

CRÍTICA AL LUGAR DE LA CONVICCIÓN EN LA SABIDURÍA PRÁCTICA DE PAUL RICOEUR

José Alfonso Villa Sánchez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen/*Abstract*

Este estudio muestra en qué medida la convicción del sí sobre lo bueno y lo justo en la filosofía práctica de Paul Ricoeur ocupa un lugar bastante discreto, en contra de lo que promete el noveno estudio de *Sí mismo como otro*. Una vez que se muestra la evidencia sobre el lugar disminuido de la convicción en la sabiduría práctica, se procede a exponer que la convicción sobre lo bueno y lo justo ocupa un lugar muy destacado en el juicio moral en situación porque acompaña la reflexión y la discusión sobre lo bueno y lo justo desde el principio hasta al final. Un movimiento en el que la propia convicción sale muy enriquecida, convirtiéndose en punto partida para decisiones y discusiones posteriores.

Palabras clave: convicción, sabiduría práctica, reflexión, ética, moral.

Critic to the place of conviction in the practical wisdom of Paul Ricoeur

This study shows to what extent the conviction of the self about the good and the just in the practical philosophy of Paul Ricoeur occupies a rather discreet place, contrary to what the ninth study of *Sí mismo como otro* (*One self as another*). Once the evidence on the diminished place of conviction in practical wisdom is shown, we proceed to state that the conviction about the good and the just occupies a very prominent place in

the moral judgment in situation because it accompanies the reflection and discussion about the good and the just from the beginning to the end. A movement in which the conviction itself is very enriched, becoming a starting point for subsequent decisions and discussions.

Keywords: conviction, practical wisdom, reflection, ethics, moral.

José Alfonso Villa Sánchez

Es doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México; Profesor Investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, Mich., México); Profesor en la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” desde 2008; miembro del Núcleo Académico Básico de la Maestría en Filosofía de la Cultura de la UMSNH y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (México) y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Introducción

Paul Ricoeur ha colocado en el centro de la sabiduría práctica la convicción del sí sobre lo bueno y lo justo. Pero es una mera indicación de lugar, que no va hacia la verdadera importancia de la convicción en el juicio moral en situación. Esta reflexión tiene por objetivo evidenciar el sitio discreto en el que queda la convicción en la propuesta ética de Ricoeur y mostrar a partir de ahí el lugar destacado que deben tener las convicciones humanas sobre lo bueno y lo obligatorio en la sabiduría práctica. Para mostrar con evidencia que el papel disminuido de la convicción en la exposición de la ética de *Sí mismo como otro*, la exposición se detiene en una serie de antecedentes a los estudios séptimo, octavo y noveno. En un segundo momento, se aborda la idea de que las convicciones deben ser sopesadas y bien pensadas. En este punto se coloca un esquema que señala los sitios precisos en los que aparece ubicada la convicción con la intención de que a partir de este *situs* se puedan encontrar motivos para un rendimiento más profundo a la convicción. En un tercer momento, y con la ayuda de Aristóteles, se muestra hasta qué punto el sentido de lo bueno y de lo justo es formalmente anterior a todo concepto sobre lo que está bien y lo que es debido. En un cuarto momento se muestra cómo la tensión entre la convicción y la argumentación lleva en su seno la decisión que finalmente ha de tomarse, la cual es precisamente la que detona los conflictos ético-morales sobre los que se quiere arrojar algo de luz. Un rodeo por la filosofía primera de la realidad de Xavier Zubiri presta elementos para darle fundamento a lo que una filosofía hermenéutica deja en mera ontología del progreso del sí.

Antecedentes

Los seres humanos se ven perpetuamente avocados a tomar decisiones en relación con su diario vivir, tanto a nivel individual como a nivel interpersonal y social (institucional), situación que genera no pocos dilemas ético morales, y a veces verdaderos callejones sin salida: ha de elegirse entre una alternativa buena y otra que también lo es; entre cumplir una norma u otra –y entre cumplirla de un modo o de otro; entre la aplicación de unas leyes con más consenso social y político que otras, etc.–. Si bien es verdad que no siempre se está en situaciones límite que hacen del tomar decisiones un momento vitalmente aporético, dramático y trágico, sí es verdad, sin embargo, que las decisiones que se tomen sobre lo bueno y lo obligatorio en contextos cotidianos le darán a la vida individual e institucional el espesor con el que viven las generaciones venideras. Como resultado, la sabiduría práctica –sea en su dimensión institucional, interpersonal o individual– se ve condensada en un juicio moral en situación, prudente y animado por determinadas convicciones, sobre lo que es tenido por bueno y por justo.

Una vez hecha esta última afirmación, y antes de continuar la reflexión que destaque el lugar preponderante y decisivo que la convicción posee en la sabiduría práctica, debe tenerse muy presente la distinción que propone Ricoeur entre ética y moral, lo mismo que su mutua complementación y el orden entre ellas. Tanto la etimología como el modo en que se han usado a lo largo de la historia hacen equivalentes los dos términos.

Uno viene del griego, el otro del latín; y ambos remiten a la idea intuitiva de *costumbres*, con la doble connotación que vamos a intentar descomponer de lo que es *estimado bueno* y de lo que *se impone* como obligatorio. 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.¹

La reflexión ética y la moral no son, por ende, dos caminos paralelos y excluyentes para dar cuenta de los actos de la voluntad² –tal como ha venido a ser en la modernidad y hasta la fecha–, sino que entre los actos que tienden a la vida buena y los que son realizados bajo el imperio de una norma, hay la contigüidad ontológica nacida precisamente de la unidad de la voluntad, sea individual o colectiva; unidad finalmente recogida en la sabiduría relativa a la praxis de lo bueno y de lo justo. Y aún habría que incluir en esta afirmación un matiz muy relevante: en los propios actos teleológicos hay una fuerte dosis deontológica, y viceversa.

Entrar en la realidad de esa estructura que es la sabiduría práctica, tal como Ricoeur la entiende en *Sí mismo como otro*, y destacar el papel determinante de la convicción –no sólo de la reflexión– sobre lo bueno y lo obligatorio en las decisiones que se toman, más bien disimulado en su exposición, es el objetivo de esta reflexión. Dado que en la sabiduría práctica asistimos a una estructura y no a un proceso, el momento del juicio moral en situación, el de la prudencia y el de la convicción, tiene cada cual la misma prioridad estructural: cuando se está en uno se está, de alguna manera, en los otros dos. Resulta ocioso preguntar, por tanto, si el juicio moral es anterior o más importante que las convicciones; o si estas son anteriores y condición de la prudencia; o si la convicción es el mero resultado de una deliberación bien pensada. Esta cooriginariedad es la que pierde de vista cualquier intento de fundamentación que se decanta por uno de los momentos sobre los otros dos. Incluso la cuidada exposición de Ricoeur cede con cierta facilidad al carácter procesual de la sabiduría práctica sobre su carácter estructural, motivo por el cual las convicciones sobre lo bueno y lo obligatorio de los participantes parecen más un punto de llegada de una larga argumentación deliberativa, que el motor que anima desde el principio la deliberación, a la que siempre está acompañando. Ciertamente, la convicción que habita desde el inicio la argumentación no es exactamente la misma del momento cuando la deliberación llega a una decisión: en el camino aquella convicción ha quedado profundamente enriquecida.

Los estudios séptimo, octavo y noveno de *Sí mismo como otro* concentran y sistematizan la reflexión sobre la praxis de Paul Ricoeur: la relación entre ética y moral. El séptimo estudio se titula “El sí y la intencionalidad ética”,³ y trata sobre la ética teleológica que remonta a Aristóteles. El octavo lleva por título “El sí y la norma moral”⁴ y, como se podrá adivinar, es un estudio sobre la moral deontológica de Kant. El noveno estudio, por su parte, se intitula “El sí y la sabiduría práctica: la convicción”.⁵ Ricoeur es el filósofo del rodeo hermenéutico —frente a todo tipo de intuición⁶—, “del rodeo de la reflexión mediante el análisis”;⁷ de la interpretación que trata de comprender mejor⁸ lo dicho, lo expresado, ya sea de viva voz o por escrito; es también, por tanto, el filósofo de la mediación entre tradiciones: ahí donde la filosofía ha abierto más de una alternativa para la solución de un problema, por más que la costumbre vea posiciones excluyentes, él ve puentes y ofrece mediaciones reflexivas que muestren la continuidad y el intercambio entre las diversas posturas.⁹ En este sentido, el noveno estudio es la aportación de las pruebas finales para demostrar la hipótesis anunciada en el preámbulo del séptimo en el sentido de que hay una continuidad entre el concepto de la vida buena (séptimo estudio), corazón de la ética teleológica, y el concepto del deber (octavo estudio), núcleo de la moral deontológica; y, por lo tanto, una relación de fundamentación de la ética de la vida lograda respecto a la moral basada en imperativos.

Nos proponemos establecer, sin afán de ortodoxia aristotélica o kantiana, pero con gran atención a los textos fundadores de estas dos tradiciones: 1) la primacía de la ética sobre la moral; 2) la necesidad para el objetivo ético de pasar por el tamiz de la norma; 3) la legitimidad de un recurso al objetivo ético, cuando la norma conduce a atascos prácticos, que recordarán, en este nuevo estadio de nuestra meditación, las diversas situaciones aporéticas a las que ha tenido que hacer frente nuestra meditación sobre la ipseidad. Con otras palabras, según la hipótesis de trabajo propuesta, la moral sólo constituiría una efectuación limitada, y la ética, en este sentido, incluiría a la moral. Por tanto, no veríamos que Kant sustituye a Aristóteles, pese a una tradición respetable. Más bien, se establecería entre las dos herencias una relación a la vez de subordinación y de complementariedad, reforzada, en definitiva, por el recurso final de la moral a la ética.¹⁰

Aunque el noveno estudio lleva en el título el concepto de convicción, sorprende, sin embargo, su discreta —¡más bien débil!— aparición en cada una de las tres partes que lo conforman, sembrando la inquietud de que sobre el asunto han quedado cosas importantes por decir; máxime si se sostiene que el eje de esa superestructura que es la sabiduría práctica —que pasa por el juicio moral en situación—, sobre la que ha de girar la rueda de la tendencia a la vida buena (Aristóteles) y la rueda del cumplimiento del deber (Kant), es precisamente la convicción. La presencia de la convicción en el seno del juicio moral en situación debe hacerse, pues, como más fuerte y de manera más evidente; y debe mostrarse que no llega tarde al juicio moral en situación, sino que anima la deliberación y la argumentación desde el principio, ya sea manteniéndose o modificándose, pero siempre fortaleciéndose.

Hay, al menos, tres regiones ontológicas de la praxis —que no se suceden una tras otra, sino que se recubren entre sí— en las que aparecen, de distinta manera, las convicciones sobre lo bueno y lo obligatorio fortaleciendo los juicios morales en situación de los involucrados: la institución y sus leyes (pluralidad de las personas); el respeto y la solicitud en la interacción humana (alteridad); y, finalmente, la autonomía y tendencia a la vida buena del individuo (singularidad).

La intención de la argumentación de Ricoeur en el noveno estudio —pero ya desde la estructura con la que lo construye—, es mostrar que la aplicación de una norma de justicia, se trate del imperativo categórico de Kant¹¹ o de los principios de la justicia de John Rawls¹², lleva a atascos prácticos —hecho “ilustrado para siempre por la *Antígona* de Sófocles”¹³— que tienen, empero, posibilidades de solución práctica en los recursos que ofrece la perspectiva teleológica al recordar que, incluso la aplicación de una norma, está hecha con la mirada puesta en lo que es tenido como mejor, y no en el cumplimiento de la ley por el mero cumplimiento.

Merece la pena detenerse por un momento en la estructura del estudio, meticulosamente pensada, e introducir algunas divisiones en cada

una de sus partes que saquen a flote ciertos motivos internos de la argumentación. El estudio tiene un preámbulo, tres partes y una conclusión a los tres estudios sobre la ética. Ni el preámbulo ni la conclusión tienen tal título o encabezado; pero se infiere de sus inicios y del contenido que se trata de tales cosas.

El preámbulo¹⁴ inicia con un párrafo que conecta los dos estudios anteriores con el que está por iniciar:

Abordamos aquí la tercera parte de la tesis que guía los estudios que consagramos a la dimensión ética del sí: una moral de la obligación... engendra situaciones conflictivas en las que, a nuestro parecer, la sabiduría práctica sólo posee el recurso, en el ámbito del juicio moral en situación, a la intuición inicial de la ética, a saber, el objetivo de la “vida buena” con y para otros en instituciones justas.¹⁵

Recordemos que la tesis que guía estos estudios sobre la ética tiene tres momentos. Pero, sobre todo, recordemos que el estudio que da marco a estas investigaciones sobre la ética y la moral es una hermenéutica del sí, una interpretación de la identidad de ese ente que es cada vez cada uno de nosotros —recordando a Heidegger,¹⁶ sobre cuyas indagaciones deben inscribirse las de Ricoeur, aunque sus escrúpulos pretendan disimularlo—.

Con el título de *Sí mismo como otro*, he querido designar el punto de convergencia entre las tres intenciones filosóficas principales que han precedido la elaboración de los estudios que componen la obra. La primera intención es señalar la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto.¹⁷

Ricoeur piensa específicamente en la fenomenología de la conciencia intencional de Husserl.

La segunda intención filosófica, inscrita implícitamente en el título de la presente obra al sesgo del término “mismo”, es la de disociar dos significaciones importantes de la identidad (de cuya relación con el término “mismo” hablaremos en seguida), según que se entienda por idéntico el equivalente del ídem o del ipse latino.¹⁸

La tercera intención filosófica, explícitamente incluida en nuestro título, se encadena con la precedente, en el sentido de que la identidad-*ipse* pone en juego una

dialéctica complementaria de la *ipseidad* y de la *mismidad*, esto es, la dialéctica del *sí* y del *otro distinto de sí*.¹⁹

De modo que al final del recorrido por la ética de Aristóteles, la moral de Kant y los puentes establecidos entre ambos, la pregunta que se impone es la siguiente: ¿con qué nuevas determinaciones ha salido enriquecida la compleja identidad del *sí* mismo en tanto *otro*, del *sí* mismo como *otro*? Pues bien, la tesis de esta reflexión es que una de esas determinaciones mayores del *sí* es la convicción, a la que debe llamarse sin temor –tal como lo hace Heidegger con aquello que caracteriza radicalmente al *Dasein*– un existenciarío, sin que tal recurso signifique endeudarse con la ontología fundamental a la que se debe. ¿Por qué la convicción es una determinación mayor del *sí*, un existenciarío, y no una mera característica potencialmente prescindible en la ontología progresiva del *sí*?²⁰ Porque las convicciones del *sí* sobre lo bueno y lo justo –sea en sus dimensiones de singularidad, alteridad o pluralidad– conforman el contenido sobre el que aquel va delineando y construyendo sus conceptos teleológicos y deontológicos, y no al revés. Unos conceptos sobre lo bueno y lo justo se han generado desde el sentido de lo bueno y de lo justo, que anidan en las convicciones de quienes llevan a cabo la teoría.

Este preámbulo del noveno estudio indica a continuación dos equívocos que han de evitarse para entender correctamente la complementariedad que debe buscarse entre lo bueno y lo obligatorio. Lo primero que ha de evitarse es colocar entre la ética y la moral un tercer ente que fuera el principio de solución a los conflictos entre lo bueno y lo obligatorio, tal como Hegel lo pretendió con la sustancialización del Estado:

No se trata de añadir a la perspectiva ética y al momento del deber una tercera instancia, la de la *Sittlichkeit* hegeliana; pese a recurrir asiduamente a los análisis hegelianos, precisamente sobre la efectuación concreta de la acción con sentido. En efecto, el recurso a tal instancia, declarada superior a la moralidad, pone en juego un concepto de espíritu –*Geist*– que, pese al vigor con que juega una conceptualidad superior con un sentido agudo de la efectividad, ha parecido superfluo en una investigación centrada en la ipseidad. El paso de las máximas generales de la

acción al juicio moral en situación sólo pide, a nuestro entender, el despertar de los recursos de singularidad inherentes al objetivo de la verdadera vida. Si el juicio moral desarrolla la dialéctica que diremos, la convicción sigue siendo la única salida disponible, sin constituir nunca una tercera instancia que habría que añadir a lo que hemos llamado hasta ahora objetivo ético y norma moral.²¹

Si la convicción termina siendo la única salida posible en las situaciones difíciles que se le presentan a la reflexión, ¿por qué, entonces, su presencia es tan discreta en el corazón de la meditación sobre la sabiduría práctica? Hemos de detenernos en algunas ideas indicadas por esta primera precaución; pero antes debe decirse que el segundo equívoco a evitar es creer que la apelación de la moral a la ética lleva inoculada una desaprobación de aquella, pues de ninguna manera es así: la intención de la vida buena debe ser sometida al tamiz de la norma, a fin de que el sí no se vea abandonado a sus ilusiones e inclinaciones, “a las seducciones de un situacionismo moral que nos entregaría indefensos a la arbitrariedad”.²² El interior de esta dialéctica entre lo bueno y lo obligatorio es precisamente la convicción,²³ pero no como *Sittlichkeit* concentrada en el Estado, ese ente que resuelve, según Hegel,²⁴ conflictos tipo *Antígona* en los que el sí se ve envuelto. ¿Por qué es la convicción del sí –en sus tres dimensiones– y no la *Sittlichkeit*, el mejor recurso en el camino de la efectuación y aplicación concreta de la norma moral, y en los atascos que en su caso acompañan esa efectuación?²⁵ He aquí los motivos para colocar en el lugar de la *Sittlichkeit*, así sustantivada, esa determinación existencial del sí que es que la convicción:

Para nosotros, que hemos atravesado los acontecimientos monstruosos del siglo xx vinculados al fenómeno totalitario, tenemos razones para escuchar el veredicto inverso, mucho más abrumador, pronunciado por la propia historia a través de los labios de las víctimas. Cuando el espíritu de un pueblo es pervertido hasta el punto de alimentar una *Sittlichkeit* mortífera, el espíritu que ha desertado de las instituciones que se han vuelto criminales se refugia en la conciencia moral de un pequeño número de individuos, inaccesibles al miedo y a la corrupción. ¿Quién se atrevería a burlarse del alma bella, cuando es la única que queda para atestiguar contra el héroe de la acción?²⁶

La convicción tiene la ventaja —que es también fragilidad, como en todas las cosas radicalmente humanas— que queda atada siempre al *humus* más profundo del sí, recogida y resguardada ante los riesgos de toda sustantivación ideológica, tentación constante para el Estado de derecho. Sólo por esa tentación no debe dejarse al Estado la decisión última sobre la norma jurídica al mismo tiempo que la decisión última sobre la norma moral, pues en tal caso se corre el riesgo de que la decisión jurídica asfixie la convicción y hasta pretenda suplantarla. Ahí donde hay problemas entre lo bueno y lo justo debe apelarse a las convicciones bien sopesadas, no a la *Sittlichkeit* centrada en el Estado.

Gracias a la conservación y al cuidado firme de las convicciones originarias —que no deben olvidarse, que han de procurar resistir y salvaguardarse frente al embate de los cantos de sirena de la razón universal y absoluta—, existe la posibilidad de que constantemente estén despertando “los recursos de singularidad”, los recursos de una individualidad fuerte e irreductible, como la que se abrió paso en un Kierkegaard y en un Nietzsche, capaz de resistir a cualquier nivelación con pretensiones ficticias y artificiosas de superioridad. La convicción podrá llegar a afirmar lo universal; pero lo hará desde la propia singularidad, con los propios recursos, desde las propias raíces.

Convicciones bien sopesadas

Después del preámbulo, y antes de la primera parte del noveno estudio, Ricoeur ha colocado un interludio titulado “Lo trágico de la acción”,²⁷ que se interna con tesón en una meditación sobre los dilemas en los que se ven envueltos los personajes de la *Antígona* de Sófocles: el objetivo de este interludio es “restituir al conflicto el lugar que los análisis anteriores realizados hasta ahora han evitado concederle”.²⁸ De hecho, es el conflicto entre lo bueno y lo mejor, por un lado; entre el sentido intuitivo de la justicia y las reglas de la justicia sancionadas institucionalmente, por otro,

el aguijón que espabila, despierta y renueva constantemente las convicciones. Una indicación tan somera sobre este interludio en la estructura del noveno estudio no le hace justicia a su gravedad en la problemática de la sabiduría práctica ni, por tanto, en lo relativo a la convicción. La maestría plástica con la que Sófocles²⁹ coloca ante nuestra mirada interior la realidad de unos aprietos y sus disyuntivas, que apelan a un tacto ético y moral cada vez más educado, ha de acompañar la reflexión que destaque el papel de la convicción bien pensada en la resolución de dichas situaciones.

Deliberadamente hemos dejado entrar una expresión que califica esas convicciones del sí sobre lo bueno y lo justo que pueden mediar en los conflictos prácticos de la aplicación del juicio moral: se trata de convicciones bien sopesadas, bien pensadas; de convicciones, por tanto, pasadas por el tamiz de la crítica racional –¡pero que no dejan a lo racional toda la carga de la prueba!–, no de convicciones ingenuas que apelan al poder de lo antiguo solo porque es tradición, sino que apelan a la autoridad de la tradición, en tal o cual asunto concreto, por la altura ética y moral que se le reconoce al pasado.³⁰

El conflicto entre lo bueno y lo obligatorio en el camino descendente de la efectuación –no en el ascendente que va de lo particular a lo universal– se convierte en el hilo temático que guía la travesía por las tres regiones ontológicas de la praxis en el noveno estudio: la institución, la alteridad y la individualidad. Así, la primera parte de este estudio se titula “Institución y conflicto”, la segunda “Respeto y conflicto” y la tercera “Autonomía y conflicto”. Una visión esquemática –ajena al texto de Ricoeur– de cada una de estas partes nos orienta con claridad sobre los derroteros que sigue la argumentación y, sobre todo, nos deja ver el *situs* criticable y discreto que le da en cada apartado a la convicción.

I. Institución y conflicto.

1. De la Institución al Respeto y a la Autonomía (“Es lo trágico de la acción...”, p. 271).

2. Posibilidad del conflicto: estructura equívoca de la idea de distribución justa (“Retomemos la regla de justicia...”, p. 271).
3. Realidad del conflicto: diversidad de las contribuciones que dan lugar a un problema de distribución (“Este sutil desgarrar interno...”, p. 272).
4. Desmembración de la idea unitaria de justicia con apoyo de M. Walzer (“En un autor como Michael Walzer...”, p. 273).
 - 4.1. Esferas de la justicia (“Constituyen una esfera distinta...”, p. 273).
 - 4.2. Las esferas de la justicia y el conflicto social (“Nuestro problema no estriba...”, p. 274).
 - 4.2.1. La salida hegeliana del conflicto (“Es aquí donde puede tentarnos...”, p. 274).
 - 4.2.2. El concepto hegeliano de derecho, contrato y justicia (“Recordemos antes que el concepto hegeliano de derecho...”, p. 275).
 - 4.2.3. La *Sittlichkeit* como el lugar de las figuras del “espíritu objetivo” (“La *Sittlichkeit*, al contrario de este vínculo contractual...”, p. 276).
 - 4.2.4. Fenomenología de la *Sittlichkeit* (“La oposición entre *Sittlichkeit* y *Moralität*...”, p. 277).
5. Las formas específicas del conflicto en la práctica política (“La mejor manera de desmitificar el estado hegeliano...”, p. 278).
 - 5.1. La diferencia entre poder y dominación (“Aquí hay que partir de la diferencia...”, p. 279).
 - 5.2. La paradoja política (“Esta separación entre dominación y poder...”, p. 279).
 - 5.3. Las esferas de la praxis política y los planos de sus conflictos.
 - 5.3.1. Primer plano del conflicto: la discusión cotidiana en un estado de derecho (“En un primer plano...”, p. 280).
 - 5.3.2. Segundo plano del conflicto: los “fines” del buen gobierno (“En un segundo plano de discusión...”, p. 281).

5.3.3. Tercer plano del conflicto: el proceso de legitimación de la democracia (“Una indecisión más temible...”, p. 283).

Observación: en este punto, y en un comentario más bien ya de colofón, aparece la referencia a la convicción: “No hay nada mejor que ofrecer, para responder a la crisis de legitimación [...], que la reminiscencia y el entrecruzamiento en el espacio público de aparición de las tradiciones que dan lugar a la tolerancia y al pluralismo, no por concesión a presiones externas sino por convicción interna, aunque esta fuera tardía” (penúltima línea de la p. 284).

6. Conclusión: justicia y equidad en Aristóteles (“¿No es ahora el momento de recordar...?”, p. 285).

II. Respeto y conflicto.

1. Sutil corte entre el respeto por la regla y el respeto por las personas (“Las aplicaciones del segundo imperativo...”, p. 286).

2. Crítica a la tesis del formalismo vacío (“Antes de entrar en el meollo del argumento...”, p. 286).

3. El surgimiento del conflicto (“El conflicto puede surgir precisamente...”, p. 287).

3.1. Trayecto ascendente de subsunción de la máxima bajo la regla (“En el primer trayecto...”, p. 287).

3.1.1. La falsa promesa como ejemplo en el trayecto de subida (“Verifiquémoslo con el ejemplo de la falsa promesa...”, p. 288).

3.1.2. La falsa promesa como ejemplo en el trayecto de la aplicación (“Retomemos el argumento que condena la falsa promesa...”, p. 289).

3.1.3. Principio de fidelidad (“Llamemos principio de fidelidad...”, p. 291).

3.1.4. Compromiso e intención firme (“Es fácil ignorar esta estructura diádica de la promesa...”, p. 291).

3.2. Trayecto descendente: aplicación a la situación concreta (“El análisis sumario de la promesa...”, p. 293).

3.2.1. El ejemplo de la vida que termina (“El primero es bien conocido...”, p. 294).

3.2.2. El ejemplo de la vida que comienza (“En una actitud semejante...”, p. 295).

4. Rasgos de la sabiduría práctica (“El parentesco entre la parte de la sabiduría práctica...”, p. 298). *Observación:* Es en esta penúltima parte donde aparece un escueto renglón dedicado a la convicción: “La convicción que sella la decisión goza entonces del carácter plural del debate” (p. 299).

Conclusión: la solicitud crítica.

III. Autonomía y conflicto.

1. El problema de la autonomía como metacriterio de la moralidad (“Nuestro recorrido regresivo...”, p. 300).

2. Los conflictos de la pretensión universalista en tres tiempos (“Para dar toda su fuerza al argumento...”, p. 300).

2.1. Primer tiempo: autonomía no es autosuficiencia (“En el primero es preciso someter a examen...”, p. 300).

2.1.1. Estatuto predialógico del sí autónomo (“el sí de la autonomía puede y debe preservarse...”, p. 301).

2.1.2. Tres lugares aporéticos en el principio de autonomía (“Así, tres lugares aporéticos se habían dibujado...”, p. 301).

2.1.3. Dos ideas de la oposición entre autonomía y heteronomía (“De esta reinterpretación del principio de autonomía...”, p. 302).

2.2. Segundo tiempo: sobre la coherencia del sistema moral: alcance y límite (“En un segundo tiempo...”, p. 303).

2.2.1. La coherencia en el sistema jurídico (“El *razonamiento jurídico* propone una concepción...”, p. 304).

2.2.2. El tipo de coherencia en los sistemas morales (“En este sentido, el intento más notable...”, p. 305).

- 2.3. Tercer tiempo: ética del discurso *versus* ética contextualista (“Una tercera interpretación de la herencia kantiana...”, p. 308).
- 2.4. Conclusión provisional (“Las páginas que preceden...”, p. 312).
3. Trayecto de efectuación: los conflictos de la pretensión contextualista (“No son conflictos nuevos...”, p. 312).
 - 3.1. Problemas que plantea la diversidad real de los bienes a distribuir y su orden de prioridad (“Recuerdo la primera ocurrencia de esta perplejidad...”, p. 312).
 - 3.2. Crítica a la ética de la argumentación (“Al reformular, en forma de dilema...”, p. 314).
 - 3.3. Dialéctica entre argumentación y convicción (“Quisiera, al término de este largo periplo...”, p. 316). *Observación*: es también hacia el final del apartado, aunque de manera ligeramente más extendida en esta ocasión, que aparece la convicción: “Lo que hay que cuestionar es el antagonismo entre argumentación y convicción, y sustituirlo por una buena dialéctica entre *argumentación* y *convicción*, que no tiene salida teórica, sólo la salida práctica del arbitraje del juicio moral en situación” (p. 316).
 - 3.3.1. Las discusiones reales y los juegos del lenguaje en la dialéctica entre argumentación y convicción (“Para entrar en esa ardua dialéctica...”, p. 316).
 - 3.3.2. Equilibrio reflexivo entre argumentación y convicción (“¿Y por qué debe admitir la argumentación...?”, p. 317).
 - 3.3.3. El papel de la convicción (“Lo que hace de la convicción...”, p. 317). *Observación*: este es el párrafo central sobre la convicción, desde el cual pueden leerse las referencias anteriores al asunto; y desde el cual puede hacerse una reflexión más amplia sobre el lugar de la convicción en la sabiduría práctica.
 - 3.3.4. Los derechos humanos como ejemplo de la sutil dialéctica entre argumentación y convicción.

3.3.5. La noción de universales en contexto (“Esta noción de universales en contexto...”, p. 319).

3.4. Conclusión. Sabiduría práctica: frónesis, *Moralität*, *Sittlichkeit* (“Nuestra última palabra...”, p. 320).

Las páginas relativas a la conclusión (320-327), sobre los tres estudios dedicados a la relación conflictiva entre ética y moral, no conservan una sola referencia a la convicción.³¹

Esta visión esquemática nos permite otear que Ricoeur ha transitado las tres zonas de conflicto entre los predicados bueno y obligatorio empezando por la institución, continuando con el respeto en la alteridad, y finalizando en la zona de la autonomía individual. En los estudios séptimo y octavo ha recorrido las mismas tres zonas, pero en sentido inverso: ha iniciado por la autonomía del sí, ha pasado luego al respeto por el otro y ha culminado en las instituciones y la conflictiva y aporética aplicación de los principios de la justicia, en el modo como son formalizados por John Rawls. La justificación para iniciar ahora por la institución y terminar en la autonomía la encuentra en la urgencia con la que quiere poner límites a la *Sittlichkeit* hegeliana y, sobre todo, desmontar el papel omniabarcador del Estado como mediador en los conflictos entre lo bueno y lo justo, tanto en su dimensión jurídica como en la ética. Sin embargo, dado que es en la última parte del estudio –la que trata sobre la autonomía; y en sus últimas páginas–, en la que aparecen de forma más explícita sus ideas sobre la convicción, nada obsta para que desde ella sean releídas las dos escuetas referencias a ese existenciarío que es la convicción en los apartados anteriores.

¿Cuáles son algunas de las marcas que ha de tener esa “sutil” dialéctica entre argumentación y convicción sobre lo bueno y lo justo? ¿Acaso es esta sutileza –este carácter discreto, velado, casi oculto– de la tensión constante entre convicción y argumentación la que genera la ilusión de que toda decisión es producto de argumentos muy bien pensados? ¿Y si resultase ser precisamente al revés, si resultase que las decisiones muy bien pensa-

das, los arbitrajes sobre tales o cuales asuntos complicados, en cualquiera de las tres esferas del conflicto, fueran resultado, sí de argumentaciones bien elaboradas, pero sobre todo de las convicciones firmes –sometidas ya al tamiz de la crítica– de los participantes? Un rodeo por el concepto de logos estético común de Aristóteles nos mostrará hasta qué punto las argumentaciones tienen en las convicciones de que se nutren ese punto de quiebre discreto y sutil en situaciones de indecibilidad racional: cuando los argumentos para decidir en una o en otra dirección han llegado a sus límites, quedan las convicciones para dar salida práctica –no teórica– a los cauces de la vida institucional, plural e individual. Las convicciones que animan la discusión, en la medida de lo posible provisionalmente purgadas de la materialidad de sus propias contingencias –en el seno mismo de esas discusiones–, tienen la grave responsabilidad de que los argumentos sean llevados a la toma de las mejores decisiones.

Fiel a su hermenéutica, que va recogiendo de la autoridad concedida a otros los fragmentos para su argumentación, la pieza de “una convicción bien sopesada” parece venirle a Ricoeur de los problemas que enfrenta ya la misma formalización de los principios de la justicia de Rawls:

En realidad, Rawls no reniega nunca de su ambición de dar una prueba independiente de la verdad de sus principios de justicia, pero, de modo más complejo, reivindica para su teoría lo que llama un *equilibrio reflexivo* entre la teoría y nuestras “convicciones bien sopesadas” (*considered convictions*). Estas convicciones deben sopesarse a fondo, pues, si en ciertos casos flagrantes de injusticia (intolerancia religiosa, discriminación racial) el juicio moral ordinario parece seguro, tenemos menos garantía cuando se trata de repartir equitativamente la riqueza y la autoridad. Necesitamos –dice Rawls– buscar un medio para disipar nuestras dudas. Los argumentos teóricos desempeñan entonces la misma función de comprobación que Kant asigna a la regla de universalización de las máximas. Así, todo el aparato de la argumentación puede considerarse como una racionalización progresiva de estas convicciones, cuando estas son afectadas por prejuicios o debilitadas por dudas. Esta racionalización consiste en un proceso complejo de ajuste entre la convicción y la teoría.³²

En estos renglones encontramos algunas de las claves más importantes que se necesitan para ir colocando la convicción en el lugar funda-

mental que le corresponde respecto a la argumentación y a la toma final de decisiones. La sabiduría práctica es, pues, la búsqueda de un equilibrio reflexivo entre, por un lado, la teoría sobre lo bueno y el deber y, por otro, nuestras convicciones –nuestras tradiciones– sobre esas dos grandes determinaciones de la voluntad. La búsqueda misma del equilibrio es ya sabiduría práctica; y es también ya aplicación y efectuación. En el fondo, Ricoeur quiere mediar entre formalismo y comunitarismo, entre contractualismo e historicismo; entre Rawls y Habermas, por un lado, y Gadamer, McIntyre, E. Weil, C. Castoriadis, C. Lefort, etc., por otro:

Quisiera sugerir [...] una nueva formulación de la ética de la argumentación que le permitiese integrar las objeciones del contextualismo, al tiempo que este tomase en serio la exigencia de universalización para concentrarse en las condiciones para *poner en contexto* esta exigencia (por esta última razón he preferido el término de contextualismo a los de historicismo o comunitarismo). Lo que hay que cuestionar es el antagonismo entre argumentación y convención, y sustituirlo por una buena dialéctica entre argumentación y convicción, que no tiene salida teórica, sólo la salida práctica del juicio moral en situación.³³

Esta sugerencia, así explícitamente formulada, viene dada sólo hacia el final del noveno estudio, con lo que esa dialéctica entre argumentación y convicción parece más bien la tarea que queda por hacer. La sustitución de la convicción por lo convencional –de cuya fuerza parece sospechar siempre la crítica– deja la argumentación frente a un referente límite, en cuanto que los involucrados en la discusión tienen como ontológicamente imposible rebasar las propias certidumbres. Por tanto, lo que se vuelve importante es focalizar la atención en esa dialéctica sutil entre argumentación y convicción sobre lo bueno y lo justo. Pero en esta dialéctica tampoco hay posibilidad de una salida teórica, tampoco se camina en una dirección tal que se puedan encontrar las razones todas que indiquen actuar contundentemente, sin margen de error, en tal o cual dirección. La buena conciencia, la que ha deliberado de modo suficiente y adecuado antes de tomar una decisión, de cuyas consecuencias será cada vez menos dueña, puede buscar refugio ante tal incertidumbre

—incluso frente a los desaciertos que podrán aparecer—, precisamente en las convicciones sobre lo bueno y lo justo que motivaron la decisión del momento en tal dirección y no en otra. Es la circularidad hermenéutica entre argumentación y convicción, a la que debe añadirse el momento de la decisión.

Sutil dialéctica entre argumentación, convicción y decisión

Con la ayuda de Aristóteles, y con las precauciones pertinentes, llamaremos a la convicción logos estético común. La perspicacia de sus indagaciones saca a la luz que el hombre es un animal político (ζῷον πολιτικόν) porque tiene λόγος, y que esta constitución humana es esencial; no accidental, ni algo que pertenezca sólo al orden de la τέχνη. El hombre es un animal que no sólo pertenece al orden de la casa (οἰκία) y al de la comarca (κώμη), sino al de la ciudad (πόλις) —al estado, diríamos con un lenguaje que ya no es de su tiempo, pero que expresa bien lo que en su tiempo quería decir: que para que se realicen plenamente los seres humanos, la vida privada, la de la casa, no es suficiente, y que han de contar por necesidad con la vida pública.

El argumento reza de la siguiente manera:

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal [ζῷον] social [πολιτικόν] es evidente: el hombre es el único animal [ζῷον] que tiene palabra [λόγον]³⁴. La voz [φωνή] es signo [σημεῖον] del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega a tener sensación [αἴσθησιν] de dolor y de placer y significársela [σημαίνειν] unos a otros; pero la palabra [λόγος] es para manifestar [δηλοῦν] lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido [αἴσθησιν] del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad [κοινωνία] de estas cosas es lo que constituye la casa [οἰκία] y la ciudad [πόλις] (*Política* 1253a9-18).

Tenemos que hacer algunas distinciones conceptuales en la exégesis de este texto de Aristóteles, que nos ayuden en el análisis de la raíz de las convicciones sobre lo bueno y lo justo. Empecemos por decir que la αἴσθησις se dice de varias maneras; aquí al menos de dos: hay una αἴσθησις que significa; y una αἴσθησις que significa y manifiesta. Los animales humanos y los animales no humanos comparten lo placentero y lo doloroso de la vida en tanto ζῷον, en tanto mera animación, y mediante sonidos que, en el caso de los animales no humanos, son su voz, pueden significarse mutuamente dicho placer y dolor. El sonido en tanto voz de la vida animada (ζῷον) está habitado de significación. Pero los animales humanos poseen no sólo la αἴσθησις que significa la sensación del placer y el dolor; sino además la αἴσθησις que manifiesta el sentido del bien y del mal, el sentido de lo justo y de lo injusto, de lo conveniente y lo dañoso. Los seres humanos tienen una voz que, en su caso, es al mismo tiempo λόγος, y manifiesta (δηλοῦν) a los seres humanos como seres humanos³⁵ porque sólo ellos sienten el bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo conveniente y lo dañino, etc. En los seres humanos la αἴσθησις es λόγος, λόγος estético, motivo por el cual no sólo sienten que tal situación es placentera o dolorosa, sino que al mismo tiempo sienten si esa situación placentera o dolorosa es éticamente buena o mala, justa o injusta, perjudicial o provechosa.³⁶ Los seres humanos no sólo sienten, sino que tienen el sentido de la realidad: sentir y tener el sentido remiten a αἴσθησις, pero uno y otro dicen cosas diferentes. Por el λόγος, la vida compartida como ζῷον entre todos los animales, incluidos los seres humanos, llega a ser en éstos, ya no sólo ζῷον, sino βίος, es decir, relato e historia de una vida que es vida humana porque tiene algún sentido determinado que es recogido en la narración de una vida.³⁷ El λόγος αἰσθητός (logos estético) está habitado de un carácter ya no sólo significativo sino sobre todo manifestativo. En este carácter anida la diferencia entre el carácter gregario (ἀγελαίου) de los animales y el carácter comunitario (κοινή) de los seres humanos: la comunidad del sentido de las cosas en el λόγος αἰσθητός es lo que constituye (ποιεῖ) la vida de la

ciudad, del estado, como βίος, mucho antes que lo hagan las alianzas y las leyes, que suelen llegar siempre tarde. En el colofón de la reflexión sobre la virtud cívica, se trata de los usos y costumbres de una comunidad, de sus leyes consuetudinarias, de su originario estar en el mundo.³⁸ Frente a lo que sostiene el contractualismo moderno, a la comunidad no la hace la ley, sino que lo que la constituye (ποιεῖ) con absoluta radicalidad es el λόγος αἰσθητός κοινή; el logos estético común de su sentido del bien, de la justicia, de lo conveniente, lo dañino, lo perjudicial, etc. Los seres humanos sienten que las cosas son buenas o malas, justas o injustas, saludables o dañinas; y lo sienten en común, en κοινονία, no de manera individual. La convicción es, pues, un logos estético común, no sólo individual; y, por tanto, que no se ciñe a las estructuras epistemológicas modernas de la argumentación sino que es su fundamento.

¿Por qué la argumentación teórica sobre lo bueno y lo obligatorio no puede pasar sin más sobre de las convicciones? ¿Por qué la crítica racional tiene, en lo que hemos llamado logos estético común, al mismo tiempo un punto de partida y un punto de llegada? En la argumentación se llega, de manera más o menos plena, a aquello ya sabido y asumido en la convicción. De modo que la respuesta a las dos preguntas es que la razón es siempre impura, es decir, cooriginariamente una con lo empírico: con su tiempo, con su historia, con su cultura pasada y presente. Ni siquiera una hipotética convención de racionalidades puras, según la pretensión de Kant, llevada a su límite superior por el recurso al velo de la ignorancia (Rawls), está libre de prejuicio, pues a los participantes les asistiría en ese caso al menos la convicción de su pureza racional, mediada precisamente por las recaídas constantes en su propio contexto. Podemos decir que ahí donde Gadamer dice prejuicios, Ricoeur dice convicciones. Y que para ambos se vuelve un imperativo la búsqueda del equilibrio reflexivo entre esos prejuicios o convicciones, determinados históricamente, con la presunción de validez absoluta y universal de los argumentos racionales sobre lo bueno y el deber.

Lo que hace de la convicción un miembro imposible de eliminar es el hecho de que ella expresa las tomas de posición de las que derivan las significaciones, las interpretaciones, las evaluaciones relativas a los múltiples bienes que jalonan la escala de la *praxis*, desde las prácticas y sus bienes inmanentes, hasta la concepción que se hacen los seres humanos, solos o en común, de lo que sería una vida realizada. Pues, ¿de qué se discute, en definitiva, incluso en el plano de la práctica política en la que los bienes concernidos trascienden los bienes inmanentes a las prácticas diversas –por ejemplo, en el debate sobre los fines del buen gobierno y sobre la legitimidad de la democracia–, sino de buscar, de la mejor manera, para cada miembro del gran debate, una vida realizada con y para los otros, en instituciones justas? La articulación que intentamos reforzar continuamente entre deontología y teleología encuentra su más alta expresión –y las más frágil– en *el equilibrio reflexivo entre ética de la argumentación y convicciones bien sopesadas*.³⁹

En el caso del juicio en situación, en el que se ve condensada la sabiduría práctica, la fuerza le viene a ese juicio, desde luego, de su interna trabazón lógica, de que las conclusiones se sigan con necesidad lógica de las premisas; pero le viene sobre todo de las convicciones que le animan porque, mucho antes de que llegara la argumentación, los agentes de la acción y de su discusión tenían una posición tomada sobre los asuntos a discutir. Las convicciones que se han permitido pasar por la criba de la razón, y han superado los embates de los mejores argumentos, se convierten en la autoridad que provisionalmente pondera los riesgos y los costes de una decisión. Una argumentación meramente racional, teórica, libre de prejuicios, epistemológicamente formal, se torna un recurso meramente artificioso, alejado de las discusiones reales, preñadas desde sus inicios de tomas de postura sobre los asuntos que serán llevados a la discusión racional. A una discusión real los participantes llevan sus esperanzas, sus temores, sus ilusiones, la confianza en sus argumentos; en una palabra, sus estados de ánimo⁴⁰ como anteriores a sus mejores razones. A una discusión real los participantes llevan su propia realidad.

La realidad de lo bueno y lo justo en la convicción

Dijimos que las ideas sobre la convicción, vertidas al final del apartado sobre la autonomía y el conflicto, podría aportar elementos para destacar el papel de la convicción tanto en esa región como en la del respeto por el otro y la institucionalización de la justicia. Al final de cuentas, en los tres ámbitos se trata de conflictos suscitados por unas normas o unas leyes que se muestran insuficientes para abarcar, no la forma, sino los contenidos de lo que es realmente humano. Cuando pesa la sospecha de que una aplicación de los principios de la justicia, formalizados al estilo de Rawls en la estela de Kant, tiene riesgo de recaer en “una forma refinada de cálculo utilitario”,⁴¹ en la que todos, pero especialmente los menos favorecidos, terminan siendo usados sólo como medios, pagando altísimos costes y obteniendo beneficios proporcionalmente ínfimos; o cuando el imperativo categórico del respeto a la norma deviene en falta de respeto al prójimo;⁴² o cuando, finalmente, la afirmación de la autonomía del individuo se confunde con autosuficiencia;⁴³ cuando esto sucede, pues, es que se ha perdido de vista que la argumentación meramente formal

es un juego del lenguaje, que, hipostasiado, deja de corresponder a ninguna forma de vida [...]. En las discusiones reales, la argumentación en forma codificada, incluso institucionalizada, no es más que un segmento abstracto en un proceso de lenguaje que despliega un gran número de juegos de lenguaje que tienen también una relación con la opción ética en los casos de perplejidad; se recurre, por ejemplo, a relatos, a historias de vida, que suscitan, según los casos, la admiración, incluso la veneración, o la repugnancia, incluso la repulsión, o más simplemente la curiosidad por experiencias de pensamiento en las que se exploran, según el modo de la ficción, géneros de vida inéditos. Estos juegos del lenguaje constituyen otras tantas prácticas de comunicación en las que los humanos aprenden lo que significa querer vivir en común, y eso, antes de cualquier formalización argumentadora.⁴⁴

Convencida de lo que realmente está bien y es justo, la razón busca formalizar lingüísticamente lo uno y lo otro, sin que esta formalización pueda llevarse a cabo fuera de la realidad a la que pertenece. Una cosa es la riqueza de las discusiones tal como suceden en la realidad, y otra dis-

tinta ese artificio esquemático que se debe a aquella riqueza, y no puede sustituirla de ninguna manera.

Si Ricoeur acusa al contractualismo de hipostasiar el lenguaje con las formalizaciones de la argumentación, a la hermenéutica le persigue la responsabilidad confesada por Gadamer de que el único ser que puede ser pensado es el lenguaje; y, si bien en este caso el lenguaje es del sí, el ser de este parece un mero acontecer de habla,⁴⁵ acción,⁴⁶ narración⁴⁷ y responsabilidad,⁴⁸ al hilo de una ontología progresiva que no tiene más ataduras que la atestación.⁴⁹ Pero aun esos juegos del lenguaje, como los relatos y las historias de vida, variaciones infinitas de la ficción, sobre las que se inscriben las formalizaciones científicas y filosóficas, no se sostienen sobre sí mismas, no discuten y deciden sólo al interior de los juegos sino que, en palabras del propio Ricoeur, “discuten sobre algo, sobre ‘las cosas de la vida’”.⁵⁰ De modo que son “las cosas de la vida” las que hacen de fundamento a las discusiones reales sobre las que los juegos del lenguaje dan cabida a ese artificio de la argumentación formal; son “las cosas de la vida” sobre las que se establece esa sutil dialéctica entre argumentación, convicción y decisión en las tres regiones ontológicas de la praxis. Es por eso que resulta especialmente alarmante la ausencia de un tratamiento reflexivo de estas “cosas de la vida”, que esté a la altura de su importancia. En esos juegos de lenguaje que son los relatos y las historia de vida –condensados en una novela, en un cuento, en una película, etc.–, no tenemos una ficción de la realidad, de “las cosas de la vida”, sino al revés: por la fuerza misma de la realidad, por la exigencia de creatividad que exige el propio juicio moral en situación, lo que tenemos es la realidad en ficción. Y si a Ricoeur le sirve de apoyo *La Montaña Mágica*, de Thomas Mann, a nosotros nos asiste Juan Rulfo con *El Llano en llamas* y *Pedro Páramo*.

¿Qué es, pues, la realidad? ¿Qué es la realidad en ficción? ¿Y cómo se relaciona esa realidad en ficción con la dialéctica de la convicción? Responder a estas preguntas requiere una filosofía primera que esté dispuesta a ofrecer más que la hermenéutica –¡que deba menos a la ontología fundamental de Heidegger!–. Y ese recurso lo tenemos en el realismo de Xavier

Zubiri. Efectivamente, si el hombre es un sí mismo es porque antes de ello es una realidad humana. Una cosa real cualquiera es aquella que “actúa sobre las demás o sobre sí misma en función, formalmente, de las notas que posee”.⁵¹ Así, en una cosa debe distinguirse su momento de realidad de ese otro momento que es el sentido que tiene entre las cosas: una mesa, por ejemplo, actúa sobre sí misma y sobre las demás cosas primordialmente, no por ser mesa, sino por las notas físicas de peso, densidad, extensión, etc., que estructuran su realidad. Una cosa real es de suyo lo que es, independientemente del sentido que se dé entre las cosas con las que está. Hay dos equívocos que deben evitarse para entender correctamente este concepto de realidad. Una cosa real no es un sujeto que permanece inalterado, mientras le advienen unos u otros accidentes, según pensaba Aristóteles; pero tampoco es algo convertido en objeto por la acción formalizadora de la razón, como pensaba Kant. Una cosa real es una suficiencia constitucional de notas que estructuran dicha realidad, de modo que la modificación en alguna de esas notas es también una modificación, más o menos profunda dependiendo del tipo de nota, de la misma estructura. Una modificación en una nota constitutiva –a diferencia de una modificación en una nota constitucional o adventicia– tendrá como consecuencia la desaparición de tal realidad. La vida es, por ejemplo, una nota constitutiva de la realidad humana; su desaparición trae como consecuencia la desaparición de esa realidad humana: ya no hay un hombre ahí, una realidad humana, sino ahora la realidad de un cadáver.

El hombre es radicalmente, no un sí atestado en el lenguaje, la acción, etc., sino una realidad sustantiva, una de cuyas notas esenciales es la inteligencia sentiente, fundamento de toda comprensión e interpretación. A diferencia de lo que ha sostenido la tradición, de Parménides a Husserl, en el hombre la inteligencia y la sensibilidad conforman una sola estructura, de modo que en el hombre la inteligencia es estrictamente sentiente y la sensibilidad es estricta y formalmente inteligente.⁵² ¿Qué significa más precisamente esto? Que la inteligencia, para poder realizar su acto más propio, necesita esencialmente el sentir; y viceversa: que el sentir

humano, para ser tal sentir humano, necesita formalmente la inteligencia. Ahora bien, ¿cuál es el acto más propio de esta inteligencia sentiente? Ni concebir, ni abstraer. El acto radical de la inteligencia sentiente es hacer presente lo real como siendo de suyo lo que es en dicha intelección: cuando el hombre siente e entiende algo, en ese acto sabe que lo sentido no se identifica con su sentir e entender, sino que es otro que ese sentir-entender.⁵³ Cuando el hombre entiende algo sabe que lo entendido es real, es decir, que es otro que su intelección, que la realidad de lo entendido es anterior a la intelección y la desborda. La inteligencia actualiza lo real en la intelección como siendo en propio eso que queda actualizado. Ahora bien, la inteligencia sentiente es formalmente una estructura que tiene tres momentos: el momento de la aprehensión primordial de realidad, el momento del logos sentiente y el momento de la razón sentiente.⁵⁴ En el primer momento la intelección no afirma nada, no dice nada: sólo hace presente lo real en la intelección como siendo en propio eso que se hace presente. Lo real es en este momento mera alteridad respecto de la intelección. Pero montado sobre este momento está el logos sentiente: ese momento en el que la intelección toma distancia de lo que se hace presente y dice lo que eso que se hace presente es.⁵⁵ En ese distanciamiento, lo real ya no es mera alteridad respecto a la intelección sino que es tal o cual cosa respecto a otras cosas: el logos dice lo que algo real es en realidad, abriendo con ello el campo de realidad. Aunque para los efectos de nuestro diálogo con Ricoeur es el momento del logos el que nos interesa, digamos que la razón sentiente es el momento en el que la intelección va a lo que en realidad es una cosa real en profundidad.⁵⁶

El logos dice, pues, lo que una cosa real es en realidad. Pero tiene la posibilidad de decirlo de varias maneras, una de las cuales precisamente es la ficción.⁵⁷ El arte en general, la literatura en particular, no fingen la realidad, sino que sucede exactamente lo contrario: lo real queda en el modo de la ficción, en el modo de lo fingido. En esta zona de cosas la idea de realidad como formalidad del “en propio” nos ofrece uno de sus ricos rendimientos. Efectivamente, en *Cien años de soledad*, García Márquez no

finge la realidad, no la inventa simplemente de manera arbitraria, sino que la realidad queda en el modo de la ficción: el lector sabe que en una novela como esta se le ofrece un conocimiento sobre la realidad, sólo que se da en el modo de una realidad novelada, ficcionada. Y esta realidad en tanto novelada tiene la misma densidad ontológica que la que tiene la realidad en un tratado de química o en uno de historia. De tal manera es esto así que, por ejemplo en *El llano en llamas* de Juan Rulfo —o en cualquier otra obra literaria o producto de la ficción—, un buen criterio sobre la calidad de la obra es que en lo ficticio, en lo figurado, en lo simulado, se ofrezca lo real, lo que las cosas son de suyo, en su justa medida. ¿Quién, leyendo *Pedro Páramo*, esa maravillosa obra de Rulfo, no ve aparecer ante los ojos de su imaginación la realidad del México rural postrevolucionario? La maestría de la pluma del novelista ha tomado el “esto” perceptual de la realidad para reconducir, de manera libre y creativa, esa realidad en dirección a la ficción. Los ejemplos nos ayudan para mostrar de manera contundente que, en la adjudicación del cómo del “esto” propia de la simple aprehensión que es la ficción, es el “esto” mismo el que queda en el modo de la ficción y no sólo el cómo de sus notas. La comprensión de la realidad de la Revolución Mexicana, o la comprensión de la realidad del siglo xx de Colombia, no han quedado incólumes después de la obra de Rulfo y García Márquez, porque las propias notas del “esto” han sido libremente creadas.

Aun el lenguaje formal pretende tratar sobre la realidad: sobre la realidad en tanto formalizada, sabiendo que la realidad desborda la formalización lingüística por todos sus flancos, uno de los cuales es la exuberancia de lo real en ficción, verdadero laboratorio ético y moral, terreno de cultivo para las sutilezas dialécticas de tensión entre lo que es tenido por bueno y obligatorio, tanto en las convicciones como en las argumentaciones. Pero la fuerza de la convicción no viene del lenguaje, en cualquiera de sus formas; porque al propio lenguaje la fuerza le viene de la realidad. La convicción de que en esta coyuntura histórica, política o social, esto es mejor que aquello, esto es más correcto y justo que lo otro, etc., viene del poder de la

misma realidad que será capaz de resistir consensos racionales que digan lo contrario. Dado que la realidad no es un ente –tal como Heidegger lo dice del ser⁵⁸–, sino eso que simplemente se hace presente a la inteligencia o a la voluntad como lo que es bueno y justo de suyo, sigue siendo la realidad, o “las cosas de la vida” –como dice Ricoeur–, el referente último de la convicción que acompaña a la argumentación y la está volviendo cada vez a la realidad. La argumentación se plantea como una “instancia crítica que opera en el seno de convicciones que ella no debe eliminar, sino elevar al rango de ‘convicciones bien sopesadas’, dentro de lo que Rawls llama un equilibrio reflexivo”.⁵⁹ Hagamos la inversión que hemos aprendido a Zubiri: la realidad de lo bueno y de lo justo queda en el modo de la convicción; lo real se hace presente convincentemente. No es que en la convicción el sí vaya a la realidad de lo bueno y lo justo, una realidad que el sí como sujeto pudiera convertir en objeto; sino que es la realidad lo bueno y lo justo la que lleva la convicción del sí: por eso este se ve tensionado entre las opciones que se le ofrecen y sobre las cuales debe discernir para llevar sus argumentaciones adelante. La decisión a la que llegan el debate y la discusión no es otra cosa sino la realización, la efectuación y puesta en operación, del modo como las convicciones originarias han quedado finalmente sopesadas y que, para las circunstancias de las regiones ontológicas de la praxis, se considera provisionalmente como el mejor.

Conclusión

El objetivo inicial de estas páginas era destacar el papel fundamental de la convicción sobre lo bueno y lo obligatorio respecto a los conceptos logrados mediante la reflexión de lo que está bien y lo que se debe hacer. En la inteligencia sentiente de la realidad humana queda actualizada la realidad en tanto buena y en tanto justa y obligatoria, porque el hombre siente de ese modo la realidad mucho antes de elaborar ideas claras y distintas sobre el fin de la vida y el deber. De determinadas convicciones

éticas y morales, resguardadas en la vida práctica de las costumbres de todos los días, enfrentadas a situaciones de indecibilidad frecuentemente, viene la necesidad de aclarar racionalmente el origen, el sentido, el contenido, etc., de tales convicciones. Pero que las convicciones alcancen cierta claridad lógica no significa que desaparezcan o que queden eclipsadas por los mejores argumentos; sólo significa que algunas de las convicciones que siguen operando como motor de las decisiones han alcanzado el estatuto de convicciones bien pensadas, bien sopesadas. Pero dado que este estatuto tiene cierta carga de provisionalidad, de circunstancialidad, las convicciones sobre lo bueno y lo justo deberán someterse constantemente a la criba de la razón. La nueva criba, sin embargo, no parte desde el principio, no hace tabula rasa, sino que parte desde la realidad en que las críticas anteriores han dejado las convicciones: las generaciones anteriores han transmitido unas determinadas maneras de estar en la realidad, de modo que las generaciones que van incorporándose recogen para sí un determinado modo de tensión entre convicción y argumentación, modo que han de saber llevar y entregar en una altura diferente a la que recibieron. Dice Zubiri que “sobre lo recibido, y con el apoyo precisamente de lo recibido, el nuevo viviente humano va a hacer, sobre su modo entregado de estar en la realidad, operaciones parecidas a las que hicieron sus progenitores, con lo cual cambiará radicalmente el contenido posible de lo que es la tradición para sus sucesores”.⁶⁰ Destacar el lugar de la convicción en la sabiduría práctica no es desarrollarla en todas sus posibilidades. Esa tarea habrá que realizarla en otro momento.

Notas

- ¹ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI, 1996, p. 174.
- ² Cfr. Martin Grassi, “La Regla de Oro, entre el amor y la justicia. Signaturas políticas y teológicas en la ética de Paul Ricoeur”, *Franciscanum*, Vol. LIX, Núm. 165 (2017), p. 174.
- ³ Cfr. Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, pp. 173-212.
- ⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 213-257.
- ⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 258-327.
- ⁶ Ya sea el de E. Husserl o el de H. Bergson.
- ⁷ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 173
- ⁸ “En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otras cosa, sino que llega a ser él mismo”. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta, 2003, pp. 172.
- ⁹ Cfr. Tomás Domingo Moratalla, “Bioética y hermenéutica. La aportación de Paul Ricoeur a la bioética”, *Veritas*, Vol. II, Núm. 17 (2007), p. 283.
- ¹⁰ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 175.
- ¹¹ Cfr. John Rawls, *Teoría de la Justicia*, México: FCE, 1997, p. 67ss.
- ¹² Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, México: FCE, 2005, p. 35.
- ¹³ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 271.
- ¹⁴ *Ibid.*, pp. 258-259.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 258.
- ¹⁶ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, p. 35.
- ¹⁷ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. XI.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. XII.
- ¹⁹ *Ibid.*, p. XIII-XIV.
- ²⁰ Para la ontología progresiva del sí, cfr. Décimo estudio: ¿Hacia qué ontología? de *Sí mismo como otro*, pp. 328-397.
- ²¹ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 258.
- ²² *Ibid.*, p. 259.
- ²³ Cfr. Tomás Domingo Moratalla, “Bioética y hermenéutica. La aportación de Paul Ricoeur a la bioética”, *Veritas*, Vol. II, Núm. 17 (2007), p. 293.
- ²⁴ Cfr. Luis Mariano de la Maza, “Notas para una filosofía práctica interdisciplinaria. Aportes de la confrontación de Ricoeur con Hegel”, *Revista de Filosofía*, Vol. 71 (2015): 31-51.
- ²⁵ Cfr. Silvia Cristina Gabriel, “Razón práctica y violencia en Paul Ricoeur”, *Dianoia*, Vol. LVI, Núm. 66, Mayo 2011: p. 75.

²⁶ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 278.

²⁷ *Ibid.*, pp. 260-270.

²⁸ *Ibid.*, p. 260.

²⁹ Cfr. Sófocles, *Tragedias*, Madrid: Gredos, 2014, pp. 127-187.

³⁰ Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca: Sígueme, 1997, pp. 344-348.
“La verdadera autoridad no necesita mostrarse autoritaria” (p. 348, n. 22).

³¹ He aquí la visión esquemática que se propone.

Conclusión a la Ética: determinaciones nuevas del sí (pp. 320-327).

1. Recapitulación (“Al término de los estudios...”, p. 320).

2. De la adscripción a la imputabilidad (“De hecho, de la primera problemática...”, p. 321).

3. Responsabilidad y temporalidad (“Situemos de nuevo nuestras consideraciones...”, p. 324).

3.1. Responsabilidad y futuro (“Es desde el punto de vista del futuro...”, p. 325).

3.2. Responsabilidad y pasado (“Pero la noción de responsabilidad...”, p. 325).

3.3. Responsabilidad y presente (“Estas dos acepciones...”, p. 326).

4. Reconocimiento (“Seré más breve sobre la contribución...”, p. 327).

³² Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 254.

³³ *Ibid.*, p. 316.

³⁴ Hay que reparar en que ahí donde el traductor dice: “el hombre es el único animal que tiene palabra”, el texto de Aristóteles escribe lo siguiente: “λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων”. Literalmente: “... y de los animales solo el hombre tiene palabra”.

³⁵ El logos en tanto que δηλοῦν es el que le permite a Heidegger pasar de la fenomenología de la conciencia a la ontología fundamental. Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, § 7: “En cuanto decir, λόγος significa tanto como δηλοῦν, hacer patente aquello de lo que se habla el decir” (p. 55).

³⁶ Zubiri piensa que mientras los animales, por ejemplo, sienten que el calor calienta y reaccionan retirándose, los seres humanos sienten que el calor es de suyo caliente y tienen la posibilidad de escoger la acción que sigue. Así, los seres humanos no sólo sienten que tal situación es placentera o no, sino que saben cuál es el sentido de ese placer. Cfr. Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente*. * *Inteligencia y Realidad*, Madrid: Alianza-FXZ, 1983, p. 75ss.

³⁷ Sobre el concepto de la identidad narrativa, cfr. Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración I-III*, México: Siglo XXI, 1998.

³⁸ Sobre el concepto del ser en el mundo, cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, §§ 14 y 18, pp. 91-116.

- ³⁹ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 318.
- ⁴⁰ Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, §§ 29-30, pp. 158-166.
- ⁴¹ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 272.
- ⁴² Cfr. *Ibid.*, p. 286.
- ⁴³ Cfr. *Ibid.*, p. 302.
- ⁴⁴ *Ibid.*, pp. 316-317.
- ⁴⁵ *Ibid.*, pp. 1-36.
- ⁴⁶ *Ibid.*, pp. 37-104.
- ⁴⁷ *Ibid.*, pp. 106-171.
- ⁴⁸ *Ibid.*, pp. 173-398.
- ⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 329.
- ⁵⁰ *Ibid.*, p. 317.
- ⁵¹ Xavier Zubiri, *Sobre la Esencia*, Madrid: Alianza-FXZ, 1998, p. 104.
- ⁵² Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, *op. cit.*, p. 10.
- ⁵³ Cfr. *Ibid.*, p. 99ss.
- ⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, 281-285.
- ⁵⁵ Cfr. Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos*, Madrid: Alianza-FXZ, 2002.
- ⁵⁶ Cfr. Xavier Zubiri, *Inteligencia y Razón*, Madrid: Alianza-FXZ, 1983.
- ⁵⁷ Cfr. Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos*, *op. cit.*, pp. 98-100.
- ⁵⁸ Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, p. 29.
- ⁵⁹ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 317.
- ⁶⁰ Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid: Alianza-FXZ, 2006, p. 80.

Referencias

- ARISTÓTELES, *Poética*, Madrid: CEPYC, 1997.
- DE LA MAZA, Luis Mariano, "Notas para una filosofía práctica interdisciplinaria. Aportes de la confrontación de Ricoeur con Hegel", *Revista de Filosofía*, Vol. 71 (2015): 31-51.
- DOMINGO Moratalla, Tomás. "Bioética y hermenéutica. La aportación de Paul Ricoeur a la bioética", *Veritas*, Vol. II, Núm. 17 (2007): 281-312.
- GADAMER, H.-G., *Verdad y Método*, Salamanca: Sígueme, 1997.
- GRASSI, Martín, "La Regla de Oro, entre el amor y la justicia. Signaturas políticas y teológicas en la ética de Paul Ricoeur", *Franciscanum*, Vol. LIX, Núm. 165 (2017): 171-194.

- HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta, 2003.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, México: FCE, 2005.
- RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, México: FCE, 1997.
- CRISTINA Gabriel, Silvia, “Razón práctica y violencia en Paul Ricoeur”, *Dianoia*, Vol. LVI, Núm. 66, Mayo 2011: 59-79.
- SÓFOCLES, *Tragedias*, Madrid: Gredos, 2014.
- RICOEUR, Paul, *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI, 1996.
- _____, *Tiempo y Narración I-III*, México: Siglo XXI, 1998.
- ZUBIRI, Xavier, *Sobre la Esencia*, Madrid: Alianza-FXZ, 1998.
- _____, *Inteligencia Sentiente. *Inteligencia y Realidad*, Madrid: Alianza-FXZ, 1983.
- _____, *Inteligencia y Logos*, Madrid: Alianza-FXZ, 2002.
- _____, *Inteligencia y Razón*, Madrid: Alianza-FXZ, 1983.
- _____, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid: Alianza-FXZ, 2006.



Recepción: 4 de agosto de 2019
Aceptación: 14 de agosto de 2019
(Sin dictamen por acuerdo del Consejo Editorial)