relación con y para el otro, al mostrar que se debe pasar de la amistad, virtud en la que se detiene a reflexionar Aristóteles a lo largo de los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco*, y de la pregunta de si es preciso amarse a sí mismo para amar al otro distinto de sí, esto es de la estima de sí, al respeto de sí y del otro. Se debe, por lo mismo, sobreponer a la perspectiva Aristotélica de la amistad, relación que solo se da entre gente de igual rango, el imperativo práctico, que reza: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (GMS Ak 4: 432).

Lo que se da por sentado es que se debe respetar a todo aquel que posea la categoría de persona, aun cuando este sea inferior. Ya no se trata, por tanto, de una relación de iguales o en la que se ama al otro, porque resulta bueno, útil o agradable, o porque es necesario vivir con amigos para poder tener una vida feliz, convirtiendo la relación con el otro en un medio para la obtención de los fines posibles al individuo. Lo que aparece ahora es la necesidad y más aún, la obligación de respetar al otro en cuanto es un fin en sí mismo.

Según Ricœur, este segundo imperativo kantiano:

[...] aparece como la sede de una tensión entre dos términos clave: el de humanidad y el de persona como fin en sí. La idea de humanidad, en cuanto término singular, es introducida en la prolongación de la universalidad abstracta que

rige el principio de autonomía, sin acepción de personas; en cambio, la idea de las personas como fines en sí mismos, exige tener en cuenta la pluralidad de las personas. (Ricœur, 1996, p. 236)

En conclusión y sin desligarnos de la propuesta de Ricœur, aferrándonos a Kant, digamos con él que “la moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque solo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines” (GMS Ak 4: 435). Por lo tanto, la acción deviene en ética en cuanto toca lo humano en sí mismo y es fin ético por naturaleza, postulados que dejo escuetos para una posible ética secular fundada, como lo han hecho otros, en la pura razón y la humanidad en sí misma.

Referencias

- Aristóteles, (2009 [NE]). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Editorial Tecnos.
- De Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.
- Dilthey, Wilhelm. (1994). *Introducción a las ciencias del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1951). *El Ser y el Tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1986 [GMS]). *Fundamentación metafísica de las costumbres*. México: Porrúa.
- Lévinas, E. (1991). *Ética e infinito*. Madrid: Visor.
- Lévinas, E. (1999). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (2000). *De la existencia al existente*. Madrid: Arena libros.
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Ricœur, P. (1980). *La metáfora viva*. Madrid: Editorial Europa. Ricœur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- Ricœur, P. (1998). *El discurso de la acción*. Madrid: Cátedra.
- Ricœur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones: Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico.
- Ricœur, P. (2004). *Filosofía de la voluntad*. Madrid: Trotta.
- Ricœur, P. (2006). La automatización de la acción. En *Del texto a la acción*. Buenos Aires: FCE.
- Ricœur, P. (2008). *Hermenéutica y acción*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Restrepo González, P. (1997). *La metafísica en Martín Heidegger*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.