

RAE

- 1. TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de grado para optar por el título de Magister en Filosofía Contemporánea.
- 2. TÍTULO:** INSTITUCIÓN Y JUSTICIA: A LA LUZ DE *SÍ MISMO COMO OTRO Y LO JUSTO 2* DE PAUL RICŒUR
- 3. AUTOR (ES):** Javier González Camargo
- 4. LUGAR:** Bogotá, D.C.
- 5. FECHA:** 15 de octubre de 2016
- 6. PALABRAS CLAVES:** justicia, institución, instituciones justas, Paul Ricœur.
- 7. DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:** La presente investigación busca aclarar el contenido del vínculo conceptual entre institución y justicia que propone Paul Ricœur desde la tercera parte de la máxima que resume y presenta su denominada pequeña ética: “intencionalidad de la vida buena con y para otro en instituciones justas”. Para ello se exponen los desarrollos temáticos sobre la idea de institución, dispersos en los estudios VII, VIII, y IX de su obra *Sí mismo como otro*, y se contextualizan en el desarrollo de su teoría de la justicia. Luego se analizan los cambios propuestos en su posterior trabajo *Lo Justo 2*, y se reconstruye lo que sería el sentido final de su propuesta con relación al vínculo entre institución y justicia.
- 8. LÍNEA DE INVESTIGACIÓN:** filosofía contemporánea.
- 9. METODOLOGÍA:** abordaje hermenéutico de los textos de Ricœur y reconstrucción crítica racional dialéctica de la problemática.
- 10. CONCLUSIONES:** las reflexiones éticas y políticas de Paul Ricœur maduran desde la perspectiva cerrada y esquemática del vínculo, propuesta en *Sí mismo como otro*, hacia una visión más abierta y dinámica del mismo. Tras el estudio, queda claro que la institución y la justicia siguen de la mano en la obra de Ricoeur, si bien que de maneras múltiples y matizadas. Lo único que de la justicia escapa a la institucionalidad, es el aspecto mimético del imperativo del amor por la figura del maestro de justicia. Luego, de la promesa en adelante, la institución queda fundada a partir la fiducia con que en el lenguaje se vincula el sí mismo con el otro.

INSTITUCIÓN Y JUSTICIA:

A LA LUZ DE *SÍ MISMO COMO OTRO Y LO JUSTO 2* DE PAUL RICŒUR

Monografía presentada para obtener el título de:

Magister en Filosofía Contemporánea

Dirigida por: Manuel Prada Londoño Ph. D.

Javier González Camargo

Universidad San Buenaventura, Bogotá, Colombia

Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

Maestría en Filosofía Contemporánea

Octubre de 2016

Agradecimientos

A quienes, brindándome su confianza, me han dado el apoyo indispensable para poder llevar a feliz término esta investigación. A la comunidad de los Heraldos del Evangelio y su fundador Mons. Joao Clá Días; a la Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda, a su decano y a su vicedecana quienes desinteresadamente me han facilitado las condiciones laborales propicias, y a la profesora Liliana Irizar, mi mentora; al cuerpo docente de la Maestría en Filosofía Contemporánea de la Universidad San Buenaventura, a su director el profesor Alfredo Rocha de la Torre, y a mi tutor, el profesor Manuel Prada, por toda su paciencia, sus enseñanzas y su amable colaboración. A mi esposa Ángela por sus sacrificios generosos. A mi familia.

RESUMEN

La presente investigación busca aclarar el contenido del vínculo conceptual entre institución y justicia que propone Paul Ricœur desde la tercera parte de la máxima que resume y presenta su denominada *pequeña ética*: “intencionalidad de la vida buena con y para otro en *instituciones justas*”.

Para ello se exponen los desarrollos temáticos sobre la idea de institución, dispersos en los estudios VII, VIII, y IX de su obra *Sí mismo como otro*, y se contextualizan en el desarrollo de su teoría de la justicia. Luego se analizan los cambios propuestos en su posterior trabajo *Lo Justo 2*, y se reconstruye lo que sería el sentido final de su propuesta con relación al vínculo entre institución y justicia.

Con dicho procedimiento se expone cómo las reflexiones éticas y políticas de Paul Ricœur maduran desde la perspectiva cerrada y esquemática del vínculo, propuesta en *Sí mismo como otro*, hacia una visión más abierta y dinámica del mismo.

Palabras clave: justicia, institución, instituciones justas, Paul Ricœur.

Abstract

The current research pretends clarify the link between the concepts of institution and justice, proposed by Paul Ricœur in the third part of the statement that summarizes and presents his so called *little ethics*: “Aiming at the ‘Good life’ with and for Others in Just Institutions”.

Due to this purpose, the spread ideas concerning institutions developed among VII, VIII and IX studies of *Soi même comme un outre*, are followed and tidied up, along the context of its theory of justice. Afterward, changes proposed in his later work *Le Juste 2* are analyzed, towards assert the ending sense of his proposal concerning the relationship between justice and institution.

This enables to expose how the ethical and political reflections of Paul Ricœur advanced from a closed and schematic conception in *Soi même comme un outre* till someone more open and dynamic in *Le Juste 2*.

Keywords: Justice, Institution, Just Institutions, Paul Ricœur.

LISTADO DE ABREVIATURAS

Teniendo presente el carácter monográfico y exegético de la presente investigación, y con el ánimo de facilitar la lectura de la misma, las principales publicaciones de Paul Ricœur se citarán acudiendo a las convenciones que se enlistan a continuación. Del mismo modo, las obras de Aristóteles se referenciarán según convención. Los datos bibliográficos completos se encuentran en la bibliografía general del final del documento.

Ricœur:

<i>Sí mismo como otro</i>	<i>SO</i>
<i>Lo Justo 2</i>	<i>J2</i>
<i>Lo Justo 1</i>	<i>J1</i>
<i>Caminos del reconocimiento</i>	<i>CR</i>
<i>Amor y justicia</i>	<i>AJ</i>
<i>Sobre de otro modo que ser o más allá de la esencia</i>	<i>Autr</i>
<i>Lecturas 2. Sobre la política.</i>	<i>L2</i>

Aristóteles:

<i>Ética a Nicómaco</i>	<i>EN</i>
-------------------------	-----------

CONTENIDO

Resumen	1
LISTADO DE ABREVIATURAS	1
Introducción.....	1
1. Una idea “restringida” de la relación entre justicia e instituciones en <i>Sí mismo como otro</i> 1	
1.1. Consideraciones generales.....	1
1.2. En la intencionalidad ética	7
1.3. En el ámbito normativo.....	21
1.4. En el ámbito prudencial	40
2. La ampliación de la idea de justicia en <i>Lo justo 2</i>	57
2.1. Motivos de la ampliación (consideraciones iniciales)	58
2.2. La reformulación de la pequeña ética.....	67
2.2.1. Normatividad y conflicto	69
2.2.2. La virtud de la justa distancia: justeza.....	77
2.3. La institucionalidad de la justicia	86
2.3.1. La institución como reconocimiento simbólico	86
2.3.2. Modelos de racionalidad prudencial: sistemas jurídico y sanitario	99
2.3.3. La institución del lenguaje como espacio de la justicia.....	105
Conclusiones.....	113
Bibliografía.....	118
Anexos	124

INTRODUCCIÓN

Paul Ricœur es un autor cuya influencia continúa acrecentándose tras su muerte acaecida hace 11 años. Su prolífica obra abarca diversas temáticas entre las que destacan su semiótica, su filosofía del mal, su hermenéutica, sus críticas al estructuralismo, sus estudios a Husserl y su ética. Puede decirse que marca cierta continuidad entre todas ellas su hermenéutica de la acción, de la que depende directamente su ética, de la que se ocupó principalmente en los últimos tres lustros de su vida.

Su ética es por él mismo denominada *pequeña ética* y aunque abarca numerosos trabajos, está condensada en la sucesión de sus tres obras *Sí mismo como otro*, *Lo justo 2* y *Caminos del reconocimiento*. La pequeña ética de Ricœur se caracteriza por querer conciliar las dos grandes tradiciones, la deontológica-kantiana y la teleológica-aristotélica, y orientarlas en el sentido de una ética de la argumentación y del reconocimiento. En ello sus influencias de la filosofía anglosajona y de la fenomenología de la alteridad de Emmanuel Lévinas son notorias.

La presente monografía estudia la ética ricœuriana, específicamente la relación entre *justicia e institución* en la “pequeña ética”, y revisa la evolución de dicha relación en su pensamiento comparando su obra *Sí mismo como otro* con la posterior *Lo justo 2*. Es claro, entonces, que el presente es un trabajo de carácter exegético.

El análisis se centrará en el modo como en las dos obras de Ricœur se define el vínculo entre justicia e instituciones. Ello se acometerá mediante un comentario detallado de las sendas máximas con que el autor sintetiza su pequeña ética, y que de paso marcan los dos *ejes* de que se vale el autor en sus reflexiones. En *Sí mismo como otro* la pequeña ética

es descrita como la *intencionalidad de la vida buena con y para otros en instituciones justas*. En *Lo justo 2* la misma es analizada según la siguiente fórmula sustituta: *de la ética a las éticas pasando por la moral de la obligación*.

En la introducción de esta última obra, el autor advierte una precipitación de su parte en su obra anterior, al haberle dado lugar a la justicia casi exclusivamente en las instituciones. Tampoco presenta nunca, sin embargo, una negación de tal vínculo. De lo que se ocupa es de ampliar su exposición de la justicia, un tanto al margen de las instituciones, dejando dicho vínculo un poco en la incertidumbre. Por esta razón el interés de esta investigación está en considerar y determinar el estatuto final del vínculo entre institución y justicia, rearticulando en un discurso lineal los elementos que al respecto se encuentran dispersos en la obra del autor, a la luz del desarrollo de su teoría de la justicia.

1. UNA IDEA “RESTRINGIDA” DE LA RELACIÓN ENTRE JUSTICIA E INSTITUCIONES EN *SÍ MISMO COMO OTRO*

1.1. Consideraciones generales

Para dar inicio a la exposición conviene señalar tres ideas generales de *Sí mismo como otro*. En primer lugar, esta obra plantea una hermenéutica del sí mismo (*SO*, p. XV), para lo cual explora la respuesta a la pregunta por el *¿quién?*, desglosada en: “¿quién habla? [estudios I-II], ¿quién actúa? [III-IV], ¿quién se narra? [V-VI], ¿quién es el sujeto moral de imputación? [VII-IX]” (*SO*, p. XXIX); y se corona con la cuestión relativa a qué ontología corresponde a la reflexión hermenéutica llevada a cabo en todo el recorrido [estudio X]. La segunda idea, que puede ser constatada en obras posteriores en las que Ricœur lee retrospectivamente su trabajo, como en *Caminos del Reconocimiento*, afirma que la pregunta por el *quién* es una pregunta por el sujeto capaz: capaz de hablar, actuar, narrar y de reconocerse autor de sus propias acciones; y entre las capacidades, la capacidad de imputación aparece como el núcleo central de la hermenéutica del sí, en la medida en que la imputación es “una capacidad homogénea a la serie de poderes y de no poderes que definen al ser humano como capaz” (*J2*, p. 10). Por último, la “hermenéutica del sí” como sujeto capaz se caracteriza por tres rasgos centrales, que son: 1) el “rodeo de la reflexión sobre el *¿quién?* A través del análisis del *¿qué-porqué-cómo?*” (*SO*, p. 321); 2) “la

dialéctica de la ipseidad y de la mismidad; y 3) “en fin, la [dialéctica] de la ipseidad y de la alteridad” (SO, p. XXIX).

Con el primer rasgo Ricœur articula una aproximación objetiva con una reflexiva. En este sentido, dice el autor a cerca de su propio trabajo:

Por ejemplo, hablando del lenguaje, hemos de tomar en cuenta primero la estructura de los enunciados como expresiones de lenguaje objetivado y luego movernos de los enunciados a los actos de habla, del discurso a las declaraciones, y de las declaraciones al declarador. [...]. Lo mismo con el campo de la acción, en el cual comienzo con Donald Davidson, en el nivel de su noción de eventos y luego de las acciones como un tipo de eventos, pero, por otro lado, de las acciones como expresiones de la agencia conectadas con un agente capaz de hablar. En el campo de la narratividad, he tenido en cuenta, por un lado, el enfoque estructuralista y, conectado apropiadamente, por otro lado, la intencionalidad narrativa, la totalidad gobernada por la noción de trama y la configuración de la trama. Hemos de ver luego que lo mismo podría ser dicho en el terreno de la ética, donde una norma hasta un cierto punto representa el lado objetivo de la vida buena, y el deseo de una vida buena representa el lado subjetivo de la vida ética. Esta correlación entre el modo objetivo del discurso y el modo reflexivo gobierna la estructura de *Sí mismo como otro* (Ricœur, 2002, pp. 281-282).

El segundo rasgo concierne a que la pregunta “¿quién es *alguien* (quién soy yo, quién eres tú, quién es el otro)?”, se responde en términos de identidad. En el primer estudio, y desde la introducción, Ricœur se esfuerza por mostrar que hay dos modos de referirse a la identidad: con el término *mismidad* (o identidad-ídem) nos referimos a aquellos rasgos del sí menos susceptibles de sufrir cambios por el paso del tiempo; se trata en primer lugar de los rasgos físicos, genéticos incluso, y luego de lo que podríamos llamar “carácter”: el conjunto de comportamientos, actitudes, disposiciones, mediante las cuales nos identificamos, nos identifican o identificamos a otros como “esta persona”. Pero también podemos recurrir al concepto *ipseidad* (identidad-ipse) que da cuenta de que somos cambiantes, sufrimos las inclemencias del tiempo, y sin embargo, podemos prometer, mantener nuestra palabra ante nosotros y ante los otros. En todo *Sí mismo como otro* Ricœur procura señalar que entre mismidad e ipseidad no hay oposición, sino que ambos modos de la identidad configuran el *quién* que somos.

El último rasgo de la hermenéutica del sí llevada a cabo por Ricœur en *Sí mismo como otro* se refiere a las relaciones entre ipseidad y alteridad. En términos generales, diríamos que para el filósofo francés, la alteridad es constitutiva del sujeto capaz; este no puede realizar plenamente sus poderes propios sin la presencia, ayuda y compromiso de los otros¹. A lo largo de los estudios dedicados al sí capaz de imputación, esa relación con la alteridad se despliega como solicitud, respeto, capacidad de actuar como conviene, así como aspiración de vivir en instituciones justas.

¹ Cabe aclarar que en el estudio X de *SO*, Ricœur muestra que “alteridad” es un concepto amplio. Así pues, “alteridad” remite a tres ámbitos distintos: el cuerpo propio, la conciencia y el otro ser humano. Este trabajo se limitará al tercer “tipo” de alteridad, que es la que prevalece en los estudios de *SO*.

Una vez señaladas estas tres ideas generales de *Sí mismo como otro*, procedemos a hacer una presentación, también general, de los estudios VII-IX a los que se dedicará el presente apartado, estudios que, como se acaba de afirmar, se concentran en la respuesta a la pregunta: “¿quién es el sujeto moral de imputación?” (SO, p. 173).

Lo primero que cabe señalar es que, fiel al criterio “metodológico” de aunar una dimensión objetiva y una subjetiva, estos estudios alrededor de la imputación se concentran tanto en el análisis de los predicados éticos y morales (SO, p. 322), como en las acciones y en la configuración misma del sujeto que actúa y que desea vivir una vida buena, que somete sus deseos a las normas y que, como respuesta a lo que el francés denomina “carácter trágico de la acción”, es capaz de actuar *phronéticamente*:

Los predicados ‘bueno’ y ‘obligatorio’ aplicados a la acción, desempeñan la misma función que la proposición discursiva respecto al hablante que se designa a sí mismo al pronunciarla, o que las frases de acción respecto a la posición del agente capaz de hacer o, en fin, que las estructuras narrativas respecto a la constitución de la identidad narrativa. Las determinaciones éticas y morales de la acción se consideran aquí como predicados de un género nuevo, y su relación con el sujeto de la acción como una nueva mediación en el camino de retorno hacia el sí mismo (SO, p. 173).

En segundo lugar, conviene tener presente que estos estudios se sostienen por una arquitectura formada por dos ejes que Ricœur suele llamar también “progresiones”: vertical y horizontal. El eje vertical recorre los ámbitos teleológico o de la vida buena, deontológico

o normativo, y prudencial; por su parte, el eje horizontal se refiere al sí, a los próximos y al tercero (J2, p. 13). Los estudios VII-IX están distribuidos uno a uno siguiendo la progresión del “eje vertical” de la pequeña ética ricœuriana y, a su vez, cada uno de ellos está subdividido en tres apartados que recorren la progresión “horizontal”.

De igual modo, en la lectura de estos estudios debe tenerse en cuenta la distinción – que no oposición– entre ética y moral. Para Ricœur, la ética se refiere a “la *intencionalidad* de una vida realizada”, lo que es “*estimado bueno*”, y que “se expresa en valoraciones o estimaciones aplicadas inmediatamente a la acción” (SO, p. 201); y la moral se refiere a “la articulación de esta intencionalidad dentro de *normas* caracterizadas a su vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción”, esto es, lo que “se *impone* como obligatorio” (SO, p. 200)². Al mismo tiempo, la articulación entre teleología y deontología corresponde al intento de poner en diálogo dos grandes herencias de la filosofía práctica: la ética aristotélica y la moral kantiana.

Conforme a estos propósitos de articulación, Ricœur se propone defender tres tesis:

- 1) La primacía de la ética sobre la moral o aun la inclusión de la moral en la ética. Para comprender esta tesis es necesario tener presente que: a) en el estudio VII se enuncian los tres componentes de la intencionalidad ética: “Tender a la vida buena [I], con y para otros [II] en instituciones justas [III]”; b) que lo bueno se expresa en términos de *objetivo* de vida buena, mientras que lo obligatorio, en términos de *momento*, lo que da

² Sin embargo, es importante aclarar que comparecen dos sentidos de lo *ético*, que serán mantenidos por Ricœur: el sentido restringido y el sentido lato. El primero refiere a lo ético en el sentido fundamental *teleológico* conforme el cual se habla de ética para referir exclusivamente al plano de la *intencionalidad* como distinta y anterior a la moralidad con la que se expresa el plano de las normas (SO, p.174); y lo ético en el sentido general o amplio que abarca ya los tres niveles del eje vertical. Éste se deriva del sentido restringido, en la medida en que en la intencionalidad están ya todos pre-contenidos.

- a lo bueno un estatus de mayor generalidad que a lo obligatorio, y permite constatar que el “momento deontológico” queda contemplado dentro del “objetivo teleológico”³.
- 2) “La necesidad para el objetivo ético de pasar por el tamiz de la norma”. Esta tesis se desarrolla sobre todo en el estudio VIII, en el que se estudian los rasgos de la así llamada “tradición formalista”, y sus vínculos con la concepción teleológica de la ética (SO, p. 214), con el ánimo, no de desdibujar el papel de la moralidad normativa, sino de “dar a la norma moral su justo lugar sin dejarle la última palabra” (SO, p. 176).
 - 3) La “legitimidad de un recurso al objetivo ético, cuando la norma conduce a atascos prácticos” (SO, pp. 200-201). Esta tesis, desarrollada en el estudio IX, remite a las complicaciones con las que puede encontrarse el ejercicio concreto de la acción en situaciones difíciles en las que parecen chocar la normatividad moral y la intencionalidad ética, o incluso dos principios del ámbito normativo.

Una vez identificadas estas tesis y algunos de los rasgos más sobresalientes tanto del conjunto de *Sí mismo como otro* como de sus tres estudios dedicados a la pregunta por el “¿quién es el sí capaz de imputación?”⁴, estamos en condiciones de señalar que el propósito general del presente capítulo es mostrar de qué manera y en qué medida, conforme dichos tres estudios de *Sí mismo como otro*, la justicia está especialmente referida al ámbito institucional. Veremos que en el estudio VII, la institución es comprendida como el lugar propio del *sentido* de justicia, su “espacio” o “punto de aplicación”, en la medida en que en la institución el otro ya no es el de las relaciones cara a cara, no es el amigo, o el

³ Ante la herencia humeana de la tradición analítica, Ricœur sostiene: “si llegamos a mostrar que el punto de vista deontológico está subordinado a la perspectiva teleológica, entonces la distancia entre deber ser y ser parecerá menos infranqueable” (SO, p. 176).

⁴ Ver diagrama 1.

vecino, sino el que Ricœur denomina “el tercero” o el “cada quien”. Esta circunscripción de la justicia a la institución da lugar a rasgos específicos en los dos estudios subsiguientes, de modo que en el estudio VIII, la relación entre la *regla de justicia* y la institución se manifiesta bajo la forma de la *legalidad*; y en el estudio IX, el vínculo es resaltado al presentar la justicia como *virtud* de las instituciones. Veámoslo recorriendo los estudios VII a IX.

1.2. En la intencionalidad ética

Teniendo presente que los estudios éticos responden a la dialéctica de la alteridad *sí mismo - otro*, es natural que el estudio VII ofrezca un andamiaje conceptual importante para ilustrar la idea del *otro*. Uno de los elementos más notorios de dicha elaboración teórica de la alteridad es su desdoblamiento en el *otro-prójimo* (el tú) y el *otro-lejano* (el él). Esta segunda forma del *otro* es la que corresponde al tercer estadio del eje horizontal, a saber, las instituciones. Por ello es preciso analizar cómo la institución se va perfilando como *inclusión del tercero*, a medida que el autor va desarrollando toda la progresión *horizontal* de la intencionalidad, al hilo de la fórmula “canónica” de su pequeña ética: “*Tender a la ‘vida buena’* [1 apartado, pp. 176 y ss.] *con y para el otro* [2 apartado, pp. 186 y ss.] *en instituciones justas* [3 apartado, pp. 202 y ss.]”.

Por otra parte, es imprescindible ver cómo, de la mano de la amistad, la justicia se anuncia desde el principio del estudio en función de la *igualdad*. Ambas consideraciones: la justicia como igualdad y la institución como inclusión del tercero, se entretajan a lo largo del séptimo estudio, encontrando su punto de sutura en lo que será el foco de atención de

este apartado: el *principio de distinción entre amistad y justicia*, que trae por corolario la definición ética de la *institución como el espacio propio de la justicia*.

El análisis final del autor en torno a las instituciones, con que cierra el estudio VII, busca afianzar una comprensión profunda de la institución, caracterizada por la distinción entre institución como *pluralidad* e institución como *dominación*, reforzando así la dimensión *ética* de la institución, frente a la más conocida dimensión *política* de la misma. Ahora bien, con ayuda de los estudios posteriores, Ricœur madura la comprensión ética de la justicia bajo el concepto de *sentido de justicia*, de modo que, en el plano específicamente ético, la justicia se vincula con la institución bajo la forma específica del *sentido de justicia*.

Amistad y justicia se comprenderán como los bienes inmanentes o aspiraciones éticas básicas de la relación con la alteridad, esto es, con el prójimo y con los otros respectivamente. La amistad y la justicia brotan de la peculiar reflexión sobre el sentido del *otro* que desarrolla el hermeneuta desde el inicio del séptimo estudio. Tal reflexión parte del análisis fenomenológico de las vivencias básicas de *la estima de sí* y de *la solicitud*, tras la cual culmina con la presentación del vínculo entre *conminación* y *reciprocidad* como los pilares de la dialéctica de la alteridad.

De esta forma, la reflexión sobre el sentido del *otro* parte de un “despliegue de la *ipseidad*” (SO, p. 175), cuyo primer y segundo “componentes”, la *estima de sí* y la *solicitud por el otro*, están comprendidos en el objetivo ético mismo: “al objetivo ético corresponderá precisamente lo que llamaremos, en lo sucesivo, *estima de sí*” (SO, p. 175); y: “el segundo componente del objetivo ético (...), la *solicitud*” (SO, p. 186). Es decir, en el más fundamental anhelo de vida buena están implícitamente incluidas la *estima de sí* y la *solicitud por el otro* como la proyección de ese anhelo *con y para el otro*. La *estima de sí* se

identifica con el anhelo de vida buena, y la solicitud es la aparición del *otro* en el horizonte del anhelo de vida buena, es “la estructura común a todas estas disposiciones favorables a otro” (*J2*, p. 54). Estima de sí y solicitud por el otro no se suceden simplemente una a otra, sino que se complementan mutuamente de forma dialéctica. La solicitud por el otro está ya incluida en el sentido mismo de la estima de sí, puesto que “la solicitud no se añade desde el exterior a la estima de sí, sino que despliega su dimensión dialogal silenciada” (*SO*, p. 186). A su vez, tal dimensión dialogal implica la *carencia* como el elemento distintivo de la solicitud (*SO*, p. 200). De esta forma, estando la solicitud por el otro implícita en la estima de sí, cuando la solicitud se manifiesta en el llamado para compartir el anhelo de vida buena, el sí mismo toma cuenta de la carencia que le era silenciosamente constitutiva. Consecuentemente, el sí y el otro se hacen intercambiables en la medida en que “por repercusión de la solicitud sobre la estima de sí, el sí se percibe a sí mismo como un otro entre los otros” (*SO*, pp. 200-201).

De esta manera, Ricœur establece, en el ámbito del anhelo ético, los fundamentos de su concepción de la alteridad. Dicha percepción de *alteridad* de sí mismo le acontece a todos los otros en tanto que sí mismos, pues cada uno es un *otro entre los otros*. En este punto, Ricœur da cuenta del llamado *principio de reversibilidad* de las personas gramaticales, que se deduce de aquella *otredad* que vive cada *sí mismo*, y que se hace visible en el intercambio lingüístico. El principio es postulado de la siguiente manera: “cuando diga ‘tu’ a otro, él entiende ‘yo’. Cuando se dirige a mí en segunda persona, me siento concernido en primera” (*SO*, p. 201). Este principio sustenta la lógica entera de la *dialéctica de la alteridad*, que es ni más ni menos la que titula su obra: “De este modo, se

convierten en equivalentes la estima del otro como sí mismo, y la estima de *sí mismo como otro*” (SO, p. 202).

Tal reversibilidad contrasta con el sentido de lo insustituible e inconmensurable del otro por el que ha abogado fuertemente Emmanuel Lévinas, cuya obra es tenida por Ricœur como fructífero referente en las consideraciones sobre *el otro*. Bajo esta notable influencia, Ricœur califica al principio de reversibilidad de las personas como “la paradoja del intercambio en el lugar mismo de lo irremplazable” (SO, p. 202). Es así como el “intercambio regulado entre las personas gramaticales” (SO, p. 366) se halla en el “lugar de lo irremplazable” porque Ricœur, haciendo suya hasta cierto punto la fenomenología levinasiana del *otro*, lleva la *solicitud* del sí mismo por el otro a la más radical categoría de la *conminación* del otro al sí mismo. Tal sucesión tiene lugar porque Ricœur quiere, siguiendo a Lévinas, “dar a la solicitud, un estatuto más fundamental que el de la obediencia al deber” (SO, p. 197). De esta forma, con la conminación, la asignación de la responsabilidad se radicaliza más allá del sentido del deber puro y racional de un sí mismo autónomo, pues es generada por el llamado y la presencia del rostro del otro: “Es cierto que el sí es asignado a la responsabilidad por el otro” (SO, p. 196).

Pero, para Ricœur, la conminación entendida en los términos levinasianos parece implicar una absolutización del otro en la que el sí mismo corre el riesgo de ser relegado a la más absoluta e indefensa pasividad (SO, p. 393)⁵. Ello es incompatible con la reversibilidad por la que ha abogado, pues encumbra al otro en una suerte de tiranía moral

⁵ Pese a estas observaciones, indispensables para entender la inclusión del tercero en lo institucional, no es de nuestro interés entrar en el debate Ricœur - Levinas. Para una mayor profundización sobre el particular, ver la obra de Francisco X. Sánchez (Sánchez Hernández, 2013).

altamente riesgosa, haciendo que el sí mismo fácilmente pase de la disponibilidad a la indefensión.

Entonces, a raíz de la inclusión de la categoría radical de la *conminación*, Ricœur se ve compelido a abogar por recuperar el equilibrio perdido o amenazado, entre el otro y el sí mismo: “Se trata pues, de saber si, para ser escuchada y recibida, la conminación no debe apelar a una respuesta que compense la disimetría del cara a cara” (SO p. 197). Este movimiento consiste en rescatar la reciprocidad desde el seno mismo de la disimetría de la conminación, por lo cual Ricœur retorna a la idea primigenia de carencia, para introducir con ella la amistad, pues la carencia “hace que necesitemos amigos” (SO p. 200). La carencia lleva de la primigenia solicitud por el otro, a la realización de la amistad, de forma que la amistad compensa la conminación con que el otro se presenta al sí mismo, pues en tanto la solicitud como conminación es asimétrica, la amistad es simétrica: “lo que llama la atención de inmediato es el contraste entre la reciprocidad de la amistad y la disimetría de la conminación” (SO, p. 196).

De esta manera, como contrafuerte de la conminación, la amistad devuelve la reciprocidad a la dialéctica de la alteridad, con lo cual se constituye en un *bien inmanente primario*, en una aspiración ética fundamental. El rodeo por la conminación es importante porque conserva la inconmensurabilidad y protagonismo del *otro*, e incrementa el valor de la amistad.

A esta altura de la exposición, Ricœur aposta a la justicia del lado de la amistad, manteniendo el paralelismo que ya planteara Aristóteles. No obstante, al mismo tiempo, se apresura a establecer la diferencia entre una y otra. En términos generales, la diferencia entre amistad y justicia puede llamarse *de grado*, si bien a nivel específico son presentadas

dos diferencias, una de *extensión* y otra de *posición*. Véase cómo lo postula el autor: “la justicia abarca numerosos ciudadanos, mientras que la amistad sólo admite un número pequeño de miembros [diferencia 1]; en la justicia, la igualdad es esencialmente igualdad proporcional, habida cuenta de la desigualdad de las contribuciones, mientras que la amistad sólo reina entre gente de bien de igual rango [diferencia 2]” (SO, p. 190).

En virtud de estas dos diferencias específicas, especialmente la diferencia de extensión, Ricœur refiere la justicia y la amistad a dos distintos espacios éticos del eje horizontal, proponiendo así la diferencia general, la diferencia de grado. Dice: “*La amistad no es, sin embargo, la justicia, en la medida en que ésta rige las instituciones, y aquella, las relaciones interpersonales*” (SO, p. 190)⁶. Con ello el autor establece, por primera vez y de manera taxativa, una vinculación diferencial entre justicia e institución. Es a esta afirmación a la que podemos considerar el *postulado de las instituciones como el espacio propio de la justicia*. De este modo queda planteado que en la sociedad, la justicia se concreta en la realización de las instituciones, “punto de aplicación de la justicia” (SO, p. 202). En tanto las instituciones son el espacio ético en que se vivencia la relación con el otro-lejano, la justicia es el anhelo ético correspondiente a ese espacio.

Es necesario volver la atención sobre las dos diferencias específicas constitutivas de la distinción entre amistad y justicia. La primera diferencia es la diferencia de extensión del anhelo ético. La amistad abarca el “espacio” ético de las relaciones interpersonales cara-a-cara, las relaciones del yo-tú; empero, “esta estructura dialógica sigue estando incompleta fuera de la referencia a instituciones justas” (SO, p. 177). La alteridad no se trata sólo de pasar de una perspectiva monológica a una dialógica, sino aún a una pluri-lógica, dígame

⁶ Sin cursiva en el original.

plural. Es decir, el espacio ético, el anhelo de vida buena debe abarcar los “numerosos ciudadanos” que conforman una cantidad ingente de personas mucho más amplia que la que puede abarcarse con relaciones personales directas. De esta forma, la justicia incluye al *tercero*. La justicia predicada de las instituciones hace que la solicitud de la intencionalidad ética, que con la amistad pasa del sí mismo al otro-prójimo, abarque a la *polis* en la persona del otro-lejano, y de alguna manera alcance incluso a “toda la humanidad” (SO, p. 212). Respecto a la segunda diferencia, la de posición con relación a la igualdad, hay que ver que la reciprocidad que se buscaba rescatar a través de la amistad en la dialéctica de la alteridad, es una situación interrelativa favorable al exigente ideal ético de la igualdad, de modo tal que justicia y amistad están abocadas a la igualdad. Empero, en la justicia la igualdad se presenta mucho más compleja que en la amistad, pues la igualdad proporcional entre gran cantidad de términos y de bienes, en la práctica se hace casi inmedible; en tanto la igualdad conmutativa entre dos términos, propia de la amistad, sí resulta abarcable y conmensurable.

A partir de este precedente, Ricœur inicia la tercera parte del estudio VII, enfocada en las relaciones sociales que establece lo institucional, concretando dos aserciones fundamentales, con las que refuerza explícitamente su postulado de las instituciones como espacio de la justicia:

- Aserción 1: “el vivir bien no se limita a las relaciones interpersonales, sino que *se extiende* a la vida de las *instituciones* (...)”.
- Aserción 2: “la justicia presenta rasgos éticos que no están contenidos en la solicitud, a saber, esencialmente *una exigencia de igualdad*” (SO, p. 202).

La primera aserción reitera la primera diferencia entre amistad y justicia, mientras que la segunda aserción introduce una nueva consideración a la segunda diferencia. De la primera aserción, el autor amplía y profundiza los planteamientos previos, enfatizando que el “otro” al que se refiere es: a) el otro de las relaciones *cara a cara*, los otros que son nuestros prójimos; y, b) el otro anónimo, con quien no tenemos ni tendremos relación alguna, al que Ricœur denomina “el tercero” o el “él”. Estas dos formas de otredad no son homologables, y para el autor es importante que se conserve su irreductibilidad, para lo que se vale de la idea de *institución*. Las instituciones son entonces presentadas como la forma de la máxima extensión a que alcanza la intencionalidad ética. La intencionalidad del bien, que es inmediatamente compartida con los demás por medio de la solicitud y la amistad hacia el otro-tú, es ampliada a la totalidad de las personas, aún desconocidas, en tanto intencionalidad de una sociedad justa. En la institución, “los otros”, excluidos de la relación interpersonal y dialogal del yo-tú, y de la amistad que es su ideal, son sacados del anonimato y favorecidos por un tipo específico de reconocimiento, pues en tanto el reconocimiento del espacio interpersonal es el del *cara a cara*, el del espacio institucional es el del *cada uno*. Así lo dice Paul Ricœur: “resultará una determinación nueva del sí, la del cada uno; a cada uno su derecho” (SO, p. 202), y más adelante corrobora que, en la institución, la igualdad da “como compañero un otro que es un *cada uno*” (SO, p. 212). De este modo, la primera aserción reafirma a las *instituciones* como un espacio ético específico, más amplio y cualitativamente diferente que el espacio de las relaciones interpersonales.

Respecto a la segunda aserción, dice Ricœur: “La igualdad (...) *es a la vida en las instituciones lo que la solicitud a las relaciones interpersonales*” (SO, p. 212). La justicia

es presentada como un rasgo ético diferente a la solicitud que rige la amistad como espacio ético de las relaciones interpersonales. En la medida en que adquiere el estatus de *exigencia*, dice el autor, “la igualdad es presupuesta por la amistad, mientras que, en las ciudades [ámbito de la justicia] sigue siendo un blanco que hay que alcanzar” (SO, p. 191). Es esta *exigencia de igualdad* la cualidad ética específica de la justicia, como el bien inmanente que se desea de la vida en sociedad. Con ello la posición de la igualdad, bien como supuesto o bien como meta, distingue a la amistad de la justicia, respectivamente.

El planteamiento de las instituciones como el espacio propio de la justicia se encamina hacia el ámbito de la política y de lo jurídico, tránsito que confirma el carácter singular del vínculo entre justicia e institución, pero frente al cual el hermeneuta quiere resaltar el carácter ético de las instituciones. La dimensión política es propia del anhelo de justicia en las instituciones, como lo advierte Ricœur quien consideraba que, ya en Aristóteles, “la amistad sirve de transición entre el objetivo de la ‘vida buena’, que hemos visto reflejarse en la estima de sí, virtud aparentemente solitaria, y *la justicia, virtud de una pluralidad humana de carácter político*” (SO, p. 188)⁷.

Tal pluralidad humana es rastreada por Ricœur en la obra de Hannah Arendt. En *La condición humana*, la filósofa dice que la pluralidad corresponde a la condición de la relación del hombre con el hombre sin mediación de la materia. Esta capacidad del ser humano de relacionarse, diríase de forma puramente espiritual, a saber lingüística y simbólica, la cual Arendt llama pluralidad, es del especial interés para Ricœur pues en ella el filósofo francés encuentra algo más que la extensión de las relaciones interpersonales al

⁷ Es la primera vez que menciona la justicia en tanto que *virtud*, idea que se planteará propiamente a la luz del e. IX y que tendrá gran relevancia en J2.

ámbito del tercero, que se corresponde con la descripción de institución que desarrolla en la primera aserción. El *plus* que encuentra ahora es la llamada “estructura fundamental del poder”, la cual puede comprenderse como *querer-obrar-juntos*, o *querer-vivir-juntos*. De esta forma, descrita la pluralidad como un *querer*, es patente su importancia como categoría que permita describir lo institucional en el séptimo estudio, es decir, desde la perspectiva de la *intencionalidad* del *anhelo* ético. En la profundidad de esta categoría arendtiana encuentra el autor la precedencia de la justicia en el plano político, refiriéndola de nuevo al ámbito amplio de las instituciones, como puede inferirse a partir de la siguiente afirmación: “Por evasivo que sea el poder en su estructura fundamental (...) es él, en cuanto querer obrar y vivir juntos, el que aporta al objetivo ético *el punto de aplicación*⁸ de su indispensable tercera dimensión: *la justicia*” (SO, p. 206).

Ricœur contrasta la perspectiva *profunda* de la pluralidad como génesis del poder, con el ejercicio evidente del mismo bajo la categoría de *dominación*, categoría que presenta valiéndose de los estudios y análisis del clásico de la sociología, Max Weber (1996)⁹. Para Paul Ricœur, en tanto las relaciones de dominación están a la vista cubriendo el ámbito social, hay un estrato más fundamental que sostiene y legitima tales relaciones. Para identificar dicho estrato radical de la vida política, la *pluralidad*, el autor apela a la también categoría arendtiana de concertación. La concertación es presentada por la autora como la acción que constituye por dentro la pluralidad, de modo tal que es la concertación la auténtica fuente del poder (1994). Dice Ricœur, parafraseando a Arendt, que “este estrato del poder caracterizado por la pluralidad y la concertación es, de ordinario, *invisible*” (SO,

⁸ Sin cursiva en el original.

⁹ Dominación: *Herreschaft*.

p. 205), tanto así que “quizá sea razonable otorgar a esta iniciativa común, a este querer vivir-juntos, el estatuto de lo *olvidado*” (SO, p. 205). La razón de que pase tan desapercibido está clara: este estrato del poder está “recubierto por las relaciones de dominación” (SO, p. 205).

Para el hermeneuta francés, lo cierto es que ambas relaciones son constitutivas del espacio institucional, de modo que no puede sacrificarse una en favor de la otra. Téngase presente que Ricœur entiende por *institución*, en tanto este término comparece para definir el tercer ámbito horizontal de su ética: “la *estructura del vivir-juntos*¹⁰ de una comunidad histórica –pueblo, nación, región, etc. –, estructura irreducible a las relaciones interpersonales y, sin embargo, unida a ellas en un sentido importante” (SO, p. 203). De este modo, se observa cómo, aun cuando tanto dominación como pluralidad están presentes en la idea ricœuriana de institución, en el estudio VII de *Sí mismo como otro* el autor insiste en enfatizar la primacía de la pluralidad ante la dominación, haciendo afirmaciones como: “más fundamental que la relación de dominación es la de poder-en-común” (SO, p. 203).

El vivir-juntos y el poder-en-común son las dimensiones en que el análisis filosófico debe detenerse antes de “entrar demasiado aprisa en el detalle de las estructuras institucionales” (SO, p. 205), mal hábito contra el que previene el autor, pues cuando esto sucede se terminan viendo tan solo las relaciones de dominación, y se perdería de vista la concertación primigenia que hace posible la pluralidad constitutiva de todo lo social. Tal como el autor presenta este asunto en la obra que estamos comentando, puede concluirse que la pluralidad es más fundamental que la dominación, pues es su raíz: “Una manera afortunada de subrayar la primacía ética del vivir-juntos sobre las restricciones vinculadas a

¹⁰ Sin cursivas en el original.

sistemas jurídicos y a la organización política es la de señalar, con Hannah Arendt, la distancia que separa el *poder-en-común* de la *dominación*” (SO, p. 203) ¹¹.

En cuanto a la dimensión política de la pluralidad, Ricœur dirá (SO, p. 209), retomando tanto los postulados de John Rawls sobre la igualdad política y la justicia, como la idea clásica de justicia distributiva desarrollada por Aristóteles (EN, V, 6, 1131 a 29-32), que para satisfacer la exigencia de igualdad dentro del complejo entramado de relaciones institucionales de la sociedad, se requiere el ejercicio distributivo de beneficios y sacrificios para compensar las desigualdades de situación en que cada quien se encuentra. Por esta razón sostiene que la idea de distribución, a la que le dedica varias páginas no solo en el estudio VII, sino en los siguientes, “afecta profundamente a la idea de justicia” (SO, p. 212). El autor entiende por distribución aquello que aporta “el elemento de distinción que falta a la noción de querer actuar juntos” (SO, p. 209). Por ello, según Ricœur, la distribución es una categoría imprescindible para poder extender el anhelo de vida buena al ámbito social, conservando la pluralidad. Dice el autor: “era *preciso*¹² (...) el concepto de distribución, para garantizar la transición entre nivel interpersonal y nivel de sociedad en el interior del objetivo ético” (SO, p. 209).

Es así como la amistad y la justicia son presentadas, desde el ámbito del sí mismo, como las aspiraciones éticas de la vida con el *otro*. Ambas se fundamentan en el *principio de reversibilidad* de las personas gramaticales, tensionado por el carácter irreductible del *otro*. Que la amistad y la justicia, siendo aspiraciones éticas de la vida compartida, sean presentadas ya en el primer estadio de la progresión horizontal de la ética [pp.176-186],

¹¹ Ver diagrama 2.

¹² Sin cursiva en el original.

significa que para el sí mismo, en tanto que sí mismo, el relacionarse con el otro en términos de amistad y de justicia es un bien apetecible constitutivo del *anhelo de vida buena*. Por tanto, amistad y justicia son bienes inmanentes de primer orden. Hay que tener presente que la intencionalidad de la vida buena del sí mismo se concretiza en la apetencia de bienes inmanentes, concepto central de la ética teleológica del hermeneuta, e indispensable para no asumirla al modo del utilitarismo (SO, p. 206), perspectiva que él rechaza¹³.

El concepto de bien inmanente está anclado en la *capacidad*, piedra angular de la hermenéutica del sí que propone el occitano. Al respecto, dirá el autor: “este concepto de bien inmanente, tan del gusto de MacIntyre, proporciona así un primer punto de apoyo al momento reflexivo de la estima de sí, en la medida en que, apreciando nuestras acciones nos apreciamos a nosotros mismos como el autor de las mismas” (SO, p. 182)¹⁴. Ahora bien, en el deseo de vida buena, el sí mismo se proyecta no en soledad, sino como parte de una comunidad (SO, p. 201). Es en esta medida que se conciben la amistad y la justicia como los bienes inmanentes primarios de la relación con los demás, perspectiva ética que Ricœur ha sustentado en su fenomenología del hombre capaz, pues allí se demanda desde el principio la presencia del *otro*.

¹³ No está de más agregar que tampoco suscribe una teleología naturalista o metafísica. Como se comprenderá mejor al final del estudio IX, a la luz del debate entre el contextualismo y el universalismo, Ricœur, evitando el relativismo moral gracias a su paso por la deontología, aboga por una apertura a un pluralismo de bienes: “*cualquiera que sea* la imagen que cada uno se hace de una vida realizada, este colofón es el fin último de su acción” (SO, p.177). En este sentido, el *fin* o *telos* humano, común a todas las personas, no es para el autor predeterminable materialmente: «Toda ética supone este uso no saturable del predicado “bueno”» (SO, p. 177); lo que impide agotar el contenido del anhelo de bien en cualquier idea que se postule como la determinación absoluta del mismo, vg. felicidad, placer, honor, etc.

¹⁴ Para exponerlo, Ricœur retoma el concepto de “prácticas” que postulara el mismo Alasdair MacIntyre en *After virtue*, como el lugar de la pragmática del lenguaje donde es posible identificar el carácter de *bien inmanente* (SO, p. 181).

Retomando el objeto puntual de esta investigación sobre el vínculo entre institución y justicia en el plano de la *intencionalidad ética*, ha de agregarse que, en tanto la idea de institución es enfatizada como *querer-vivir/actuar-juntos*, la justicia, bien inmanente de la vida en las instituciones, es enfatizada como *sentido de justicia*: “a la idea de justicia la llamamos mejor *sentido* de la justicia, en el plano fundamental en que nos movemos aquí” (SO, p. 207). El contenido del *sentido de justicia* es el anhelo de igualdad con el tercero como tarea a ser realizada: “la igualdad como contenido ético del sentido de justicia” (SO, p. 202); igualdad con todos los ciudadanos que, a diferencia de la igualdad tú-a-tú de la amistad, no tiene otra opción sino ser matizada en virtud de su complejidad como una “búsqueda de igualdad a través de la desigualdad” (SO, p. 200), desigualdad propia del ámbito de las instituciones, de la sociedad, en fin, de la *polis*. Por eso, “la unión entre justicia e igualdad” se vale de recursos teóricos tales como el *término medio*, o la *igualdad proporcional* (SO, p. 212), o el “maximin” que introducirá después el paso por Rawls; en el fondo de todos los cuales encuentra el autor, siguiendo de cerca a Aristóteles, el sentido de *distribución* como la solución de fondo que se puede dar en el seno de las instituciones para satisfacer la exigencia de igualdad, pero sin desdibujar la pluralidad de bienes y personas, *dando a cada quien su parte*. De esta forma, para Ricœur, el vínculo específico entre institución y justicia en el plano de la intencionalidad ética se encuentra en la *distribución* como la piedra angular que enlaza el *sentido de justicia* con la *pluralidad* constitutiva de la vida social estructurada en instituciones¹⁵.

La justicia es un reto, a la clave de cuya resolución está la idea de distribución, así como la emergencia del aspecto de la legalidad (SO, p. 206), en la medida en que se avanza

¹⁵ Ver diagrama 3.

hacia lo político. Lo justo en tanto que lo legal será el tópico del estudio VIII de *Sí mismo como otro*.

1.3. En el ámbito normativo

Con el mismo esquema del estudio anterior, el octavo estudio se divide en tres partes siguiendo la progresión horizontal de la “pequeña ética” ricœuriana, a saber, el sí mismo, el prójimo, y la institución (los otros lejanos); pero en el estudio VIII, segundo nivel vertical, el hermeneuta procede a exponer su concepción de la moral, esto es, lo que puede entenderse como la acción en tanto que regida por la normatividad moral. La idea central del estudio VIII es subrayar la naturaleza específica de lo deontológico como universal y restrictivo, pero anclado en el fundamento precedente del anhelo *ético* de vida buena. De esta forma, se presenta lo moral como una progresión desde la ética, a partir de una serie de análisis críticos centrados “en el vínculo entre *obligación* y *formalismo*” (SO, p. 213).

En este contexto, el objeto del presente apartado será el vínculo entre institución y justicia, presentado desde el enfoque moral, normativo. Con este propósito, en primer lugar se seguirá a Ricœur en la exposición sobre cómo lo normativo se constituye a partir del *criterio de universalización* y en confrontación con el riesgo del mal, dando lugar al carácter típicamente restrictivo de la moral. Luego se presentará la categoría moral central del *respeto*, en la cual Ricœur centra su crítica al formalismo moral mediante un alegato a favor de conservar un sentido fuerte de alteridad, a través de la *regla de oro*. Vistos brevemente estos pilares y la crítica al formalismo, se procederá a presentar el vínculo entre

institución y justicia en el plano deontológico, a saber, la idea de *legalidad* como *punto de unión* entre la *regla de justicia* y la *estructura* institucional. Finalmente, en el ínterin de la presentación de la *legalidad*, se evocará el pequeño debate que Ricœur entabla con el contractualismo, para impugnar el formalismo en el plano institucional, esto es, el *procedimentalismo*. Al decir del propio Ricœur: “desarrollaremos nuestra investigación sobre el sentido de justicia, en el momento en que este se convierte en regla de justicia, bajo la égida del formalismo moral que va desde las relaciones interpersonales a las sociales y a las instituciones que sirven de base a estas últimas” (SO, p. 213).

Al término del estudio de la intencionalidad ética [estudio VII], podía verse que, en su despliegue “horizontal”, ésta apuntaba, a través del anhelo de justicia, incluso más allá de las instituciones, a la universalidad del género humano: “la justicia acrecienta la solicitud en cuanto que el campo de aplicación de la igualdad es toda la humanidad” (SO, p. 212). Pues bien, por esta razón, los contenidos éticos –bienes inmanentes- derivados de la estima de sí expresada en la fórmula *intencionalidad de la vida buena con y para otros en instituciones justas*, llegan a ser sometidos tácita o explícitamente al ejercicio kantiano de universalización. De este modo, dice también Ricœur, las formas teleológicas de la *intencionalidad ética*: “la iniciativa de la acción, la elección por razones, la estimación y la valoración de los fines de la acción” (SO, p. 215); ya son una suerte de “comienzo de universalidad” de lo que se “estima” bueno.

Pues bien, introducir el ámbito deontológico significa, para Ricœur, “aislar el momento de *universalidad* que, como ambición o pretensión, señala la puesta a prueba, por la norma, del deseo de vivir bien” (SO, p. 214), de modo tal que “*poner a prueba* va a ser el hilo conductor de nuestra reconstrucción de la moral de la obligación” (SO, p. 217, nota

5). El resultado de aislar el momento de universalización es llamado por el autor “regla de universalización” (SO, p. 218), expresión que es tomada del estudio que realizara Otfried Höffe sobre la moral de Kant. La perspectiva deontológica, analizada desde el *sí mismo*, tiene la forma prototípica de la autonomía, la cual es estudiada siguiendo de cerca las tres formulaciones del imperativo categórico de Kant. En la consabida primera formulación¹⁶, el “principio supremo de autonomía” (SO, p. 218) se enuncia de tal forma que expresa de forma paradigmática “la ambición universalista de la regla” (SO, p. 255). De esta manera, lo normativo se caracteriza ante todo por su vocación universalista, de forma que la universalización se constituye en la *prueba* que permite avalar una máxima de acción como deber moral. Ricœur sostiene que la ambición universalista de la regla, evidente en términos lógicos, se patentiza en la prueba de universalización por la que una máxima de acción ha de pasar, haciendo de esta prueba la *regla de universalización* formal que planteara Kant. Para Ricœur, siguiendo de cerca a Kant, el deber es fruto de la exitosa universalización de la voluntad de la estima de sí, desde donde parte la “triple armazón de la moralidad: unidad (universalidad), pluralidad y totalidad” (SO, p. 225)¹⁷.

“A la idea de universalidad está inseparablemente unida la de *restricción*, característica de la idea de *deber*, en virtud de las limitaciones que caracterizan a una voluntad finita” (SO, p. 217). Si bien lo normativo surge suficientemente del anhelo de vida buena, a partir del *criterio de universalización*, no adquiere su cualidad peculiar, entiéndase *restrictiva*, sino por su carácter de respuesta ante el riesgo del mal (SO, p. 231), ya no como

¹⁶ “Yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal” (Kant, 2003, 31).

¹⁷ “La progresión, dice Kant, se hace de la ‘forma, que consiste en la universalidad’, a la ‘materia’, en la que las personas son aprehendidas como fines en sí mismos, y de ahí, a la ‘determinación completa de todas las máximas’ con la noción de reino de los fines” (SO, pp. 222-223).

prueba sino como garantía. En esta perspectiva, no puede dejarse de lado que la *necesidad* del carácter deontológico en que se dice el respeto, surge de la *posibilidad* del mal: “porque, *hay* el mal, el objetivo de la ‘vida buena’ debe asumir la prueba de la obligación moral, podríamos reescribir en los siguientes términos: ‘obra únicamente según la máxima que hace que puedas querer al mismo tiempo que *no sea* lo que *no debería ser*, a saber, el mal” (SO, p. 231).

De este modo, el mal obliga el paso de la ética a la moral, directamente en su forma más típica, a saber, la restricción y la proscripción: “si el mandamiento no puede por menos de revestir la forma de la prohibición, es precisamente a causa del mal: a todas las figuras del mal responde el *no* de la moral” (SO, p. 235). Con ello queda entonces constituida la moralidad con sus dos características fundamentales: universalidad y proscripción.

Desde allí el autor francés, bajo el análisis de los tres postulados del imperativo categórico, específicamente del segundo (Kant, 2003)¹⁸, se encamina hacia el examen de la perspectiva deontológica en el ámbito dialogal, la “estructura dialógica propia de la norma” (SO, p. 213), donde la categoría predominante es el *respeto*. El autor dice que “el respeto debido a las personas está, en el plano moral, en la misma relación con la autonomía que la solicitud lo está con el objetivo de la vida buena en el plano ético” (SO, p. 232). Es decir, el respeto es la dimensión dialogal de la autonomía, es la autonomía puesta en el plano de la alteridad. Para Ricœur, el respeto asume incluso el papel de categoría central y paradigmática de todo lo normativo, no sólo de su estadio dialogal; es “título emblemático de toda la doctrina de la moralidad”, si bien incompleto hasta alcanzar la “estructura

¹⁸ “Actúa de tal forma que uses a la humanidad, tanto en tu propia persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca meramente como medio”.

triádica” de la alteridad (SO, p. 225). La centralización del respeto se fundamenta en la identificación entre respeto y estima de sí que hace el autor: “El respeto de sí *es* la estima de sí *bajo*¹⁹ el régimen de la ley moral” (SO, p. 214 y pp. 227-228). De este modo, identificando materialmente el respeto con la estima, sucederá que, así como Ricœur desplegaba toda su ética teleológica bajo la idea central de *estima de sí*, el autor despliega toda su moral deontológica bajo la idea central de *respeto*. Por eso “su estructura triádica es homóloga de la estima de sí” (SO, p. 214)²⁰, con lo que el *respeto de sí* se proyecta respectivamente en respeto por el prójimo, o segunda persona, y respeto por los otros, o tercera persona; si bien su ámbito más natural, donde se dice propiamente el respeto, es el de lo interpersonal.

Ahora bien, no obstante el progreso que hasta aquí ha seguido el hilo de la argumentación kantiana a través de los tres imperativos, el autor paralelamente va asentando una crítica al *formalismo*. Ricœur sostiene que las tradicionales acusaciones de formalismo a la moral kantiana, que él recuenta (SO, pp. 220-221), basadas en “la escisión” que divide la racionalidad formal de los contenidos de la voluntad, se superan “con la idea de autolegislación o *autonomía*, pues no se trata sólo de voluntad, sino de libertad. La libertad designa la voluntad (*Wille*) en su estructura fundamental, y no según su condición finita (*Willkühr*)” (SO, p. 221). No obstante esta defensa lateral del formalismo kantiano, para Ricœur, con la oposición entre autonomía y heteronomía “el formalismo es llevado a su cima” (SO, p. 222). Frente a ello, la crítica de Ricœur al formalismo en el plano de la autonomía surge por la alteridad intrínseca a la estructura de la autonomía, alteridad que se

¹⁹ Sin cursiva en el original. La expresión “bajo” permite entrever o asumir desde ya que para el autor la intencionalidad ética tiene un carácter *material*, en tanto la normatividad moral tiene un carácter *formal*.

²⁰ Ver diagrama 4.

da de tres modos: (A) por la ley que de alguna manera es autoafección; (B) por la propensión al mal que la mantiene amenazada aun pese a la ley y de forma más agresiva en virtud de su oposición a la ley; (C) y por el respeto mismo, pues el respeto implica ser afectado por el otro de la conminación, y por ende lleva a poner en duda la “autonomía de la autonomía” (*SO*, p. 228). En síntesis, Ricœur advierte del formalismo de la idea kantiana de autonomía en virtud de que deliberadamente ignora la “cuasi-posición del sí por sí de la autonomía y el carácter virtual de afección por el otro implicado por el estatuto del respeto en cuanto móvil” (*SO*, p. 226).

Por su parte, el imperativo del respeto es llevado al formalismo por la idea de “humanidad” (*SO*, pp. 237-238). Puede decirse que el fondo del alegato de Ricœur a Kant frente tanto a la autonomía como al respeto consiste en desdibujar y perder de foco la alteridad radical que se anuncia y promete en la segunda formulación del imperativo. Ricœur aboga por recuperar la idea de persona para equilibrar la concepción demasiado abstracta de humanidad (*SO*, p. 239) y de este modo re-establecer la reciprocidad allí “donde reina su carencia” (*SO*, p. 239). Para el autor la reciprocidad es un componente básico de la amistad que se “impone desde el plano ético”, y luego reaparece en la Regla de Oro y el imperativo categórico del respeto (*SO*, pp.189-190), como regla de reciprocidad que se opone a la disimetría inicial con que la solicitud y la conminación oponen la alteridad a la mismidad.

Ricœur enfatiza entonces en el estudio octavo la importancia de la llamada Regla de Oro, interpretándola como “la estructura de transición entre la solicitud y el imperativo categórico que impone tratar la humanidad en mi persona y en la de otro como un fin en sí y no sólo como un medio” (*SO*, p. 197, nota 25, y p. 232). Ricœur acude al texto sagrado

para enunciarla (Lc 6, 31; Mt 7,12), remontándose incluso al Sumo Sacerdote del Sanedrín, Hillel: “«No hagas a tu prójimo lo que aborrecerías que se te hiciera. Aquí está toda la ley; lo demás es comentario» (Talmud de Babilonia, Shabbat, p. 31a)” (SO, p. 232). De este modo, el respeto como categoría deontológica de la relación con el prójimo toma un rumbo que en cierto sentido podría decirse de corte personalista, dado el refuerzo que de él hace Ricœur, valiéndose de la herencia levinasiana de la irreductibilidad del rostro del otro, que ya se ha mencionado. De esta forma, el respeto protege a la *humanidad* en tanto ésta surge de la universalidad del deseo de vida buena, pero inmediatamente la reparticulariza haciendo de la persona singular su objeto: “sólo con la persona viene la pluralidad” (SO, p. 239). Su convicción “personalista” resguarda al sentido deontológico de devenir en formalismo: “en la medida en que, en expresiones como ‘el hombre’, ‘todo ser racional’, ‘la naturaleza racional’, parece como si se impidiese a la alteridad desplegarse por la universalidad que la contiene por el rodeo de la idea de humanidad (...) la solicitud exige que la pluralidad de las personas y su alteridad no sean anuladas por la idea englobadora de humanidad” (SO, p. 241).

La idea de persona, y de respeto a la persona ricœuriana asume un fuerte acento levinasiano que se suma a la perspectiva kantiana de la segunda postulación del imperativo, o principio de no instrumentalización de las personas, como puede verse en esta aserción: “la idea de irremplazabilidad de personas, directamente derivada de la oposición entre fin y medios” (SO, p. 241 nota 38). El cumplimiento de los criterios de universalización kantianos se resume, según Ricœur, en que se guarde el respeto por las personas, idea que expresa con una sentencia que apuntala sendas perspectivas kantiana y levinasiana: «el

respeto es un motor en cuanto inclina, según el modo de un afecto recibido pasivamente, a ‘hacer de esta ley la máxima misma’» (SO, p. 226).

Ricœur reprocha al formalismo deturpar la moralidad que felizmente buscaba impugnar la posibilidad del mal restableciendo la reciprocidad, al desdibujar la alteridad radical y la intencionalidad originarias que se deben conservar en el seno de la norma. Se trata de la filiación entre solicitud y norma, la cual el formalismo ignora. Dicha filiación se hace patente, sostiene el hermeneuta (SO, p. 232), en que, detrás de la Regla de Oro dicha en los términos en que la propusiera el rabino Hillel, persiste la Regla de reciprocidad, pero desbordada en los términos supra-éticos de un imperativo inaudito: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Mt 22, 39; Lv 19, 18)²¹. De este modo, el formalismo que Ricœur impugna es: deontología sin teleología, y norma sin solicitud –afección–; pues tal moralidad, formalista o rigorista, pierde de vista la pluralidad, ese carácter radical de la alteridad que Emmanuel Levinas enseñó a apreciar (SO, p. 241).

Descuido del formalismo tanto más evidente cuanto más nos desplazamos desde el ámbito de la autonomía, a través de la idea de respeto, hacia la idea institucional de *legalidad*. Pues según Ricœur, el formalismo en el plano de las instituciones, bajo la idea de la justicia procedimental, es el clímax del intento de separación de la deontología de la teleología, pero también es justo allí donde se ve más clara su imposibilidad (SO, p. 255). De esta forma, en la perspectiva moral-deontológica determinada por el tercero horizontal, las *instituciones justas*, Ricœur lleva la justicia desde una dimensión de *sentido*, a una

²¹ El carácter supra-ético del mandato del amor será el tema de la conferencia de Ricœur publicada con el rótulo *Amor y justicia*. Allí se ocupa de analizar e interpretar el recurso inaudito del uso poético del imperativo con que es dicho el mandamiento del amor (AJ, p. 23), tras el cual “ya no hay solamente un amante y un amado, sino un sí mismo y otro que sí mismo: un prójimo” (AJ, p. 22 n. al p. 6).

dimensión normativa que identificará formalmente con lo institucional. Tal es el tránsito del *sentido de justicia* hacia la *norma de justicia*²², también concebida como *legalidad*: “No sorprenderá que la regla de justicia exprese, en el plano de las instituciones, la misma exigencia normativa, la misma formulación deontológica que la autonomía en el plano predialógico, y que el respeto de las personas en el plano dialógico e interpersonal, *pues la legalidad parece resumir la visión moral del mundo*²³” (SO, p. 242).

La obligatoriedad moral, que ha surgido de la universalización de la intencionalidad ética y de la posibilidad del mal a que está sometida la voluntad finita, es a su vez, análogamente a la solicitud, extendida desde el plano del respeto de sí, pasando por el respeto al prójimo, hasta el respeto al otro-lejano, en el plano de las *instituciones justas*. De esta forma, la obligatoriedad alcanza y se convierte en *legalidad* a través de la *regla de justicia*. Así, el respeto por el otro en tanto que tercero se traduce en respeto por la regla de justicia formalizada en legalidad pública.

Este es un punto de retorno, donde cabe retomar la síntesis y visión de conjunto que el autor concibe frente al ámbito moral. Ha dicho Ricœur que «si la estima de sí es, sin duda, como hemos admitido, la expresión reflexiva del objetivo de la ‘vida buena’» (SO, pp. 226-227), y el respeto de allí derivado es lo análogo en cuanto al cumplimiento del deber se refiere (SO, p. 235); entonces, la autonomía, el respeto por la persona y, bajo la misma lógica, el contrato, representan la realización de la deontología en los tres campos de extensión ética –eje horizontal–: el sí, el prójimo y los otros. Si bien los tres pueden ser

²² El nombre de “regla de justicia” lo toma de Ch. Perelman (1977).

²³ Sin cursiva en el original.

aglutinados bajo el sentido genérico del respeto, así como la estima marcaba la pauta de la estima de sí, la solicitud y la inclusión del tercero propia de la institucionalización.

Según nuestro autor, dicho ámbito deontológico de la justicia emerge en la medida en que el *sentido de justicia* adolece de cuatro ambigüedades que la moral se propone deshacer:

- 1- Hincapié o bien en la “*separación* de lo que pertenece a uno con exclusión de otro”, o bien en el “vínculo de *cooperación*” (SO, p. 242).
- 2- La justicia tiende a la vez, hacia “el sentido del endeudamiento mutuo y al del interés desinteresado” (SO, p. 242). Y agrega Ricœur “el punto de vista normativo hace prevalecer el segundo sentido, que se inclina hacia el individualismo” (SO, p. 242).
- 3- Teniendo presente que “la igualdad es el resorte ético de la justicia, ¿cómo justificar el desdoblamiento de la justicia en función de dos empleos de la igualdad, la igualdad simple o aritmética, según la cual todas las partes son iguales, y la igualdad proporcional, para la cual la igualdad es una igualdad de relaciones que suponen cuatro términos y no una igualdad de partes?” (SO, p. 243).
- 4- La justicia se identifica con lo bueno y con lo legal (SO, p. 243).

La cuarta ambigüedad ocupa un lugar central en el proceso de formalización de la justicia. Estos dos aspectos en que se puede comprender la justicia, los expone Ricœur a la luz de la ambivalencia semántica que la palabra *derecho* tiene en francés (SO, p. 206, n. al p.), o también en español:

- Aspecto 1: “el de lo *bueno*, del que señala la extensión de las relaciones interpersonales en las instituciones;

- Aspecto 2: “el de lo *legal*, el sistema judicial que confiere a la ley coherencia y derecho de restricción” (SO, p. 206).

Esta idea se reitera con especial acentuación páginas más tarde: “el legado principal de la ética a la moral es la idea misma de lo *justo*, la cual mira ya hacia dos lados: del lado de lo ‘*bueno*’, en cuanto extensión de la solicitud al ‘cada uno’ de los sin rostro de la sociedad; del lado de lo ‘*legal*’, en cuanto que el prestigio de la justicia parece disolverse en el de la ley positiva” (SO, p. 243)²⁴.

Se tiene entonces a la justicia entendida en su doble acepción: en relación con lo bueno, tiene que ver con hacer que a *todos* los miembros de una sociedad les sea posible acceder a las condiciones mínimas para llevar a cabo su proyecto de vida buena; y en relación con lo legal, que hay un marco de ley positiva que garantice la igualdad elevada a un terreno universal. La legalidad se da en las instituciones bajo el sentido de la justicia, una vez que ésta representa la bondad dirigida al *cada cual*, pero la legalidad encarna la fuerza política del deber. De esta forma, la vinculación de lo justo con lo bueno resaltada por Ricœur es la que se había descubierto en el estudio anterior, como la mayor amplitud del anhelo de vida ética, pero que ahora conecta con el plano deontológico mediante el *criterio de universalización*. Tal transición es constitutiva del *sentido de justicia*, cuyo contenido es el de la clásica fórmula *a cada quien lo suyo*, en la medida en que se dirige hacia la *regla de oro*, y de esta hacia los principios que constituyen la *regla de justicia*. Así, la “legalidad” de lo justo rescata la difícil “exigencia de igualdad” de las instituciones que proponía en el ámbito teleológico inicial, y que se hace ahora tanto más acuciosa por la perspectiva del mal, constituyéndose así en la coercitividad propia de la ley positiva.

²⁴ Sin cursivas en el original.

Como se había dicho, Ricœur presenta la regla de justicia en el contexto del debate con el formalismo moral, dentro del cual el capítulo concerniente a la *legalidad de lo justo* a la que el formalismo se reduce en el plano de la justicia se enfoca en los planteamientos de la tradición contractualista, pues ésta es identificada por el autor como homóloga, en el plano de la justicia política, al formalismo kantiano en el ámbito de la moral personal (*SO*, p. 243), en la medida en que la “ficción del contrato tiene como fin y como función separar lo *justo* de lo *bueno*” (*SO*, p. 244). De este modo, su propósito es “quitar cualquier base teleológica a la idea de justicia y garantizarle un estatuto puramente deontológico” (*SO*, p. 243). Esta idea había sido anunciada por el autor desde el apartado anterior, con toda claridad: “este vínculo del formalismo moral con la tradición contractualista nos interesa puesto que volveremos a encontrar a esta última cuando hablemos de la regla formal de justicia” (*SO*, p. 221, nota 15). Ricœur elige a John Rawls y su obra *Teoría de la Justicia* (2006) como su interlocutor privilegiado en el ámbito del contractualismo, no sólo por su reconocida relevancia actual, sino también porque es el esfuerzo más acabado y consciente de plantear una reconstrucción de la idea de justicia en una perspectiva antiteleológica (*SO*, p. 206). Además, Rawls, a diferencia de otros clásicos del contractualismo y en consonancia con Ricœur, no presupone un “sujeto completo revestido de derechos antes de la entrada en sociedad” (*SO*, p. 188), como hacen otras filosofías del derecho natural, sino que, por el contrario, “es el procedimiento contractual el que se supone que engendra el o los principios de justicia” (*SO*, p. 244).

Así, en respuesta a las cuatro ambigüedades del sentido de justicia enunciadas, especialmente de su propósito de desvincular la deontología de la teleología como forma de encarar la cuarta ambigüedad, el “formalismo del contrato tiene como efecto neutralizar la

diversidad de los bienes en beneficio de la regla de repartición” (SO, p. 249). De este modo, el contractualismo “liberaría definitivamente lo justo de la tutela del bien, en primer lugar en el plano de las instituciones, luego, por extensión en el de los individuos” (SO, p. 245). ¿Cuál es el modo en que hace tal cosa? Exigiendo que los constituyentes dejen de lado el sentido de justicia previo al contrato que postula los contenidos de la regla de justicia. Al respecto concluye Ricœur: “semejante formalización alcanza su fin precisamente en una concepción puramente *procedimental*” (SO, p. 243). Dado que lo que el contractualismo persigue con la ficción del contrato es erigir una idea de justicia que prescindiera totalmente de referencias a *lo bueno*, y sea plenamente normativa, se ve abocado a presentar una concepción de la justicia meramente procedimental. Tomar plena consciencia de ello es mérito indiscutible de John Rawls (2003).

Ricœur considera que el *quid* del modo en que el contractualismo busca desentenderse del horizonte teleológico de la justicia es que éste procura constituir el contrato con la misma solidez y autosuficiencia con que en el siglo de las luces fue constituida la autonomía. Sin embargo, “mientras que la autonomía puede decirse un hecho de razón²⁵, (...) el contrato no puede ser más que una ficción” (SO, p. 244). Es decir, si bien el contrato es el equivalente, en el plano de las instituciones, a la autonomía y al respeto (SO, p. 255), no es “hecho de razón” como la autonomía, ni una “precomprensión” como la presencia del otro (SO, p. 256). Por esto, lo que ha llevado tan lejos como en Rawls la pretensión de justificar la legalidad de la regla de justicia, *en sí misma*, mediante la ficción del contrato, ha sido la búsqueda de un sustituto al *hecho de razón* que es la autonomía, sustituto lo suficientemente sólido para garantizar en el plano social el fundamento de la

²⁵ *Vernunft*.

moralidad, como ésta lo hace en el ámbito personal (*SO*, pp. 244, 255), sin necesidad de recurrir a concepción alguna sobre el bien o el sentido de la justicia.

Pero para Ricœur, tal ambición del contractualismo es vana. En primer lugar, está motivada por objeciones que sólo aplican “contra una versión teleológica particular de la justicia, a saber, la del utilitarismo” (*SO*, p. 245)²⁶, no así, se presume, contra una teleología del anhelo de vida buena anclada en la hermenéutica del sí mismo *capaz*, como la que propone nuestro autor. Por otra parte, está la “incómoda carga de cualquier teoría contractualista: derivar de un procedimiento aceptado por todos, los principios de justicia que, de modo paradójico, motivan ya la búsqueda de un argumento racional independiente” (*SO*, pp. 254-255 nota 57), de modo que “esta concepción proporciona, a lo más, la formalización de un sentido de la justicia que se presupone continuamente” (*SO*, p. 253; y también *J1*, pp. 70 y ss.)²⁷, y así siempre “vuelve a enraizar el punto de vista deontológico en la perspectiva teleológica” (*SO*, p. 256). Así el formalismo moral, “va desde las relaciones interpersonales a las sociales y a las instituciones que sirven de base a estas últimas” (*SO*, p. 213), y en el plano de respeto por el prójimo adquiere el tono del rigorismo que pierde de vista la irreductibilidad de la alteridad; en el ámbito institucional, bajo la forma del procedimentalismo, pierde de vista la pluralidad e historicidad de las concepciones de justicia sobre las que se ha de pasar la prueba de la universalización. Ello legitima

²⁶ Ricœur también se posiciona en contra del utilitarismo representado por autores como Stuart Mill o Sidgwick puesto que justifica el recurso de la ‘víctima expiatoria’. (*SO* p. 245) .

²⁷ Ricœur remite en la nota al pie n. 54 a un artículo suyo publicado en *Esprit*, num. 2, 1988, p. 78; donde dice de la obra de Rawls que “no obedece al orden léxico prescrito por el enunciado de los principios, sino a un orden circular”. De hecho, la oposición al utilitarismo no puede menos que provenir de un sentido de justicia previo a la construcción teórica de Rawls, así como su elección del maximin supone un sentido de justicia en el que la máxima igualdad es anhelada. En *Amor y justicia* nuestro autor será aún más osado, y afirmará que la teoría de Rawls es deudora del mandamiento cristiano del amor (*AJ*, p. 43).

No obstante, interesa menos impugnar el procedimentalismo en nombre del enraizamiento de la deontología en la teleología, que aprovechar el aporte que la idea de *contrato* hace a la comprensión de los principios de justicia que constituyen la *regla de justicia*, y que llevan a esta al plano de la *legalidad*, dinámica necesaria “para igualar la concepción deontológica de la justicia al principio moral de la autonomía y de la persona como fin en sí mismo” (SO, p. 244). Para Ricœur, la forma contractual es el sello de lo institucional tanto como el establecimiento de lo justo normativo: “El enfoque deontológico sólo ha podido asentarse en el campo institucional en el que se aplica la idea de justicia gracias a una unión con la tradición ‘contractualista’, más concretamente con la *ficción* de un contrato social” (SO, p. 243).

Según la concepción de Ricœur, el contrato es la prueba de universalidad de la justicia que otorga a ésta carácter de restricción. El sentido de justicia se hace regla de justicia gracias a la ficción del contrato, análogamente a como la estima de sí se hace imperativo categórico gracias al hecho de razón que es la autonomía, y la solicitud se hace respeto por medio de la pre-comprensión del otro que es la Regla de oro; en todos los casos, aplicando la prueba de la universalidad a la intencionalidad ética, y la fuerza de restricción ante el riesgo del mal. El primer proyecto de contrato buscó universalizar la adscripción de derechos, pero el esfuerzo rawlsiano implica una universalización más exigente en tanto que busca universalizar también distribución de la pluralidad de bienes, y dando un carácter verdaderamente universal al campo de aplicación –las instituciones– en la medida en que busca responder a las exigencias de una sociedad *pluralista*, esto es, busca tomar en seria consideración la alteridad radical de las personas que constituyen las instituciones, particularmente el Estado.

Con esta prueba de racionalización de la justicia Rawls dirige su idea o sentido de justicia –*fairness*– hacia los “principios de justicia” que instauro a través de su elaboración del contrato. Así, partiendo directamente del anhelo de igualdad y yendo más lejos en la determinación que el principio de justicia enunciado por la tercera formulación del imperativo categórico²⁸, postula: “libertades iguales de ciudadanía” (1); pero, enfrentándose al marxismo, acepta la existencia de “desigualdades mínimas” (2) correlativas a las cargas de autoridad y responsabilidad (2a), y preferibles (2b) (*SO*, pp. 251-252). Finalmente, Rawls propone un orden léxico entre los diversos bienes que se juzguen estimables. En su elaboración de los principios de justicia madura la idea social pero no socialista, de *maximin*, la cual viene a ser la solicitud de la maximización de los mínimos para las posiciones más desfavorecidas de la distribución social. Hasta este punto llega el rol central de la idea de distribución, pues, como queda evidenciado, ésta está también en el centro “del punto de vista deontológico” (*SO*, p. 242).

Una vez que mediante el contrato el sentido de justicia se hace regla de justicia, y a ésta se la dota de los principios de justicia cuyo desarrollo final es el *maximin* que propusiera Rawls, se da lugar a los contenidos normativos en que se particularizan y determinan los principios de justicia. Dicho cuerpo de contenidos normativos es lo que constituye la legalidad, la cual caracteriza el aspecto formal de la institución, como lo dice Ricœur en la siguiente cita de importancia capital para este estudio: “*el lazo institucional*

²⁸ “Actúa de acuerdo a las máximas de un miembro universalmente legislador para un meramente posible reino de los fines” (Kant, 2003).

*está fuera de duda en cuanto que es la ley positiva la que define la legalidad*²⁹ (SO, p. 208).

En este sentido, si antes se había concebido la institución ante todo como el *querer-vivir-juntos* de la pluralidad, ahora, en el plano deontológico, es la dimensión estructural de la institución la que la determina con mayor pertinencia: “por institución hemos entendido las estructuras diversas del querer vivir juntos, que garantizan a este último duración, cohesión y distinción” (SO, p. 242). Lo que el contrato hace, al volver regla la distribución regla, es justamente *instituir* las estructuras institucionales: “la regla de distribución define la institución como sistema” (SO, p. 249). Es decir, según el hermeneuta, la ficción del contrato legitima hacer de la *regla de justicia, legalidad*, en el ámbito de las *instituciones*. Por eso la institución es la que ejerce de forma más clara y contundente el poder restrictivo, pues su mediación se hace *indispensable*: el compartir y repartir, esto es, el distribuir “no puede dejar de pasar por la institución” para evitar el vicio del exceso que amenaza constantemente nuestra fidelidad al sentido de justicia, a saber, la *plenoxía* (SO, pp 208-209). Tanto más, cuanto que el derecho, la legalidad, tiene como un propósito central desvincular la fuerza de coerción de las víctimas (del ámbito del cara a cara) y trasladarla a la impersonalidad de la institución, al ámbito del tercero como juez y testigo, y de esta forma, distinguir la justicia de la venganza.

Ya Ricœur había declarado dos veces la notoria connaturalidad de la norma de justicia con el ámbito institucional bajo la forma de la legalidad: “la legalidad parece resumir la visión moral del mundo” (SO, p. 242) y “el prestigio de la justicia parece disolverse en el de la ley positiva” (SO, p. 243). Si el autor matiza en ambas ocasiones con

²⁹ Sin cursiva en el original.

la expresión *parece*, es porque quiere evitar a toda costa que tal connaturalidad a una regla de justicia desvinculada de su dimensión de sentido teleológica, como ya se ha tenido la oportunidad de exponer. De esta forma la simbiosis entre *regla de justicia e institución* que define el vínculo entre justicia e institución en el estudio VIII, es la legalidad misma. Como la forma de la *regla de justicia*, la *legalidad* no es otra cosa que el rostro constrictivo y conminativo de la justicia, es decir, del deseo de vida buena predicado de *cada uno* de los seres humanos. Este aspecto impositivo de la justicia se da gracias a la virtud asociativa con que las instituciones alcanzan también al *tercero*.

Vuelve aquí la sombra de la institución como estructura de dominación, estructura que permite resurgir la figura del mal como una amenaza latente, ya no sobre la eticidad, sino sobre la moralidad, pues es en “la relación de dominación en la que se instala la violencia política” (*SO*, p. 233). Queda incoada una nueva violencia, aquella a que conlleva la posibilidad del “*poder* ejercido sobre una voluntad por una voluntad” (*SO* p. 235), cuyo riesgo es la “disminución o la destrucción del poder-hacer de otro” (*SO* p. 234), que en el plano institucional se traduce en la capacidad que tiene la estructura de dominación establecida por la fuerza restrictiva de la legalidad, de disminuir su poder-en-común, es decir, “la capacidad que tienen los miembros de una comunidad histórica de ejercer, de modo indivisible, su querer-vivir-juntos”, de modo tal que finalmente golpea la “estima de sí”. Como se ve, esto tiene lugar especialmente en el seno de las instituciones donde queda sancionada la “disimetría que coloca a uno en la posición de agente y a otro en la posición

de paciente” (SO, p. 233), bajo la determinación de las relaciones de poder, bajo las estructuras de dominación, en la “fragilidad de segundo grado” de las instituciones³⁰.

Retomando, el primer aspecto comprendido por la justicia expresa que ésta es un bien inmanente de la *alteridad* constitutiva del anhelo de vida buena, tal como se había expuesto desde el principio: “En la noción misma del otro está implicado que el objetivo del bien-vivir incluya, de alguna manera, el sentido de la justicia” (SO, p. 202); es el vínculo entre la institución como querer-vivir-juntos y el sentido de justicia como exigencia de igualdad, suturado por la idea de distribución. Porque, recuérdese, el sentido de justicia, al corresponder no al cara-a-cara de las relaciones interpersonales, sino al *cada-cual* de las relaciones institucionales, implica que la igualdad contenida en la reciprocidad de la amistad se convierta en una exigencia, en un imperativo, cuya resolución demanda el criterio distributivo. Este criterio llega a su forma característica, al ser aplicado a las estructuras del vivir-juntos formalizadas por el contrato y los principios de justicia que genera en el momento deontológico de la universalización de la regla de distribución y su consecuente carácter restrictivo, en la búsqueda de llevar el respeto al plano de las instituciones,. Dicha forma es la de las estructuras normativas que conforman la legalidad³¹, y, en su punto extremo, la de las formas de la dominación. De este modo, el primer aspecto de la justicia, lo bueno, no se pierde, ni se olvida, ni se desdibuja en el segundo aspecto, lo legal, sino que, por el contrario, lo genera.

Ahora bien, ante el retorno del mal en el plano de los conflictos suscitados por el formalismo, y en su versión más cruda, aquellos que se dan por la posición de riesgo a que

³⁰ Ver diagrama 5.

³¹ Ver diagrama 6.

dan lugar las estructuras de la dominación peligrosamente encubiertas por concepciones procedimentalistas de la justicia, si no abiertamente totalitarias, lo deontológico busca refugio retornando a lo teleológico que lo había originado: “hay que comprender qué tipo de recurso sigue siendo el ‘sentido de la justicia’, cuando la deontología se enreda en los conflictos que suscita” (SO, p. 242). Por esta razón, la regla de justicia retorna siempre al sentido de justicia, en la teoría y en la práctica, buscando asegurar la realización de lo *equitativo* (SO p. 244). De esta forma, para Ricœur, la regla de justicia anclada en el sentido de justicia, hace “de la institución una aventura de cooperación” (SO, p. 249) –*cooperative venture*, al decir de Rawls–, que va más allá de la legalidad; aventura de cooperación cuya meta es conseguir la equidad como colofón de la justicia en el ejercicio distributivo que ésta implica siempre en su ámbito institucional. Tal será el objeto del siguiente apartado, en el que seguimos a Ricœur a lo largo del estudio IX de *Sí mismo como otro*.

1.4. En el ámbito prudencial

El último estudio de *Sí mismo como otro* plantea el análisis de la acción humana en todo el dramatismo de su realización, no en su intencionalidad, ni en su normalización, sino en su efectuación concreta y siempre singular; es a lo que el autor llama el *juicio moral en situación*. Este estudio desemboca en una apuesta por una particular ética de la argumentación, en cuyo desarrollo la justicia es postulada como *virtud* de las instituciones, vínculo entre justicia e institución cuyo sentido se procurará esclarecer a continuación. En primer lugar, se expondrá la *tragedia de la acción* como el contexto y el problema bajo el cual el autor plantea la necesidad de un análisis ético praxológico además de la deontología

y la teleología, mostrando los lugares de conflicto y deficiencias en el seno de la deontología, y presentando la apuesta ricœuriana por una ética de la argumentación. Desde allí se verá el planteamiento de la justicia como equidad al tenor de la pequeña dialéctica entre los conceptos heredados de *phrónesis* –de origen aristotélico– y *Sittlichkeit* –de origen hegeliano–, a la luz de la cual se interpretará la idea de la justicia como *virtud* de las instituciones.

El estudio conclusivo de la pequeña ética de *SO* presenta dos particularidades estructurales: está precedido por un breve interludio; y su estructura argumentativa sigue el hilo del eje horizontal, pero en el sentido inverso al empleado en los dos estudios precedentes. En el interludio preliminar que va de las pp. 260 – 270, Ricœur retoma y reagrupa algunos temas desarrollados anteriormente, para postular como punto de partida del noveno estudio al sentido *trágico* de la acción. Éste es expuesto de forma paradigmática en la *Antígona* de Sófocles, y tematizado por la teorización que Martha Nussbaum ha llamado la *fragilidad del bien* (Nussbaum, 1986). Allí Ricœur subraya “el fondo agonístico de la prueba humana” (*SO*, p. 262) con el fin de alcanzar una “sabiduría trágica³² capaz de orientar una sabiduría práctica” (*SO*, p. 261), recurriendo a la “instrucción insólita de lo ético mediante lo trágico” (*SO*, p. 260). Dicha sabiduría práctica es erigida a la luz de la tragedia en la medida en que no existe otro camino para alcanzarla, sino pasando por la criba de la moralidad (*SO*, p. 259) y los conflictos –*entzweiung*– persistentes que de ella surgen (*SO*, p. 263). Esto no implica que se trate de agregar una tercera instancia más de la ética y el deber, sino más bien un retorno del deber a la ética en busca de los “recursos de singularidad inherentes al objetivo de la verdadera vida” (*SO*, p. 258), de tal forma que del

³² El término es tomado de un planteamiento de Karl Jaspers (1960).

objetivo ético probado por la norma moral se obtengan los recursos necesarios para efectuar sensatamente el *juicio moral en situación*. Este retorno acontece en cada decisión concreta, siendo caracterizado como sabiduría prudencial.

Ya está visto que Ricœur concibe que la presencia del mal es una de las razones por las cuales se estipula la moralidad, concretamente la razón por la cual la moralidad se presenta preferentemente de forma coercitiva, prohibitiva. Sin embargo, agrega ahora Ricœur, el riesgo del mal no queda de este modo conjurado, pues la moralidad tiene unas deficiencias constitutivas derivadas del desfase entre la universalidad de la norma y la singularidad impredecible de la acción. Frente a tales conflictos, la moral se agota. La moral había surgido ante la posibilidad del mal, pero al no erradicarla, la sabiduría práctica que se ejerce en el juicio moral en situación, busca compensar.

El desfase entre norma universal y situación singular es develado por la tragedia en términos de los conflictos en los que chocan la unilateralidad de agentes y de principios morales, cuya resolución la ostenta también la tragedia. Tal desfase viene de apelar a convicciones éticas (*SO*, p. 270). Tal es el caso de *Antígona*, en cuyos famosos versos 452-455 encuentra Ricœur, no la apología del derecho natural, sino la apelación a la más profunda convicción, la capacidad para buscar recursos argumentativos en las convicciones más profundas (*SO*, p. 265). Afirma el autor que el carácter universal de la norma hace que en ocasiones ésta no se adecúe al respeto concreto a la persona, o que en ocasiones choquen diversas normas morales, como en el caso de la tragedia de *Antígona*. Tales situaciones, las típicas paradojas morales, dan lugar a que el mal resurja justo en el momento en que la moral parece agotarse, dando a la concreción de la acción ese carácter *trágico* al que estamos tan habituados en la cotidianidad, como deshabituados en las reflexiones morales.

Los problemas que Ricœur criticara al formalismo son justo los problemas a los que tarde o temprano la norma se ve abocada en virtud de su carácter universal. Así, en el ámbito de la justicia los conflictos brotan por la pluralidad de los bienes que se van a distribuir; en el ámbito interpersonal éstos emanan de la irreductible pluralidad de las personas, y en el ámbito del criterio de juicio propio, en el sí mismo, los conflictos surgen a fuer de la historicidad de aquello que es estimado bueno (*SO*, p. 314). De esta forma, la oposición entre universalismo de las normas y el contextualismo de los valores, reto puntual de la autonomía, resume toda la conflictividad que late en el seno de la tragedia de la acción (*SO*, p. 305), pues implica “considerar el carácter histórica y culturalmente determinado de las estimaciones entre las cuales el juicio moral debe orientarse” (*SO*, p. 312). La crítica al formalismo y a la insuficiencia del plano deontológico está lejos de pretender despreciar o desestimar lo normativo; muy por el contrario, “es el alegato en favor de la *universalidad* el que da toda su fuerza a los problemas vinculados a la *historicidad* de la moral concreta” (*SO*, p. 308). La exigencia universal del respeto se mantiene, y justo porque se mantiene es que resulta problemático cuando éste “tiende entonces a dividirse [y contraponerse] en respeto de la ley y respeto de las personas” (*SO*, p. 286).

Frente a ello, la sabiduría práctica que busca Ricœur propone “dar prioridad al respeto de las personas” (*SO*, p. 286), y desde él, a la primordial solicitud, acudiendo de vuelta a las aspiraciones éticas originarias, al tiempo que “traicionando lo menos posible la regla” (*SO*, p. 294). La acción requiere una *sabiduría* práctica que, desde su contexto de ejecución, ascienda hasta las fuentes de la moral, es decir, la intencionalidad ética, buscando allí los recursos para sortear las paradojas éticas de la acción. Afirma el

hermeneuta: “en los conflictos suscitados por la moralidad, sólo un recurso al fondo ético sobre el que se destaca la moralidad puede suscitar la sabiduría del juicio en situación” (SO, p. 270). La sabiduría práctica hace de la solicitud una *solicitud crítica*, es decir, una solicitud probada por la norma y el conflicto (SO, p. 300), cuyo objetivo es llegar aún más allá de la pluralidad, al reconocimiento de la alteridad radical del otro y los otros (SO, p. 289).

Ahora bien, en cuanto el juicio moral en situación se ubica en el contexto problemático de la *tragedia*, es decir, de los conflictos suscitados por la abstracción de la moral y la consecuente tensión entre universalismo y contextualismo, no puede menos que darse en un contexto de debate plural, que era representado por el prudente al consultar el consejo de los hombres sabios (SO, p. 299), tanto más cuando se ha reconocido que las capacidades básicas del sujeto moral no se actualizan plenamente sin el concurso de la alteridad. De esta manera, según Ricœur, una dialéctica entre *argumentación* y *convicción* describe el juicio moral en situación (SO, p. 316).

Según el autor, la argumentación es un juego del lenguaje caracterizado por su exigencia de universalización, y su sentido es cruzarse entre los otros juegos de lenguaje ejerciendo una “función correctora” para elevar sus contenidos al rango de “convicciones bien sopesadas” (SO, p. 317). El autor propone así una ética de la argumentación de rango superior a la regla de justicia y a la regla de respeto, pero que se sitúa en el “camino regresivo de la justificación”, no en el “progresivo de la efectuación” (p. 308; n. al p. 68; SO p. 286). Esta salida a la argumentación tiene que ver en Ricœur con que la sabiduría práctica pone en juego convicciones que tienen que ser sometidas al rasero de la crítica y que pueden ser discutidas públicamente. Es lo que él llama, retomando otra célebre

expresión de Rawls, el “*equilibrio reflexivo*”³³ entre *ética de la argumentación* y *convicciones bien sopesadas*” (SO, p. 318). De esta forma, la apuesta central de Ricœur con relación al tercer estadio ‘vertical’ de su pequeña ética, su “recorrido de las determinaciones de lo justo, de lo bueno, de lo obligatorio, de lo justo procedimental, en fin, del juicio moral en situación” (SO, p. 324), es un recorrido que va desde “la intencionalidad de la vida buena con y para otros en instituciones justas” hasta “una buena dialéctica entre *argumentación* y *convicción*, que no tiene salida práctica del arbitraje del juicio moral en situación” (SO, p. 316).

Planteado el problema que hace necesario que la perspectiva prudencial del juicio moral en situación complemente a las habituales perspectivas teleológica y deontológica, a la luz de la sabiduría trágica anunciada en el interludio, en una resolución de la acción concreta bajo los parámetros universales de la moral, en términos de ética de la argumentación, queda por elucidar la razón por la cual en el estudio IX el autor empieza en el sentido inverso de su presentación del eje horizontal, a saber, las instituciones, pues esta particularidad es de especial interés para nuestro objetivo.

La razón por la cual en el noveno estudio el análisis parte del estadio de las instituciones en vez del de sí mismo, es que, como ya estuvo dicho, se da un proceso ascendente del análisis de los conflictos suscitados por el formalismo moral, en el que el conflicto propio del ámbito de la autonomía, entre universalismo y contextualismo, es el conflicto de fondo que resume los precedentes, en tanto dicho proceso ascendente inicia en las instituciones, pues es allí donde tal conflicto, presentado en términos generales como el conflicto entre universalidad de la norma y respeto por la persona, aparece con mayor

³³ Rawls, 1999.

nitidez. Dice el autor que en el ámbito institucional, la “concepción abstracta de la humanidad”, es reforzada por una “concepción procedimental de la justicia” (SO, p. 314) que parece favorecer una inclinación hacia el “respeto a la ley” cuando éste se opone al “respeto a la persona”. De este modo, es también en el marco jurídico y político de las instituciones (SO, p. 314, nota 78) donde las decisiones del plano interpersonal adquieren su mayor dramatismo al verse confrontadas a la tragedia suscitada por el choque de las convicciones morales (SO, p. 270 ss.), razón por la cual el autor justifica iniciar su análisis de la sabiduría práctica en el plano de las instituciones, aduciendo que los conflictos en lo institucional son el “telón de fondo” de los conflictos del formalismo en el plano interpersonal, que luego llevan a los propios de la autonomía formalizada (SO, p. 271).

El relato de *Antígona* escenifica esta situación de forma patente, pues con su clamor “ha establecido el límite que revela el carácter humano, demasiado humano, de cualquier institución” (SO, p. 265), a lo que agrega el autor: “La instrucción de lo ético por lo trágico procede del reconocimiento de ese límite” (SO, p. 265). La convicción de Antígona reta y cuestiona el alcance de las instituciones, y en su confrontación con la legalidad genera la capacidad para buscar recursos argumentativos en las convicciones más profundas. De este modo, en el ámbito social, el de las instituciones, ante las situaciones inéditas y trágicas de la acción, la sabiduría práctica retorna desde la *regla de justicia* hacia el *sentido de justicia* (SO, p. 271), a través de la ética de la argumentación, puesto que “cuanto más se quiere una concepción de la justicia estrictamente procedimental, tanto más se apoya en una ética de argumentación para resolver los conflictos que engendra” (SO, p. 314). Ricœur insiste en que en cualquier “distribución justa de cualquier cosa” (SO, p. 314) se genera una auténtica “confrontación de argumentos” (SO, p. 314), desde la más superficial repartición, hasta la

distribución esencial y de principio propia de la constitución del contrato fundacional de una sociedad pluralista.

Recuérdese que, según se vio en el estudio VIII, la regla de justicia conforma la base de las instituciones (SO, p. 301), y éstas a su vez establecen los procedimientos por medio de los cuales aplicar dichas reglas, generando así lo *justo procedimental*, y las estructuras institucionales con que la dominación recubre y encubre el *poder* como querer vivir y actuar en común (SO, pp. 279-280). Pero en este punto es donde estalla lo trágico de la acción y se manifiesta la fragilidad del bien en la “fragilidad de segundo nivel de las instituciones”. Ricœur especifica que son dos las fuentes de conflicto en la regla de justicia: la diversidad de contribuciones individuales que estarían, p.ej. en el contenido de los *bienes sociales primarios* de Rawls (SO, pp. 272- 273); y el carácter histórico y culturalmente condicionado de estos bienes (SO, p. 273). Frente a ello Ricœur propone el retorno, de la mano de la *phrónesis*, hacia los principios de justicia bajo el modo del *sentido de justicia*, “pertinente en el plano de las instituciones” (SO, p. 300), como el recurso mediante el cual es posible rehuir de los efectos perversos de la justicia procedimental. Revitalizado el sentido de justicia, las instituciones pueden superar su procedimentalismo, dando lugar a una *virtud de la justicia* que las rijan, pues para el hermeneuta el sentido de justicia de los miembros de una sociedad es, bajo el nombre de *equidad*, la virtud de las instituciones que sale a relucir especialmente en las decisiones históricas en que no queda más apoyo que el propio sentido de justicia (SO, p. 283). De este modo, la equidad introduce la capacidad de “sustraer la convicción moral a la alternativa ruinosa de la univocidad o de la arbitrariedad” (SO, p. 270). Así, lo “justo” es un predicado ético y moral (SO, p. 322), que describe también la decisión sensata en situaciones difíciles.

De este modo, se comprende que la otra razón aducida por Ricœur para haber iniciado su análisis prudencial en el ámbito de las instituciones, sea que, conforme sus propias palabras: llevar el aspecto más fuerte del conflicto a la institución centraliza el asunto de la *Sittlichkeit*, concepto hegeliano que designa una moralidad efectiva y concreta que releva la abstracta *Moralität* de cuño kantiano “y que encuentra precisamente su centro de gravedad en la esfera de las instituciones y, coronándolas a todas en la del Estado” (*SO*, p. 271).

Ricœur sostiene que uno de los lugares en el que se ejerce la sabiduría práctica es la *Sittlichkeit*, entendida esta como la “jerarquía de mediaciones institucionales que esta sabiduría práctica debe atravesar para que la justicia merezca realmente el título de equidad” (*SO*, p. 271). Para Ricœur, la especial capacidad del *juicio moral en situación*, objeto de estudio de su estadio prudencial, se comprende mejor mediante una pequeña dialéctica entre los términos *phronesis* y *Sittlichkeit*, de origen aristotélico y hegeliano respectivamente; dado que se aproxima a uno y otro concepto: “la sabiduría práctica que buscamos tiende a conciliar la *phronesis* de Aristóteles, a través de la *Moralität* de Kant, y la *Sittlichkeit* de Hegel” (*SO*, p. 320). Pueden identificarse las notas que de una y otra lectura de sendos conceptos en sus respectivos autores de origen recapitula Ricœur con el ánimo de caracterizar a la sabiduría práctica, y más concretamente, a la equidad.

De esta forma, Ricœur rescata de esa “moral efectiva y concreta” con que identifica a la *Sittlichkeit* de Hegel, dos elementos importantes. El primero es el «sistema de las instancias colectivas de mediación intercaladas entre la idea abstracta de libertad y su efectuar ‘como segunda naturaleza’» (*SO*, p. 277), esto es, la mediación de las instituciones en la medida en que estas configuran el ejercicio de la libertad de las personas

por medio de las costumbres que inculcan. El segundo es “el triunfo progresivo del vínculo orgánico entre los hombres sobre la exterioridad de la relación jurídica” (SO p. 277), lo que podría interpretarse, retomando la terminología de Tönnies (1947), como una primacía de la comunidad –*Gemeinschaft*– sobre la sociedad –*Gesellschaft*–, o también como una primacía de lo consuetudinario sobre lo oficial. Es importante señalar ahora mismo que si bien se sirve del concepto hegeliano, Ricœur emancipa la *Sittlichkeit* de la metafísica del *Geist*, de modo que es un término que describe un estado de cosas y no, como en Hegel, una idea sustancial que se piensa a sí misma de modo absoluto.

Por otra parte, del concepto aristotélico de *phrónesis* el autor rescata cuatro elementos: “que tiene como horizonte la ‘vida buena’; como mediación, la deliberación; como actor, el *phrónimos*, y como puntos de aplicación, las situaciones singulares” (SO, p. 320).

Pero el aprovechamiento de los dos no se agota en la sumatoria de tales elementos, pues la verdadera riqueza de las connotaciones que estas ideas enunciadas aportan a la justicia como virtud de las instituciones surge al contrastar dialécticamente ambos conceptos heredados. Ricœur, al rescatar conjuntamente la *phrónesis* y la *Sittlichkeit* colocándolas en tensión dialéctica, procura conjurar todo riesgo tanto de universalismo como de contextualismo, pues fácilmente una absolutización de la *sittlichkeit* deviene en universalización inflexible de una moral totalizante de la costumbre social; y una absolutización de la *phrónesis* es fácilmente interpretada en términos de un contextualismo arbitrario. Así, el propósito de introducir la ética de la argumentación en medio de la tensión *phrónesis* – *Sittlichkeit* en el ámbito del juicio moral en situación es superar el rigorismo autoritario de la mera aplicación de la regla de justicia, o procedimentalismo.

Tal dialéctica se da en una tensión de preferencias que “inclinan la balanza” a favor de uno u otro concepto, atendiendo al aspecto de la virtud de la justicia que se esté enfocando en cada caso. De este modo, Ricœur se inclina a favor del concepto de *Sittlichkeit* en la medida en que éste representa las mediaciones institucionales imprescindibles en el ejercicio de la sabiduría práctica con que el juicio moral en situación sortea lo trágico de la acción: “necesitaremos, entonces, colocar el arbitraje del conflicto entre esferas de justicia (Walzer, 1983) bajo la categoría hegeliana de *Sittlichkeit* más que bajo la categoría aristotélica de *phrónesis*” (SO, p. 275). Pero por otro lado, el autor se orienta en favor de “desviar la *Sittlichkeit* hegeliana del lado de la *Phrónesis* de Aristóteles” (SO, p. 283), en la medida en que ésta asume la singularidad excluyente propia de la acción siempre concreta. Este último punto lo explicita arguyendo tres situaciones puntuales en las que la discusión *en situación* obliga a orientar la *Sittlichkeit* hacia la *Phrónesis* (SO, pp. 280-285): 1- La presencia de los conflictos ordinarios en la deliberación sobre las prioridades; 2- La discusión a largo plazo sobre los *finés del buen gobierno* (no se puede servir a todos los valores a la vez); 3- La construcción del *overlapping consensus* que fundamenta la legitimación misma de la democracia.

Con ello, para Ricœur *phrónesis* y *Sittlichkeit* más o menos se asumen la una a la otra pues “la *Sittlichkeit* repite en ella la *phrónesis*, en la medida en que la *Sittlichkeit* ‘mediatiza’ a la *phrónesis*” (SO, p. 320), es decir, la moral de las costumbres sociales mediatiza la sabiduría práctica de las personas, quienes siempre apelan a los valores y hábitos vigentes para solucionar sus atascos prácticos, al punto que “la *Sittlichkeit* hegeliana se presenta como el equivalente de la *phrónesis* de Aristóteles: una *phrónesis* de varios o más bien pública, como el propio debate” (SO, p. 285). En tanto la *phrónesis* es

phrónesis “crítica”, habida cuenta esa misma mediación: “La *phrónesis* ‘crítica’ tiende, a través de estas mediaciones, a identificarse con la *Sittlichkeit*” (SO p. 320), es decir, la prudencia de las personas, cuando ha sido madurada por las mediaciones sociales, adquiere una enjundia que supera la simple aplicación de las mediaciones sociales, y constituye de este modo un tipo de sabiduría superior que a su vez va redefiniendo y constituyendo poco a poco las costumbres sociales. *Sittlichkeit* como *phrónesis* reduplicada, acumulada; *phrónesis crítica* como *phrónesis* madurada por la *Sittlichkeit* son los polos conceptuales entre los que se dibuja la *equidad* como *virtud de la justicia* propia de las *instituciones*.

Es así como para Ricœur la *Sittlichkeit* no ha de constituir una tercera realidad que se “añada” al “objetivo ético” y la “norma moral” (SO, p. 258), como acontecía en Hegel, sino “uno de los lugares en el que se ejerce la sabiduría práctica, a saber, la jerarquía de las mediaciones institucionales que esta sabiduría práctica debe atravesar para que la justicia merezca realmente el título de equidad” (SO, p. 271). El que las mediaciones institucionales sean el requisito para que la justicia brille en la equidad aparenta cierta paradoja, puesto que ellas parecieran ser al mismo tiempo la salvaguarda de la acción frente a su propia fragilidad, pero también el lugar donde acaece de forma patente la tragedia de la acción, como se había expuesto. Por ello, dice Ricœur, “es aquí donde puede tentarnos una salida hegeliana del conflicto, en la medida en que las cuestiones de limitación y de prioridad derivan de un arbitraje aleatorio que es el equivalente, en el plano institucional, de la sabiduría práctica que Aristóteles llamaba *phrónesis*” (SO, p. 274), pero recela (SO, p. 269) que sea una garantía definitiva y autosuficiente frente a los riesgos trágicos de la acción, como ha sido visto, pues la *Sittlichkeit* no sustituye la responsabilidad y originalidad singular del juicio moral en situación, sino que le rodea. No perdiendo ello de vista, al

redefinir a la *Sittlichkeit* como jerarquía de las mediaciones institucionales requeridas para que la justicia brille como *equidad*, Ricœur afianza el vínculo entre justicia e institución que ha venido proponiendo al tenor de su consabida máxima central de *SO*, por los estudios VII, VIII, y ahora en el IX.

De esta forma, los dos ejes del juicio moral en situación, la *phrónesis* y la *Sittlichkeit* se dirigen paralelamente en dirección a la ética de la argumentación, la *phrónesis* –traducida por los latinos como *prudentia*– en el plano personal, y la *Sittlichkeit* en el plano institucional. Ricœur adopta ambos conceptos, pero los redefine matizándolos mutuamente en la dialéctica que se describió líneas atrás, de manera que ambos conceptos cumplen funciones paralelas con relación a la comprensión del juicio moral en situación, siendo la *prudentia* más próxima al ámbito personal, y por tanto a la idea de *equidad*; y la *Sittlichkeit* más representativa del ámbito institucional, y por tanto a la idea de la *justicia como virtud de las instituciones*.

Pero la salida argumentativa a los apremios del juicio moral en situación acontece ciertamente en el ámbito de la pluralidad señalado por la *Sittlichkeit*, pluralidad que no es simplemente multitud de personas, sino que es un ejercicio deliberativo que se hace con el otro-prójimo y los otros-lejanos, a través de las mediatizaciones institucionales, empezando por el lenguaje mismo (*SO*, p. 291)³⁴. En esta perspectiva, a diferencia de la de otros

³⁴ “estructura plural, que pone en juego eventualmente un testigo ante el cual se toma un compromiso, luego, detrás de este testigo, la institución del lenguaje que uno se compromete a salvaguardar, incluso la referencia a algún pacto social en cuyo nombre puede reinar entre los miembros de la sociedad considerada una confianza mutua previa a cualquier promesa” (*SO*, p. 291).

autores como Habermas, la ética de la argumentación por la que Ricœur aboga en el plano del juicio moral en situación es una ética de la argumentación en contexto³⁵.

De este modo, en el estudio IX, el vínculo entre institución y justicia es dado por Ricœur en términos de *virtud*, retomando una aserción de Rawls a la que Ricœur recurre para sortear todo posible consecuencialismo utilitarista de su ética de las instituciones:

La idea de justicia se vincula a una teleología distinta de la de los utilitaristas de lengua inglesa. Una teleología que viene a recordar oportunamente el uso del término ‘virtud’ en la declaración preliminar de *Teoría de justicia* según la cual ‘la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento’ (*SO*, p. 206).

Ricœur está hablando del mismo sentido de justicia al que se retorna ante los conflictos abiertos por el formalismo moral: “sentido de justicia –*virtud de las instituciones*³⁶– en el momento de una elección ‘histórica’” (*SO*, p. 283), pero distingue tal virtud de la justicia del sentido de justicia primigenio, en la medida en que ha sido madurada por las dificultades de la prueba de universalización y los conflictos en que la regla de justicia se ha agotado. Es en este sentido que a la virtud de la justicia que el autor arroga a las instituciones, la denomina equidad: “La equidad –concluiremos– es otro

³⁵ Ricœur no parece tener muy presentes los desarrollos posteriores a la *Teoría de la acción comunicativa*, hechos por el mismo Habermas, por ejemplo en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos* (2010); *Conciencia moral y acción comunicativa* (2008) y especialmente *Facticidad y validez* (2011).

³⁶ Sin cursiva en el original.

nombre del *sentido* de la justicia cuando éste ha atravesado las pruebas y los conflictos suscitados por la aplicación de la *regla* de justicia” (SO, p. 285, nota 38)³⁷.

No está de más desglosar un poco lo que Ricœur implica al usar la expresión *virtud*. En primer lugar, ya en el estudio VII, hablando del sentido de justicia originario había evocado la noción de *práctica* que propone Alasdair MacIntyre en *After virtue*. Se puede asumir que algo de las connotaciones que dicho concepto conlleva son cargadas a favor de la idea de virtud, entre ellas, sin duda, la idea de aptitud que trasciende la tan cara para Ricœur idea de capacidad: “la idea de capacidad propia de una lógica del todo o nada, la de aptitud que admite grados de actualización” (XX p. 297); la virtud de la justicia es una aptitud, en tanto el sentido y la regla de justicia son capacidades. Por otra parte, estando Ricœur vinculado a la ética aristotélica en los términos en los que a ella se muestra afecto desde el principio, pareciera asumir la idea de virtud como *término medio entre dos extremos viciosos –mesotés–*, recurso teórico que había evocado ya en el tránsito de lo teleológico a lo deontológico por medio de la idea de distribución, y que parece implícito en el plano *prudencial* al dar cita a la *phrónesis* y a la *euboulia* en el análisis de la sabiduría trágica. Finalmente, el autor también había invocado en su paso por Kant, bajo la tercera formulación del imperativo, que se presume se corresponde con el plano institucional; a la idea kantiana de virtud como “un fin que es al mismo tiempo un deber”, postulada en la Doctrina de la virtud, VI, 383 de la *Metafísica de las Costumbres* (Kant, 2003). Al integrar todas estas acepciones en su propia propuesta prudencial, Ricœur implica un denso

³⁷ El valor de la equidad como la realización plena de la justicia lo encuentra Ricoeur también en Aristóteles: Aristóteles: semi-diferencia entre equidad y justicia en la *Ética Nicómaco* 1137 b 19-27; 1137 a 31 – 1138 a 3.

contenido ético en el término virtud, de modo que señala la “excelencia” de las instituciones, en analogía al modo como la verdad es excelencia de las teorías.

La praxología del hermeneuta integra una idea de justicia que implica el tránsito del *sentido de justicia* hacia la *virtud de la justicia*, pasando por la *regla de justicia*, como queda evidenciado en esta sintética sentencia: “toda *concepción* de la justicia requiere una *coherencia* que no sólo se debe *conservar sino también construir*”³⁸ (SO, p. 304). De esta forma, la prueba de universalización otorga a la concepción –sentido– de justicia una coherencia que debe ser manifiesta en la regla de justicia, pero que sólo mediante la virtud de la justicia consigue mantenerse y reconstruirse frente a su ineluctable historicidad. Así, la equidad se realiza cuando las personas, procurando inspiración en las convicciones de la intencionalidad ética originaria, pero desenvolviéndose de forma siempre inédita por las adecuaciones singulares que estas convicciones adoptan como resultado del público despliegue argumentativo propio del juicio moral en situación, ejercen en las instituciones la *virtud de la justicia*. Virtud cuya *mesotés* es el frágil “*equilibrio reflexivo entre ética de la argumentación y [las] convicciones bien sopesadas*”³⁹ (SO, p. 318). Así entendida, la equidad no solo articula la deontología y teleología de la justicia (SO p. 318), sino también perfecciona el vínculo entre justicia e institución, planteado en términos generales como *lugar*, y especificado luego en términos de *distribución* y *legalidad*, y que ahora se cierra en términos de *virtud*.

Desde el punto de vista del entrañable vínculo entre justicia e institución que así ha constituido Ricœur, la función que cumple la virtud de la justicia “en el sentido de la *isotés*

³⁸ Sin cursiva en el original.

³⁹ Sin cursiva en el original.

de Pericles y de Aristóteles”, es “volver a poner la dominación bajo el control del poder-en-común” (SO p. 279). Es éste el sentido último de la equidad. De esta forma, a lo largo de este recorrido, el vínculo entre institución y justicia se fue afianzando desde las instituciones como *espacio* de la justicia, hasta la justicia como *virtud* de las instituciones, y ello no como una dimensión secundaria de la justicia, sino como un elemento fundamental para que la justicia alcance su plena realización en la singularidad de la acción que corresponde al juicio moral en situación, bajo el modo de la *equidad*; puesto que “sólo en un medio institucional específico, pueden desarrollarse las capacidades y disposiciones que distinguen al obrar humano” (SO, p. 277).

2. LA AMPLIACIÓN DE LA IDEA DE JUSTICIA EN *LO JUSTO 2*

Como ha sido ya expuesto, la realización de esta investigación fue motivada por la siguiente afirmación de Ricœur en la introducción a *Lo Justo 2*: “En la versión de *Sí mismo como otro* al hablar del deseo de vida buena con y para los otros en instituciones justas, refería abruptamente la aspiración a la justicia, a las instituciones” (*J2*, p. 13). Tal afirmación delata un cierto cambio de perspectiva en el que la justicia ya no se hace presente tan sólo en el ámbito de las instituciones. El objetivo de este capítulo es analizar el modo en que la justicia se amplía en *Lo Justo 2*, en comparación a cómo estaba referida a las instituciones en *SO*, de modo que posteriormente y con el apoyo de otros elementos que ofrece el propio Ricœur, se pueda inferir la situación en la que quedaría replanteado el vínculo entre justicia e institución.

El capítulo está compuesto por tres subcapítulos. En el primero se presentará una idea global de la problemática de la ampliación de la justicia en *Lo Justo 2*, señalando los principales cambios en la presentación de la pequeña ética, el estilo y la metodología del abordaje de *Lo Justo 2*, y las temáticas que atañen a esta tesis y que marcan el derrotero que se va a seguir en los siguientes dos subcapítulos. En el segundo subcapítulo se detallará el sentido de la justicia como *justa distancia*, bajo la condición conflictiva propia de la situación original del sujeto moral. En el último apartado se expondrá la situación final de la *institución* con relación al nuevo sentido de *justicia*, a la luz de las éticas médica y judicial, y del paradigma de la traducción.

2.1. Motivos de la ampliación (consideraciones iniciales)

En tanto la máxima que guiaba la progresión de la *pequeña ética* de *Sí mismo como otro* era “*La intencionalidad de la vida buena con y para otro en instituciones justas*”, ahora en *Lo Justo 2* la máxima guía será: “De la ética a las éticas pasando por la moral de obligación” (*J2*, p. 11). Cuando el autor la presenta, agrega: “tal me parece que debe ser la nueva fórmula de la «pequeña ética» de *Sí mismo como otro*” (*J2*, p. 11), lo que implica, como puede corroborarse a lo largo de toda la obra, que Ricœur ha reinterpretado y ampliado las ideas que presentó en *SO* sin abandonarlas, más bien, llevándolas a un punto de mayor madurez.

La novedad que a primera vista la nueva máxima indica es que si bien la estructura del *eje vertical* se conserva con los mismos tres momentos que fueron presentados en *Sí mismo como otro*, el presentar el segundo momento no en el medio sino al final de la máxima enfatiza no *el orden* cronológico “de la sucesión de las grandes filosofías morales” (*J2*, p.10), sino la *cualidad* de los diversos estamentos de la progresión, siguiendo un orden presumiblemente fenomenológico, puesto que obedece a cómo la dimensión ética de la acción aparece y se muestra ante la conciencia del agente. Por otra parte, se evidencia que el plano prudencial se dispersa en diversas *éticas* propias de diversos contextos y tipos de acción. Al mismo tiempo, pone en contacto directo a la ética con las éticas haciendo a la moral, diríase, más traslúcida para conectar las éticas prudenciales regionales con sus fundamentos teleológicos. Finalmente, al escribir la nueva máxima sobre el *eje vertical* y no sobre el *horizontal*, se evidencia un cambio de interés que complementa muy bien el énfasis dado en la máxima precedente, ocupándose de ampliar la problemática de la

conexión entre lo que podría llamarse los clásicos problemas filosóficos de los valores, los deberes y las costumbres.

De esta forma, el primer cambio notable con relación a SO es el asumir el ámbito deontológico como puerta de entrada a la reflexión ética; el empezar por la mitad del “eje vertical”. A este respecto, el autor sostiene que “la moral de la obligación es considerada como plano de referencia entre la corriente arriba de la ética fundamental y la corriente abajo de las éticas regionales” (J2 p. 12), pues la moral de la obligación es el lugar natural de la imputación del sujeto moral, su punto de partida para la vida ética. Sin embargo, según el propio autor, este notable cambio expositivo está al servicio del cambio más importante que introduce él mismo en su reinterpretación de la pequeña ética, aunque no esté visualizado en la máxima, esto es: “la preeminencia de la categoría de lo justo *en cada uno de los compartimentos de la ‘pequeña ética’*”⁴⁰ (J2,, p. 12). E insiste el autor: “la empresa [de *Lo Justo 2*] puede ser considerada como una reconstrucción a partir de su último eslabón, la justicia, de la terna entera que forman conjuntamente el deseo de vida buena, la solicitud por los próximos y la justicia entre todos los miembros de una comunidad histórica” (J2,, p. 15). Extendiendo la justicia por toda su pequeña ética, la lleva también al plano interpersonal e incluso al ámbito del sí mismo.

Se debe tener presente desde ya que en su argumentación de tal exaltación de la justicia, Ricœur se vale desde el principio del sentimiento de indignación que produce la injusticia como contra-fondo sobre el cual destacar aquella, de modo que lo justo y lo injusto “avanzan a la vez en esta dialéctica en que la obligación moral asegura la transición entre la ética fundamental y las éticas regionales” (J2,, p. 12).

⁴⁰ Sin cursiva en el original.

La dispersión de la ética prudencial en “éticas regionales” es directamente puesta en escena mediante la introducción de la ética médica y la ética judicial como modelos de sabiduría práctica. Constituye una novedad llamativa del desarrollo de *Lo Justo 2*, y entra en perfecta armonía con el tercer ámbito del eje vertical tal como había sido presentado al final de *Sí mismo como otro*, pues el *juicio moral en situación*, como la misma expresión lo indica, había sido definido como una realidad contextual. A su contextualización responde entonces naturalmente su dispersión en éticas regionales.

Quedan así señaladas las tres principales innovaciones introducidas por *Lo Justo 2* a la pequeña ética planteada inicialmente en *Sí mismo como otro*: acceso a la ética y las éticas desde la moral, la ampliación de la justicia a todos los ámbitos de la *pequeña ética* en sus dos progresiones horizontal y vertical, como el objetivo principal de su planteamiento; y dispersión de la ética prudencial en éticas regionales. Ahora bien, la ampliación de la idea de justicia ha implicado un enriquecimiento de sus contenidos, que conviene también señalar.

Recuérdese primero que al final de *Sí mismo como otro* el ámbito de la sabiduría práctica se solventa recurriendo a la ética de la argumentación como el recurso práctico con el cual se sale al paso a la tensión entre universalismo y contextualismo que está latente ya desde el ámbito de la intencionalidad de la vida buena, al tenor de la tragedia de la acción, que el autor ahora explora desde el sentimiento de la indignación y el deseo de venganza. De modo que el punto de partida de la lógica de *Lo Justo 2* es el término del recorrido expositivo de *Sí mismo como otro*: la “preeminencia de lo justo en el plano de la filosofía práctica se encuentra reforzada cuando las situaciones de violencia y conflicto que nutren lo trágico de la acción suscitan la formación de máximas de sabiduría” (*J2*, p. 15). Pues bien,

es este el punto de partida de la ampliación de la justicia que propone el autor, y del que saca provecho para hacer de la justicia un concepto más versátil que el que había presentado previamente: “¿No es esta misma dialéctica la que confronta lo universal con lo histórico, la que confiere a lo *justo*, tomado en la fuerza del adjetivo neutro, su dinamismo fundamental?” (J2,, p. 44).

Es así como, valiéndose de la ética de la argumentación alcanzada en el plano de la sabiduría práctica, pero entrando por el ámbito de la deontología, Ricœur retorna a todos los demás estadios de la pequeña ética para analizar en cada uno el modo en que la justicia sanciona el despliegue del hombre capaz como sujeto de imputación y reconocimiento; pues la argumentación “es el lugar mismo en que se anudan estos vínculos entre el sí mismo, los próximos y los otros” (J2,, p. 15). De este modo, en J2 el autor escenifica y detalla aquello que al final de *Sí mismo como otro* quedara apenas enunciado como principio, esto es, la ética de la argumentación como el *locus* donde la justicia se ejerce.

Ahora bien, el contenido de esta comprensión más amplia y dinámica de la justicia que, gracias al conflicto y la argumentación que le hace frente, recorrerá toda la ética, ya no recaerá tanto en la *igualdad* que enfatizaba en SO, sino en la *justa distancia*, como se expondrá en 2.2.2. Ésta viene a ser el nuevo contenido del *sentido de justicia* originario: “En este primer nivel lo justo puede ser considerado no como una alternativa a lo bueno, sino como su figura desarrollada bajo los rasgos de la justa distancia” (J2,, p. 13). Pero Ricœur lleva la justicia aún más lejos, de forma que la idea de justicia como *justa distancia* alcanza inesperadas proporciones cuando Ricœur pretende poner la justicia en relación con los antiguos trascendentales, puntualmente, con la verdad. Ciertamente, el autor relaciona su idea de justicia como justa distancia con su idea de verdad como atestación. Ello

conduce al concepto culmen de lo justo en su retorno al ámbito prudencial argumentativo: “La verdad de la atestación reviste, entonces, la forma de justeza⁴¹” (*J2*, p. 19).

En lo que respecta al andamiaje estructural de *Lo Justo 2*, éste es particular y un tanto inusual. La obra es una compilación de muy variados trabajos, cada uno de los cuales es un texto autónomo, si bien que agrupados en tres secciones. A la obra la precede una nutrida introducción que supera en extensión a cada uno de los capítulos que la componen, escrita más que como una reflexión final que busca sintetizar las líneas generales de los temas tratados en los capítulos subsiguientes, cuanto completar, puntualizar y cerrar algunos de los puntos dejados abiertos en la variedad de los distintos textos constitutivos. Por ello la introducción es fundamental para darle unidad al resto del conjunto. Por su parte, los capítulos están organizados, siguiendo un criterio estilístico, en tres grandes tipos intitulados *Estudios*, *Lecturas* y *Ejercicios*, respectivamente. El primer bloque, *Estudios*, es el fundamental, en él se exponen *grosso modo* todas innovaciones conceptuales que después serán exploradas o supuestas en *Lecturas* y *Ejercicios*. La obra cierra con un curioso epílogo, transcripción de una declaración del autor en un tribunal al que fue citado. De entre los *Estudios*, los dos primeros son los que más cabalmente presentan las ideas principales que recorren toda la obra, siendo en cierto sentido el corazón de *Lo Justo 2*. Los restantes capítulos hacen honor a la “circularidad” de la justicia que el autor se ocupa en resaltar, de modo que incluso podrían reagruparse en afinidades temáticas que se repiten. Cada sección presenta una progresión de textos que con liberalidad guarda cierta analogía con las otras, de modo que cada sección inicia con un análisis centrado en lo normativo, y finaliza con un capítulo que enfatiza la solución pragmático-lingüística al problema de la

⁴¹ En francés *justesse*, justicia en su raíz.

tensión entre lo universal y lo histórico, pasando por capítulos que de una u otra forma tratan el asunto de la *justa distancia* en contextos de éticas regionales. Algunos de los capítulos refuerzan notablemente los planteamientos de *Sí mismo como otro*, por ejemplo, la lectura sobre la presentación que Höffe hace de los *Principios del Derecho* de Kant, o el ejercicio *Justicia y venganza*. Entre los diversos textos causa cierta sorpresa la lectura de Antoine Garapón que, con su carácter que podría tildarse de crítico-conservador, pone un acento diferente y un tanto inesperado en la obra.

De cualquier modo, Ricœur no sólo sostiene que “lo justo está operante en cada una de las estaciones de la investigación ética y moral”, sino que llega a añadir: “Mejor: designa su circularidad” (*J2*, p. 11). Esta circularidad de lo justo es la que rompe el estrecho y un tanto exclusivo vínculo entre justicia e institución que el autor había postulado en *Sí mismo como otro*, puesto que en *Lo Justo 2* la circularidad que aplica a la idea de justicia hace que se abandone la perspectiva esquemática de los ámbitos como una suerte de compartimentos que se entrecruzan uno a uno, y se adopte de hecho una perspectiva de los ámbitos como si fuesen puntos desde cada uno de los cuales se pueden focalizar los restantes en un sentido más holístico.

Conforme este modo de proceder, entre los diversos capítulos surgen algunas temáticas que se reiteran y que resultan de especial interés para este estudio. Particularmente, el acrecentamiento de la figura del tercero, los análisis de la sabiduría médica y la judicial, y el recurso de la traducción como el modelo adecuado para la racionalidad que requiere la *justeza*, son los tópicos reiterativos característicos de *Lo Justo 2*, de particular utilidad para la investigación que nos ocupa.

Por dicha razón, en el presente capítulo no se estudiará la obra de *Lo Justo 2* siguiéndola en su orden estudio por estudio, al modo como se hizo con los tres estudios éticos de *SO*. En vez de ello, se presentarán primero los nuevos rasgos genéricos atribuidos a la justicia, conforme su sentido de *justa distancia*, y acto seguido se buscará redefinir el vínculo entre institución y justicia a la luz del estudio de las éticas regionales médica y judicial, y particularmente de la traducción como modelo y paradigma de la ética argumentativa-prudencial que finalmente propone el autor.

Para cerrar esta presentación, es importante analizar preliminarmente unos elementos anunciados por el autor en la introducción del libro, al momento de presentar su giro en el vínculo justicia-institución, de modo que éstos marquen el derrotero del análisis contiguo sobre el estatuto final de la relación justicia-institución.

La única explicación que brinda Ricœur sobre su previa “precipitación” pareciera ser haber seguido demasiado cerca a Aristóteles en cuanto a identificar la justicia con la ley y la igualdad (*J2*, p. 13), ello pese a que en *Sí mismo como otro*, no menos que en *Lo Justo 2*, Ricœur apuesta por “el paso de una concepción estrictamente deontológica de la justicia a su reinterpretación en términos de sabiduría práctica, de ‘prudencia’, en la estela de la *phrónesis* de los trágicos griegos y de la ética aristotélica” (*J2*, p. 15). Pero pareciera que al terminar su anterior obra, a los ojos del propio autor, su proyecto no tuvo el suficiente éxito en ampliar la idea de justicia más allá de la perspectiva institucional de la legalidad, por lo que ahora, retomando el asunto de la legalidad desde diferentes ángulos, enfatizará especialmente el ámbito de la ética prudencial en su saludable dispersión por las éticas regionales, y allí retomará la idea de justicia como virtud, pero ya no sólo *de las instituciones*, sino de todos los espacios de la vida ética. Al respecto aclara el autor:

Este paso es realizado desde el nivel de una ética inspirada en la *Ética a Nicómaco* mediante el movimiento de la amistad a la justicia. La progresión se hace de una virtud privada a una virtud pública, la cual se define por la búsqueda de *la justa distancia*⁴² en todas las situaciones de interacción (J2,, p. 13).

De este modo, la justicia es la virtud pública por excelencia, lo que significa que solo sea institucional: “por debajo de toda institución susceptible de encuadrar las interacciones en formas estables, reconocidas, más permanentes que cada una de nuestras existencias singulares, se da la orientación hacia el otro de todas las virtudes” (J2, p. 11).

Ricœur reitera y detalla su planteamiento, de manera que lleva la justicia por los dos ejes de su ética, veamos:

El enfoque de lectura propuesto hace aparecer lo justo en dos relaciones diferentes: una relación horizontal sobre el modelo de la terna del sí mismo, de los próximos y de los otros, y una relación vertical sobre el modelo de la jerarquía del bien, de la obligación y de lo conveniente. La primera terna se encuentra repetida en cada uno de los tres niveles teleológico, deontológico, prudencial; y en cada nivel la justicia aparece en tercer lugar: posición no inferior, sino verdaderamente culminante (J2,, p. 13).

⁴² Sin itálica en el original.

El uso preferencial de la expresión “otros” en vez de “instituciones” responde ya a que en el ámbito del tercero se da un momento o dimensión no-institucional, y otra institucional; en tanto, si bien en cada nivel de la relación vertical la justicia aparece en tercer lugar coincidiendo con “los otros”, al principio de la cita está dicho que la justicia aparece ya en cada estadio de la relación horizontal, con lo que el tercer lugar sería el prudencial. Por eso dice Ricœur que “la justicia se encuentra situada en la intersección de los dos ejes” (*J2*, p. 60), pero en tercer lugar, pues en cada ámbito del eje horizontal la justicia aparece en su cruce con el tercer ámbito vertical, y en cada ámbito vertical la justicia aparece en su cruce con el tercero horizontal, por usar la lógica de los ejes planteada en *Sí mismo como otro* y aquí referenciada por el propio autor. Total, lo que Ricœur quiere hacer notar es que la justicia se mostrará en todos los ámbitos preinstitucionales e institucionales, pero en cualquier caso estará siempre cerrando el modo como los predicados éticos y morales describen al agente capaz de imputación: “La justicia podría ser considerada la categoría más elevada del campo práctico si se pudiera mostrar que existe progresión en el plano horizontal del primer al tercer término de la terna de base, e igualmente sobre el eje vertical que hace culminar la idea de justicia en la de equidad” (*J2*, p. 60).

La institución, que ciertamente no alcanza tanta relevancia como la justicia en la temática de *Lo Justo 2*, sufre también como de paso un cambio interesante que aclara un poco más aquello del ámbito del tercero pre-institucional, a saber, la bifurcación de los sentidos de institución, al modo análogo del *decir* y lo *dicho*: “la institución es designada, a un tiempo, como ya instaurada y en proyecto de instauración, la misma palabra es tomada en sentido sustantivo y en sentido verbal transitivo” (*J2*, p. 13). Esta viene a ser la análoga

ampliación y flexibilización de la institución, que sin conservar a ultranza el vínculo postulado en *SO*, lo amplía, lo abre y lo profundiza, dando lugar a una verdadera nueva comprensión de mayor madurez entre el vínculo institución-justicia.

2.2. La reformulación de la pequeña ética

La reformulación de la pequeña ética está toda ella en función de la nueva presentación del ámbito deontológico como vía de entrada a lo ético y lo moral. Podría decirse que *Lo Justo 2* continúa el problema del estudio octavo de *Sí mismo como otro*, asunto que fue posteriormente ampliado en *Lo Justo 1*, a saber, la justicia como legalidad (*J2*, p. 9). Esto se debe a que, por una parte, el vínculo entre la obligación moral y la justicia es “tan fuerte y tan primitivo” (*J2*, p. 13-14), y por otra, a que “la primacía moral de la idea de justicia sólo es plenamente reconocida al término del recorrido sobre el segundo eje de la constitución de la moralidad [la legalidad institucionalizada]. Bajo el signo de la norma” (*J2*, p. 61).

Pero en este trabajo Ricoeur espera presentar la primacía de la justicia como virtud, no como legalidad, si bien partiendo de, y apoyándose constantemente en, el ámbito de lo deontológico. El autor transita desde la moral de la norma hasta la ética fundamental pasando por la sabiduría prudencial de las éticas regionales, y vuelve de regreso, siempre pasando por la moral de la obligación. En el plano de la ética fundamental la justicia es comprendida como equivalente al bien común, pero no sólo en el sentido de anhelo de vida buena en instituciones justas, sino en todo el alcance de la cobertura del *bien común*, abarcando también el sentido de la justicia como virtud de la *justa distancia*, de forma que

al final de cuentas lo justo designa la máxima realización del anhelo del bien, en todos sus ámbitos, formas y alcances. “En este sentido, se puede decir que la justicia desarrolla la bondad que la envuelve” (*J2*, p. 61)⁴³.

Así, la justicia, comprendida como virtud de la justa distancia, conquista la totalidad de los ámbitos de la pequeña ética, como lo deja claramente expuesto Paul Ricœur en este pasaje, cuando afirma que la justicia, al llegar al juicio moral en situación y concluir todo su recorrido por los seis ámbitos:

Puede ser considerada como la regla práctica más elevada en la medida en que es a la vez el último término de la terna iniciada por el deseo de vivir bien y el último término del recorrido de nivel en nivel que finaliza en la sabiduría práctica. En cuanto a la relación con lo bueno, se resume en la fórmula propuesta desde el examen de la terna de base: lo bueno designa el enraizamiento de la justicia en el deseo de vivir bien, pero es lo justo lo que, al desplegar la doble dialéctica, horizontal y vertical, del querer vivir bien, marca la impronta de la prudencia sobre la bondad. (*J2*, p. 63).

En cuanto a lo justo como predicado, este continúa siendo convertible pero distinto a los predicados de lo bueno y de lo legal, en una relación que “ni es de identidad, ni de diferencia” (*J2*, p.61), relación dialéctica y ambivalente que se comprende en la medida en que la justicia es afirmada principalmente como *virtud*.

⁴³ Juego de palabras al pie de página.

2.2.1. Normatividad y conflicto

En este apartado se analizará el carácter fundamental de la conjunción entre la propia agencia y la norma, en términos de la conflictividad latente que de muy diversas maneras es constitutiva de la normatividad que confronta al sujeto agente. A partir de allí se definirá el sujeto moral como aquel que es susceptible de imputabilidad. Desde dicha imputabilidad, aparece por primera vez la justicia en su reverso, la injusticia, gracias al sentimiento moral de la indignación.

Como ha sido planteado, tomar la filosofía práctica empezando por la moral es un cambio importante de *J2*, de modo que lo que afirma el autor acerca del primer ensayo del libro, puede aplicarse si no a todos los demás, al menos sí al espíritu del conjunto de la obra. A saber, que ésta “ambiciona reconstruir temáticamente el dominio entero de la filosofía moral, tomando como eje de referencia *la experiencia moral a la vez la más fundamental y la más común: la conjunción entre la posición de un sí mismo autor de sus elecciones y el reconocimiento de una regla que obliga*”⁴⁴ (*J2*, p. 10).

Esta opción metodológica que responde al modo mismo en que la moralidad aparece a la conciencia, está expresada en términos cuidadosamente sopesados: el sí agente, por su parte, es una *posición*, un punto de partida de la experiencia de la propia acción. En tanto, la norma que obliga es *reconocida* por dicho agente. De este modo, empezar por la moral y no por la ética fundamental ni las éticas prudenciales obedece al curso natural de la *experiencia moral*, que, si bien Ricœur no se arriesga a tildar de universal, sí la considera *la más común*. Tal experiencia consiste en una *conjunción*, que no oposición, ni choque, ni

⁴⁴ Sin cursiva en el original.

fusión, situaciones todas que pueden venir después de la mera conjunción entre el sí agente y la norma obligante, y de las que en principio se hace *epojé*. Ahora bien, más importante que su generalidad psicológica es el carácter *fundamental* de esta conjunción, pues tal hace de ella la condición de posibilidad tanto del anhelo de vida buena como del ejercicio de la sabiduría práctica en sus contextos particulares. *Ergo*, ahora se denominará a tal encuentro entre el sí agente y la norma obligante, la *conjunción fundamental*.

La experiencia moral fundamental es re-descrita por Ricœur de forma aún más dramática: “la acción se encuentra de golpe situada bajo la idea de obligación” (*J2*, p. 79). Esta descripción, más sintética y dramática, insinúa ya la presencia del conflicto como correlato de la norma. El conflicto es de especial interés para el autor, y ocupa un lugar privilegiado en sus reflexiones desde *SO* en adelante, pero a diferencia de entonces, ya no será solamente posterior a la norma, sino paralelo a ella, incluso correlativo. Este correlato es el nuclear y esencial a la conjunción del sí agente con la norma. Ricœur ya no sostiene que haya un sujeto moral antes de la norma, ni una conflictividad posterior a la norma; sujeto moral, norma y conflicto moral se constituyen al mismo tiempo, en la posición originaria que es la conjunción fundamental. Pero el conflicto como correlato de la norma abarca un abanico amplio de significaciones de *conflicto* que entran en oposición dialéctica con la norma, y al que aspiramos aportar un poco de claridad.

La naturaleza del conflicto es analizada a partir de la conclusión alcanzada en *SO*, a saber, la oposición dialéctica entre la dimensión universal y la dimensión histórica que sale a la luz en “las realizaciones de ética del discurso” (*J2*, p. 16), y que ahora el autor contrapone desde el principio de la pequeña ética, y en todos sus ámbitos (*J2*, p. 213), pues no se debe creer que la historicidad sobreviene *luego* de la formulación y existencia del

sujeto moral, sino que, al igual que el conflicto a que ésta da lugar, “la historicidad del campo ético se proyecta anticipativamente sobre la aporiedad constitutiva del sí mismo” (J2, p. 170). La abstracción y universalidad de la norma se contraponen a la historicidad del contexto en el que surgen los conflictos que la sabiduría práctica debe resolver (J2, p. 226), y en cada uno de los cuales el sujeto percibe singularmente la constrictión de su propia agencia bajo el peso de la norma.

La conflictividad latente en la conjunción fundamental entre agencia y normatividad es de dos modos radicalmente distintos: conflictividad propia de la tensión entre *poderes*, y la conflictividad propia de la fragilidad sobre la que reposa la vida ética y moral. La conflictividad de los poderes se da en tres momentos. En el momento previo al reconocimiento de la norma ya existe una conflictividad latente entre el *poder hacer* del agente y el *deber hacer* que limita dicho poder, es el que se manifiesta en la rebeldía de la libertad que se satisface en su propia voluptuosidad. En el momento del reconocimiento de la norma está la conflictividad propia de la *extrañeza* de la norma cuando esta es resultado de la *conminación* por el otro, pues en ella el *poder hacer* del sí mismo se ve constreñido por el *poder hacer* del otro:

El lugar de acogida de una idea moral en tanto que fuente moral, es en efecto el sí mismo. Ahora bien, éste es puesto en posición de pasividad con respecto a aquello mismo que lo hace capaz de adhesión. Lo que da el poder de obrar, según la conminación de tal o tal bien de rango superior, tiene como correlato la receptividad de la conminación moral (J2, p. 161).

Posterior al reconocimiento de la norma está la conflictividad que detona cuando la generalidad de la norma no se acomoda a la particularidad del caso y termina por sacrificar la singularidad y pluralidad de la persona, pues aquí el poder y querer hacer del sí mismo se contraponen tanto con el deber hacer de la norma como con el poder hacer del otro. De todos estos tipos de conflictividad por tensión de poderes, especialmente del último, había dado buena cuenta Ricœur en *Sí mismo como otro*, aun cuando no les asignaba tan directamente el estatuto constitutivo y fundamental importante que les da ahora al abordar la pequeña ética desde la deontología.

En cuanto al modo de conflictividad de la fragilidad, éste corresponde a lo que en *SO* el autor había caracterizado como *la amenaza del mal*, a la búsqueda de cuya conjuración había sido erigida la norma de la cual surge la conflictividad por los poderes que acaba de describirse. Además de lo descrito en su obra anterior, en *Lo Justo 2* Ricœur desarrolla el tópico de la venganza como una fragilidad con la que el mal amenaza en segundo grado específicamente a la justicia, como se tendrá la ocasión de señalar con un poco más de detenimiento líneas más adelante.

La posibilidad de conflicto resulta entonces también constitutiva de la conjunción fundamental, como lo implícito específico del espacio *entre* el agente y la norma. Es a la luz de la conflictividad de la fragilidad que en *Lo Justo 2* Ricœur amplía la justicia a todos los demás ámbitos de su pequeña ética. En primer lugar, bajo la figura de la indignación como el sentimiento moral que antecede la aparición del sentido de justicia, y el primero que despierta la capacidad de imputar.

Al enfatizar el ámbito deontológico como la puerta de entrada a la totalidad de la pequeña ética, se surte un cambio que pareciera menor pero resulta imprescindible. Es el

cambio con relación a los “sentimientos morales”, por usar la expresión de Shaftesbury y Hutcheson (*J2*, p. 162-163). Éstos también son ampliados, de modo que detrás del sentido de cumplimiento del deber no está radicado tan solo el respeto: “el respeto no constituye, a mi parecer, más que uno de los móviles susceptibles de inclinar a un sujeto moral a ‘cumplir su deber’” (*J2*, p. 50). Si bien no se hace una afirmación enunciativa explícita acerca de qué otros sentimientos morales caben, el lector de *J2* encontrará, además del respeto, a la indignación y la amistad postuladas explícitamente como sentimientos morales. En cuanto a la amistad, el autor dirá que ésta se encuentra “más allá del respeto” (*J2*, p. 173). Explicitar la amistad como sentimiento moral es una clarificación importante, pues en *SO* el autor se había valido de ella para introducir la justicia.

De la indignación el autor desarrollará un asunto que ya había adelantado en *Sí mismo como otro* cuando aún no la especificaba como sentimiento moral, a saber, que es el punto de partida por el cual despertamos nuestro sentido de justicia. Ricœur insiste en que el clamor por la justicia nace desde la infancia ante situaciones básicas de injusticia de los tipos: [1] repartos desiguales [2] promesas no cumplidas [3] castigos y recompensas desproporcionados (*J2*, p. 215). Pero puede interpretarse que ahora en *J2* la indignación es además caracterizada por el reverso, ya no solo como la percepción de la justicia zaherida, sino como la aversión a cometer injusticia, expresada en términos de *humillación*⁴⁵. El autor nos dice: “el negarse a humillar expresa en términos negativos el reconocimiento de lo que diferencia a un sujeto moral a ‘cumplir su deber’”, y agrega “de lo que diferencia a un sujeto moral de un sujeto físico, diferencia que se llama dignidad” (*J2*, p. 50). Describir

⁴⁵ “la segunda formulación del imperativo categórico: no tratarás a otro solamente como un medio –es la injusticia esencial” (*J2*, p. 11).

el sentimiento moral de la indignación como la determinación a no humillar permite una aproximación menos abstracta y más vivencial, pero común, del sentido de justicia; al mismo tiempo que manifiesta la fragilidad del bien, y complementa la conjunción fundamental de modo que se completa el cuadro de la experiencia primaria de la moralidad.

La indignación hace aparecer, bajo la gravedad de exigencia ineludible, al poder de imputación. El indignado demanda justicia, y para ello es forzoso imputar las acciones a sus agentes, no sólo bajo la idea de agencia, sino bajo la idea de agencia en confrontación con la norma moral. Ricœur asevera que es por la norma como el sujeto moral es identificado – imputado– y por la imputabilidad como la norma se define: “la norma como *ratio cognoscendi* del sujeto moral y la imputabilidad como *ratio essendi* de la norma” (J2, p. 49). La imputación es la identificación del sujeto moral de una determinada agencia, bajo la idea misma de sujeto *moral*. Más brevemente: es la identificación de *este* sujeto moral, en tanto que sujeto moral. La imputación deviene así en el concepto que recoge la responsabilidad del agente ante los riesgos que la fragilidad del bien o los conflictos de poderes conllevan: “imputabilidad, ancestro clásico de nuestra noción moderna de responsabilidad” (J2, p. 78). La imputabilidad es la respuesta de la conjunción entre el agente y la norma ante los riesgos del conflicto. Es el tipo de respuesta que se da tanto a la pregunta ¿quién actúa? como a las preguntas deontológicas del modo ¿quién debe acatar?, ¿quién acató?, ¿quién desacató?, ¿quién hizo bien?, ¿quién hizo mal?; cuando a todas estas preguntas se busca dar una respuesta singular en una persona concreta. En este sentido Ricœur afirma: “El encadenamiento nocional es claro: atribución de una acción a alguien como su verdadero autor, inclusión en el *debe* del autor, sumisión de la acción a la

aprobación o desaprobación –sentido primero de la idea de sanción-, juicio, condena, etc.” (J2, p. 79).

La imputación es un poder cuya articulación con los demás poderes constitutivos del universo moral se hace visible al contrastar con las situaciones de fragilidad en las que la integridad del bien se ve comprometida, comprometiendo la estabilidad de la conjunción fundamental que constituye al sujeto moral:

Este vínculo entre la imputabilidad y las otras modalidades de poder y no poder es tan estrecho que las primeras debilidades que recapitulan las experiencias de heteronomía son aquellas que afectan al poder de decir, poder actuar y poder narrar. Se trata de formas de fragilidad ciertamente inherentes a la condición humana, pero reforzadas, o mejor, instauradas por la vida en sociedad y sus desigualdades crecientes; brevemente, por instituciones injustas (J2, p. 24).

La referencia a la heteronomía es relevante, porque la imputación lleva de vuelta al clásico tema kantiano de la autonomía (J2, p. 49), en la medida en que la autonomía representa ni más ni menos que el estado ideal de la *conjunción fundamental*. Llegados a este punto, y sin ánimo de detenernos en el análisis de la autonomía, cabe sintetizar con un pequeño juego de palabras que engloba magníficamente el carácter e importancia de la conjunción fundamental, señalada por la imputación y vista desde la perspectiva de la

autonomía como su ideal: “*La moral no presupone nada más que un sujeto capaz de erigirse al erigir la norma que lo erige como sujeto*”⁴⁶ (J2, p. 49).

Pero la realización de la autonomía como ideal intrínseco –hecho de razón, *Factum der Vernunft*– de la conjunción fundamental –vivencia común– supone una capacidad, un poder, inmediatamente alusivo a la justicia: la imparcialidad. Ricœur habla en este sentido de la “elevación del imperativo del respeto a la capacidad de imparcialidad” (J2, p. 67). Por ello Ricœur apoya la tesis de Thomas Nagel del *punto de vista impersonal*, conforme la cual la “capacidad de yuxtaponer los puntos de vista personales e impersonales con respecto a la propia vida” (J2, p. 66), es imprescindible para poder alcanzar la moralidad, tanto más, la justicia. Así vista, la imparcialidad es la forma más originaria de la justicia, una forma que desde lo más profundo del sí mismo es capaz de salirse de sí mismo, para situar al sí mismo en la *posición* del otro y del tercero, para imputarse a sí mismo; capacidad de auto-imputación que se identificaría con la autonomía. Es la justicia en el ámbito del sí mismo.

Conforme lo expuesto, en *Lo Justo 2* la argumentación prudencial no es el único lugar en el que la conflictividad se manifiesta y se confronta. Desde la constitución fundamental del sujeto moral la conflictividad está ya presente, al menos potencialmente, en sus diversas manifestaciones. Notable es la conflictividad del sentimiento moral de la indignación que despierta la capacidad de imputación del sujeto, la cual en su camino a la autonomía pasa por la exigencia de la capacidad de imparcialidad. Así, con la introducción del conflicto en el seno de la conjunción fundamental, la justicia se hace también ya

⁴⁶ Sin cursiva en el original.

presente en los ámbitos anteriores al encuentro con lo institucional, bajo las demandas de la indignación, y desde la intencionalidad ética con la capacidad de imparcialidad.

Según Ricœur, es verdad que la argumentación es el escenario final donde la conflictividad se resuelve, conforme lo comprende una ética del discurso, pero la ética de la argumentación no agota la realidad de la conflictividad latente en la conjunción fundamental, sino que la engloba y clausura como su resolución práctica. De este modo, la tematización del conflicto en el seno de la normatividad como puerta de entrada a la reflexión ética, que hace Ricœur a lo largo de los diversos estudios de *Lo Justo 2*, sobre lleva la aparición temprana de la justicia, en un sentido renovado del sentido de justicia, y, como se verá acto seguido, bajo la forma misma de la virtud de la justicia. Del mismo modo y por dicha razón, esta reflexión pasará medularmente por la relación entre justicia e institución, como se tendrá ocasión de sustentar.

2.2.2. La virtud de la justa distancia: justeza

Al término del subcapítulo anterior se comprendió cómo, en el camino que traza Ricœur desde la *conjunción fundamental* hasta la *autonomía*, y por el cual se determina el *sujeto moral*, la aparición del conflicto en el seno de la norma permea todos los ámbitos de la ética. En esta vía de análisis, salieron a la luz dos elementos que tempranamente introducen la cuestión de la justicia en el interior de la *conjunción fundamental*, y por tanto de todos los ámbitos de la pequeña ética: la indignación y la imparcialidad.

En el presente apartado se retomarán estos dos elementos, y se introducirá otro elemento aportado también por la relación norma-conflicto, a saber, la implicación del

tercero en la lógica intrínseca a la normatividad. Con estos elementos, en el presente apartado se expondrá la nueva comprensión de Ricœur de la justicia en términos de la *justa distancia*, así como el modo en que esta tiene carácter de virtud.

El sentimiento moral de la indignación que ha introducido a la justicia por la vía negativa de la exacción, es peligrosamente ambivalente en tanto convoca por igual e indistintamente a la justicia como a la venganza: “lo que le falta a la indignación es una clara ruptura del vínculo inicial entre venganza y justicia ” (J2, pp. 204-205). La indignación resulta así un recurso prácticamente indispensable pero también insuficiente para el surgimiento del sentido de justicia. En este sentido, Ricœur precisa y conecta lo que sobre la venganza había alcanzado a mencionar en *Sí mismo como otro*, de modo que ahora llegará a aseverar nítidamente que el fin del sentido de la justicia “es precisamente superar la venganza” (J2, p. 204). Esto quiere decir que la indistinción del sentimiento moral de la indignación entre venganza y justicia debe ser superada para dar lugar a un sentido *de justicia* que no se confunda con una mera y grosera racionalización del anhelo de revancha. Superar la venganza desde el principio significa coartar, aún antes de que se produzcan, los ciclos de violencia con que el deseo de venganza responde a la fragilidad del bien. El sentido de justicia capaz de tal distinción no será simplemente el anhelo de igualdad, sino la perspectiva de la *justa distancia*. De un salto, la idea de justa distancia como superación de la venganza nos coloca en el terreno de la política, puesto que el modo con el que la justa distancia se opone al deseo de venganza es trasladando la fuerza de la violencia desde el espacio del cara-a-cara, hacia el plano político: “la justicia no puede ser enteramente identificada con la supresión de la violencia, sino con su desplazamiento de la esfera privada a la entidad política” (J2, p. 206).

El tránsito desde el sentimiento moral de la indignación al ámbito político con el que se refrena el riesgo de la venganza, puede ser suavizado recurriendo al análisis complementario del surgimiento del tercero desde el seno de la norma. De este modo, sostiene Ricœur, “queda marcada la filiación de la justicia según la norma a partir de la justicia según el deseo” (*J2*, p. 62).

No está de más recordar que en *Sí mismo como otro*, Ricœur ya había introducido la figura del tercero en el ámbito teleológico, como término de la llamada progresión “horizontal”. En *Lo Justo 2* reitera ese tipo de surgimiento del tercero, conforme el cual, si bien la relación de proximidad con el tú es “quizás” en la que “la intención ética manifiesta su mayor universalidad” (*J2*, p. 214). No obstante, “no es sólo con los próximos donde el vivir-con se expresa, sino también con todos los lejanos, implicados en instituciones de todo tipo que estructuran la vida en sociedad” (*J2*, p. 214). El tercero es introducido gracias a la institución que permite ampliar el anhelo de vida buena hasta abarcar desconocidos. En este sentido, recuérdese que la justicia era la forma ampliada del anhelo de vida buena en el ámbito del tercero, como el mismo Ricœur vuelve a sostener en términos bastante clásicos para él: “la idea primitiva de justicia no es más que el desarrollo a escala dialógica, comunitaria e institucional del deseo de vivir bien” (*J2*, p. 215). Pero es ahora cuando, al retomar la pequeña ética con su nueva estrategia de dar inicio por la moral de la obligación, obsequia un sentido de justicia no tan “primitivo”, gracias al desarrollo de la idea de justa distancia.

Pero el tercero surge entonces de otra forma además de aquella de la progresión horizontal, pues gracias al carácter restrictivo propio de la norma, el tercero es ya visible en el ámbito interpersonal, y aun del sí mismo en la medida en que la norma se presenta a

todas las personas gramaticales: “Bajo la figura de la prohibición, la norma incluye a un tercero, situando el compromiso singular bajo la regla de justicia” (J2, p. 188). Esta súbita aparición del tercero en el carácter restrictivo de la regla no se esclarece hasta entender su necesidad para el cumplimiento de la función de arbitraje que la norma lleva implícita, y que aparece al confrontarla con las situaciones phronéticas que la norma está llamada a solucionar: “Una tercera función del juicio deontológico es la de *arbitrar* una multiplicidad de conflictos (...) el arbitraje entre los conflictos siempre ha constituido la *parte crítica* de toda la deontología” (J2, p. 190). Ahora se esclarece la intromisión súbita de la justicia desde el campo de los sentimientos morales, al contexto de la política, pues la aparición del tercero en el seno de toda la normatividad bajo la figura del árbitro es consumada por la fuerza de coacción con que el arbitraje lleva a término al carácter restrictivo inicial propio de la norma:

De ahí nace la necesidad de un tercero, representado (...) por la existencia (...) de un tren de sanciones que dan un giro coercitivo a la moral pública (...) Es esta necesidad social de un arbitraje la que plantea la cuestión de la naturaleza de reglas susceptibles de delimitar el campo de lo permitido y de lo prohibido y el uso considerado legítimo de la coerción (J2, p. 216).

El tercero árbitro conecta con la idea de imparcialidad, y destaca su importancia. Dice Ricœur que aun la imparcialidad ideal del sujeto autónomo no es suficiente para eliminar los conflictos, de modo que la figura del tercero árbitro seguiría siendo indispensable, porque “la imparcialidad no excluye los conflictos de puntos de vista” (J2,

p.18). Pero por otra parte, está claro que la idea misma de tercero árbitro supone la idealidad de una imparcialidad aún mayor que la imparcialidad del propio sujeto agente, en la medida en que conecta con la idea de tercero neutral, pero es elevada a la idea de árbitro.

De este modo, el ámbito deontológico conlleva la idea de justicia a todos los seis ámbitos en que la moral se hace presente, pues la función de arbitraje con que la norma se opone al conflicto implica la necesidad un *tercero* que arbitre, y que tenga el poder de la coacción que permita hacer que el arbitraje de la norma sustituya y se imponga a la violencia de la venganza. Es la conexión entre justicia y fuerza (*J2*, p. 207), que Ricœur evoca en Pascal, la que está ya latente en lo normativo desde el principio.

Ahora bien, el contenido de la idea misma del *tercero* gana también en sofisticación en las reflexiones de *Lo Justo 2*. El tercero no es solamente el tercero evidente que viene a ser aquel desconocido con quien no me he presentado personalmente, que se distingue con claridad de aquél otro, el *tú*, caracterizado por la familiaridad de su rostro y el trato personal con que está vinculado, el tercero *lejano* que se opone al tercero *próximo*. Ahora introduce Ricœur otra forma del tercero, un tercero oculto en la *otredad* misma de cualquier otro, bajo el principio: “Hay un extraño en todo otro” (*J2*, p.110).

Es en este sentido renovado en el que Ricœur vuelve a comparar amistad y justicia en el anhelo de vida buena, pero ya no como espacios ni como sentimientos, sino en tanto que virtudes: “la estructura dialéctica del deseo de la vida buena permanece incompleta mientras se detenga en el otro de las relaciones interpersonales, en el otro según la virtud de la amistad. Falta todavía la progresión, el despliegue o coronamiento que constituye el reconocimiento del otro como extraño” (*J2*, p. 60). He aquí insinuada otra superación del esquematismo propio de *Sí mismo como otro*, en virtud de la circularidad asumida en *Lo*

Justo 2. La justicia como *virtud* no es una aparición a la que toque esperar hasta el ámbito prudencial para poder considerarla, sino que la justicia como virtud es ya la forma de la justicia desde el anhelo de vida buena y en la regla de justicia. Porque la “referencia recurrente a otro” (*J2*, p. 205) propia de la virtud de la justicia implica “este paso de lo próximo a lo lejano, o más bien de la aprehensión de lo próximo como lejano, [que] es *también* el paso de la amistad a la justicia”⁴⁷ (*J2*, p. 61).

Esto aplica para la imparcialidad del sujeto moral y para el juicio de imputación que hace ya el indignado, pues en ambos casos la referencia al otro demanda tanto distinguir al otro –y a sí mismo– en tanto que extraño, como determinar los factores singulares que marcan la particularidad de cada situación: “Es precisamente porque la conducta moral y política debe tomar en cuenta las aptitudes variables para el compromiso por lo que la virtud de justicia es una virtud” (*J2*, p. 67).

Desde *Sí mismo como otro* el hermeneuta había denominado *equidad* a esta capacidad de tomar en cuenta los factores variables, principalmente humanos, que caracterizan a la virtud de la justicia. Lo propio de la equidad es la producción de sentido (*J2*, p. 201) resultado de la aplicación de principios abstractos a circunstancias concretas. El autor detalla cómo el ejercicio de la virtud de la justicia se mantiene también en el ámbito de lo normativo, en la medida en que se trata del “paso de la norma general [justicia] a la máxima apropiada [equidad]” (*J2*, p. 55 n. al p. 2). Pero la equidad cobra relevancia como *virtud* en la medida en que las circunstancias concretas son por lo común adversas o cuando menos oscuras. La *phrónesis* consiste, dice el autor, “en una capacidad, la aptitud para discernir la regla adecuada, el *orthos logos*, en las circunstancias difíciles de la acción” (*J2*,

⁴⁷ Sin cursiva en el original.

p. 55). De este principio surgen las éticas aplicadas que caracterizan este libro, y de las que da notables ejemplos con la ética médica y la jurídica, como habrá ocasión de comentar líneas abajo. Por lo pronto interesa señalar que de lo anterior se sigue que las éticas aplicadas implican tres cosas: derivación de la regla de justicia, cuerpo de sub-normas – máximas- propio y aplicación prudencial de estas máximas a circunstancias difíciles⁴⁸.

Pero además de la equidad, que se realiza particularmente en la esfera de las éticas regionales prudenciales, la justicia es ya *virtud* aún en sus formas más incipientes, en los ámbitos anteriores de la progresión vertical de la pequeña ética. En esta comprensión temprana de la justicia lo importante es la implantación de la *justa distancia*.

“¿Qué le falta a este arrebatado de indignación para satisfacer la exigencia moral de un verdadero sentido de justicia? Esencialmente, el establecimiento de una distancia entre los protagonistas” (*J2*, p. 215). Para Ricœur, la distinción fundamental entre justicia y venganza está en la *distancia* que aquella introduce entre las partes de un conflicto, en contraposición al linchamiento como figura de la venganza: “este cuerpo a cuerpo al que expone el fracaso de todo distanciamiento simbólico y que marca el retorno con fuerza de la vieja ideología sacrificial” (*J2*, p. 149). Por eso ahora la clave de la justicia será la idea de *justa distancia*. De esta forma, “privilegiando esta metáfora de la distancia” (*J2*, p. 168), la proyección de la justicia sobre todos los ámbitos de la pequeña ética toma otros matices y favorece la ampliación misma de la idea de institución: “Con relación a esta búsqueda de la justa distancia puede ser pensado por primera vez el vínculo entre justicia e institución” (*J2*, p. 61), de modo que este vínculo ya no queda circunscrito a la distinción entre justicia

⁴⁸ “Cada una de estas éticas aplicadas tiene sus reglas propias, pero su parentesco ‘phronético’” (*J2*, p. 55).

y amistad, y entre cara-a-cara y otro-lejano, sino que se proyecta sobre el propósito de llevar la justicia a todas partes, también a la amistad y al cara-cara.

La justa distancia, en todos los casos particulares, trátase de distribución de bienes (*J2*, p. 160) o de roles, honores, etc., es distancia entre sí mismo y otro: “La justicia, entendida como justa distancia entre sí mismo y el otro, considerado como lejano, es la figura totalmente desarrollada de la bondad” (*J2*, p. 61). Por eso, la justa distancia se enraíza en el ámbito teleológico del orden simbólico, antes de sancionarse mediante recursos legales: “Antes de toda formalización, de toda universalización, de cualquier tratamiento procedimental, la búsqueda de justicia es la de una justa distancia entre todos los humanos” (*J2*, p. 61).

Pero, ¿a qué se refiere Ricœur con “justa distancia”? Como se trata de una analogía próxima a la metáfora, Ricœur no brinda una definición propiamente dicha, sino una escenificación descriptiva de lo que tiene en mente, a modo de modelo:

- “Justa distancia, medio entre la distancia demasiado estrecha, propia de muchos sueños de fusión emocional, y la distancia excesiva que alimenta la arrogancia, el desprecio, el odio al extranjero, ese desconocido. De buen grado, vería en la virtud de hospitalidad la expresión emblemática” (*J2*, p. 61).
- “podemos llamar de justa distancia, a medio camino entre la indiferencia, la condescendencia, es decir, el desprecio, y en todo caso, sospecha, eso por un lado y, por otro, la fusión afectiva en que las identidades se ahogan. Ni demasiado cerca, ni demasiado lejos” (*J2*, p. 202).

Entendida en este sentido fundamental la virtud de la justicia, viene luego la formalización con la que “los códigos, las leyes escritas, los tribunales, etc.” (*J2*, p. 215) se

hacen cargo de la institucionalización formal de la justa distancia, y finalmente se llega a la realización de la justa distancia en la virtud de la equidad (*J2*, p. 198), de la que habíamos hablado. Según nuestro autor, el acierto al ejercer el poder de juzgar que hace tanto a jueces como a ciudadanos (*J2*, p. 154), estableciendo la justa distancia, es el contenido de la virtud de la equidad: “Juzgar en equidad será la expresión más elevada de la preeminencia de lo justo al término del proceso en el curso del cual hemos visto desplegarse lo bueno según el deseo de vivir bien, pluralizarse, instituirse en el sentido más fuerte del verbo” (*J2*, p. 16).

Con todo lo dicho hasta aquí se puede sostener que la apuesta de *Lo Justo 2* es exponer “la pretensión de lo justo a ocupar la cúspide de la jerarquía práctica” y “su imbricación en la búsqueda de la verdad” (*J2*, p. 59). Pues el entrecruzamiento de estas dos ideas independientes pero *recíprocas* (*J2*, p. 58) en el ejercicio de la equidad, da lugar a la idea más depurada de *justeza* como expresión ulterior de la virtud de la justicia en las éticas regionales: “En todos estos casos, la verdad consiste en la conveniencia del juicio a la situación. Hablaríamos, con todo derecho, de justeza⁴⁹ añadida a la justicia” (*J2*, p. 69). La conquista propia de la justeza, esto es, de la idea de la justicia entendida como virtud –en general y no solo de las instituciones– de la *justa distancia*, llevada a su mayor nivel de realización en el punto de intersección entre la equidad propia de las éticas regionales y la verdad como atestación –convicciones bien sopesadas–, es un tipo de juicio que cierra las capacidades del agente con las obligaciones de la norma, que en su sentido primario supone anhelo de igualdad imparcial: “La imparcialidad, como capacidad de trascender el punto de

⁴⁹ Justeza o justedad existen en castellano, según el diccionario RAE: justedad 1. f. Cualidad de justo 2. f. Igualdad o correspondencia justa y exacta de algo. En francés, según el Littré: 1. Exacta conveniencia. Por ejemplo: la justeza de una expresión, de una metáfora. 2. Cualidad de lo que da exactitud a las proporciones, a las relaciones. Manera de hacer una cosa con exactitud, con precisión.

vista individual, y la igualdad, como obligación de maximizar la parte mínima, se conjugan en un juicio mixto, según el cual se puede lo que se debe y se debe lo que se puede” (J2, p. 67).

2.3. La institucionalidad de la justicia

Al contraponer directamente todo el ámbito deontológico con el conflicto, ya no tanto como insuficiencia de la norma, mas como tarea de la norma, lo deontológico da lugar a lo prudencial no como un cuerpo homogéneo, sino como una constelación abierta de posibles saberes en los que la regla de justicia se aplica prudencialmente mediante cuerpos de máximas especificadoras. Haciendo esto el autor lleva la justicia a todo el ámbito de su pequeña ética en cuanto la confrontación norma-conflicto la pernea toda ella, implicando en dicha confrontación la función arbitral de la norma y la potencialidad de su *imperium*. Camino por el cual la institución también escapa a la fijeza de su posición tercera en el eje horizontal, y se hace dinámicamente contexto de los demás ámbitos de la pequeña ética.

2.3.1. La institución como reconocimiento simbólico

Teniendo presente que conforme lo hasta aquí sustentado la virtud de la justicia como justa distancia aparece ya desde el plano del sí mismo, continuando en el del *cara-a-cara*, de tal modo que ésta se desapega del ámbito institucional.

Y sin embargo, “esto no significa que la solución aportada no tenga que ver con las relaciones interpersonales y las instituciones” (J2, p. 67), como dirá Thomas Nagel (2006

p. 16) hablando de la imparcialidad y de la virtud de la justicia, con unas palabras que Ricœur hace suyas, y a las que damos aquí especial importancia. Veremos entonces en qué medida lo planteado tiene que ver con las instituciones.

La experiencia moral fundamental de la propia agencia bajo la norma moral es el punto de partida de la determinación del sujeto moral, propósito de la imputación. La respuesta ideal a dicha cuestión es el sujeto autónomo. La idealidad de la autonomía tiene en Ricœur dos sentidos de “ideal”: por una parte, es un hecho de razón en cuanto que la autonomía es condición de posibilidad del sujeto moral; por la otra, es un ideal de realización en cuanto es el objetivo permanente de la vida moral. Pero debido a la conflictividad propia de la conjunción fundamental de la que se acaba de dar cuenta, en ambas perspectivas de la autonomía, sostiene el autor, hay muchas “mediaciones prácticas”: “la autonomía y la vulnerabilidad se cruzan paradójicamente en el mismo universo de discurso, el del sujeto de derecho. Añadamos solamente esto: a falta de solución especulativa, queda abierta una solución pragmática, la cual descansa en una práctica de las mediaciones” (*J2*, p. 85). La que de ellas nos interesa, la mediación de la institucionalidad en la realización de la justicia, lleva la conflictividad propia de posición moral fundamental al nivel de lo que el autor había llamado desde otrora *la paradoja política*, y que ahora redefine como “el proyecto de establecer una jerarquía entre hombres libres” (*J2*, p. 93). El núcleo de esta mediación problemática radica en que, mediante la necesaria introducción de un orden simbólico, la autoridad, pese a que “nos parece exterior” (*J2*, p. 81), resulta inherente a la constitución de la autonomía (*J2*, p. 29).

Dada la conjunción inicial entre agencia y normatividad, para solventar los conflictos relativos a los poderes, la dimensión deontológica de la autonomía “reclama por

un *vis a vis* un ser capaz de entrar en un orden simbólico práctico, es decir, capaz de reconocer en las normas una pretensión legítima para regular las conductas” (J2, p. 49). En este sentido, la imparcialidad que exige la realización de la autonomía no implica prescindir de la dimensión teleológica del querer-vivir-juntos, del “apoyo que cada sujeto moral puede encontrar en participar de los valores de un mismo universo simbólico” (J2, p. 85). Por el contrario, “la autoridad del orden simbólico es el lugar mismo de mayor fuerza del vínculo entre el sí mismo y la norma y el principio mismo de su fragilidad” (J2, p. 82). En *Lo Justo* 2, Ricœur descubre que el universo simbólico compartido es, por así decirlo, el inevitable supuesto de la teleología del querer-vivir-juntos que sustenta la “dimensión dialógica” propia de la autoridad de la norma (J2, p. 84).

Al final del estudio VII de *Sí mismo como otro*, no quedaba del todo claro lo que la *distribución* del originario sentido de justicia distribuye, antes de entrar en el plano propiamente deontológico. Con el nuevo método de aproximación a la pequeña ética, sale a relucir que lo que se distribuye primero y más esencialmente son los elementos constitutivos del orden simbólico de valores en el cual se estipula la autoridad y demás formas de reconocimiento ético del prójimo: “Ser capaz de entrar en un orden simbólico es ser capaz de entrar en un orden de reconocimiento” (J2,, p. 25), inscribirse en el interior de un nosotros que distribuye y reparte los rasgos de autoridad del orden simbólico” (J2, p. 84). Lo que Ricœur quiere mostrar analizando “la dimensión simbólica del orden” y “la dimensión normativa del sistema simbólico” (J2, p. 80) es que las “figuras de la obligación operan como signos de reconocimiento entre los miembros de una comunidad” (J2, p. 80), de tal modo que con la norma se impone, ya desde el punto de partida que es la conjunción fundamental, “un trabajo de comprensión mutua” (J2, p. 226). El punto de vista de Ricœur

es que la tercera formulación del imperativo kantiano involucra una precomprensión simbólica insertada hermenéuticamente en contextos intersubjetivos. Por esta vía, la institución vuelve a aparecer especialmente vinculada con la justicia. Así lo afirma explícitamente el propio Paul Ricœur:

En relación con esta tarea de instaurar el reino de los fines, *se puede articular, por segunda vez, el vínculo entre institución y justicia*⁵⁰. Se deja representar mediante la noción de ‘órdenes del reconocimiento’, que propone Jean-Marc Ferry en *Les puissances de l’expérience* (...) son designados los sistemas y subsistemas entre los que se distribuyen nuestras múltiples lealtades (J2, p. 62).

Como puede verse en la anterior cita, Ricœur centraliza la categoría del reconocimiento como categoría de análisis para afrontar el problema de la legitimización de los órdenes simbólicos de valores que sustentan la posibilidad del sujeto moral: “la problemática hegeliana del reconocimiento permanece constantemente en el trasfondo de la cuestión de la legitimidad” (J2, p. 130). Esto se debe finalmente a que “la autoridad de un orden simbólico sólo es operante si es reconocida” (J2, p. 26). Por ello Ricœur se propone aproximarse un poco al arcano “lugar íntimo de la conciencia ciudadana donde es reconocida la *autoridad* de la institución política” (J2, p. 146). Allí encuentra el autor un pacto de confianza entre un sujeto con pretensión de autoridad y otro sujeto que acredita dicha pretensión (J2, p. 89).

⁵⁰ Sin cursiva en el original.

Pero evidentemente dicho pacto es demasiado frágil, complejo y singular para sustentar la totalidad del campo de un orden de reconocimiento, y se inserta dentro del campo de conflictividad inherente a la moralidad, dada “la dificultad que existe para cada uno para inscribir su acción y su comportamiento en un orden simbólico” (J2, p. 82). Tal dificultad estriba en el requerimiento de legitimidad para cualquier orden simbólico que compita por regular la agencia ética de los sujetos morales: “Todo lo siguiente verificará que la problemática de la *Herrschaft* es, de principio a fin, una problemática de legitimación en relación con la amenaza de la utilización de la violencia. Hasta el extremo de que, de hecho, tenemos un sistema de cuatro términos: dominación, legitimidad, violencia y creencia” (J2, p. 132).

“El reconocimiento de la superioridad es, pues, lo que atempera la dominación al distinguirla de la violencia pero también de la persuasión” (J2, p. 89). Pero el reconocimiento de la superioridad descansa la mayor parte de las veces en pactos tácitos que pasan incluso inadvertidos para los pactantes: “es a través de las prácticas, donde se encarnan los ideales, la forma en que las concepciones éticas se integran en la corriente general de la historia” (J2, p. 164). De este modo, cuando se pregunta por su legitimidad la primera respuesta es histórica: “podemos llamar *la experiencia de la energía de la fundación*, la cual se autoriza en cierto modo de sí misma y de su propia vetustez. La tradición de la autoridad es idéntica a la autoridad de la tradición” (J2, p. 94). Puede decirse que, en este sentido, para Ricœur la tradición es “este carácter *cumulativo* absolutamente original de la vida moral” (J2, p. 170). Pero dicho espacio acumulativo no es amorfo. El remontarse a través de “la historia sedimentada de la solicitud” (J2, p. 195) es navegar río arriba por espacios institucionales, puesto que “la autoridad es la fuerza de la puesta en

forma” de la fundación y de la repetición o renovación de la fundación (J2, p. 152). Por eso la pregunta por el reconocimiento de la legitimidad de la autoridad “apuntará a ‘rehacer el camino de la institución partiendo de los que la fundan’” (J2, p. 151). La institución es el sedimento mismo de la solicitud.

Pero el autor se cuestiona “¿Y no se espera en demasía de la función simbólica pidiéndole ahí jugar el papel de ‘autoridad por defecto?’” (J2, p. 153). Efectivamente, la institucionalidad no se reduce a los órdenes de reconocimiento simbólicos erigidos históricamente, sino que los refuerza con otros recursos: la fuerza y la norma.

El punto es explícitamente confirmado en el siguiente pasaje, en el que la institución una vez más reaparece, en esta ocasión, de la mano del carácter coactivo implícito en la norma: “El uso de la violencia legítima. Esta precisión entraña una consideración ulterior que toca *la amplitud total de la noción de institución*” (J2, p. 206). Así como el reconocimiento simbólico del universo ético no basta y requiere del tercero arbitral, éste tampoco basta y se requiere que esté investido de fuerza. Al punto es necesaria la fuerza que, decía Aristóteles, algunos consideraban que la justicia se definía por la fuerza.

En tanto, el ideal de ciudadanía representa el ideal que pudiera prescindir de la fuerza, y en este sentido, el segundo vínculo entre justicia e institución, el contenido en la tercera formulación del imperativo categórico, se ve representado paradigmáticamente por dicho ideal : “la obligación de mantenerse a la vez como sujeto y legislador en la ciudad de los fines puede ser interpretada de manera extensiva como la fórmula general de las relaciones de ciudadanía en un Estado de Derecho” (J2, p. 54). Tal ideal de ciudadanía puede aplicarse a cualquier forma de pertenencia institucional menor, pues “tienen en

común la preocupación por la constitución del vínculo social, gracias a una gran variedad de procedimientos de apropiación y de identificación” (J2, p. 137).

Tales procedimientos responden a que la institución ya no será más solamente el espacio del lejano, sino que ahora tendrá un sentido más entrañable, ocupando el espacio entre las personas gramaticales, e implicándolas a todas ellas: “La función más general de la institución es asegurar el *nexus* entre lo propio, el próximo y el lejano” (J2, p. 61). Tal potencial cohesitivo es lo que se materializa en los órdenes simbólicos y se refuerza después en el uso de la violencia legítima de que habla Ricœur . Pero tal violencia llega *después* porque el *nexus* se constituye en lo que el autor llama *indiferenciación inicial* de las instituciones⁵¹. Es entonces “en este sentido todavía indiferenciado de la institución, donde este *nexus* puede ser instituido, es decir, instaurado” (J2, p. 61).

Cuando se establece el nexo entre las personas gramaticales, inmediatamente surge “algo de cosa en nosotros”, y sobre todo *entre* nosotros, cosificación que otorga “una permanencia en el tiempo, una inmutabilidad” (J2, p. 75). Pero el *nexus* no solo cosifica, también subjetiva, facilitando criterios de mismidad que son aplicados en todos los ámbitos en que el sujeto moral es imputable. De esta manera, la “fuerza identitaria de las instituciones” está entre la subjetivación y la cosificación (J2, p. 75), sin que sea propiamente ninguna de ellas. Tales análisis sin duda retoman “la problemática de la objetivación sin reificación de las relaciones de interacción” (J2, p. 143) que fuera planteada en el corazón del estudio de la *Sittlichkeit* hegeliana (J2, p. 143), que se había hecho en *Sí mismo como otro*.

⁵¹ Indiferenciación inicial que puede homologarse mutatis mutandis con lo que los anglosajones de la teoría de juegos y el neoinstitucionalismo denominan instituciones no formales.

Después del surgimiento del *nexus* institucional básico, y sobre éste, se establece ya “lo que puede ser tenido como segunda componente de la institución en tanto que tercero, a saber, el establecimiento de un *cuero* de leyes escritas, en el corazón de nuestra herencia cultural” (J2, p. 206), es decir, aquello que otrora había sido llamado por Ricœur *legalidad*. Con la legalidad se introduce la distinción lo entre lo permitido y entre lo propio y lo extraño. Todas las agrupaciones humanas tienen diversos grados de clausura, límites que determinan el nivel de pertenencia de un individuo a un grupo, reglas de inclusión y exclusión (J2, p. 130). En este sentido, la tradición alemana habla de *Verband* y Michael Walzer habla de *Membership* (J2, p. 130). Así, la normalización implica discriminación, y ésta “en efecto, implica jerarquización” (J2, p. 157). Aunque no por esto se debe pensar que la discriminación y la jerarquización deben esperar al ámbito de la legalidad para hacerse presentes. La jerarquización es una realidad propia e ineludible de la moralidad, más allá de su carácter normativo, en toda la amplitud de su alcance ético: “ninguna experiencia moral digna de este nombre escapa a esta estructuración que da su perfil jerárquico a toda vida moral” (J2, p. 158), como lo ha puesto de relieve Michael Walzer.

El *nexus* entre *extraños* operado por los órdenes de reconocimiento simbólico y reforzado por el uso legítimo de la fuerza y por la norma, y caracterizado por la jerarquización y discriminación de los bienes y símbolos que hacen parte del corpus común, trae de vuelta la cuestión de la justicia al ámbito de las instituciones. Ahora la pregunta “¿qué es una institución justa? Se nos planeta de inmediato. Es inseparable de la pregunta elemental de saber con quién queremos vivir y según qué reglas” (J2, p. 214). Si bien remontarse al momento fundacional -histórico, legendario o ficticio- para buscar allí mismo los criterios de justicia podría ser una salida ocasional, siempre es posible identificar

“actitudes heterogéneas susceptibles de reconocerse como cofundadoras del espacio común desarrollado por la voluntad de vivir juntos” (*J2*, p. 226). Además:

La cuestión de la legitimidad planteada primero en términos de autorización previa se precisa después en la cuestión de la legitimidad reconocida. Se convierte en embarazosa desde el momento en que preguntamos de dónde viene la autoridad. ¿Quién autoriza la autorización? Nuestro problema anterior de fragilidad ha cambiado, al mismo tiempo, de forma; se ha convertido en el de la crisis de legitimación, en una época en que el descrédito de la autoridad de las personas e instituciones autorizadas parece ser lo habitual en el plano de la discusión pública (*J2*, p. 26).

De este modo queda planteado el problema de la institucionalidad como un problema medular para la totalidad de la pequeña ética: “erige en enigma el fenómeno moral por entero: pues, ¿de dónde viene la autoridad que está desde siempre allí?” (*J2*, p. 81). Frente al enigma, Ricoeur contesta que no tiene “ningún tipo de solución especulativa disponible para esta paradoja, sino solamente una solución pragmática” (*J2*, p. 211). Si bien el autor sostiene que “la idea misma de instituciones justas” es universal (*J2*, p. 214), los descriptores que validan *lo justo* no le resultan universalmente definibles. Por lo tanto, en la medida en que la institución encarna la paradoja política, su ontología –ontología que sustituya la “Sittlichkeit”– se resuelve en el ámbito pragmático, no el axiológico. El autor analiza las fuentes de reconocimiento de autoridad a las que se apela cuando la autoridad es cuestionada, o su origen indagado. El reconocimiento de la autoridad dentro de un orden

simbólico dado proviene de dos fuentes que se soportan mutuamente, a saber, el discurso y la institución: “por un lado, el *discurso*, fuente de poder simbólico, por el otro, la *institución*, fuente de legitimidad” (J2,, p. 90), y también: “dos focos de legitimación, uno que llama autoridad enunciativa y otro autoridad institucional” (J2, p. 90).

La autoridad enunciativa soportada por el discurso entra a solventar y subsanar las grietas de la autoridad institucional soportada por prácticas, estructuras, y su tradición, cuando “la deslegitimación de la autoridad en su dimensión fundadora, tanto respecto a la posición del tercero en el plano jurídico como a la institución de las mediaciones en el plano político” (J2, p.151), ha minado toda invocación de la tradición como fuente de reconocimiento de la autoridad en un orden simbólico compartido. Estas fuentes de legitimización no son puestas por Ricœur en oposición, competencia o exclusión, sino en franca retroalimentación y complementación indispensables: “que no haya habido nunca autoridad enunciativa pura sin autoridad institucional y que no haya hoy autoridad puramente institucional sin un aporte, sin un soporte simbólico de orden enunciativo, esto es lo que yo quisiera sugerir” (J2, p. 91).

Ricœur ha distinguido dentro de la pretensión de legitimidad de la autoridad implícita en la figura del tercero que completa el sentido de la norma, los componentes enunciativo e institucional como elementos mutuamente complementarios y subsidiarios a la hora de justificar las figuras de autoridad de un orden simbólico compartido (J2, p. 26). No se trata de principios, pues ambos son insuficientes como tales, sino de soluciones prácticas que salen a la vista en escenarios de argumentación pública. En tales escenarios la tradición institucional suele ser la respuesta por defecto, en tanto la autoridad enunciativa sustentada por el discurso es por lo general el componente restaurativo de la autoridad

institucional. A tal punto se implican ambos componentes, que Ricœur puntualiza: “A decir verdad, la distinción entre autoridad enunciativa y autoridad institucional sólo es provisional y de orden didáctico, en la medida en que propiamente son las instituciones las que son legitimadas mediante discursos y escritos, y estos últimos se encuentran producidos, enunciados, publicados por instituciones faltas de legitimación” (*J2*, p. 27). Las palabras conclusivas de Ricœur al respecto resultan reveladoras: “Creería voluntariamente que el origen de la autoridad es huidizo, que hereda convicciones ya previas, cuya crítica asegura, respectivamente, la decadencia, la sustitución, la renovación” (*J2*, p. 150).

La solución propuesta por Ricœur no sólo es práctica, sino también crítica, pues su consabida apuesta por una continua crítica de las ideologías conecta aquí con su análisis moral fundamental de la dimensión política de la norma en la medida en que, si bien lamenta, junto con Garapón, la generalizada falta de credibilidad de las figuras actuales de autoridad, por otro lado reclama el ejercicio permanente de la exigencia de renovación enunciativa de tales figuras de autoridad “Sin herencias múltiples, y mutuamente criticadas, no veo cómo podríamos sacar el ‘simbolismo fundador’ del vacío” (*J2*, p. 152). Reclamación tan crítica cuanto conservadora, pues está firmemente convencido de que “En el orden moral, el pasado no deja sólo trazas inertes, residuos, deja también energías durmientes, latentes, recursos inexplorados, que se asimilarían más bien a promesas no cumplidas, las cuales fundan la memoria” (*J2*, p. 167); de modo que el ejercicio de la crítica no es necesariamente destructor, sino que, por el contrario, puede revitalizar las estructuras dadas en los diversos órdenes simbólicos.

Es así como la resolución prudencial y del uso legítimo de la violencia se plantean ahora en términos de justa distancia, de modo que desde la teleología del querer vivir juntos

la virtud de la justicia se hace presente: “me ha dado la idea de situar en el punto de intersección de estas dos modalidades prácticas de entrada en el orden simbólico, la idea de justa distancia entre puntos de vista singulares sobre el fondo de una comprensión compartida” (J2, p. 85). Lo que implica que la argumentación sigue siendo la salida práctica con que el ejercicio de la virtud de la justicia resuelve los conflictos presentes desde el plano más fundamental, y continuamente a lo largo de los diversos ámbitos de la pequeña ética.

No obstante, Ricœur encuentra un fundamento de la autoridad del tercero que podría decirse anterior al componente enunciativo y al institucional. Se trata de la autoridad *a priori* del maestro de justicia: “es necesario un maestro que enseñe”; “la relación maestro discípulo es la única relación de exterioridad que no implica ni pacto de servidumbre ni pacto de dominación” (J2, p. 81). El maestro de justicia no soluciona la paradoja política, está al margen de ella, pero su condición de maestro no puede ser más que reconocida en el plano del *cara a cara* -sin que deje de haber en él también un extraño-, de modo que no se puede convertir en principio de solución teórica de la paradoja. En cualquier caso, el maestro de justicia demuestra el carácter prudencial de la virtud de la justicia, en la medida en que una *praxis* no se adquiere solamente por instrucciones -normas-, ni argumentos – principios-, sino que requiere el ejemplo vivo para ser transmitida.

Pareciera habernos alejado dispersivamente del tema que debía ocuparnos. En realidad, se ha estado trabajando en él. Lo que se quiere mostrar es cómo, conforme la pequeña ética de Ricœur de *Lo Justo 2*, la relación entre institución y tercero tampoco es de identidad ni de diferencia, como no lo es aquella entre lo justo y la norma o lo justo y el bien. Es por tanto una relación dialéctica. En el capítulo anterior se expuso cómo la

conjunción fundamental, puerta de entrada del sujeto moral a la ética, implica una conflictividad que hace comprender a la justicia ante todo como una virtud de la justa distancia -justeza-, presente en todos los seis ámbitos de las dos progresiones de la pequeña ética. Por otra parte, como se ha expuesto en este capítulo, la naturaleza de la norma que se opone al agente en el seno de la conjunción fundamental, reclama la presencia de un tercero que garantice la imparcialidad de la norma. Dicho tercero se comprende no necesariamente como un desconocido, mas como cualquier otro en tanto que *otro*. Entre tanto, la institución, que había sido previamente identificada con el tercero como desconocido, es ahora identificada como el *nexus* fundamental entre las diversas personas gramaticales, y en un sentido más amplio y dialéctico, también con el tercero en su actual amplitud de mera *otredad*. Así comprendida, la institución es primigeniamente el universo simbólico propio de la normatividad, universo simbólico necesario para que en el seno de la conjunción fundamental el agente reconozca la autoridad de la norma. No obstante, el universo simbólico no es autosuficiente a la hora de legitimar la introducción del sujeto autónomo en un ámbito de valores compartido, por lo que la institución requiere formalizarse e incluso ejercer la violencia legítima. Ello complejiza el problema, pues ahora el problema se ha deslizado desde la legitimidad de la autoridad de la norma a la legitimidad de la autoridad de la institución que legitima la norma. Allí, el autor ha desglosado la legitimización la autoridad en dos componentes: el enunciativo y el institucional. El institucional se refiere a la tradición de la institucionalidad que se remonta al poder de vinculación del momento fundacional, en tanto el componente enunciativo se refiere al discurso argumentativo por el cual la institución refuerza su pretendida legitimidad. Al término de este recorrido, no queda sino reconocer que la virtud de la justicia demanda la legitimidad de un contexto

institucional, en tanto la institucionalidad requiere el ejercicio de la justeza aún para constituirse. La justa distancia es la idea clave de esta nueva forma de vinculación que abarca y peregrina por todos los ámbitos de la pequeña ética. Esta idea se escenifica paradigmáticamente en la figura del maestro de justicia.

De la institución todavía queda algo por decir. La institución como el nexus simbólico, espacio de reconocimiento *todavía indiferenciado* en cierto sentido se opone al sentido nítidamente diferenciado de la institución formal y legal. Esta oposición se relaciona también con las dos fuentes de validez de la autoridad, la tradición y el discurso. La institución formalizada se asienta en su tradición fundacional, la institución indiferenciada tiene aún que construir su momento fundacional por medio de un discurso convincente. De este modo la institución puede verse como verbo y como sustantivo. Como verbo, en la medida en que está haciendo o rehaciendo su momento fundacional por medio del discurso; como sustantivo, en la medida en que reposa sobre la autoridad de su tradición.

Pareciera todo dicho. Sin embargo, los análisis del autor sobre los ejemplos de éticas regionales que él aporta, permiten esclarecer más estos asuntos, descubriendo nuevos matices e introduciendo nuevas relaciones que permitirán tener mayor claridad sobre la relación justicia-institución conforme las reflexiones del hermeneuta occitano.

2.3.2. Modelos de racionalidad prudencial: sistemas jurídico y sanitario

Obsérvese detenidamente cómo vuelve a aparecer la idea de que *en todo otro hay un extraño*, lo que significa que el tipo de tratamiento *institucional* se aplica también en el

cara-a-cara, en cuanto el tú es también un cada cual con quien debo guardar distancia y anhelar justicia:

Pues bien, desde la conjunción fundamental entre agencia y norma, señalada por la idea de imputación y despertada en nuestra psicología moral por la capacidad de indignación, es posible remontarse a la ética teleológica fundamental, pero no directamente sino a avanzando hacia las éticas regionales del ámbito prudencial (*J2*, p. 48), donde el conflicto, lo había dicho ya en *SO*, salta a la vista: la “fragilidad del pacto de confianza es una de las razones de la transición del plano prudencial al plano deontológico del juicio moral” (*J2*, p. 186). La conflictividad conduce también por este camino que avanza hacia lo prudencial para retraerse hacia lo teleológico: “el único medio de dar visibilidad y legibilidad al fondo primordial de la ética es el proyectarlo al plano posmoral de las éticas aplicadas. A esta empresa daba el nombre de sabiduría práctica en *Sí mismo como otro*” (*J2*, p. 54).

Las éticas regionales aparecen al organizar prácticas e instituciones que responden a “una pluralidad de situaciones empíricas” (*J2*, p. 36). Paul Ricœur opta por abordar dos éticas regionales, a saber la ética médica y la ética jurídica pues éstas responden paradigmáticamente a dos de tales situaciones empíricas, también paradigmáticas, pues “el sufrimiento y el conflicto constituyen dos situaciones típicas que imprimen sobre la *praxis* el sello de lo trágico” (*J2*, p. 57). El tratamiento de las éticas médica y jurídica de Ricœur es de especial interés, pero aquí sólo serán tomadas en cuenta en la medida en que explicitan y profundizan el vínculo entre justicia e institución que se está rastreando.

En las éticas regionales la institucionalización de las prácticas es patente, de modo que la institucionalidad cobra un protagonismo inesperado en el ámbito prudencial del

juicio moral en situación, que retoma lo que de la *Sittlichkeit* hegeliana había rescatado Ricœur, y lo lleva a un plano de análisis no especulativo sino fenoménico. La *situación* del juicio moral en situación no es la indeterminación de cualquier situación, pues las situaciones se tipifican según las funciones sociales (*J2*, p. 39). Ahora bien, entre la pluralidad de funciones, la medicina y el derecho tienen ese lugar privilegiado por afrontar directamente aquello que está en el fondo de cualquier situación en la que se ejerza el ámbito prudencial, está dicho, el sufrimiento y la confrontación entre pretensiones de justicia opuestas. Por esta razón sus rasgos comunes sirven también para la comprensión de cualquier otra ética regional que determine las prácticas en las que la *justeza* se ejerce socialmente. Entre la medicina y el derecho “la progresión del juicio es parecida por completo” (*J2*, p. 56) y lo mismo vale para otros contextos, prácticas e instituciones, como podría ser el ámbito corporativo y empresarial. Agrega el autor que “comparables son también los actos terminales: prescripción médica, sentencia judicial” (*J2*, p. 39). Ciertamente, para cualquier ética regional, la resolución final sobre la acción tiene una serie de rasgos análogos que pueden resaltarse en el contexto médico y judicial.

Es en la determinación última de cada acción puntual en donde se cierra la dificultad inherente a la aplicación de las reglas de la moral abstracta, mediante el juicio o sentencia resolutoria que es el “acto conclusivo” mediante el cual se pone fin a una confrontación argumental (*J2*, p. 209). El contraste entre el cierre drástico a la acción que cualquier resolución implica, y la potencialidad indefinida no solo de las posibilidades de la agencia como tal, sino también de la argumentación moral que articula la moral de la obligación con la ética de la intencionalidad; siempre había sido del interés del autor. “La decisión propiamente dicha corta con cualquier vacilación anterior, a la que ella pone fin.

Se corre un riesgo, la sentencia tiene lugar” (J2, p. 202). En este sentido, la imposición de la prescripción médica y tanto más de la sentencia judicial llevan a su máxima expresión el aspecto impositivo de la justicia “esta parte de la justicia [la sentencia que termina la argumentación entre las partes] es al mismo tiempo una palabra de fuerza y, en cierta medida, de violencia” (J2, p. 209), realidad que es más dramática teniendo presente que “Son numerosas las decisiones morales y jurídicas [y políticas, corporativas, familiares, eclesiásticas...] donde el desafío no es promover el bien, sino evitar lo peor” (J2, p. 222).

El poder con que la convicción corta la incertidumbre de la acción se amplifica en contextos en los que las éticas regionales tienen sus prácticas clara y fuertemente institucionalizadas, como es el caso de lo médico y jurídico: “el médico también puede invocar, con la misma fuerza que el juez, la íntima convicción en caso de contestación de su decisión” (J2, p. 202), aunque, en tanto institucionalizadas, la responsabilidad –imputación– de la autoridad está respaldada por la legitimidad que le es conferida simbólicamente por la sociedad que la rodea y reconoce, de modo que “ni el juez ni el médico están completamente solos en este temible momento” (J2, p. 202). De cualquier modo, la capacidad de tomar decisiones “en un sistema de poder permanece siempre subjetiva hasta cierto grado” (J2, p.136), lo cual aunque tenga sus riesgos de abuso –*abusum non nullit usum*– dirían los escolásticos, se hace necesario porque “la práctica médica, como la práctica jurídica [como cualquier otra ética regional institucionalizada], no deja de situar el juicio moral frente a situaciones en las que la norma y la persona no pueden ser satisfechas al mismo tiempo” (J2, p. 221).

La regionalización de la ética prudencial conlleva entonces el reconocimiento de la institucionalidad del ámbito en que los conflictos ético-morales se resuelven

históricamente, al modo de la *Sittlichkeit*, pero, por una parte, con la pluralidad de saberes y funciones sociales que no son subsumidos bajo la gigantomaquia del Espíritu –*Geist*– del Estado, y por otra parte, sin que se desdibuje en una abstracción fácil el drama, la singularidad y la imputabilidad de la decisión y la agencia de quienes en tales contextos resuelven el curso de la acción: “Pero la decisión sigue siendo singular: tal delito, tal acusado, tal víctima, tal sentencia. Ésta cae como la palabra de justicia pronunciada en una situación singular” (*J2*, p. 56). Según Ricœur (*J2*, p. 200), dicha institucionalidad comprende: un saber [a], una sub-normatividad [b], y una voluntad política [c]. Pero, además, el tercero como extraño, como árbitro y como autoridad. Tercero que funda la institucionalidad antes de que surjan las formas institucionales previamente enunciadas, y demás estructuras de normalización y poder. Es por esta razón que Ricœur acude a detallar el ámbito jurídico, ya que viene a encargar a nivel general al *tercero* que se hace presente a lo largo y ancho de la vida moral, especialmente en el plano prudencial de las éticas regionales: “Un tercer candidato al papel de tercero está representado por la institución judicial misma” (*J2*, p. 206), o en un sentido más personal, es el juez la figura representativa del tercero en la vida moral (*J2*, p. 149).

Con la misma lógica ejemplar Ricœur sostiene que “aplicar el derecho en las circunstancias singulares de un proceso, es decir, en el marco de la forma judicial de las instituciones de justicia, constituye un ejemplo paradigmático de lo que significa aquí la idea de justicia como equidad” (*J2*, p. 62). Esto es posible gracias a la dimensión simbólica que hace de la institución judicial una institución identificadora, según retoma Ricœur la idea de Garapón, a quien sigue de cerca en estos análisis (*J2*, p. 152). Para Ricœur, la codificación de las leyes, la instauración de los tribunales y los jueces, la formalización de

los rituales procesales, han conseguido que la virtud de la justicia adquiriera el rango de institución, cuyo sentido es emitir una *sentencia* “que pone en su justo lugar, según la justa distancia, al autor del daño y a su víctima” (J2, p. 41). Semejante tipo de sentencia: 1- tiene unos límites temporales, 2- pone fin a la incertidumbre, 3- restablece la justa distancia, y 4- tiene poder sobre la libertad y la vida (J2, p. 209). Los tres primeros elementos son comunes a cualquier resolución prudencial, el último, en cambio, parece exclusivo de lo jurídico y en menor medida, de lo galénico. Por esa razón, siguiendo a Garapón, Ricœur advierte que no se debe hacer de la figura del juez una posición de *tercero absoluto* (J2, p. 149), por lo que no se puede esperar que la realización de la justicia en las instituciones que encarnan las éticas regionales, ni aún su institucionalización específica en el sistema judicial, impugnen y eliminen la amenaza de la venganza, puesto que después de la sentencia: hay, o rehabilitación o venganza (J2, p. 210).

En cuanto a la ética médica, la cual es abordada por Ricœur siguiendo el eje vertical de su pequeña ética conforme la postulaba desde SO, pero en el sentido inverso (J2, p. 183); Ricœur enfatizará el carácter epimelético y fiduciario que la caracteriza de forma ejemplar, pero que también puede encontrarse, *mutatis mutandis*, en cualquier contexto prudencial. La relación médica se funda en un “pacto de cuidados [que] deviene, así, [en] un tipo de alianza” (J2, p. 185). Llevándolo a la metáfora de la justa distancia, Ricœur enfoca “el hecho del sufrimiento y el deseo de su superación [que] motivan el acto médico básico, con su terapéutica y su ética básica” (J2, p. 193), desde la perspectiva de la simbólica del acercamiento con que se salva la “disimetría considerable [que] separa a los dos protagonistas: por un lado el que sabe y sabe hacer, por otro, el que sufre” (J2, p. 185). Contrastan así las dos búsquedas de la justa distancia, una acercando y la otra distanciando:

“Desde el lado médico, un pacto de cuidados que une en el mismo combate médico y enfermo, desde el lado judicial, una sentencia que separa a los protagonistas” (J2, p. 199).

Dice Ricœur que, desde la perspectiva del plano teleológico, en tanto la ética judicial se encuentra “en el deseo de vivir en instituciones justas”, el *pacto de cuidados* de la ética médica se apoya en el deseo de vivir bien con y para las otros (J2, p. 57). Si bien la ética señala de manera privilegiada –gracias al sufrimiento–, la intencionalidad de vida compartida con el *tú*, en tanto que ética regional y por ende prudencial, existe en un contexto institucional dado: “el pacto de cuidados y la confidencialidad que requiere implican una relación con el otro, bajo la figura del médico que trata, y en el interior de una institución de base, la profesión médica” (J2, p. 194). Así, en tanto que institución, la sentencia jurídica permite comprender el dictamen médico en tanto también es una aplicación prudencial de normas “que, por su parte, dependen del núcleo duro de la moralidad privada y pública” (J2, p. 57), pero la ética médica explica la ética jurídica en cuanto ésta reposa asimismo sobre una fiducia epimelética que aspira abrogar los sufrimientos: “es el juicio médico el que esclarece el juicio judicial: todo aparato jurídico aparece como una vasta empresa de cuidados de enfermedades sociales” (J2, p. 203).

2.3.3. La institución del lenguaje como espacio de la justicia

En *Lo Justo 2* Paul Ricœur postula el ejercicio de la traducción como modelo de la racionalidad prudencial que habría de aplicarse en las éticas prudenciales, y por ende, como modelo aplicación de la virtud de la justicia comprendida como búsqueda de la *justa distancia*. Ahora bien, dicho planteamiento supone al lenguaje como una institución, y a la

traducción como una ética regional, facilitando revisar aquí el vínculo institución – justicia. Pero el lenguaje no es considerado una institución más, sino la institución fundamental y transversal en que las promesas fundadoras tienen lugar, al punto que al final de cuentas, será el lenguaje el espacio moral de la virtud de la justicia como justa distancia.

En dos de los puntos tratados anteriormente el lenguaje ha quedado en una situación privilegiada y protagónica: la sentencia de médicos y abogados, y la autoridad enunciativa como fuente de legitimidad de un orden simbólico compartido.

Como acaba de ser estudiado, en las éticas regionales la virtud de la justa distancia se realiza en distintas formas de juicio autorizado que, vistas paradigmáticamente bajo el prisma del derecho, son formas de juicio análogas a la *sentencia judicial*. Ricœur incluso encuentra familiaridad y derivación lingüística entre el mismo término general de *juicio* y “su acepción jurídica” (*J2*, p. 201) que va en la misma familia semántica de juzgado, justicia, juzgar. El juicio tipo sentencia se distingue de los demás tipos de juicio no sólo en que su significado ilocutivo es un juicio de imputación, sino en que su capacidad performativa depende de un contexto institucional que lo hace un juicio *autorizado*.

Esto se debe a que “la función primaria” del proceso argumentativo que culmina en la sentencia es “transferir los conflictos del nivel de la violencia al del lenguaje y el discurso” (*J2*, p. 207). Basta acordarse de la omnipresencia del conflicto y de la necesidad de la indignación de ser separada de la venganza, para comprender que “la tentativa institucional de superar la violencia mediante el discurso” (*J2*, p. 208), obedece no solo al

aparato judicial que representa la institucionalización misma de la justicia, sino a toda ética regional y por ende a todo contexto institucional.

De este modo, “una ceremonia de la palabra instauro la justa distancia entre todos los individuos justificables” (*J2*, p. 152). El ritual jurídico es una ceremonia de la palabra, pero también lo es el protocolo médico, así como las prácticas corporativas, educativas, eclesiásticas, etc. La justicia, está diciendo nuestro autor, requiere de *una ceremonia de la palabra*. La mediación lingüística es la que separa la venganza de la justicia en el sujeto moral indignado, pero la mediación lingüística está por su vez mediatizada por contextos institucionales que marcan las “condiciones de debate” entre juicios de imputación confrontados: “La palabra misma de resolver un conflicto marca la distancia entre las condiciones del debate en el marco de un proceso y la exigencia de apertura ilimitada de la discusión orientada al consenso” (*J2*, p. 225). Ricœur confronta el *ideal* de la argumentación abierta hasta alcanzar el consenso, ideal libre de toda autoridad – ‘dominación’, dirían algunos– con el realismo pragmático que reconoce la regulación y normalización de todo debate. El ideal es valorado en la medida en que favorece una ética de la argumentación, pero la realidad, si se quiere llamar trágica, de los debates reales pide reconocer los contextos institucionales particulares e históricos. De hecho, para Ricœur, reconocer tanto el ideal del consenso como los contextos institucionales inevitables del mismo resulta indispensable para poder madurar y mantener la crítica de las ideologías que depura de prácticas de injusticia tales contextos.

Es más, Ricœur hace notar que aún la argumentación ideal está sujeta a reglas, y en este sentido sigue atada a la realidad del contexto institucional: “Ahora bien, el reparto de la

palabra no se puede hacer sin el arbitraje normativo de las reglas que presiden el discurso. Todo el problema es pasar del hecho de la mediación lingüística al derecho de la argumentación” (J2, p. 219). En el fondo, es el cruce entre argumentación e interpretación (J2, p. 200) el que regula la ceremonia de la palabra que desemboca en la sentencia cuyo dictamen espera introducir la *justa distancia* entre los confrontados. Por esta razón Ricoeur retoma expresiones de Gerar Leclerc (1986) tales como ‘El juicio significa la repatriación en la patria humana, es decir, en la patria del lenguaje’ (...) la justicia es una palabra y el juicio un decir público’, de modo que el lenguaje viene a ser ‘la institución de las instituciones’ (J2, p. 150).

En cuanto a la autoridad enunciativa se refiere, en el apartado correspondiente se vio cómo ella está entrelazada con la autoridad institucional. Aunque también se expuso cómo la autoridad enunciativa en cierto sentido es el respaldo de la autoridad institucional cuando ésta pasa por momentos difíciles. Si a ello se agrega lo recién expuesto sobre el carácter institucional del lenguaje mismo, tanto más del lenguaje argumentativo, se vuelve a dar la vuelta y la autoridad enunciativa queda soportada por la autoridad institucional, pero está claro que en un nivel mucho más profundo y fundamental del sentido de institución. Además, Ricoeur ha dado una salida para este círculo vicioso entre autoridad institucional y enunciativa, que es la vía del maestro de justicia, en el sentido más amplio de este, que viene a ser la confianza que se deposita en quien se reconoce tiene autoridad personal como una persona *creíble*, digna de crédito, tal cual aparece en el artículo “autoridad” de la Enciclopedia, con unas palabras que retoma Gerar Leclerc: “... autoridad en el discurso el derecho a ser creído en lo que se dice: así cuanto más derecho se tiene a

ser creído en su palabra, tanta más autoridad. Este derecho se encuentra fundado *en el grado de ciencia y de buena fe que se otorga a la persona que habla*⁵²” (J2 p. 96).

La buena fe del hablante no puede venir de otra parte sino del cumplimiento y fidelidad a la promesa fundamental que soporta –funda- a la institución entera del lenguaje: “Esta promesa táctica es constitutiva del estatuto prudencial del juicio moral implicado en el ‘acto de lenguaje’ de la promesa” (J2,, p. 185), y paralelamente a la mismidad del hablante: “¿No se necesita, tomando como modelo la promesa, base de todos los contratos, de todos los pactos, de todos los acuerdos, hablar de un mantenimiento de sí mismo a pesar del cambio (...)? (...) Es aquí donde sugiero, tras otros, incluyendo al mismo Heidegger, hablar de Ipseidad más que de mismidad” (J2, p.76).

Pues según Ricœur, es en el ejercicio de la traducción donde mejor se muestra el carácter fundamentalmente lingüístico de la virtud de la justa distancia en el nivel fiduciario con que en el lenguaje se vincula el sí mismo con el otro. La traducción, dirá Ricœur, es el ejercicio de la hospitalidad lingüística por excelencia, en la que la *extraño* que hay en todo otro se mantiene íntegro en su extrañeza siendo sin embargo acogido:

sin la experiencia de lo extraño ¿seríamos sensibles a la extrañeza de nuestra propia lengua? En fin, sin esta experiencia, ¿no correríamos la amenaza de quedarnos encerrados en la acedía de un monólogo, solos con nuestros libros? ¡Honoremos, pues, la hospitalidad lingüística! (...) Y si nosotros no hubiéramos bordeado los inquietantes márgenes de lo indecible, ¿tendríamos el sentido del secreto, de lo intraducible secreto? Y nuestros mejores

⁵² Sin cursiva en el original.

intercambios, en el amor y en la amistad, ¿guardarían esta cualidad de discreción –secreto/discreción- que preserva la distancia en la proximidad? (J2, p.113).

Para Paul Ricœur la traducción es mucho más que una simple técnica para pasar de un idioma a otro. La traducción es más que una ética regional, es la lógica y racionalidad común a la sabiduría práctica, en la medida en que toda ética regional se resuelve lingüísticamente en el cruce entre argumentación e interpretación cerrado por la sentencia. La traducción es entonces modelo de búsqueda de la justa distancia, entre un extraño que se mantiene extraño y la lengua familiar que le acoge: “Traducir es hacer justicia al espíritu extraño; es instaurar la justa distancia entre cuerpos lingüísticos” (J2, pp. 5-6). Su carácter ejemplar se debe a que, estableciendo la justa distancia entre distintos idiomas, carece de toda institución previa que familiarice a un idioma con otro abarcándolos a ambos, siendo el lenguaje la institución de las instituciones, la traducción aproxima aquello que parecería insalvable: “o bien la diversidad de las lenguas es radical, y entonces la traducción es imposible de derecho; o bien la traducción es un hecho, y es necesario establecer la posibilidad de derecho, mediante una investigación sobre el origen o por una reconstrucción de las condiciones *a priori* del hecho constatado” (J2, p. 103). Esa imposibilidad de derecho de la traducción es la que delata la inconmensurabilidad de dos lenguas distintas, de modo que, no pudiendo acudir a reglas concretas ni instrucciones ni protocolo establecido, ni a autoridades institucionales “la única manera de criticar una traducción –lo que se pueda hacer siempre-, es proponer otra, presunta, tentativa, mejor o diferente” (J2, p. 108). Por ello su realidad de facto muestra la hospitalidad lingüística

como una construcción “pura” de la voluntad de querer vivir juntos, siempre está en elaboración y nunca instituida, “sólo puede ser buscada, trabajada, presupuesta” (J2, p. 108). En la traducción el extraño permanece en su inconmensurabilidad al mismo tiempo que es acogido con la mayor proximidad posible, de modo que se hace “aceptable la idea de equivalencia sin identidad” (J2, p. 36).

El carácter primitivo o mejor genético, originario y fundamental de la traducción como modelo de racionalidad ética prudencial que busca conservar la justa distancia, se debe a su ausencia de árbitro establecido, por lo que su autoridad descansa directamente en la fiducia de la promesa del traductor y su impugnación queda al arbitrio de cualquier y todo hablante posible. La confrontación idiomática es entonces la paradójica y difícil confrontación *cara a cara* entre yo y él, entre primera y tercera persona, dada la extrañeza radical del idioma ajeno: “Este fenómeno de hospitalidad lingüística puede servir de modelo a toda comprensión, en la cual la ausencia de aquello que podríamos llamar un tercero neutral pone en juego los mismos operadores de transferencia a..., y de acogida en..., de la cual el acto de traducción es el modelo” (J2, p. 224). Por esta razón, aquí la moral de la obligación prácticamente se desvanece y queda la intencionalidad ética directamente conectada con la racionalidad prudencial que la puede salvar. Esta racionalidad prudencial tiene por tarea instaurar la justa distancia mediante arriesgadas decisiones que finiquiten cada vez la posibilidad de argumentar e interpretar al infinito. El traductor dicta sentencia directa, no como árbitro o tercero neutral, sino como implicado en la confrontación. De él mismo depende superar el deseo de venganza, su tentación de violentar el idioma. Es sobre su capacidad de imparcialidad que su promesa es digna de

credibilidad y fiducia por parte de quienes confían en su arte. Aquí, la virtud de la justa distancia carece de mediaciones.

Por eso las palabras con que concluye Ricœur su análisis de la traducción son perfectamente predicables de la institución: “es, de principio a fin, el remedio a la pluralidad en régimen de dispersión y confusión” (*J2*, p. 33).

CONCLUSIONES

Llegados al final de este estudio es momento de recapitular los resultados más relevantes de la investigación y hacer las consideraciones finales.

La pregunta que nos ha ocupado ha sido cómo el vínculo entre *institución* y *justicia* que propone Paul Ricœur en su *pequeña ética* propuesta en su ya clásica obra *Sí mismo como otro*, se ve afectado por la ampliación al concepto de justicia que expresamente plantea en la introducción de la posterior publicación *Lo Justo 2*. Al estudiar las dos obras en general y el asunto en particular, se ve claramente que, en términos generales, la *pequeña ética* padece una mutación en su presentación que en gran parte responde por el cambio anunciado en esa introducción. Se trata del paso de una exposición muy esquemática y compartimentada a una exposición más dialéctica, fluida e integrada. En *Sí mismo como otro* la *pequeña ética* estaba marcadamente dividida en ámbitos definidos por el cruce de los tres estadios de la *progresión horizontal* –yo, tú, él–, con los tres estadios de la *progresión vertical* –valores, normas y prácticas–. En *Lo Justo 2*, en cambio, la *pequeña ética* retoma tales ámbitos para reintegrarlos de forma menos esquemática y transitar con libertad de unos a otros sin necesidad de marcar un orden rígido de transición.

De este modo, no es de extrañar que en *Lo Justo 2*, el vínculo justicia – institución sea menos exclusivo que en *Sí mismo como otro*, puesto que del mismo modo que otras tantas relaciones conceptuales que trabaja el autor en ambas obras, los nodos conceptuales se abren de forma más fluida y dinámica en la segunda que en la primera obra.

Teniendo ello presente, recuérdese el vínculo entre institución y justicia tal como es planteado en *Sí mismo como otro*. En aquella obra, en términos generales y a la luz de la intencionalidad ética, la institución es planteada como el *espacio moral* donde la justicia tiene lugar, en contraposición con la intersubjetividad del cara-a-cara como el espacio ético de la amistad. Al pasar del plano teleológico al deontológico, el vínculo tiene su carácter más fuerte y estrecho al identificar justicia e institución con la *legalidad*. Finalmente, en el ámbito prudencial, la justicia es planteada como *virtud de las instituciones*, expresión que Ricœur ha tomado de John Rawls y que gusta repetir. Así, conforme la exposición de la pequeña ética de *Sí mismo como otro*, en tanto que las instituciones son el espacio de la justicia, la justicia es la virtud de las instituciones, llegando incluso a ser identificables o intercambiables la una con la otra en la legalidad, idea que reforzará en su obra intermedia *Lo Justo 1*.

En *Lo Justo 2*, en cambio, será la idea de la justicia como virtud la que tendrá más importancia, pero ya no solo como *de las instituciones*, sino como virtud de la relación con el otro-extraño, el cual puede ser el prójimo o aún el sí mismo, conforme las diversas formas de alteridad. Esta virtud de la justicia, o equidad, tampoco será ya caracterizada como en *Sí mismo como otro* en términos de control de la dominación por la concertación, sino como *justa distancia*. En tanto, el concepto de institución que Ricœur había tímidamente empezado a desarrollar en *Sí mismo como otro* por contraste con el concepto hegeliano de *Sittlichkeit*, es desarrollado con nuevos contenidos. El contenido nuevo y más relevante es que la institución es figurada por la distinción interna entre el sentido indiferenciado y verbal, y el sentido formal y sustantivo. Entre el instituir y lo instituido. Entre la fundación y la repetición. Fácil es asimilar esta distinción a la distinción entre el

decir y lo dicho con que Levinas respondía a Derrida, y que Ricœur comentó en el interesante opúsculo *Autrement qu'être*.

La virtud de la justicia ampliada y el concepto de institución desarrollado se vinculan por todo lo largo y ancho de la pequeña ética en tanto que el orden simbólico compartido, la justa distancia y la institucionalización están presentes en todos los ámbitos de la misma. En *Lo Justo 2* justicia e institución se entrecruzan especialmente en las ahora denominadas *éticas regionales*. En *Lo Justo 2*, Ricœur diversifica el ámbito prudencial en múltiples éticas regionales de las que da dos ejemplos concretos y paradigmáticos: la ética médica y la ética judicial. En ellas se cristalizan los nuevos elementos del análisis de la pequeña ética, especialmente la necesidad de un tercero-árbitro que establezca la autoridad encargada de trazar la *justa distancia* en cada caso mediante la voz de la sentencia, y el pacto de cuidados que antecede a toda autoridad validada bien sea por la tradición instituida o por el discurso instituyente.

En las éticas regionales se viven los diversos *ritos* con que una ceremonia de la palabra traslada el conflicto desde el ámbito de la violencia física al ámbito del lenguaje con el ánimo de conjurar el deseo de venganza con el que la indignación puede confundir el sentido de justicia. Como telón de fondo y tal vez *piedra de toque* de la racionalidad prudencial de toda ética regional, Ricœur presenta el arquetipo de la traducción pues en ella la ceremonia del lenguaje como ejercicio prudencial de argumentación e interpretación depende solamente de la credibilidad de su propia realización alcanzada en el cumplimiento de las promesas con que la mismidad acoge y hospeda la otredad en una equivalencia sin identidad que representa el cumplimiento de la justa distancia.

Es interesante la similitud de fondo entre esta conclusión ética de Ricœur sobre la ausencia de garante último tras el lenguaje fuera de la propia credibilidad del locutor, y las cavilaciones de Wittgenstein en *On Certain*. Un estudio al respecto, dada la silenciosa proximidad entre los dos autores, brindaría útiles herramientas para continuar reflexionando sobre ello. Por otra parte, hemos evitado entrar de frente en el nudo gordiano de la paradoja política, y nos hemos limitado a mencionarla tangencialmente. Ello fue por razones metodológicas de espacio-tiempo, pero está claro que el asunto del vínculo entre justicia-institución atraviesa y es atravesado por la paradoja política, de modo que una franca confrontación entre ambas temáticas queda en mora. En definitiva, la apuesta ética de P. Ricoeur es a favor de una teleología del reconocimiento que se despliega en una praxeología de la argumentación, a través la configuración de un espacio de encuentro guarnecido por instituciones liberales. De este modo, por su propia definición, la apuesta universalista por el reconocimiento no se cierra a otros contenidos que pudieran explicitar mejor los anhelos de justicia, antes bien, busca dar con ellos para seguir depurando y enriqueciendo una comprensión conjunta de justicia cada vez más amplia y amable.

De este modo, el lenguaje es la institución fundamental y transversal en que las promesas fundadoras tienen lugar, el cruce entre argumentación e interpretación (J2, p. 200) el que regula la ceremonia de la palabra que desemboca en la sentencia cuyo dictamen espera introducir la justa distancia entre los confrontados. Es por ende el espacio moral primigenio de la virtud de la justicia como justeza. Y la traducción su ética regional paradigmática, el arquetipo de la del lenguaje como ejercicio prudencial de argumentación e interpretación que depende solamente de la credibilidad de su propia realización, alcanzada en el cumplimiento de las promesas con que la mismidad acoge y hospeda la

otredad en una equivalencia sin identidad que representa el cumplimiento perfecto de la justa distancia.

Tras el estudio, queda claro que la institución y la justicia siguen de la mano en la obra de Ricoeur, si bien que de maneras múltiples y matizadas. Lo único que de la justicia escapa a la institucionalidad, es el aspecto mimético del imperativo del amor por la figura del maestro de justicia. Luego, de la promesa en adelante, la institución queda fundada a partir la fiducia con que en el lenguaje se vincula el sí mismo con el otro.

Pero la gran temática que queda pendiente no puede ser otra que aquella que el mismo Ricoeur ha abierto y de la que aquí no se ha hecho otra cosa sino explicitar un segmento. Esto es, la analítica y la hermenéutica de lo justo, en relación con lo bueno y lo obligatorio. Teniendo presente que lo justo puede usarse en régimen de sinonimia con lo bueno y lo obligatorio, y sin embargo se distingue, ¿qué diferencia esencialmente este predicado de los otros dos? ¿a qué tipo de sujetos y sustantivos puede predicarse? ¿cómo altera el significado de tales sujetos? ¿con qué estados de cosas se corresponde? ¿qué permite interpretar y calificar una acción, un agente o una institución como *justos*? Sobre estas cuestiones aún queda mucho que reflexionar.

BIBLIOGRAFÍA

⌘ De la obra de Paul Ricoeur traducida al español:

(la referida a lo largo del estudio)

- Ricoeur, P. (1986). *Lo voluntario y lo involuntario. I. El proyecto y la motivación*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- (1988a). *El discurso de la acción*. Madrid: Cátedra.
- (1988b). *Lo voluntario y lo involuntario. II. Poder, necesidad y consentimiento*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- (1989). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- (1996). *Sí mismo como otro*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- (1997a). *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1997b). *Lo Justo I*. Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile.
- (1999). *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*. Barcelona: Anthropos.
- (2001). *Amor y justicia*. Madrid: Caparrós Editores.
- (2002). *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica I*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2006). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2008a). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2008b). *Lo Justo II*. Madrid: Trotta.

⌘ **De la obra de Paul Ricoeur original en Francés:**
(eventualmente consultada)

- Ricoeur, P. (1955) *Histoire et vérité*. París : Editions du Seuil.
- (1975). Le probleme du fondement de la morale. En *Sapienza Revista di filosofia e di teologia*, v. XXVIII, #3. 313-337.
- (1975). *Les cultures et le temps*. Paris: Payot.
- (1985). Avant la loi morale: l'éthique. En *Encyclopedia Universalis France, Supplement II. Les enjeux* (págs. 42-45). Paris: Encyclopaedia Britannica.
- (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Le Seuil.
- (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Le Seuil.
- (1995). *Le juste I*. Paris: Esprit.
- (1997). *Amour et justice*. Paris: PUF.
- (1998). *Autrement*. Paris: College International de Philosophie.
- (1999). *Lectures I. Autour du politique*. Paris: Éditions du Seuil.
- (2002). «Ethics and Human Capability. A Response», en Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought, de John Wall, William Schweiker y David Hall (Eds.) New York: Routledge, pp. 281-282.
- (2004). *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. París: Stock.

⌘ **Literatura especializada:**

- Dauenhauer, B.P. (1998). *Paul Ricœur: The Promise and Risk of Politics*. Boulder: Rowman and Littlefield.
- Contreras, Beatriz. (2012) *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricoeur*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile - Plaza y Valdés.
- Corpet, O., Paulhan, C., Paxton, R. (2009) *Archives de la vie littéraire sous l'occupation*. Paris: Tallandier.

- Fiasse, G. (2007). *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*. Paris: PUF.
- Fiasse, G. (2006). *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur. Analyses éthiques et ontologiques*. Louvain: Peeters, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie (BPL, 69).
- Foessel, M. (2008). *L'imaginaire dans l'action et dans l'institution*. Documento de trabajo para la jornada del Fonds Ricoeur del 21 de enero "La philosophie politique de Ricoeur et le libéralisme". Disponible en línea en <http://www.fondsricoeur.fr/>
- Jervolino, D. (2002). *Paul Ricœur: Une herméneutique de la condition humaine*. Paris: Ellipses.
- Johann, M. (2006) *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*. Paris: Éditions du Cerf.
- Kaplan, D. M. (2008). *Reading Ricoeur*. Albany: SUNY Press.
- Kaplan, D. M. (2003). *Ricœur's Critical Theory*. Albany: SUNY Press.
- Kearney, R. (1996). *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*. Thousand Oaks: SAGE.
- Kemp, T.P., Rasmussen, D. (1989). *The Narrative Path: The Later Works of Paul Ricoeur*. Cambridge: MIT Press.
- Maceiras Fafian, M. (1999). Reciprocidad y alteridad. Prólogo. En P. Ricoeur, *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la escena de Emmanuel Levinas* (págs. I-XV). Barcelona: Anthropos.
- Mongin O. (1994) *Paul Ricœur*. Paris: Seuil.
- Pandikattu, K. (2013). *Between Before and Beyond: An Exploration of the Human Condition Inspired by Paul Ricoeur*. Pune: CreatiVentures.
- Picontó Novales, T. (2005). *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*. Madrid: Dykinson.
- Picontó Novales, T. (2008). *La justicia en Paul Ricoeur: un análisis poliédrico*. Recuperado el 19 de 08 de 2010, de Universidad de Zaragoza: <http://www.unizar.es/deproyecto/programas/docufilesosofia/Piconto.pdf>
- Prada Londoño, M. (2010) *Lectura y subjetividad. Una mirada desde la hermenéutica de Paul Ricoeur*. Bogotá: Uniediciones.

Scott-Baumann, A. (2009). *Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion*. London: Continuum.

Thévenot, L. (2012) *Des Institutions en Personne: Une sociologie pragmatique en dialogue avec Paul Ricoeur*. En *Études Ricoeuriennes*. Vol 3, No 1.

Wood, D. (1991) *On Paul Ricoeur*. London & New York: Routledge.

⌘ Bibliografía complementaria:

Tomás de Aquino. (2000) *Comentario a la Ética* (A. Mellea, Trad.) Navarra: EUNSA.

Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* (F. Birulés, Ed., & R. Sala, Trad.) Barcelona: Ediciones Paidós.

--- (1993) *La condición humana*. [Trad.] Ramón Gil. Barcelona: Paidós.

--- (1994) "Du mensonge en politique", en *Du mensonge á la violence*. Calman-Levy, París, pp.8-9. 18.

--- (1989) "Pouvoir et violence" en *Ontologie et politique*. Hannah Arendt, Paris, Tierce, pp. 141-159.

Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea*. (E. Lledó, Ed., & J. Pallí, Trad.) Madrid: Gredos.

--- (1988). *Política*. (M. García Valdez, Trad.) Madrid: Gredos.

Buber, M. (1949). *¿Qué es el hombre?* (E. Imaz, Trad.) Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Choza, J. (1988). *Manual de antropología filosófica*. Madrid: RIALP.

Desqueyrat, A. (1933). *L'Insitution le droit objective et la technique positive: essai historique et doctrinal*. Paris: Libraire de Recueil Syrel.

Donati, P. (2006). *Repensar la sociedad*. (J. Jordá, Trad.) Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.

Fiasse, G. (2006). *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricoeur. Analyses éthiques et ontologiques*, Louvain: Peeters, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie (Bibliothèque philosophique de Louvain, 69).

Garapón A. (1996). *Le Gardien des promesses. Le juge et la démocratie*. Paris: Gallimard.

- Gerard, L. (1986). *Historie de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*. París: PUF.
- Habermas, J. (1975). *Perfiles filosófico-políticos*. (M. Jiménez Redondo, Trad.) Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1996). *Textos y contextos*. (M. Jiménez Redondo, Trad.) Barcelona: Ariel
- (2011) *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra
- (2008) *Conciencia moral y acción comunicativa*. Madrid: Trotta.
- (2010) *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Hauriou, M. (1925). *La théorie de de l'institution et de la fondation (Essai de vitalisme social)*. Cahiers de la Nouvelle Journée (4), 1-45.
- Hegel G. F. (1999). *Principios de filosofía del Derecho*. Buenos Aires: EDHASA.
- (2006). *El sistema de la eticidad*. Buenos Aires: Cuadrata.
- Jaspers, Karl (1960). *Esencia y formas de lo trágico*. Buenos Aires: Editorial Sur.
- Kant I. (2003) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [trad]. M. García Morente. Madrid: Encuentro.
- Kliemt, H. (1986). *Las instituciones morales. Las teorías empiristas y su evolución*. (J. Seña, Trad.) Barcelona: Editorial Alfa.
- Levinas, E. (1995). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Llano, A. (1999). *El humanismo cívico*. Barcelona: Ariel.
- MacIntyre, A. (1987). *Tras la Virtud*. (A. Valcárcel, Trad.) Barcelona: Editorial Crítica.
- Moreno, M. (2005). *Instituciones y Organizaciones sociales*. Madrid: Thomson.
- Nagel, T. (2006) *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*, trad. José Álvarez. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M.C. (1986) *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Perelman, Ch. (1977) *The Idea of Justice and the Problem of Argument*. London: Routledge & Kegan Paul,

- Rawls, J. (2003). *Liberalismo Político* (4a ed.). (M. D. González, Trad.) México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- (2006). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1999). *Collected papers*. Harvard University Press.
- Renard, G. (1939). *La philosophie de l'institution*. Paris: Recueil Sirey.
- Rhodes, R., Binder, S., & Rockman, B. A. (Edits.). (2009). *The Oxford Handbook of Political Institutions*. Oxford: Oxford.
- Sáez Rueda, L. (2001). *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta S. A.
- Tönnies F. (1947) *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada.
- Walzer M. (1983). *Spheres of Justice*. New York: Basic Books.
- Weber, M. (2001). *¿Qué es la burocracia?* México D.F.: Coyoacán, S.A. de C.V.
- (1996) *Economía y Sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Wittgenstein L. (2003). *Aforismos: cultura y valor*. [Trad.] E. Frost. Madrid, España: Editorial Espasa Calpe.

⌘ **Fuentes digitales de documentación:**

<http://www.fondsriceur.fr/>

<http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur>

<http://esprit.presse.fr/>

<http://plato.stanford.edu/entries/ricoeur/>

<http://ricoeur.iaf.ac.at/FR/index.htm>

<http://www.ricoeursociety.org/>

<http://espacethique.free.fr/articles.php?lng=fr&pg=128>

<https://portal.dnb.de/opac.htm?method=simpleSearch&query=118600613>

ANEXOS

Pregunta ético-antropológica, y ontológica <i>¿Quién?</i>		
Núcleo de la hermenéutica del sí	Fenomenología del hombre capaz.	
Rasgos de la hermenéutica del sí	Reflexión y análisis	
	Dialéctica ipseidad y mismidad	
	Dialéctica ipseidad y alteridad	Progresión “horizontal”: sí mismo, otros, instituciones
		Progresión “vertical”: ética, moral, sabiduría práctica

Diagrama 1. *Ideas generales de Sí mismo como otro.*

Constitución de la alteridad	Otredad	Estima de sí	Solicitud
		Principio de reversibilidad	
	Otro próximo (cara-cara)	Asimetría	Simetría recobrada
		Conminación	Amistad
	Otro lejano (Cada-cual)	Institución como dominación	Institución como concertación
	Poder	Pluralidad	
Las instituciones como espacio específico de la justicia		“La amistad no es, sin embargo, la justicia, en la medida en que ésta rige las instituciones, y aquella, las relaciones interpersonales” (SO, p. 190).	
Diferencias amistad/justicia	1. Extensión	La justicia es más amplia que la amistad	
	2. Posición	La igualdad es una meta en la justicia y un supuesto en la amistad	

Diagrama 2. *Las instituciones como el espacio propio de la justicia.*

Anhelos de una sociedad justa (la justicia como bien inmanente de las relaciones con el tercero)	En el plano fundamental de la intencionalidad ética			
	Institución como <i>querer-vivir/actuar-juntos</i>	Pluralidad	Distribución (elemento de distinción y de satisfacción de la igualdad)	Concertación
Justicia como <i>sentido de justicia</i>	Igualdad	Término medio, justa parte, Maximin		

Diagrama 3. El carácter central de la distribución en el anhelo de una sociedad justa

Estudio VII	Estudio VIII
Estima de sí.	Autonomía: universalización vía 1era formulación imperativo categórico. (Respeto de sí).
Solicitud – conminación. (Estima del otro).	Respeto: regla de oro. (Respeto por el otro).
Sentido de justicia. (Estima de los otros).	Regla de justicia: universalización vía principios de justicia (Rawls). (Respeto por los otros).

Diagrama 4. Análogas estructuras triádicas de estima y respeto.

Cuarta ambigüedad del sentido de justicia	Aserciones de refuerzo	Aspectos de la justicia.	Dimensiones políticas de la institución
	1. El vivir bien alcanza a toda la humanidad.	1. El de lo bueno	1. Pluralidad
	2. La igualdad se exige.	2. El de lo legal	2. Dominación

Diagrama 5. Implicaciones de la cuarta ambigüedad del sentido de justicia.

Vínculo entre institución y justicia en el ámbito deontológico					
Tender a la vida buena		Test de universalidad (primera formulación)		Autonomía	
		(Riesgo ante el mal) = coerción.			
con y para otros		La humanidad como fin en sí misma (segunda formulación)		RESPETO	
		La radical alteridad de la persona como irreductible a “humanidad” (regla de oro)			
En instituciones justas	Justicia	Universalidad	Sentido de justicia	A cada quién lo suyo	Legalidad
		Exigencia de igualdad	Regla de justicia	Maximin (Rawls)	
	Institución	Contrato	Procedimientos		

Diagrama 6. Resumen de la presentación del vínculo entre institución y justicia en el e. VIII.

La tragedia de la acción	Conflictos suscitados por la generalidad de la norma y la abstracción de la idea de humanidad		Retorno de la moral a la ética.	Sabiduría práctica
La justicia como virtud de las instituciones	De la regla de justicia a los principios de justicia por medio del sentido de justicia	<i>Sittlichkeit</i>	Equidad	
		<i>Phronesis</i>		
		Equilibrio reflexivo entre convicciones bien sopesadas y ética de la argumentación.		

Diagrama 7. La justicia como virtud de las instituciones en el ámbito de la sabiduría práctica.