

LA ETICA Y LA CONSTITUCION DE LA SUBJETIVIDAD EN LOS ESCRITOS RECIENTES DE PAUL RICOEUR ⁽¹⁾

CARLOS CABRERA SANCHEZ
PROFESOR DE FILOSOFIA DEL CET

I. INTRODUCCION

El gran tema de la filosofía de Paul Ricoeur es, sin duda, la cuestión de la subjetividad. No obstante, nosotros abordamos hoy aquí el núcleo de su pensamiento con relación a la ética. Estudiamos en qué medida ésta ocupa un lugar decisivo en su comprensión de la subjetividad.

La filosofía de Ricoeur es ante todo una filosofía reflexiva. Los estudios han probado esto con prolijidad. Yo me he encargado de hacerlo también modestamente en algún artículo aparecido ya en *Almogaren* ⁽²⁾ y cuya segunda parte espero publicar próximamente.

Lo que ocurre es que Ricoeur siempre ha defendido que no hay una sola filosofía de la subjetividad, ni una sola filosofía reflexiva. La filosofía de la subjetividad, por la misma condición específica de la subjetividad humana, es

-
- (1) El texto que aquí se ofrece es transcripción literal de la lección inaugural del curso 1992-93, pronunciada el 1 de octubre de 1992. El autor —que acaba de defender su tesis doctoral en la Universidad Complutense sobre Paul Ricoeur— ha accedido amablemente a corregirla, pero por dificultades de tiempo no fue posible incorporar todo el aparato crítico. Agradecemos al autor su valiosa colaboración y pedimos disculpas a los lectores.
- (2) Cfr. C. CABRERA, *El problema del sujeto en las primeras etapas de la filosofía de Paul Ricoeur*, *Almogaren* n.º 8 (1991), págs. 51-89.

algo que tiene que reganarse y replantearse continuamente a lo largo de la historia. Por su condición encarnada y por ser parte del mundo, por ser constitutivamente mundana la subjetividad puede perderse ante los objetos y es normal así que aparezcan pensamientos que niegan la posibilidad de ésta como cuestión filosófica.

La filosofía de la subjetividad estaría compuesta por aquellas reacciones que desde dentro de la filosofía se dan ante esa postura extrema. De este modo, no existe una filosofía, sino que han existido muchas, desde San Agustín hasta Descartes, Kant, Fichte o el mismo planteamiento de Paul Ricoeur.

Diría además que ésta es la cuestión que estructura todo el pensamiento de nuestro autor, ya que aparece explícitamente como tal y se desarrolla en los años 60, sobre todo en su libro *Essai sur Freud*, un libro dedicado a Freud, con el cual Ricoeur entra en un profundo debate. Esta temática subyace, además, y eso he intentado probarlo en mi tesis, en las grandes cuestiones que Ricoeur aborda después del año 1970. Es éste un ramillete de cuestiones abigarradísimas, complejísimas, que ha despitado, desorientado y en algunos casos desquiciado a los intérpretes. Por lo que se refiere a ellas, he intentado, con calma y paciencia, probar cómo están conectadas y cómo es el problema de la subjetividad el que da cuenta de ese conjunto de problemas.

Sin embargo, y esto es lo que nos interesa aquí, pienso que esa filosofía de la subjetividad llega a su culmen, en el sentido de su formulación más radical y profunda, en su última obra, *Soi même comme un autre*, cuya traducción castellana es de inminente aparición, quizá con un título diferente, pues su traducción literal sería: “el sí mismo como otro o como un otro”. A lo mejor se opta por un título más comercial —eso hemos estado discutiendo hasta hace poco—, pero lo importante para nosotros es que en esa obra se llega a una filosofía definitiva de la subjetividad, se pasa de una filosofía de la conciencia, o de una egología, a una filosofía del sí mismo, del *selbstheit* alemán, o del *self* inglés. No en vano los ingleses y los alemanes tienen la posibilidad de contraponer ese sentido de la identidad al *same* o al *gleich*, que ni en castellano ni en francés podemos diferenciar. En estas lenguas el único término es el de identidad, de forma que tanto en castellano como en francés, se dice lo mismo el *ipse* que el *idens* latinos.

Pues bien, aquí está ya el eco de una filosofía no de la conciencia, sino que se trata de una filosofía de la *ipseidad*, usando el término latino, que es la identidad específica del hombre, por contraposición a la identidad de las cosas o de los seres inertes.

Esa filosofía del sí mismo es ante todo una filosofía práctica, una filosofía de la acción, porque —y ésta es una idea muy antigua de Ricoeur que en la última hora vuelve con fuerza— lo que constituye en última instancia la subjetividad es la acción. La filosofía de Ricoeur puede ser definida en cierto sentido como una filosofía del esfuerzo y del deseo de ser. Frente al paradigma idealista, o el paradigma de la conciencia, que acaba necesariamente en idealismo, donde el sujeto es aquéllo que contempla el mundo y que de alguna manera le domina, la acción es la vía que nos puede permitir pensar una subjetividad necesariamente encarnada e histórica. Con ello la subjetividad nunca puede cerrarse en lo que los filósofos y los críticos contemporáneos de la subjetividad llaman “la clausura de la presencia”.

Finalmente, esta obra, una vez que coloca la acción como el elemento decisivo de la subjetividad, lo que pretende es respetar la acción en su pluralidad de formas. La acción humana reviste formas muy diversas y eso es lo que me interesa en principio. Hay grados de excelencia progresiva, que van desde las formas elementales de la acción, como pueden ser los actos del que habla, o aquéllas de las que dan cuenta las frases de acción, estudiadas por la teoría analítica de la acción, hasta la articulación narrativa de la acción, que es lo que me ha preocupado fundamentalmente en mi tesis. De hecho, creo que ésta es la categoría que engloba todos los temas de la filosofía reciente de Paul Ricoeur, en tanto que filosofía de la subjetividad y que, como ven, también aparece en su última obra, en la que, además, juega un papel mediador. Pero, como digo, hay formas elementales de la acción, prácticas y lingüísticas, hay formas narrativas de la acción, articulaciones narrativas de la acción, pero hay unas últimas formas que sin anular las otras —esto es muy importante—, y de alguna manera basándose en ellas, son las que tienen el mayor grado de excelencia. Son ellas, por tanto, las que, en última instancia, permiten la constitución más excelsa y definitiva de la subjetividad. Se trata de la acción ética.

II. LA CONSTITUCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD EN LOS TRES MOMENTOS Y LAS TRES DIMENSIONES DE LA ÉTICA

Para Ricoeur, lo que define en última instancia la subjetividad es la responsabilidad ética. Esta nace de la apropiación que el ser humano puede hacer de su acción, en cuanto que es una acción susceptible de ser valorada o de ser hecha por deber. De este modo hemos de confrontarnos con uno de los elementos de su aportación. Ricoeur, en esa reflexión sobre la ética, y

partiendo de la acción ética, pretende mezclar las que han sido las dos grandes tradiciones de definición de este ámbito en la filosofía occidental. Por un lado, la línea teleológica, que podríamos simbolizar de algún modo en Aristóteles y, por otra parte, la línea deontológica que podríamos simbolizar en Kant.

Su postura rechaza así una definición de la ética y de la acción ética meramente como la acción buena, o meramente como la acción hecha por deber; meramente como la aspiración a la vida buena o meramente como la obligación. Frente a la contraposición de esas dos notas como definitorias de lo ético, el planteamiento de Ricoeur pretende pensar las dos notas juntas, pensarlas a la vez, siendo una de sus grandes aportaciones.

La otra aportación, para mí sin duda fundamental, radicaría en el esfuerzo último para mediar ambas dimensiones que Ricoeur, un tanto arbitrariamente, califica de ética y moral, respectivamente, sin seguir la etimología de dichos términos. Así, la ética respondería a lo teleológico y la moral a la dimensión deontológica. La otra gran idea del autor sería la de mediar lo ético y lo moral, lo teleológico y lo deontológico, con una tercera instancia que llama “la sabiduría práctica”.

La última idea fundamental, aparte de la necesidad de respetar las dos dimensiones ética y moral y de mediarlas en la sabiduría práctica, sería la de dar respuesta a tres momentos fundamentales en cualquiera de esas dimensiones y que son definitivos para la constitución de la subjetividad:

- 1ª) el momento abstracto de la reflexividad, del cual ha querido dar cuenta la filosofía occidental a lo largo de toda su historia;
- 2ª) el momento dialógico de la subjetividad;
- 3ª) el momento comunitario o societario de la subjetividad, que es también constitutivo de la misma.

Me referiré a las tres dimensiones (ética, moral y sabiduría práctica), hablando en cada uno de ellas de los tres momentos mencionados (abstracto, dialógico y societario).

1. *La ética*

En primer lugar, la genialidad de Ricoeur, siguiendo una importante línea de la tradición de la filosofía occidental, radica en situar en el origen de la ética el deseo, la aspiración a una vida nueva.

Hay algo de lo más profundo del hombre que le hace comportarse con esa dimensión que llamamos la ética y ello se sitúa en las características teleológicas de lo que Aristóteles llamaba precisamente la práctica. Toda acción busca un fin último que es la realización de la vida buena.

El autor cree que el modelo de Aristóteles es un modelo pobre. La idea de Aristóteles es fundamental, pero él sólo reflexiona sobre la articulación entre medios y fines, nunca sobre la posibilidad de existencia de fines diversos, de fines que tienen que ser confrontados y entre los que hay que elegir. En el ejemplo clásico, Aristóteles nunca se pregunta por qué el médico es médico, sólo se pregunta qué disciplinas o actividades están al servicio del ser médico del médico, nunca se cuestiona que el médico podría haber sido otra cosa y haber elegido otra ocupación en la vida.

Ricoeur considera entonces insuficiente el modelo de Aristóteles y lo completa con algunas reflexiones del nearistotélico contemporáneo A. MacIntyre. De todas formas, lo decisivo es que correlativamente a esta búsqueda de la vida buena a través de la acción, aparece la primera determinación de la subjetividad, la determinación abstracta en el momento ético de la subjetividad. Y ella sería la estima de sí mismo correlativa a la capacidad de actuar bien, y de actuar buscando ese fin último de la vida buena realizada. Se trata, pues, de la estima de sí en cuanto ser capaz de realizar una acción con esas características.

Lo que ocurre es que la estima de sí mismo es solamente el momento abstracto en la dimensión ética. Es necesario pasar a un segundo momento: el dialógico. Tengamos en cuenta que estima de sí mismo no quiere decir estima de mí mismo meramente; la estima es de sí mismo y el reflexivo se reparte entre todas las personas, no correspondiendo solamente a la primera persona. Sí mismo no quiere decir *ego*, yo, sino que sí mismo se reparte entre todas las personas gramaticales.

Ricoeur tiene una idea genial, contenida en las páginas quizá más bellas y unas de las que más admiro, de la obra que comentamos. Se trata de la brillante idea de referirse al "tratado de la amistad" de las dos Eticas aristotélicas para pensar ese paso entre el momento abstracto y el momento dialógico.

Es de todos conocida la reflexión de Aristóteles que dice que el hombre bueno necesita amigos y que los amigos se estiman unos a otros en aquello que es más excelso en ellos y que para el Estagirita es la reflexividad, la capacidad

de contemplación. Lo que nos interesa ahora resaltar en todo ello es que el sí mismo tiene un momento dialógico, que se concreta en el compartir juntos de la amistad.

No obstante, Ricoeur cree que esta idea, que le permite dar el paso al momento dialógico en la dimensión ética, y que se define por la capacidad y la igualdad, es simplemente el punto intermedio entre dos figuras extremas.

Una de ellas es lo que Levinas llama la “conminación del otro”. En la relación dialógica hay una figura extrema que es la de ser interpelado radicalmente por el otro que está ahí, delante mío y al cual puedo responder. En ella, la iniciativa parte del otro; se da primero un “recibir”, que luego se convierte en un “dar”, ya que hay que responder al otro. La otra figura extrema correspondería a la “conmiseración”, donde es la subjetividad —dice Ricoeur— la que actúa en favor del otro y recibe de él, en su miseria y en la piedad que provoca su sufrimiento e impotencia, precisamente la máxima instrucción. No en vano esto ya casi no corresponde a la ética, sigue diciendo Ricoeur, sino que nos sitúa en lo que hemos llamado clásicamente la tragedia.

Pues bien, en medio de esos dos extremos estaría la amistad. En cualquier caso, todo este movimiento cuyos extremos serían la conmiseración y la conminación y cuya mediación es la amistad, y que constituye el momento dialógico de la ética, es llamado por Ricoeur con el bello nombre latino de la *sollicitudo*, la solicitud, y que tiene tantas resonancias teológicas.

Hemos visto entonces a la estima de sí mismo que se concreta dialógicamente en la solicitud.

Por último, el momento societario supondría el paso del ese compartir juntos en la amistad cercana a la necesidad de construir la igualdad en la sociedad.

Aristóteles decía que lo que define la amistad es la igualdad. Y curiosamente utilizó el término de igualdad para pensar otra virtud excelente, la de la justicia. Esta nos saca del pequeño grupo interpersonal y nos sitúa en el ámbito de la sociedad.

Ricoeur defiende que lo societario es originario. Su tesis está contra el individualismo como ideología. Nuestro autor dice sí a los derechos de la persona, sí a los derechos del ser humano, sí a los derechos del hombre, pero no tiene tan claro que a todo ello deba llamarse derechos del individuo.

Estamos ante una discusión de mucho calado. ¿Por qué tenemos que pensar la existencia de individuos anteriores al lazo societal, que luego se unirían

en virtud de derechos y deberes compartidos, que no serían constitutivos de su ser?

Se trata de una discusión profunda, en absoluto baladí, donde han terciado filósofos de muy distinto signo y en la que Ricoeur se apunta a la tesis de la originalidad de lo societario.

De hecho, el contrato social, que es una tesis que define la modernidad y resulta muy respetable en algunos aspectos, es solamente una ficción teórica. Nadie vio el contrato social y nunca se asociaron en un supuesto contrato seres individuales. Se trata más bien de una reconstrucción a través de la imaginación. De hecho, las narraciones y la imaginación juegan un papel fundamental en el origen de la constitución de la sociedad y en el pensamiento sobre dichos orígenes y no en vano el mito es una narración que explica los albores de la sociedad.

Pero a Ricoeur lo que le preocupa ante todo es que lo social es originario y que tras cualquier norma de justicia social, norma formal (y es necesario que una sociedad se organice por criterios formales) tiene que haber lo que llamaba Aristóteles “un sentido de lo justo”. Se refiere Ricoeur a la *mesotes* que Aristóteles ponía en el origen de la virtud de la justicia, de modo que la forma de la subjetividad que corresponde a ese tercer momento sería la de “el cada uno”. Sin embargo, éste no es el cada uno del *everyone*, del impersonal, al que Ricoeur ha estudiado en otro momento de la obra, en relación con otros problemas que atañen al distributivo impersonal del reflexivo. Se trata más bien del cada uno, en el sentido de “a cada uno lo suyo, a cada uno su parte justa”. Hay una dimensión inherente a la acción y a la acción social que es la búsqueda de la parte justa. Pero no de la parte justa en el sentido de individuos que se contraponen entre sí, sino en el sentido de lo que llama Levinas —y entiendo que esto es un tema filosófico muy arduo y muy difícil de seguir sin una explicación mayor— “el entendimiento mutuo”. Hay sociedad porque existen formas nacidas de este entendimiento mutuo, aunque para unos tendrá origen religioso-teológico y para otros tiene un mero origen antropológico, de manera que explicar esto sería cuestión de toda una filosofía política.

De este modo doy por expuesta la dimensión ética de la reflexión de Ricoeur.

2. *La moral*

La idea fundamental de Ricoeur, y pienso que ello tiene un gran valor en la discusión filosófica de todos los tiempos, y especialmente en la filosofía contemporánea, radica en que, situando como origen de la ética las dimensiones teleológicas de la acción, no niega la necesidad del momento deontológico. Estamos de acuerdo, y en eso hay cierto consenso en la filosofía contemporánea, en que no podemos definir a la ética ni a la moral por lo obligatorio, por el deber ser o por el imperativo categórico. Aunque esa postura lleva normalmente a una parcialidad e incluso a ciertos abusos. Sin embargo, no podemos prescindir del momento deontológico ya que no es posible prescindir de la dimensión de la universalización y la obligación.

Ricoeur sostiene que lo moral, lo universal y la prohibición, lo que teológicamente sería el mandamiento, no puede ser obviado por la ética, precisamente porque existe el mal. Todo lo que el hombre hace no es bueno. No se trata de negar el deseo como fuente de la ética, que es uno de los riesgos de la ética kantiana. El deseo de ser y el deseo en todas las potencias humanas, desde las inferiores hasta las superiores, es una vía de afirmación del hombre. Pero no podemos engañarnos: todo lo que el hombre hace no es bueno. El mal está ahí, es un hecho.

Ricoeur ha dedicado prolijas reflexiones a la cuestión del mal. Desde ellas es necesario afirmar en la ética un momento de prohibición, de constricción y constreñimiento, porque el mal está ahí y frente a él hay que prohibir determinadas cosas.

Ricoeur se embarca en una compleja reconstrucción del formalismo kantiano, a la cual no me voy a referir aquí, porque desbordaría los límites de esta aportación. Tan sólo diré sobre ella que básicamente intenta mostrar cómo la misma reflexión de Kant no niega un cierto anclaje en la dimensión teleológica. De hecho, la filosofía práctica kantiana comienza con una reflexión sobre “la buena voluntad”, o la voluntad buena, y bueno es un término teleológico que pertenece a la tradición aristotélica. A continuación, prueba cómo se da el paso de la universalidad de la máxima, que siempre en Kant es máxima de la acción. No en vano su pregunta es siempre sobre la máxima de la acción, de modo que se legitima la reflexión de Ricoeur al referir todo esto a la acción. Finalmente se trata del camino desde la universalidad a la obligación y por último a la autonomía como la posibilidad de aparición de una ley de libertad y de un orden de leyes, que ya no son leyes de la naturaleza y que permiten alcanzar una justificación práctica de la libertad, que la Crítica de Razón Pura

sólo permitió pensar su posibilidad. Si antes no pudo desarrollar su justificación, será en la Crítica de la Razón Práctica en la que encontrará su justificación.

Para quien no conozca a Kant y no esté familiarizado con la jerga kantiana, esto es un galimatías complejo, pero tengo que referirme a él necesariamente.

La autonomía como expresión máxima de esa ley de la libertad constituiría para Ricoeur el momento abstracto de la subjetividad en esta dimensión moral.

El respeto de la ley es también respeto de sí mismo, porque al respetar a la ley se respeta a un reino de seres que son capaces de darse a sí mismos una ley. Se trata de libertades que se dan a sí mismas una ley de libertad, de modo que se respetan a sí mismas en tanto que tales. Así tendríamos el momento abstracto, todavía no encarnado, de la subjetividad en esta dimensión moral.

El paso al momento dialógico se daría para Ricoeur con el paso de la primera a la segunda formulación del imperativo categórico. La primera formulación del imperativo categórico, en la que se busca actuar con una máxima de la acción que sea universalizable, respondería a la autonomía. Frente a ella, la segunda formulación del imperativo categórico, en la que Kant recoge la necesidad de tratar a la humanidad en ti y en el otro “siempre como un fin y nunca como un medio”, sería la que daría el paso al momento dialógico.

¿Por qué? Porque más allá de lo que vio Kant, ahí se insinúa la pluralidad de seres.

Kant pensaba que la segunda máxima no introducía la pluralidad de seres, porque el concepto de humanidad todavía era un concepto general. Había que tratar en mí y en el otro a la humanidad, concepto general, como un fin y nunca como un medio. Ricoeur, en cambio, recalca que el concepto de humanidad ahí es un concepto de transición entre lo abstracto de la autonomía y la concreción del respeto a las personas en su pluralidad. De hecho, en esa fórmula lo que dice es que hay que respetar a todo el mundo uno por uno y en cada caso.

De esta forma podríamos decir que la segunda formulación del imperativo categórico, la del respeto a las personas, sería la expresión de la subjetividad en su momento dialógico de esta dimensión moral.

Por otra parte, Ricoeur piensa que en el fondo esta formulación segunda del imperativo categórico es, ante todo, una formalización de la regla de oro. Por eso puede seguir viendo también esta segunda dimensión, la moral, inscrita

en lo teleológico. Aunque Kant cree que ha dado ese paso por un mero proceso formal de universalización, Ricoeur sostiene que él cree que se debe a una formalización conceptual de la regla de oro.

Piensa Ricoeur que la acción humana es siempre acción en el mundo y acción con otros, pero que también es acción "sobre otros". Actuar es siempre actuar sobre otras personas, otros seres humanos, que están ahí. Esta acción sobre otros puede llevar a formas de dominio y de violencia. Forma parte del "desarrollo sobre" de la acción el que pueda nacer de ella la violencia. De este modo, ante la disimetría en la relación que impone la violencia, es necesario desarrollar la regla de oro. A partir de ahí, la segunda formulación del imperativo kantiano lo único que hace es formalizar conceptualmente estas reglas que están ahí, presentes en la vida.

Ricoeur tiene aquí unas páginas dedicadas a cuáles pueden ser las formas de la violencia, que me parecen magistrales. No son muy largas y merecerían la pena desarrollarlas, aunque él lo ha hecho en parte en otros trabajos surgidos de su colaboración con Amnistía Internacional y en sus reflexiones éticas, tanto sobre problemas concretos como sobre los fundamentos de la ética.

Finalmente, la expresión de la subjetividad, en esta dimensión moral, en el tercer momento, el societario, sería la "norma de justicia". No me extenderé demasiado en ello, tan sólo indicarlo.

Ricoeur ha procedido a una discusión con las teorías procedimentalistas de la justicia. De hecho, para quien conozca el debate filosófico, sabemos que destaca ante todo el teórico americano John Rawes y que se han ensayado reconstrucciones de lo que sea la justicia social sin referirse a ningún tipo de concepción teleológica, y a ninguna concepción sobre el bien. Así se acaba reduciendo la justicia a meros procedimientos formales de organización de la sociedad.

Ricoeur respeta mucho ese planteamiento, ya que lo cree necesario y la norma de la justicia sería la expresión en este momento de la subjetividad, pero lo considera insuficiente. Sin un cierto sentido de lo justo y sin concepciones del bien, que estén en discusión, no podemos arbitrar y desarrollar la justicia.

De todos modos, la forma de la subjetividad en este momento sería lo que Rawes llamaba la *fairness*, la equidad, que es lo que orienta cualquier principio de distribución de bienes, de puestos y de responsabilidades en una sociedad, la búsqueda de la equidad. Aquí no primaria tanto el endeudamiento recíproco, que es el origen de lo social, sino la articulación de los conflictos entre las partes que reclaman su derecho en la sociedad.

3. *La sabiduría práctica*

Si ya parece original este planteamiento, de pensar a caballo entre la tradición teleológica y la tradición deontológica, y pensar la subjetividad y su constitución ética en ese doble eje, Ricoeur aún propone un tercer eje, del mayor interés. Este tercer eje pretende atender a lo que Ricoeur llama lo trágico de la acción, que es una dimensión que creo está probada ampliamente en la historia de la humanidad.

Y es que hay ocasiones donde el conflicto de deberes es inevitable. Hay un punto donde se imponen deberes distintos, aspectos deontológicos de la acción que son irreconciliables. Hay un momento en la vida y en la acción humanas donde hay que responder a la vez a dos deberes, y a dos deberes contrapuestos. No en vano sobre la ética no hay una ciencia, como lo decía ya Aristóteles. Y sobre las cuestiones de la sociedad y de la vida en común y sobre las cuestiones de las respuestas al otro hombre no puede haber una ciencia. Sobre ello no es posible construir un cálculo axiomático y a partir de unas premisas deducir las formas de realización.

En ello hay una última instancia, una decisión histórica que responde a la situación. Tenemos el ejemplo de la objeción de conciencia. El Estado tiene derecho al ejercicio legítimo de la violencia ¿quién puede negarlo sin atentar al origen del Estado moderno? Ahora bien, hay personas que pueden negarse, por motivos religiosos o de conciencia en general, a ejercer ese legítimo derecho, a pesar de que lo hicieran en nombre del Estado y estuvieran absueltos de responsabilidad jurídica. Ahí están en conflicto dos derechos y hay que resolver. Si se quiere otro ejemplo que Ricoeur menciona, se trataría del problema de la necesidad de avisar o no de su muerte a un moribundo: ¿qué es mejor: mentir o decir la verdad? Están en conflicto dos derechos y no está claro por cuál debe apostarse, qué posición debe tomarse. Habrá que decidirse según los casos.

Ricoeur propone que, cuando la deontología en su necesidad —porque es necesario que existan derechos y deberes— lleva a este conflicto, la única solución, y esto cree que prueba su tesis, es volver desde la deontología a la fuente teleológica de la acción ética, o a la acción buena. Aquí no hay matemáticas posibles y será necesario arbitrar convicciones, convicciones que hayan pasado por la crítica de la deontología y de la universalización, pero que en última instancia tienen que remitirse pluralmente a ese fondo ético de lo humano.

Estas cuestiones pueden parecer muy abstractas. Los filósofos discuten en este orden de problemas, pero la traducción práctica de los mismos sería fácil de buscar. No obstante, lo que hace nuestro autor, en el ensayo que dedica al tema de la sabiduría práctica, por otra parte uno de los más largos de la obra, es precisamente descubrir cómo se da esto en el ámbito político-social, en el ámbito dialógico y de la relación interpersonal, e incluso en el ámbito más abstracto de la autonomía kantiana.

Me voy a referir brevemente al ámbito político-social. Como se sabe, ante la crisis de la sociedad contemporánea, Habermas propone una vía para plantear el tema que a Ricoeur le parece muy respetable pero insuficiente. De hecho, Habermas y Ricoeur tienen al respecto una relación más o menos directa y un diálogo muy fructífero.

Habermas ensaya una vía formalista, aunque él sostiene que no es de este tipo, de cara a la reconstrucción moral de la sociedad contemporánea. Ricoeur dice que esto es insuficiente. No basta decir que sería posible construir una democracia con estas reglas formales y que esas reglas presuponen tratar al hombre como un fin, etc... Es necesario poner en juego ideales concretos y visiones del hombre concretas. Hace falta una teoría encarnada de la subjetividad.

En mi opinión, Ricoeur tiene aquí una aportación del mayor interés para nosotros. Sostiene, en efecto, la necesidad de la aparición de instancias educadoras que propogán ideales de vida concretos. Y aquí señala explícitamente el papel de las iglesias, de aquellas iglesias y tradiciones religiosas que hayan sido capaces de confrontarse con la crítica de la modernidad. Las otras, desde su punto de vista, no valen. Sin embargo, las que hayan sido capaces de confrontarse con esa crítica, tienen la obligación de ser instancias educadoras y de proponer concepciones y modos de vivir. Estos son los que, en última instancia, y a pesar de que existan los procesos formales, también necesarios, pueden realmente arbitrar la construcción de la sociedad y la superación de la crisis cultural en la que se mueve occidente.

Finalmente, en este aspecto hay otra aportación a la que me voy a referir, la cuestión de la autonomía. La autonomía kantiana y el proceso de fundamentación de la moral de Kant es absolutamente legítimo en el orden de la fundamentación. La búsqueda de la universalidad y de la universalidad moral es legítima en ese orden, pero ya no está tan claro que ese proceso funcione en el de la aplicación. Para arriba, en el proceso ascendente de fundamentación de la moral, Ricoeur puede seguir a Kant y a Habermas, pero

cuando necesita bajar a la aplicación concreta de lo moral y cuando, desde la universalidad de la autonomía, tiene que pasar a la discusión en los contextos culturales, sôciales y políticos concretos en los que se desarrolla la humanidad, entonces necesita otro tipo de paradigmas.

Es aquí donde aparece de nuevo lo que él llama la dialéctica de la convicción. Son necesarias convicciones y modos de entender los problemas. Hace falta propuestas de sentido plurales que aparezcan en el espacio público, para entrar en debate y para que se universalicen aquéllas que pueden ser aceptadas como universales. Esas propuestas son ineludibles, aunque sea necesario también el paso por el momento crítico de la universalidad, para luego volver a convicciones y a modos de entender la vida ya no ingeniosos sino críticos. Sin ello, no es posible que la autonomía sea concreta y que la moral realmente sea humana, porque el hombre siempre tiene un rostro concreto, el hombre siempre vive en contextos culturales, geográficos y políticos concretos y determinados. Y ahí es donde hay que concretar la autonomía y donde se puede responder éticamente.

III. CONCLUSION

A la vista de todo lo dicho, podemos concluir constatando que para Ricoeur la gran expresión de la subjetividad es la responsabilidad. Esta tiene su rostro máximo en ese proceso que empieza en la estima de sí mismo, pasa por el respeto de sí mismo y culmina en la convicción. En la convicción tenemos la máxima expresión de lo que llama Levinas —y sé que en el contexto del Centro Teológico se han referido otros a la filosofía de Levinas con prolijidad— el “heme aquí” y el “aquí me tengo”. Esto, como saben, es una cita de Isaías, una cita bíblica, donde el sujeto es visto como un “estar aquí para tí”, para responder al otro.

Este planteamiento culmina la teoría de la subjetividad de Ricoeur, que desde siempre vio en la acción y en la acción ética, el momento donde podía ser captada la verdadera constitución de la subjetividad.

Su filosofía ha sido siempre una filosofía del esfuerzo, porque el ser hombre, el ser sujeto no es estar “enfrente de”, contemplando, dominando, o que el mundo se constituya en la conciencia, como decía el último gran idealista, Husserl, por otra parte maestro de Ricoeur. Ser hombre, en cambio, es ser precisamente deseo de ser y que habite en uno una potencia de existir y afirmarse, crear, esforzarse, actuar.

Por ende, el momento reflexivo sería la captación, la apropiación de sí mismo en ese actuar, que me inscribe radicalmente en el mundo y en la historia y que me muestra que soy radicalmente mundo e historia.

De este modo, la forma de esfuerzo más excelsa es esta aspiración a la vida buena, y esta capacidad de actuar por obligación, cuando hay que responder al otro. Resulta entonces que la forma más excelsa de la subjetividad será la ética.

Mi última idea quiere entrar en diálogo con la lección inaugural de hace algunos años, en la que José Alonso dedicó su trabajo a la subjetividad en la obra de Levinas. De algún modo, esta reflexión es también una cierta respuesta a la definición que hace Levinas de la subjetividad como mera apertura y como mera pasividad.

Sin duda, es constitutivo de la subjetividad estar referido al otro, estar abierto al otro. Nosotros hemos intentado mantener ese rasgo en todo el proceso de la reflexión que ha seguido Ricoeur. Sin embargo, no basta la teoría de Levinas de que en el fondo yo soy sujeto en la mera pasividad de ser interpelado radicalmente por el otro que, en principio, es el maestro de justicia (en Totalidad e Infinito, siguiendo una tradición talmúdica) o el perseguidor (en Otro modo que ser), ya que estoy ligado al torturador, al perseguidor, porque él necesita de mí para ser liberado y poder expiar sus penas. Estar ligado al otro en la mera pasividad del maestro de justicia, que me enseña, o del perseguidor o torturador que necesita de mí para su expiación, es insuficiente. La subjetividad como pasividad puede llevar al riesgo de la pérdida de esa subjetividad. No es la intención de Levinas, pero su filosofía tiene ese riesgo.

Hace falta alguna capacidad de iniciativa, para que la llamada tenga respuesta y no caiga en el vacío y que la conminación pueda dar lugar a lo que Ricoeur llama la acción bienhechora. Y es que toda forma de afirmación no es una forma de violencia.

Carlos Cabrera Sánchez