

## RAE

**1. TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de grado para optar por el título de Magister en Filosofía Contemporánea

**2. TÍTULO:** La capacidad de imputación en Paul Ricœur: Exploración del sujeto capaz de reconocer las acciones como propias bajo criterios éticos.

**3. AUTOR (ES):** Andrés Felipe Muñoz Martínez

**4. LUGAR:** Bogotá, D.C

**5. FECHA:** julio de 2019

**6. PALABRAS CLAVES:** Imputación, lo bueno, lo justo, lo obligatorio, lo sensato, hombre capaz.

**7. DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:** Una de las formas para explicar al hombre capaz es la imputación, en tanto ésta le permite al agente reconocer sus actos como suyos bajo cuatro criterios éticos, y desde allí desarrollar sus capacidades. Al rastrear la idea de imputación en Ricoeur aparece una definición explícita en la obra *Sí mismo como otro*, sin embargo, el problema radica en que solo enuncia los criterios de dicho concepto, exigiendo un rodeo que obliga al lector a recurrir a las diferentes obras ricœurianas para matizar los contenidos de los criterios de la imputación. Atendiendo a la necesidad de revelar estas ideas de manera explícita en nuestro autor francés, el propósito del presente trabajo es realizar la exploración de la definición de imputación, explicando los cuatro criterios que señaló Ricoeur para considerar que el sí mismo es capaz de calificar su acción según los criterios de la imputación. Hay que aclarar que el objetivo de esta tesis no es hacer justicia de las apreciaciones de Ricoeur sobre sus contemporáneos o sobre la tradición filosófica, pues este escrito no se va a dedicar a atender si las ideas de nuestro autor francés son justas o no con las obras de los otros filósofos, sino que la idea es profundizar en el concepto de imputación en Ricoeur.

**8. LÍNEA DE INVESTIGACIÓN:** Filosofía y ética.

**9. METODOLOGÍA:** Hermenéutica.

**10. CONCLUSIONES:** La imputación se puede concebir como una forma de círculo o espiral que se refiere a que no tiene un inicio ni un final ya definido por alguno de sus criterios. El hombre es arrojado al mundo, y allí se encuentra con lo obligatorio, lo bueno, lo justo y lo prudencial a la vez, no reflexiona su acto teniendo en cuenta un criterio primero que el otro, sino que ese hombre capaz de imputación se da cuenta de que el orden del análisis no afecta el resultado.

La capacidad de imputación en Paul Ricœur:  
Exploración del sujeto capaz de reconocer las acciones como propias bajo criterios éticos.

Andrés Felipe Muñoz Martínez, ✉ andresm\_62@hotmail.com

Tesis de Maestría presentada para optar al título de Magíster en Filosofía Contemporánea

Asesor: José Luis Luna Bravo, Doctor (PhD) en Filosofía



Universidad de San Buenaventura Colombia  
Facultad de Educación, Ciencias Humanas y Sociales  
Maestría en Filosofía Contemporánea  
Bogotá D.C., Colombia

2019

Citar/How to cite	(Muñoz, 2019)
Referencia/Reference	Muñoz A., (2019). <i>La capacidad de imputación en Paul Ricœur: Exploración del sujeto capaz de reconocer las acciones como propias bajo criterios éticos.</i> (Tesis Maestría en Filosofía Contemporánea). Universidad de San Buenaventura Colombia, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Bogotá.
Estilo/Style: APA 6th ed. (2010)	



Maestría en Filosofía Contemporánea, Cohorte X.

### Bibliotecas Universidad de San Buenaventura



Biblioteca Digital (Repositorio)  
<http://bibliotecadigital.usb.edu.co>

- Biblioteca Fray Alberto Montealegre OFM - Bogotá.
- Biblioteca Fray Arturo Calle Restrepo OFM - Medellín, Bello, Armenia, Ibagué.
- Departamento de Biblioteca - Cali.
- Biblioteca Central Fray Antonio de Marchena – Cartagena.

### Universidad de San Buenaventura Colombia

Universidad de San Buenaventura Colombia - <http://www.usb.edu.co/>

Bogotá - <http://www.usbbog.edu.co>

Medellín - <http://www.usbmed.edu.co>

Cali - <http://www.usbcali.edu.co>

Cartagena - <http://www.usbctg.edu.co>

Editorial Bonaventuriana - <http://www.editorialbonaventuriana.usb.edu.co/>

Revistas - <http://revistas.usb.edu.co/>

## CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	5
1. LO BUENO.....	9
2. LO OBLIGATORIO .....	20
3. LO JUSTO.....	37
4. LO PHRONÉTICO O PRUDENCIAL.....	53
CONCLUSIONES.....	63
Bibliografía.....	66

## INTRODUCCIÓN

Una de las líneas de pensamiento más importantes de la filosofía de Paul Ricoeur es la que se articula en torno a lo que él denomina “fenomenología del hombre capaz”. Dicha fenomenología describe las capacidades que definen al ser humano (hablar, actuar, narrar, reconocerse sujeto de imputación, recordar, olvidar, prometer, perdonar) y al modo como éste se reconoce a sí mismo como sujeto capaz, a la vez que como sujeto limitado.

Para entender con mayor claridad esta propuesta de la “fenomenología del hombre capaz” es necesario abordar una de sus aristas fundamentales, a saber: el concepto de imputación, esto es la capacidad de reconocer las acciones como propias bajo criterios éticos. Esta arista permite que las capacidades del hombre sean atestadas o testificadas tanto por los individuos como por la sociedad<sup>1</sup>, proceso que se puede realizar desde un plano ético al poner en obra la imputación. Ahora bien, tal como afirma en *Sí mismo como otro* el sujeto capaz es siempre un sujeto particular y no universal<sup>2</sup>; un sujeto universal es aquel hombre capaz de derivar sus acciones e ideas de sí mismo, éstas no requieren de ninguna puesta en escena de su acción ni de un agente exterior para definirse o definir qué es el hombre y cómo debe actuar; por el contrario, el sujeto particular es un hombre capaz de derivar sus acciones e ideas, no de sí mismo, sino de su actuar o de su actuar en relación con otros, y solo a través de este mecanismo se le permite definirse o definir qué es el hombre y cómo debe actuar.

Una de las formas para explicar al hombre capaz es la imputación, en tanto ésta le permite al agente reconocer sus actos como suyos bajo cuatro criterios éticos, y desde allí desarrollar sus capacidades. Al rastrear la idea de imputación en Ricoeur aparece una definición explícita en la obra *Sí mismo como otro*, sin embargo, el problema radica en que solo enuncia los criterios de dicho concepto, exigiendo un rodeo que obliga al lector a recurrir a las diferentes obras ricœurianas para matizar los contenidos de los criterios de la imputación. Atendiendo a la necesidad de revelar estas ideas de manera explícita en nuestro autor francés, el propósito del

---

<sup>1</sup> Las capacidades en cuestión no son sólo atestadas por individuos, sino también reivindicadas por colectividades y sometidas a la apreciación y a la aprobación públicas. El fuerte vínculo con todo lo que precede radica en que se trata fundamentalmente de poder de obrar, en el sentido de la *agency* de lengua inglesa (Ricoeur, 2006, p. 173)

<sup>2</sup> ¿Quién es el agente de la acción? Repitamos que estos largos meandros del análisis son característicos del estilo indirecto en una hermenéutica del sí, a la inversa de la reivindicación de la inmediatez de Cogito. (Ricoeur, 1996, p. XXX)

presente trabajo es realizar la exploración de la definición de imputación, explicando los cuatro criterios que señaló Ricoeur para considerar que el sí mismo es capaz de calificar su acción según los criterios de la imputación. Hay que aclarar que el objetivo de esta tesis no es hacer justicia de las apreciaciones de Ricoeur sobre sus contemporáneos o sobre la tradición filosófica, pues este escrito no se va a dedicar a atender si las ideas de nuestro autor francés son justas o no con las obras de los otros filósofos, sino que la idea es profundizar en el concepto de imputación en Ricoeur.

En este trabajo nos centraremos en el análisis de la capacidad de imputarse acciones. Estas descripciones están expuestas principalmente en las obras *Sí mismo como otro*, *Lo justo I y 2* y *Caminos del reconocimiento*. Teniendo en cuenta que la formulación más clara del concepto de imputación aparece en la obra *Sí mismo como otro*, ésta se tendrá como columna vertebral del trabajo, es decir el modo se entiende la imputación de los estudios VII al IX de dicha obra. Ricoeur define *imputabilidad* así:

La imputabilidad –diremos– es la adscripción de la acción a su agente, *bajo la condición de los predicados éticos y morales* que califican la acción como buena, justa, conforme al deber, hecha por deber, y finalmente, como más sensata en el caso de situaciones de conflicto (Ricoeur, 1996, p. 322).

La adscripción de la acción significa que el agente, es decir, el ser humano capaz de actuar, también tiene que ser capaz de decir que la acción es suya. En otras palabras, la imputabilidad se refiere a la atribución de una acción a alguien como su autor. A esta primera idea respecto a qué es imputabilidad para Ricoeur –la capacidad de afirmar: “eso lo hice yo” (Ricoeur, 1996, p. 91)–, se añade una segunda idea: se requiere calificar o valorar la acción según los predicados mencionados, esto es, según si una acción puede ser calificada como *buena* (capítulo 1), *hecha por deber* (capítulo 2), *justa* (capítulo 3) o *sensata* (capítulo 4). Veamos en líneas generales cómo se estructurará el análisis de cada criterio.

Para abordar el criterio de lo *bueno*, se tuvieron en cuenta cuatro conceptos: el de “vida realizada” propuesto por Aristóteles; los “patrones de excelencia” de McIntyre; la idea según la cual las acciones han de ser realizadas a favor del otro; y, por último, la “estima de sí”. Estos conceptos nos ayudan a comprender la condición humana.

Ahora bien, Ricoeur piensa que no es suficiente determinar cómo encaminar nuestras acciones hacia la vida buena, pues en el mundo existe la maldad que impide que alcancemos nuestro proyecto de vida. Por ello plantea un criterio que da herramientas para evitar dicha maldad. Dicho criterio tiene que ver con la acción conforme al deber.

El criterio que califica la acción como *conforme al deber*, *hecha por deber* es equivalente a la idea de lo obligatorio de Paul Ricœur, idea que puede ser comprendida mediante dos rasgos: aquello que es *permitido* o *no permitido* y aquello que hace que el sujeto actuante se reconozca como *culpable* o *no culpable*. El primer rasgo responde la pregunta: ¿qué acciones son realizadas *conforme al deber*? Para darle respuesta a esta pregunta, Paul Ricœur recurre a Kant y a sus tres formulaciones del imperativo categórico. El segundo rasgo de lo obligatorio se cuestiona por las acciones *hechas por deber*, pero no solamente desde la mirada kantiana que plantea un querer cumplir la ley (autonomía), sino que Paul Ricœur incluye su concepto de solicitud en un intento de reconciliar las ideas de Aristóteles y Kant respecto a la configuración moral del sí. A la vez, para Ricœur todo el proyecto ético, todas las capacidades humanas, requieren un respaldo institucional, es decir, requieren realizarse no solo en el ámbito del cara a cara, sino según las relaciones con el tercero, propias de las instituciones. Es este marco de “respaldo institucional”, este “escenario institucional” de realización de mi capacidad de imputación, el que me permite ampliar los criterios de juicio (de predicación) sobre mis acciones para decir que mi acción es justa o no.

Así las cosas, para abordar el criterio de lo *justo*, se parte de la idea de que la aplicación de la justicia tiene en cuenta dos condiciones, a saber: la *pluralidad* y la *concertación* o el poder, para lo cual Ricœur recurre a Hannah Arendt. Otra idea fuerte relacionada con lo *justo* se refiere a la igualdad como contenido ético precisamente del sentido de lo *justo*. Esta igualdad solo puede ser aplicada en las instituciones, recurriendo así a la teoría de la justicia de John Rawls. Dicha propuesta plantea la necesidad de unas restricciones cognitivas en el hombre para que este pueda actuar de forma correcta en una deliberación o situación de deliberación (que se dan con terceros sin rostro), además, Rawls plantea la necesidad de dos principios de justicia para que se dé de forma adecuada la deliberación; el primero, asegurar *las libertades igualdades de la ciudadanía*, segundo, organizar las desigualdades sociales y económicas antes que preferir un reparto igualitario (hablando en un sentido aritmético). El criterio de lo *justo* debe poseer los anteriores aspectos, pero además Ricœur añade que la base de la justicia debe estar sostenida en interés

mutuo de los individuos (vivir-juntos) para llegar a una vida buena. Asimismo, Ricœur ve la necesidad de no solo trabajar las máximas generales de la acción, que hasta el momento han guiado los criterios de la capacidad de la imputación, sino también decide en su último criterio proponer un juicio moral en situación (de situaciones conflictivas) que se da en un contexto particular.

El criterio que califica la acción *como más sensata en el caso de situaciones de conflicto* reflexiona sobre las situaciones límites que permiten entender mejor la singularidad de un sujeto y así emitir una valoración adecuada de su acción en contexto (lo cual no se había reflexionado hasta el momento). Además, complementa los anteriores criterios de la capacidad de imputación, para lo cual se plantean tres rasgos del criterio de lo sensato o de la *phrónesis*. El primer rasgo de la *phrónesis* busca legitimar las instituciones por medio de la equidad; el segundo rasgo está referido a la esfera práctica de las relaciones interpersonales, en la cual se busca ampliar la *zona intermedia entre la cosa y la persona moralmente desarrollada* desde situaciones de conflicto o límites. El tercer rasgo se orienta a la autonomía y la relación con su carácter histórico y comunitario.

No debemos olvidar que todos los criterios de la imputación recorren el camino tripartito del sí, del otro y de las instituciones para encontrarse en este caso con el reconocimiento moral del sí<sup>3</sup>. Los tres rasgos de la *phrónesis* que implica este camino tripartito cierra el círculo de los tres criterios anteriores de la capacidad de imputación porque la *phrónesis* vuelve sobre ellos para emitir un juicio, no solo para complementarlos sino para fortalecer la singularidad del sujeto en cada uno de los criterios del hombre capaz de imputación.

Iniciemos pues este itinerario por el concepto de imputación.

---

<sup>3</sup> La ipseidad moral encuentra su campo privilegiado de manifestación en las relaciones interpersonales regidas por el principio del respeto debido a las personas, y en las instituciones gobernadas por la regla de justicia. (Ricœur, 1990, p. 314)

## 1. LO BUENO

El criterio que califica la acción como buena puede ser comprendido a la luz de cuatro conceptos: el de “vida realizada” propuesto por Aristóteles; los “patrones de excelencia” de McIntyre; la idea según la cual las acciones han de ser realizadas a favor del otro; y, por último, la “estima de sí”.

Una *vida realizada* puede ser entendida como aquella vida de alguien cuyas acciones están motivadas con un fin en sí mismo. Para saber cuáles acciones se pueden considerar buenas se necesita “poder deliberar correctamente sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, y no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general” (Ricoeur, 1996, p. 180).

Del mismo modo, es necesario anotar que la deliberación no solo es aplicada a conocer el vivir bien en general o al fin último. Deliberar permite también la “elección entre varios cursos de acción” (Ricoeur, 1996, p. 179), entre varios fines en sí mismos: por ejemplo, entre ser un médico o un profesor. Ambas profesiones pueden ser calificadas como buenas, ambas pueden tener bienes deseables en sí mismos, así que el criterio para juzgar mi decisión como “buena” estará relacionado con el objetivo *particular* de lo que es “bueno” para mí, lo que me realiza como sujeto capaz, teniendo presente, primero, que la acción que se va a escoger sea un fin en sí misma y no un medio para alcanzar cosas efímeras. Así, una persona antes de escoger entre dos profesiones, primero debe pensar si ambas carreras son un fin en sí mismas, es decir, elegiría entre ser un profesor para enseñar o un médico para curar, y no para enriquecerse; en ambos casos se tiene presente que no existe otro propósito u objetivo para ser un médico o un profesor, que el realizar la acción misma que corresponde a cada profesión (un fin en sí mismo). Caso contrario sería elegir entre ser un asesino o un narcotraficante: el propósito de la acción no sería un fin en sí mismo, sino un medio para alcanzar la venganza, el dinero o el poder sobre otros, que serían cosas efímeras y pasajeras.

Por otro lado, Ricoeur se fija en que una acción puede ser calificada como “buena” a la luz de los *patrones de excelencia*, que son “reglas de comparación aplicadas a resultados diferentes, en función de los ideales de perfección comunes a cierta colectividad de

ejecutantes e interiorizados por los maestros y los virtuosos de la práctica considerada” (Ricoeur, 1996, p. 181). Ya el calificativo “bueno” no depende de lo que es “bueno” para mí, sino que ha de tener presente lo que una comunidad de practicantes (por ejemplo: la comunidad de médicos, la de profesores) a través de su historia han establecido como prácticas que obedecen a determinados ideales de perfección (Ricoeur, 1996, pp. 181–182). Por otro lado, los patrones de excelencia definen *los niveles de éxito y los grados de excelencia* para cada práctica considerada.

Será necesario anotar, además, que esta práctica aspira a un bien en sí mismo:

Antes de calificar como bueno al ejecutante de una práctica, los patrones de excelencia permiten dar sentido a la idea de *bienes inmanentes* a las prácticas (...). 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 (Ricoeur, 1996, p. 182).

Así las cosas, la acción de curar del médico es definida no solo por criterios que podemos llamar “externos” a la acción, sino –como decíamos hace un momento– según el bien al que aspira. En otras palabras: la acción del médico puede ser considerada como buena no sólo porque el modo de examinar al paciente es el más adecuado, los remedios que receta son los más eficientes, el seguimiento del tratamiento es el más acertado –todos estos son criterios decantados por la comunidad médica (patrones de excelencia)–, sino porque curar a su paciente es *bueno en sí mismo*.

El tercer “criterio” que nos ayuda a juzgar una acción como “buena” se refiere a que la acción siempre recae en otro distinto a mí. En el fondo de este criterio late la idea que Ricoeur retoma de autores como Levinas, Arendt o Mounier, solo por citar algunos ejemplos, según la cual la *alteridad* es constitutiva de uno mismo. En el caso que nos ocupa, nos referimos a la alteridad del otro ser humano<sup>4</sup>. Para el autor francés, una acción ha de inspirarse en la idea de *bondad*, que es “la cualidad ética de los fines de la acción y de la orientación de la persona hacia otro, como si una acción no pudiera ser considerada

---

<sup>4</sup> Hay que anotar que Ricoeur (1996) identifica tres tipos de alteridad: la alteridad del cuerpo propio o la carne y la de la propia conciencia, además de la alteridad del otro.

buena si no fuese hecha a favor del otro, en *consideración* al él” (Ricoeur, 1996, p. 197). La bondad puede referirse tanto a la acción hecha a favor del otro próximo –del tú, como se da en la amistad–, como del otro lejano, o del otro que no es como “yo”, que tiene un rango diferente o que ocupa el lugar de lo que Ricœur llama “el tercero”.

Ricœur comprende que este criterio puede leerse a la luz de dos conceptos: amistad y solicitud. Aristóteles fue uno de los primeros en hablar de la importancia del otro para tener una «vida buena» y a ese otro lo llamó con el título “amigo”. Así, en la *Ética a Nicómaco* la amistad es importante porque los seres humanos necesitan de los amigos para ser felices. Ahora bien, como el término “amistad” no es unívoco, Aristóteles se toma el trabajo de mostrar tres tipos de amistad que no convienen en absoluto antes de exponer lo que podríamos denominar una amistad virtuosa.

Estos tres tipos de amistad están definidos según la utilidad, el placer o el agrado.

Y, claro, son tres las especies de amistad, iguales en número a los tres objetos de amistad; en efecto, en cada una hay una correspondencia de afecto no inadvertida, y los que se aman uno a otro se desean mutuamente el bien en relación con aquello por lo que se aman. De manera que los que se aman por utilidad no se aman por ellos mismos, sino en la medida en que se les origina mutuamente un bien. Igualmente, los que se aman por placer. No se ama a los ingeniosos por ser de una índole determinada, sino porque a uno le resultan placenteros. Luego los que aman por utilidad o por placer lo hacen por su propio bien o su propio placer; y no por otra persona en tanto que objeto de amistad, sino en tanto que útil o placentero. Por consiguiente, estas amistades lo son por concurrencia –ya que uno no es amado por ser tal como es la persona amada, sino unos, porque proporcionan un bien, y otros, placer. (...) Por ende, cuando se deshace aquello por lo que eran amigos, se deshace también la amistad, ya que existía con vistas a aquello. (...). Los que son así tampoco conviven en absoluto, pues, en ocasiones, ni siquiera se resultan agradables. Y entonces no necesitan tal clase de trato, a menos que les sirva de provecho: son agradables sólo en la medida en que tienen la esperanza de un bien. (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1156a)

Por el contrario, la amistad que lleva a la felicidad del hombre debe ser desinteresada y buscar un bien en sí misma, amar al amigo por lo que es y no porque le

proporciona un “bien”. Otra explicación de la amistad la relaciona con una actividad, y al ser una “actividad se genera y no se da como una posesión” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1170a). Es decir, no hay un sujeto que posea la amistad; para que esta se dé debe ser construida a la vez por el conjunto de amigos.

En palabras de Aristóteles, la amistad que más conviene al hombre que pretende ser feliz

(...) es la amistad de los buenos y semejantes en virtud, pues éstos se desean mutuamente el bien por igual, en tanto que buenos; y son buenos por sí mismos. Son amigos sobre todo aquellos que desean el bien de sus amigos por ellos, pues tienen esa condición por sí mismos y no por concurrencia. Por consiguiente, su amistad perdura mientras son buenos, y la virtud es perdurable. Además, cada uno de ellos es bueno en sentido absoluto y para su amigo, pues los buenos son buenos absolutamente y son recíprocamente beneficiosos (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1156b)

En este sentido, los amigos verdaderos buscan entre ellos el bien del otro, un bien en sí mismo. La amistad perdura en cuanto sean buenos, y si son buenos aman los fines del otro y se apoyan recíprocamente para alcanzar el bien máximo que es la felicidad.

Lo “bueno” de la amistad es determinado por la responsabilidad que es convocada por los individuos de esta relación interpersonal (el sí y el otro), que busca proveer lo que el otro es incapaz de procurarse por sí mismo. Una implicación de esto es la conciencia de la vida (del vivir) que se da en los hombres virtuosos (aquel que perfecciona sus cualidades): “el vivir es deseable y sobre todo para los hombres buenos –porque el ser es bueno para ellos y agradable (pues les agrada percibir lo que es bueno por sí)” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1170b). Es decir, que el sí o el agente sea un hombre bueno le permite percibir su naturaleza como buena, llevándolo a desear su propia existencia y a concebir su vida como algo bueno, lo que anteriormente está referido como conciencia de vida (conciencia de su existir). De la misma manera, el existir “del amigo es parecido y el amigo pertenecería a las cosas deseables. Y lo que es deseable para uno –o, en caso contrario, será deficiente en este sentido–; por consiguiente, el que pretende ser feliz necesita amigos virtuosos” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1170b). En otras palabras, la conciencia de la

vida que lleva a identificar lo agradable y apetecible de cada individuo (su existir) solo se puede dar en el vivir juntos<sup>5</sup>.

La figura del amigo en el ejercicio de vivir juntos es la figura de aquel al que “yo” le hago un bien, quien además me orienta con el juicio de una acción, es decir, “yo” puedo juzgar mi acción como buena a la luz de la idea de amistad porque con el amigo, primero, puedo deliberar sobre lo que es bueno; segundo, me doy cuenta de mis propias potencialidades y límites<sup>6</sup>; tercero, recibo la exhortación del amigo; cuarto, satisfago aquello de lo que carezco. En palabras de Ricoeur: “El amigo, en cuanto que es otro de sí, tiene como función proveer a lo que uno es incapaz de procurarse por sí mismo (...)” (Ricoeur, 1996, p. 192).

Además de lo anterior, Aristóteles señala que el ser humano no solo requiere de los amigos para ser feliz, sino que también debe aprender a amarse a sí mismo, esto es, nadie es amigo del otro si no es amigo de sí mismo. La amistad con uno mismo no es egoísta, no es arbitraria, es el desarrollo de la capacidad de amarse equilibradamente, de amar lo mejor de sí. Esta bondad que el agente identifica en sí mismo (lo mejor de sí) también es apreciada por el amigo, porque éste, al igual que el sí, se ama a sí mismo primero para identificar las características de un hombre bueno, un hombre que perdure en su virtud (lo mejor de sí) y luego busca la bondad en el otro, en el amigo. Por eso Aristóteles afirma: “Y cuando se ama al amigo, se ama lo bueno para sí mismo, pues si el hombre bueno se convierte en amigo, se convierte en un bien para aquel amigo” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1158a). Es decir, el amor a sí mismo debe llevar al amor desinteresado en el amigo el cual posee las mismas características buenas que “yo”, porque si las amo en mí debo amarlas igualmente en el otro:

---

<sup>5</sup> (...) el vivir es deseable y sobre todo para los hombres buenos –porque el ser bueno para ellos y agradable (pues les agrada percibir lo que es bueno por sí) –; y si el hombre virtuoso está consigo mismo en la disposición en la que está para con su amigo (pues el amigo es otro yo) entonces, de la misma manera que el propio existir es deseable para cada uno, de esta forma –o parecida– lo es el del amigo. Pero, como veíamos, el existir es deseable por el hecho que percibimos que es bueno y una tal percepción es placentera por sí misma. Luego debe participar también de la percepción del amigo de que existe, y ello sucedería con la convivencia y la comunicación de palabra y pensamiento. (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, p. 1170b)

<sup>6</sup> Si el hombre bueno y feliz necesita amigos, es que la amistad es una «actividad» (*enérgeia*), la cual es evidentemente un «devenir», y, por tanto, sólo la actualización inacabada de la potencia. (Ricoeur, 1996, p. 193)

El amor del hombre bueno para sí mismo apenas contradice el desinterés defendido por Platón en el *Lisis*, ya que lo que uno ama en sí mismo no es la parte deseante que motiva la amistad utilitaria o agradable, sino la mejor parte de sí mismo. (...) A esta estabilidad de la mejor parte de sí mismo debemos la hermosa fórmula según la cual el amigo es «otro sí» (Ricoeur, 1996, p. 191).

El *Lisis* de Platón es la primera referencia a un amor desinteresado en el amigo, un amor que busca lo *bueno por sí*, un amor que no parte del deseo de poseer al otro, de hallar en el amigo la satisfacción de una carencia. Por su parte, Aristóteles sostiene que al hablar del amor a sí mismo esta definición de deseo no aplicaría por estar referida al amor propio. Por eso, Aristóteles da apertura a lo deseable y agradable mediante el vivir o existir que es algo *bueno por sí*: “y si el vivir es deseable y sobre todo para los hombres buenos –porque el ser es bueno para ellos y agradable (pues les agrada percibir lo que es bueno por sí)–” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1170b). Es decir, algo que es *bueno por sí* es el existir o vivir de un ser (amigo, el otro, el sí, una persona...) que primeramente se identifica mediante el amor propio y luego en el otro. Entendiendo al amigo como «otro sí» porque el amigo desea su vida igual que “yo”. Esta es la segunda idea expresada por Ricoeur al referirse a la amistad desde el amor propio, que anteriormente hacía alusión solamente a lo mejor de sí. El sí debe ser capaz de imputarse sus acciones como buenas cuando éstas estén en sincronía con el amor propio que está referido, por un lado, a lo mejor de sí y, por otro, a lo bueno por sí que es el deseo de vivir bien. En este punto es necesario insistir en que el amor a sí mismo no es suficiente para suplir las carencias propias. Por eso Ricoeur, de la mano de Aristóteles, señala que amor a sí mismo y necesidad de vivir juntos van de la mano.

Teniendo a la vista lo anterior, se entiende mejor el modo como Ricoeur define la amistad: “como un compartir [que] está referencia[do] a lo apetecible y a lo agradable, a la existencia y a la conciencia de existir, en que se apoya el vivir-juntos. *Así es como la carencia mora en el centro de la amistad más sólida*” (Ricoeur, 1996, pp. 193–194).

Hemos mostrado que, para Aristóteles, el hombre feliz necesita tener amigos y, a su vez, ser amigo de sí mismo. Ahora es necesario afirmar que la amistad es un criterio para evaluar cuándo una acción es considerada como buena, puesto que es el amigo auténtico quien nos ayuda a juzgar nuestras acciones, así como las falencias propias. Del mismo

modo, la auténtica amistad ayuda a cernir el tipo de bienes que buscamos ambos, mi amigo y yo, en la medida en que la amistad está orientada al bien. Por último, como la amistad supone amar los bienes del otro, en la amistad se teje un modo especial de vivir juntos que ha de ser honrado con nuestras acciones. En otras palabras, una acción puede ser juzgada como buena cuando contribuye a mantener el vivir-juntos.

Ricœur da un paso adelante al mostrar que, aunque la amistad es constitutiva del sí mismo capaz de imputarse acciones, no es un criterio suficiente, o al menos no puede ser considerado como el único, puesto que la amistad siempre es limitada al círculo de unos pocos. La amistad está limitada a los próximos, a los que me caen bien, a los de igual rango. Por eso, no es suficiente como criterio de acción teniendo presente que nuestras acciones no solo perjudican a nuestros amigos, sino también a otras personas. Por eso Ricœur incluye el concepto de la solicitud: que “yo” responda a la necesidad del otro. Mi acción puede ser calificada como buena cuando “yo” soy capaz de responder a la necesidad de *cualquiera*.

La solicitud parte de una crítica a las relaciones jerárquicas, idea que no se tiene en cuenta en el concepto de amistad porque la amistad se da entre iguales, además de que la relación social de la amistad verdadera, al menos según Aristóteles, solo se establece entre hombres virtuosos. Por tal razón, no entran en consideración las relaciones jerárquicas que se establecen a partir de la función social de cada agente. Paul Ricœur entiende la solicitud a partir de dos ideas que expondremos enseguida: la superioridad de la autoridad del otro (*la asignación a la responsabilidad por la voz del otro*); y el otro como un ser irremplazable.

Antes de seguir adelante, es importante recordar que para Ricœur los seres humanos establecemos relaciones marcadas sobre todo por la reciprocidad, ya sea entre iguales (por ejemplo, entre colegas de una empresa, entre miembros de un mismo equipo o entre vecinos), ya entre personas con niveles jerárquicos diferentes. En ambos casos la reciprocidad se basa en la relación de dar y recibir, que consiste en un intercambio de bienes (económicos o de otro tipo, v. gr. Simbólicos), así como en el compromiso mutuo de cumplir determinadas acciones o seguir ciertas pautas de comportamiento. Lo que muestra Ricœur es que la *solicitud* obra en este tipo de relaciones muchas veces con independencia de las distancias marcadas por la jerarquía. En otras palabras, las relaciones de reciprocidad

pueden estar orientadas por el cuidado del otro, por la preocupación por el otro, por la atención que debo prestarle en caso de necesidad implícita o manifiesta.

El paso siguiente que da Ricœur concierne a la pregunta sobre determinadas situaciones en las que no es posible ningún tipo de reciprocidad: ¿cómo se entiende la solicitud relativa a personas que no tienen voz en la sociedad y de las cuales no se puede recibir nada? ¿Cómo, por ejemplo, esperar relaciones de solicitud con personas que sufren discapacidades que les impiden cualquier tipo de respuesta? Ricœur decide responder estos interrogantes acudiendo a la idea de simpatía verdadera. Esta simpatía verdadera está en contraste con la simpatía falsa (la simple piedad), esta última entendida como un “sí que goza secretamente por saberse protegido” (Ricoeur, 1996, p. 198). Es decir, un sí que en su debilidad o en un momento de sufrimiento está seguro que va hacer socorrido (ayudado). En palabras de Ricœur,

En la simpatía verdadera, el sí, cuyo poder de obrar es, en principio, más fuerte que el de su otro, se encuentra afectado de nuevo por todo lo que el otro sufriente le ofrece a cambio. Pues del otro que sufre procede un dar que no bebe precisamente en su poder de obrar y de existir, sino en su debilidad misma (Ricoeur, 1996, p. 198).

En este sentido, el otro tiene disminuida o destruida su capacidad de obrar y, por ende, el otro no le puede dar nada al sí, si entendemos por dar que el otro responda (agradezca, dé algo a cambio). Lo que el otro sufriente puede “devolver a cambio” al sí es su capacidad de actuar (de obrar) ya que es quien responde, le devuelve su capacidad moral de hacerse responsable porque el sí tiene un deseo de compartir la pena del otro.

Para Ricœur el criterio de *bondad* de la acción en este punto de su exposición se cifra en la pregunta por cuándo (y cómo) hemos actuado tomando en consideración al otro que, al decir de la lectura ricoeuriana de Levinas, nos llama, nos convoca como una “autoridad” que es la del rostro del otro. El otro ejerce su autoridad sobre mí despojándome de la centralidad de mi iniciativa, de mi intencionalidad. Sólo cuando el sí mismo se descentra es capaz de hospedar al otro en una bondad sin egoísmo que busca preocuparse por otro ser de una manera espontánea y desbordante, hasta el punto de eliminar el protagonismo del sí, ya que es el otro el que me convoca. “Yo” no decido ser bueno, es un

llamado del otro, es decir, “yo” no evaluó la situación bajo mis criterios y juzgo si debo o no hacer la acción, si sería correcta o no. El otro tiene una cierta primacía, ya que es anterior al sí: “La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de mi libertad, de algo “anterior-a-todo-recuerdo”, de algo “ulterior-a-todo-cumplimiento”” (Prada, 2017, p. 55). Mi libertad inicia con la libertad del otro que es anterior a mí; por eso mi responsabilidad se da cuando “yo” respondo a ese otro. El otro me supera porque no lo puedo reducir a una idea, el otro es un otro inconmensurable.

Cuando el sí se hace responsable del otro o realiza una acción por el otro se ponen en juego dos rasgos de la solicitud: primero, se responde al llamado del otro que convoca mis capacidades; segundo, existe una autoridad que ejerce el rostro del otro. En este sentido, el criterio no lo pongo “yo” como sujeto de acción, sino que el criterio lo pone el otro. Suscitando una reciprocidad entre el sí y el otro incluso cuando la voz de otro no convoque al sí; el otro, por el hecho de ser otro y ser, además, otro sufriente, demanda automáticamente respuesta de mí<sup>7</sup>, aunque esta “solicitud” no se haya dado de forma explícita.

Ahora bien, Ricœur afirma que debe haber un sí mismo que se hace responsable, debe haber un sí mismo capaz de decir que el otro cuenta conmigo. En este punto diríamos que, según el criterio que estamos examinando, una acción puede ser considerada buena si muestra efectivamente que me he dejado conminar por el rostro del otro o, lo que es su contracara, que he asumido como mío el llamado del otro a hacerme responsable, es decir, que he *respondido* al llamado.

Ahora bien, ¿puedo –o debo– ser responsable de las acciones respecto a todos los otros posibles afectados? ¿Hay algún límite de la responsabilidad? Ricœur señala que, por un lado, la capacidad de imputación concierne a las acciones que efectivamente puedo señalar como mías, como que yo las hice; por otro, ciertamente tengo una responsabilidad por las generaciones futuras y por las generaciones que me han precedido (Ricoeur, 2006). Lo que interesa señalar aquí es que juzgar una acción como buena implica tener presente

---

<sup>7</sup> “(...) en el caso de la simpatía que va de sí al otro, sólo se restablece mediante la declaración compartida de la fragilidad, y finalmente de la mortalidad” (Ricoeur, 1996, p. 200). Es decir, la acción es considerada buena incluso cuando no hay posibilidad de reciprocidad como en el caso de la autoridad del otro que me convoca desde su fragilidad o sufrimiento.

los límites de mi responsabilidad, pero también el llamado a hacerme parte activa de un proceso que va mucho más allá del radio de mi acción.

La última consideración presente en el tercer “criterio” de la solicitud es el de concebir al otro como irremplazable: en la reciprocidad hay un intercambio de roles, de funciones, pero nunca de personas. “Lo que la *solicitud* añade es la dimensión de valor que hace que cada persona sea *irremplazable* en nuestro afecto y en nuestra estima” (Ricoeur, 1996, p. 201). Para complementar la lectura que hace Ricoeur de Levinas cabe insistir en que el otro es irremplazable porque es más que un “agente” en el intercambio de cosas o relaciones; el otro es *per se*, aunque me ayuda a tener conciencia de mi existir, el otro es ese *otro* que es valioso incluso antes de entrar en una relación. En otras palabras, el criterio de irremplazabilidad me permite concebir al otro incluso antes de que entre en relación con el sí, no solo me permite reconocer la existencia del otro, sino incluso juzgar sus acciones cuando estas no repercuten directamente en el sí, cuando solo afecta el sí del otro.

El cuarto “criterio” es la estima de sí, referido a que una acción es considerada como buena cuando después de haber tenido en cuenta al otro, a los patrones de excelencia, a una idea de «vida buena», “yo” soy capaz de decir que me reconozco como autor de mis acciones, y en ese ser autor de mis acciones me considero una persona digna de estima, una persona valiosa, una persona capaz de acción. Por tal razón, Ricoeur afirma que “la estima de sí extrae efectivamente su primera significación del movimiento reflexivo por el que la valoración de ciertas acciones estimadas buenas se vuelve hacia el autor de estas acciones”(Ricoeur, 1996, p. 176).

Si esa acción me permite considerarme justamente el sujeto que la hizo, que la hizo en relación con el otro, con el amigo, al mismo tiempo debo considerar la capacidad del otro de actuar. Por eso mi acción es considerada como buena cuando yo tengo en mi mente que el otro también es capaz de comenzar algo en el mundo:

Este intercambio permite decir que no puedo estimarme a mí mismo sin estimar al otro *como a mí mismo*” significa: tú *también* eres capaz de comenzar algo en el mundo, de actuar por razones, de jerarquizar tus preferencias, de estimar los fines de tus acciones y, de modo, estimarte a ti mismo como yo me estimo a mí mismo (Ricoeur, 1996, p. 202).

Esta estima de sí que el agente identifica en sí mismo requiere una estructura dialógica que es introducida por el otro. Es decir, paso de un plano en el que “yo” me estimo a mí mismo, estadio del amor propio, a un plano en el que el otro y “yo” concebimos como *buenos por sí*. Por eso, se puede permite afirmar que mis acciones tienen sentido desde lo bueno cuando esta bondad es identificable por igual tanto en el sí como en el otro. A esta idea se le suma que mis acciones siempre recaen en otro, y no las podría considerar buenas sin la concepción del otro, pero no desde el consenso, sino recurriendo a la idea de la estima de sí.

## 2. LO OBLIGATORIO

El criterio que califica la acción como *conforme al deber, hecha por deber* es equivalente a la idea de lo obligatorio de Paul Ricœur, idea que puede ser comprendida mediante dos rasgos: aquello que es *permitido o no permitido* y aquello que hace que el sujeto actuante se reconozca como *culpable o no culpable*. El primer rasgo responde la pregunta: ¿qué acciones son realizadas *conforme al deber*? Para darle respuesta a esta pregunta, Paul Ricœur recurre a Kant y a sus tres formulaciones del imperativo categórico. El segundo rasgo de lo obligatorio se cuestiona por las acciones *hechas por deber*, pero no solamente desde la mirada kantiana que plantea un querer cumplir la ley (autonomía), sino que Paul Ricœur incluye su concepto de solicitud en un intento de reconciliar las ideas de Aristóteles y Kant respecto a la configuración moral del sí.

Antes de explicar estos rasgos del criterio de lo obligatorio, es importante entender por qué Paul Ricœur decide llegar a este ámbito y por qué no se quedó solamente con la vida buena como criterio para juzgar las acciones y, con ello, la capacidad de imputación.

Todo el recorrido que hace Paul Ricœur por lo obligatorio tiene como pretensión defender esta idea:

Porque *hay* el mal, el objetivo de la «vida buena» debe asumir la prueba de la obligación moral, que 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» (Ricoeur, 1996, p. 231).

Lo que *no debería ser* es que exista violencia, masacres, humillación del otro, es decir, que haya mal. Hay que evitar que se pase por encima de los otros, que la violencia niegue la capacidad de la gente de actuar o ejercer sus capacidades. Es justamente orientado por Kant que Ricœur señala que la posibilidad de hacer mal como “perversión, trastrocamiento del orden (...) impone colocar el respeto a la ley por encima de la inclinación” (Ricoeur, 1996, pp. 228–229). Es necesario tener presente que Ricœur no considera que los hombres seamos malos “por naturaleza”, sino que, en el ejercicio de nuestra libertad, dada nuestra condición humana, podemos errar en las acciones, por

ejemplo porque nuestros ideales de vida buena pueden no ser precisamente ideales que contribuyan a la realización de nuestras posibilidades humanas más propias, o pueden estar orientados, no por el bien de los otros, sino más bien por el deseo irrefrenable de pasar por encima de los demás. En suma, el mal es fruto de decisiones a posteriori realizadas por un amor de sí desordenado<sup>8</sup> (buscando un bien para sí mismo que es determinado por sus consecuencias).

La segunda idea complementaría para el estudio de lo obligatorio es que “(...) el enigma del origen del mal se refleja en aquel que afecta al ejercicio actual de la libertad; que esta inclinación es, sin embargo, una máxima del (libre) albedrío” (Ricoeur, 1996, p. 231). Es decir, ejecutar o poner en uso el libre albedrío implica en su máxima expresión la posibilidad de que el mal afecte el ejercicio actual de la libertad, es decir, que afecte la capacidad de darnos una ley moral a nosotros mismos, porque seríamos guiados por interés empírico (Kant, 2005, [450] p. 144). En otras palabras, en el criterio de lo obligatorio, de lo permitido y lo no permitido, el sujeto es imputado porque tiene la capacidad para elegir y actuar según lo que conviene desde el mandato de razón.

Por otro lado, es necesario no perder de vista que en *Sí mismo como* otro Paul Ricoeur pretende articular dos de las más grandes escuelas éticas, normalmente presentadas como opuestas y hasta contradictorias: la de Aristóteles, precursor de una corriente eudaimonista, y la de Kant, promotor central de una postura llamada deontológica. Para Ricoeur ambas propuestas constituyen dos movimientos complementarios de la configuración moral del sí<sup>9</sup>: un movimiento teleológico de la vida buena o realizada, y un movimiento de la obligación. Ambos movimientos se complementan porque la pregunta por la vida buena (ética) que parte de un movimiento teleológico busca igualmente orientar las acciones del hombre hacia lo universal y obligatorio (moral) porque busca “el carácter universal de las capacidades *por las que* nos reconocemos miembros del género humano” (Ricoeur, 1996, p. 215).

---

<sup>8</sup> “La condena moral del amor de sí (*Selbstliebe*) alcanza a este último en su doble forma de amor-propio (*Eigenliebe*), en el sentido de benevolencia excesiva por sí mismo, y de presunción (*Eigendünkel*), o complacencia en sí (*Wohlgefallen*)” (Ricoeur, 1996, p. 227).

<sup>9</sup> Porque hay el mal, el objetivo de la «vida buena» debe asumir la prueba de la obligación moral, que 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» (Ricoeur, 1996, p. 231)

Del mismo modo, en el movimiento deontológico que inaugura Kant aparece una huella teleológica desde el concepto de buena voluntad, es decir, Kant busca “la condición necesaria y suficiente para determinar definitivamente la cuestión del bien” (Ricoeur, 1996, p. 216). Pero esto “bueno”, según Kant, pierde su sello moral ya que no se basa ni en condiciones internas de la acción denominadas por Aristóteles “lo bueno en sí”, ni en las circunstancias externa nombradas como patrones de excelencia, según MacIntyre. Es decir, desde la perspectiva kantiana, lo bueno que determina lo permitido y lo no permitido, lo culpable y no culpable es determinado por algo más allá de la sensibilidad que nos produzca las consecuencias de una acción, ya sean internas o externas.

Otro aspecto en el que Ricoeur muestra que entre Aristóteles y Kant, entre el movimiento teleológico y el movimiento deontológico, no necesariamente existen dos movimientos opuestos o contrarios, es el de la *voluntad*, que “ocupa en la moral kantiana el lugar que el deseo razonable ocupa en la ética aristotélica: el deseo se reconoce en su objetivo, la voluntad en su relación con la ley; ella es la razón de la pregunta: «¿Qué debo hacer?»” (Ricoeur, 1996, p. 216). Así, en el ámbito de la voluntad misma nos hallamos con aquello que mueve a actuar.

De hecho, lo que está en juego cuando Ricoeur intenta articular a Aristóteles y a Kant a propósito de la motivación, es que en el imperativo categórico mismo aparece la máxima de la acción, lo que lo motiva a uno actuar (la voluntad), y, por otro lado, aparece el deseo, el querer, que la formulación misma de Kant, dice el filósofo francés, deja entrever al tener en cuenta las implicaciones de la voluntad (razón práctica).

En este punto de la exposición es necesario mostrar cuál es el tipo de querer que conduce de manera más efectiva la voluntad a lo bueno. El querer, para Kant, se diferencia del querer aristotélico en cuanto que no se da desde el amor propio, que para el autor alemán es un amor de sí desordenado, ni desde el actuar según consideraciones que podrían ser egoístas como sería la «vida buena» y los imperativos hipotéticos. En ambos casos, “la acción es buena sólo como medio *para alguna otra cosa (...)*” (Kant, 2005, [414], p. 98). Al realizar la acción se espera una determinada consecuencia favorable para la persona, lo que convierte la acción realizada en un imperativo hipotético. Incluso cuando se busca la felicidad impulsada por una «vida buena» (Aristóteles) se tiene un propósito incierto y meramente posible con el motivo de participar en esa felicidad, lo que convierte el ideal de

«vida buena» en un medio para alcanzar un capricho personal (felicidad) (Kant, 2005, [415], p. 99).

Contrario al querer desde el imperativo hipotético que se basa en las inclinaciones, Kant presenta el querer o el deseo de la voluntad como aquella facultad que no elige “*nada más* que lo que la razón, independientemente de la inclinación, conoce como prácticamente necesario, es decir, lo bueno” (Kant, 2005, p. 96). En otras palabras, el deseo de la voluntad siempre contiene un predicado «bueno» porque se basa en una razón práctica, la cual establece como necesario el deber de actuar de determinada manera, según criterios racionales impuestos por el imperativo categórico.

En el plano de lo obligatorio (el deber actuar), Kant afirma que la decisión de actuar de determinado modo debe hacerse «según la *representación* de las leyes», esto es, no se juzga la acción por las consecuencias que produjo el acto (circunstancias externas), ni por la intencionalidad concreta de un sujeto al realizar la acción (circunstancias internas). El acto es juzgado conforme a lo obligatorio, es decir, “si la acción es representada como buena *en sí*, esto es, como necesaria en una voluntad conforme en sí con la razón” (Kant, 2005, [414], p. 98). La razón le permite a la voluntad determinar qué es lo bueno *en sí*, lo que debe hacer. Y la ley que se da la voluntad mediante la razón es una ley de sí misma (Kant, 2005, [447], p. 140). Así, pues. “la voluntad buena sin restricción se igualaría a la voluntad autolegisladora, según el principio supremo de autonomía” (Ricoeur, 1996, p. 218).

La ley que es impuesta al sujeto gracias al principio de la autonomía no es coercitiva. Es decir, la obediencia verdadera posibilita que el hombre sea libre (que no se deje llevar por inclinaciones) y actúe por su voluntad según una máxima de sí mismo, una ley que no hace al sujeto dependiente de otro o de algo externo a él, sino que evita que guíe sus acciones por intereses empíricos que son pasajeros y superfluos. Para Kant el concepto de la autonomía requiere el concepto de libertad y la idea de la propia legislación de la voluntad porque son ideas recíprocas:

Pues la libertad y la propia legislación de la voluntad son ambas autonomía; por lo tanto, conceptos transmutables, y uno de ellos no puede, por lo mismo, usarse para explicar el otro y establecer su fundamento, sino a lo sumo para reducir a un

concepto único, en sentido lógico, representaciones al parecer diferentes del mismo objeto (Kant, 2005, [450], p. 145).

En últimas, la pregunta kantiana es: ¿cómo puede ser considerada una acción conforme al deber? A lo que Kant responde que la acción para ser hecha conforme al deber debe cumplir con los requisitos del imperativo categórico, en sus tres formulaciones, las cuales responden al rasgo de lo *permitido/no permitido* según la explicación de Paul Ricœur.

La primera fórmula es “*obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal*” (Kant, 2005, [421], p. 106). El hombre se debe cuestionar: ¿*qué sucedería si mi máxima se tornase ley universal?* Es decir, el sujeto nunca debe pensar la acción para un beneficio propio o por algún interés particular, su acción debe implicar que todas las personas la puedan aplicar de la misma manera que él, y en estas circunstancias debe reflexionar si la acción ha de ser puesta en práctica o no. Es decir, una acción es calificada como *permitida* cuando el agente juzga su acción según una máxima que pueda servir de ley universal, cumplir con la ley de la razón de lo que *debe suceder* (Kant, 2005, [426], p. 113 - 114). Cuando la acción no es universalizable y aun así el sujeto actúa según esta, la acción se convertiría en *no permitida*.

La segunda formulación reza: “*obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca simplemente como un medio*” (Kant, 2005, [429], p. 117). Kant afirma que la persona es un fin en sí misma gracias a su racionalidad<sup>10</sup>, la cual consiste en tener un *valor absoluto* que no le permite disponer de sí mismo o de otro como *un medio*; al contrario, en todas las acciones todos los seres humanos deben ser considerados como fines en sí mismos. Es decir, el existir como persona ya garantiza que nuestras acciones no pueden disponer de una persona como una cosa para obtener algún tipo de beneficio, un valor adicional, ni para buscar destruirnos o destruir a los otros. Por eso, todo debemos comportarnos como fines con nosotros mismos y con los demás puesto que las personas son invaluable y únicas.

---

<sup>10</sup> El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como fin en sí mismo* (Kant, 2005, [428], p. 117)

En relación con el rango de lo *permitido/no permitido*, esto es, con aquello que es *digno de reprobación*, Kant afirma que “(...) no basta que la acción no contradiga a la humanidad en nuestra persona, como fin en sí mismo; tiene que *concordar* con ella” (Kant, 2005, [430], p. 119). Es decir, todo lo que es digno de aprobación según el rango de lo *permitido* tiene su fundamento en el principio supremo de tratar al sí y a otro como fines. En relación a lo *no permitido* es cuando el sujeto actúa tratando su ser y a los otros como medios para alcanzar un fin y nunca como fin en sí mismo.

La tercera formulación dice: “Obra por máximas de un miembro legislador universal en un posible reino de los fines” (Kant, 2005, [439], p. 130). Para entender dicha formulación es necesario recurrir a la definición misma de Kant del reino de los fines:

Por *reino* entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Mas como las leyes determinan los fines, según su validez universal, resultará que, si prescindimos de las diferencias personales de los seres racionales y asimismo de todo contenido de sus fines privados, podrá pensarse en un todo de todos los fines (tanto de los seres racionales como fines en sí, como también de los propios fines que cada cual puede proponerse) en enlace sistemático; es decir, un reino de los fines, que es posible según los ya citados principios (Kant, 2005, [433], p. 123).

En este sentido, el reino de los fines es el de la racionalidad, que hace que confluyan las dos formulaciones anteriores del imperativo categórico: en la primera, la acción es juzgada por su capacidad de universalizarse o no; en la segunda, la acción en la persona o en los demás debe aparecer como un fin en sí mismo. Estas dos formulaciones se unen para juzgar la acción en cuanto que fomente un enlace sistemático de todas las leyes (lo universalizable) y todos los miembros en igual medida (fines en sí mismos) (Kant, 2005, [434], p. 124). Finalmente, busca hacer aquello para lo cual está destinada nuestra naturaleza (Kant, 2005, [435], p. 126), es decir, una acción es calificada como *permitida* cuando el agente juzga su acción no solo según una máxima que pueda servir de ley universal, sino según todas las máximas (en un sistema) que aporten o contribuyen a la humanidad (racionalidad). En contraposición, lo *no permitido* está referido a todo aquello que no lleve al agente a actuar en un sistema que aporte a la humanidad.

Ricœur muestra que los anteriores planteamientos kantianos son cuestionados por algunos pensadores que preguntaban: ¿qué tan efectiva es una postura como la kantiana siendo tan formal, esto es, no aplicada a casos concretos, ni teniendo presentes las contingencias mismas de la vida? Pareciera que los imperativos categóricos en cualesquiera de sus formulaciones son imperativos tan abstractos que le conciernen a cualquier ser humano, pero, a fin de cuentas, a ninguno. Asimismo, de la máxima de la voluntad (imperativo categórico) suele decirse que Kant no tiene en cuenta los sentimientos, ni las emociones, sino que propone una moral formalista, meramente racional. En resumen, Paul Ricœur señala que las tres críticas más relevantes a la filosofía kantiana apuntan al formalismo, al olvido de los sentimientos y al solipsismo.

En relación con la crítica que se le hace a Kant del olvido de los sentimientos, Paul Ricœur afirma:

Es difícil, en este punto, no retomar la acusación clásica de rigorismo, según la cual Kant consideraría el deseo como intrincadamente hostil a la racionalidad. Se puede resistir hasta cierto punto esta acusación (...). Si se admite que la forma imperativa es exigida por la estructura de una voluntad finita, entonces el imperativo categórico es el imperativo que ha pasado con éxito la prueba de la universalidad (Ricoeur, 1996, p. 220).

En este sentido, Ricœur reconoce que, en últimas, para que el imperativo categórico se pueda dar en la práctica debe pasar por una voluntad finita, es decir, por el querer de un sujeto en concreto que reconozca la validez del imperativo; de lo contrario, no se podría hablar de una razón práctica en Kant. En sintonía con lo anterior, Ricœur afirma: “(...) hay que establecer que la razón sólo puede ser práctica a base de «influir» en la facultad de desear” (Ricoeur, 1982, p. 92). Y, al hablar de facultad de desear, tiene que elevar la idea de un deseo que quebranta la ley a una facultad que exprese un deseo en el plano de razón, que la ley (la razón) “encuentra acceso al alma por sí misma” (Ricoeur, 1982, p. 93). Es decir, que desde la estima de sí se eleve la finitud a nivel de la razón. Para reforzar esta idea, Ricœur sostiene:

Si la razón fuera sólo «principio» y no «móvil», nos permitiría juzgar, apreciar, condenar, pero sin determinación a la acción; y entonces no sería práctica, sino solamente crítica, en el sentido moral de la palabra. Por eso es preciso que la ley descienda hasta el mismo imperativo de la acción, hace falta que toque el corazón del libre albedrío, el cual no se deja convencer inmediatamente de la ley (...). El principio sólo será práctico cuando el deber ponga en conmoción al querer (Ricoeur, 1982, p. 93).

De acuerdo con esto, la determinación de la acción le permite al individuo darle a la acción una pretensión (lo que se quiere lograr con el acto), lo que a la vez vislumbra la intencionalidad que mueve al agente a actuar, lo que se denomina «principio» práctico, y este tiene se puede considerar desde dos perspectivas: la primera, que el individuo asuma y se apropie de la ley; la segunda, que la ley se da respecto a algo, con intención de algo. Además, se resalta la importancia que el deber convoque o inquiete al querer de la persona para que obre de acuerdo con la ley. Es decir, el libre albedrío que le permite al individuo decidir cómo actuar debe ser movido por ley, para lo cual se requiere motivar el querer del individuo, ya que por el libre albedrío el individuo no actúa inmediatamente por la ley, porque, como se dijo anteriormente, poner en uso el libre albedrío implica la posibilidad de que el mal afecte el ejercicio actual de la libertad ya que podemos ser guiados por intereses empíricos.

Paul Ricoeur, finalmente, en relación con la facultad de querer, afirma que la formulación del imperativo categórico en sí misma lleva una estructura de una voluntad finita para que pueda ser universalizable: “Si se admite que la forma imperativa es exigida por la estructura de una voluntad finita, entonces el imperativo categórico es el imperativo que ha pasado con éxito la prueba de la universalización” (Ricoeur, 1996, p. 220). Lo que conlleva que en las tres formulaciones del imperativo categórico deban ser ejecutadas por una voluntad finita que quiera cumplir la ley. Esto aplicado al rasgo de *lo permitido* aprueba juzgar al sujeto no solamente con leyes universales (la ley por la ley), sino también por el querer concreto de cada individuo que debe ser movido por su voluntad finita a actuar en concordancia con la ley porque esta lo debe motivar a actuar según el imperativo categórico. Lo que no opera según este principio sería *lo no permitido*.

La otra crítica a la que responde Paul Ricœur y que está relacionada con el olvido de los sentimientos corresponde a la crítica que se le hace a Kant de proponer una moral formalista, lo que significa que, al no tener contenidos específicos, es inútil, o que, por ser formalista, no tiene en consideración sino la racionalidad:

Aquí se hace teoría precisamente lo que el imperativo categórico excluye: la motivación propia de los otros imperativos. Así se supera un segundo umbral de formalismo: no se olvida la mediación por las máximas, sino que las máximas subjetivas son llevadas en bloque a su fuente única, la «facultad de desear», y las máximas objetivas, a la simple (*blosse*) forma de una legislación (Ricoeur, 1996, p. 221).

De acuerdo con esto, la racionalidad que tiene en cuenta el formalismo de Kant también impulsa el deseo, es decir, se vincula la anterior crítica del olvido de los sentimientos con una moral formalista que no tiene en cuenta las situaciones particulares. Pero antes de vincular la capacidad de desear con las situaciones particulares (crítica al formalismo), hay que aclarar que Paul Ricœur entiende umbral como la puerta de entrada a un asunto diferente del mismo concepto, en este caso, desear: en el primer umbral, sostiene que “la capacidad de sentir placer o pena puede servir de máxima, pero no de ley” (Ricoeur, 1996, p. 221). Esto lleva a concebir el placer como una percepción sensible que es subjetiva de cada individuo, lo cual, según Kant, manifiesta una hostilidad a la racionalidad porque el agente se deja llevar por sus impulsos e inclinaciones. Pero el segundo umbral, en contraposición al primero, busca ser objetivo y no subjetivo, haciendo del deseo una virtud para realizar el imperativo categórico, pero que es arrastrada por la racionalidad o una obediencia a un otro (a la ley). Para evitar convertir la facultad de desear en una subordinada del imperativo categórico, es decir, que las leyes se impongan de manera coercitiva frente al desear, Ricœur introduce el concepto de autonomía: “cuando la autonomía sustituye la obediencia al otro por la obediencia a sí mismo, la obediencia ha perdido todo carácter de dependencia y de sumisión. La obediencia verdadera –podría decirse– es la autonomía” (Ricoeur, 1996, p. 222). Es decir, la capacidad de elegir bien (autonomía) le permite al hombre orientar sus acciones de acuerdo con sus propias capacidades y no a un agente externo, lo que conlleva una obediencia verdadera porque el

individuo está siguiendo reglas que se da a sí mismo o que dedujo gracias al ejercicio adecuado de sus capacidades que le permite determinar y juzgar una acción. En este sentido, *lo permitido* juzga una acción por la capacidad que tiene el individuo de motivarse, de desear las reglas dadas por el mismo a través del raciocinio. De manera concreta, la facultad de desear le permite al agente querer cumplir las leyes en las situaciones particulares. Lo que no opera según este principio sería lo no permitido.

Finalmente, la última crítica que intenta rebatir Paul Ricœur es el solipsismo presente en la teoría kantiana, para lo cual recurre a dos ideas: la primera tiene que ver con el principio de autonomía que “pretende evitar la alternativa del monólogo y del diálogo” (Ricoeur, 1996, p. 222). La autonomía hace parte, por un lado, de nuestras capacidades como seres humanos; permite que las decisiones que con ella se realicen respondan a una serie de criterios comunes a todas las personas, sin necesidad de sostener que es un criterio solipsista o que surge de un monólogo subjetivista. Por otra parte, en la misma formulación del imperativo categórico está presente el otro, y se evidencia de manera particular en la segunda formulación del imperativo, cuando manifiesta que los otros deben ser tratados como fines y no como medios, mostrando que existe un interés por el otro, una especie de intersubjetividad precaria que manifiesta que el otro es incluido en la forma como debo actuar, colocándolo al mismo nivel del sujeto actuante (como fines). *Lo permitido* será, pues, aquello que tiene presente en todos los actos del agente al otro, para que no se vea afectado de manera negativa por mis acciones. En este sentido, *lo no permitido* involucra no tener presente al otro como fin, no solamente como medio, cuando el agente realiza una acción.

Teniendo en cuenta lo que se dijo anteriormente de que la idea de lo obligatorio está introducida en el pensamiento de Paul Ricœur para mostrar que es posible que el ser humano cometa mal, es necesario anotar que nuestro autor se vale de Kant y de la idea de lo obligatorio para mostrar que es necesario evitar el mal. El mal que desde la postura kantiana afecta el ejercicio de la libertad; el elegir bien, que hemos relacionado con *lo permitido*. Por tanto, *lo no permitido* hace referencia al mal, a lo que se debe evitar.

Para profundizar en cómo evitar el mal, debemos recurrir a la definición planteada por Paul Ricœur, que a la vez complementa la postura kantiana. El mal “designa aquello por lo que la acción humana es objeto de imputación, acusación y reprobación”(Ricoeur,

2007, p. 24). Es decir, el mal da sentido o propósito a imputar, acusar y reprobar a alguien, y a la vez, estos tres conceptos mencionados son las herramientas para evitar el mal. Por eso, la imputación surge para que un sujeto se atribuya a sí mismo o a otro la responsabilidad como verdadero autor de sus actos o acciones, las cuales son valoradas bajo predicados morales; lo que evitaría la aparición del mal, que en este caso se daría cuando un sujeto no reconoce sus acciones como propias. La acusación “caracteriza a la acción misma como violatoria del código ético dominante dentro de la comunidad considerada.” (Ricoeur, 2007, p. 24). Lo que le daría un contexto moral y ético tanto a la acción como al sujeto que la realiza, ya que el mal al no ser una sustancia o un ente, solo podría ser identificado por la percepción que se tiene de una acción, en el caso de la imputación es la calificación de la acción bajo predicados morales, y en el caso de la acusación se da por medio de la comunidad considerada que a través del tiempo establece un código ético con el fin de evitar el mal, que en estas circunstancias se da por no cumplir o desviarse de lo pactado, lo que repercutiría en la afectación de otro.

Para establecer el grado de afectación mencionado anteriormente, Paul Ricoeur trae a alusión el concepto de reprobación, que designa el “juicio de condena en virtud del cual el autor de la acción es declarado culpable y merece ser castigado. Es aquí donde el mal moral interfiere con el sufrimiento, por lo mismo que el castigo es un sufrimiento infligido.” (Ricoeur, 2007, p. 24). Es decir, con la reprobación se lamenta el efecto que produjo una acción sobre un individuo o una víctima, paso seguido, se condena al agente que ejecuto la acción como verdadero autor (imputación) y sabiendo que esta acción representa una desviación moral (acusación) lo que ocurre es que se declara culpable y merecedor de un castigo al agente que realizo el acto. A pesar, que en este paso (de la reprobación) se tiene en cuenta la idea de un agente responsable de una acción (imputación y acusación), su objetivo es que el agente padezca de un castigo, sufra por el acto cometido para que no vuelva a ocurrir, lo que evitaría el mal; el sufrimiento de padecer un agente al ser castigo haría que los individuos se abstuvieran de actuar mal. Y el mal sería crear victimas por nuestras acciones desviadas de la moral.

Ricoeur no quiere quedarse simplemente en contener, en evitar, en proscribir, sino que afirma que, en lo que él llama su “pequeña ética”, es necesario hablar de la solicitud:

En efecto, en el plano del objetivo ético, es totalmente afirmativa la solicitud, como intercambio mutuo de las estimas de sí. Esta afirmación, que podemos llamar, sin duda, original, es el alma oculta de la prohibición. Es ella la que, en último término, refuerza nuestra indignación, es decir, nuestro rechazo de la *indignación* infligida a otro (Ricoeur, 1996, p. 235).

La norma debe estar complementada con la solicitud, además de estar en concordancia con la prohibición del mal, con todo lo que enseña los imperativos categóricos. En este sentido, la norma está acompañada por un *plus* que es la solicitud con el otro, porque la norma no es solo *no hacer*, sino hacer de determinada manera, hacer en favor de otro. Además, la solicitud vislumbra la idea que toda acción implica padecimiento y por ende de violencia, es decir, toda acción tiene un paciente (en quien recae la acción) y un agente (quien ejecuta la acción). La solicitud pretende evitar que en esta dinámica se dé la violencia al recalcar que la norma es hacer de determinada manera, hacer en favor de otro.

Hasta aquí hemos hablado de cómo una acción se le puede atribuir a alguien y esa acción puede caer en la categoría de permitido y no permitido, pero cómo también se trata de entender qué significa que el sujeto sea capaz de imputación, es decir, sea capaz de reconocerse como autor de una acción y de juzgar esa acción de algún modo. Además de esto, Ricoeur va a hablar de cómo en el ámbito de lo obligatorio ese juicio, esa predicación de la acción, se hace en termino de *lo culpable/no culpable*: “Imputar sería no sólo atribuir una acción a alguien, sino también atribuir una acción, en cuanto susceptible de caer en la categoría permitido/no permitido, a alguien susceptible de ser juzgado culpable/no culpable” (Ricoeur, 1996, p. 323).

La culpabilidad suele entenderse solo en términos de intención, es decir, cuando “yo” me atribuyó la responsabilidad de mi acción, cuando “yo” actúo mal y por ello me tendría que sentir culpable, o, por el contrario, cuando “yo” no tengo responsabilidad y por ende no tendría que sentirme culpable. Pero Ricoeur pretende ampliar esa definición al señalar que la culpabilidad responde en un inicio a aceptar las consecuencias de la acción ejecutada a pesar de que cuando “yo” realicé el acto, por ejemplo, no tuve intencionalidad de faltarle al respecto al otro:

Se trata de una revolución, en la medida en que, al hacer hincapié en las consecuencias de nuestros actos, el moralista orienta su mirada en sentido inverso al de la búsqueda de las intenciones más ocultas, como incita a ello la noción de imputación. La consecuencia es paradójica: con esta última, puede existir culpabilidad sin intención; el *alcance* de nuestros actos, concepto que hemos evocado anteriormente, excede al de nuestros proyectos (Ricoeur, 1996, p. 325).

En este sentido, se hace una doble crítica al rasgo de la culpabilidad, en cuanto que al exceder nuestros proyectos o la capacidad de calcular todas las consecuencias de un acto no es suficiente la teleología aristotélica de la vida buena para determinar lo bueno, ya que, según Kant, esto es limitado porque el sujeto no siempre sabe cómo proyectarse adecuadamente (vida buena). En relación con la mirada kantiana del deber, Paul Ricoeur supera la idea de un hombre siempre consciente de todos sus actos, a un hombre que debe asumir las *consecuencias* de sus acciones incluso si no las ha previsto:

Según una de sus significaciones usuales, la responsabilidad implica que alguien asuma las *consecuencias* de sus actos, es decir, considere ciertos acontecimientos del futuro como representantes de él mismo, pese a no estar expresamente previstos y queridos; estos acontecimientos son su *obra*, a pesar suyo (Ricoeur, 1996, p. 325).

La revolución que plantea Paul Ricoeur es ya no entender la culpabilidad como referida solamente a la intención del sujeto en su acción, sino sostener que no es importante si “yo” tuvo intención o no, lo que importa es si hice mal o no, ejemplo: una persona que no tenía intención de herir a otra, pero con sus acciones hizo algo que la ofendió o la hirió, tiene que ser capaz de reconocer que, aunque no hubo proyecto, intencionalidad, efectivamente la ofendió y eso importa más que si tuvo intención o no. En suma, la culpabilidad se tiene que entender a la luz de las *consecuencias* de las acciones y no únicamente de las intenciones o proyectos de los sujetos actuantes.

Lo que importa en una filosofía de lo obligatorio es cuáles son las consecuencias de mis acciones en términos de cómo afecta al otro. Al modificar la definición de culpabilidad, Ricoeur modifica la idea de que la responsabilidad está limitada a las intenciones del sujeto;

por eso, al igual que la culpabilidad, si mis acciones aquejan al otro, “yo” debería sentirme responsable porque el otro es constitutivo de mí. Con ello se amplía el criterio de lo obligatorio incluso a los actos que aquejan al otro y no estuvieron en la intención del sujeto.

En sintonía con la idea de responsabilidad, es necesario mostrar, primero, la responsabilidad de la acción respecto al otro presente, el otro como tú (amigos, aquellos con quienes establecemos relaciones cara a cara, familiares, entre otros); segundo, respecto a la figura del tercero, del “él”, propia de las relaciones institucionales o del ámbito de la vida social anónima. Para profundizar esta idea de la responsabilidad, es necesario traer a discusión la idea de Paul Ricœur sobre los conceptos “prójimo” y *socius*:

El prójimo es la manera personal en que me encuentro con otro, *más allá de toda mediación social* (...) El *socius* es aquel a quien llego a través de su función social; la relación con el *socius* es una relación mediante; alcanza al hombre en tanto que... (Ricoeur, 2015, pp. 118–119)

En este sentido, el prójimo hace referencia a la presencia cercana, lo íntimo entre dos personas y el *socius* se refiere a las personas sin rostro específicos, que pertenecen a un sistema. Paul Ricœur recurre a varios pasajes bíblicos como la historia del *buen samaritano* y la parábola del *reino de los cielos*, para evidenciar la “compasión” de una persona por alguien sufriente o desprovisto de lo necesario. Esta persona sería el prójimo una relación directa lo que Ricœur denomina “hombre a hombre”. Ella misma es “del orden del acontecimiento, pues existe sin la mediación de una institución; así como el Samaritano es una persona por su capacidad de encuentro, toda su “compasión” es un gesto más allá del rol, del personaje, de la función” (Ricoeur, 2015, p. 117). Es decir, lo que define que una persona sea cercana con otra en el concepto del prójimo es la capacidad que tiene el individuo de actuar movido por el sufrimiento que aqueja a un sujeto en particular con el cual poseo un deber, una responsabilidad de ayudarlo.

Para saber quién es este prójimo con el cual tengo un deber, Paul Ricœur retoma la idea de Kierkegaard de que “el prójimo son *todos los seres humanos*, sin condición alguna.”(Prada Londoño, 2017, p. 229). Hay que aclarar de la cita que tanto Paul Ricœur como Kierkegaard no quieren caer en la *tiranía de la totalidad* al decir, que todos los seres humanos son mi prójimo. Pero si afirman que cada ser humano está revestido de cierta

particularidad que no se ignora a la hora de tratar a otro individuo como mi prójimo, no somos “puro ser humano” o un ser definido para siempre, hay tanta diversidad de personas como de características que la definen “lo que importa es un tipo particular de equidad que enseña a amar la singularidad de cada quien, pero sin distinción” (Prada Londoño, 2017, p. 230).

Esta reflexión del prójimo amplía el espectro del criterio de lo obligatorio y su relación con el concepto de la responsabilidad, se había mencionado que independiente de la intención de la acción de un agente, si el acto ocasionó un daño a otro individuo, el agente sería culpable al afectar a otro sujeto, así no haya visualizado o reflexionado lo que ocurriría. En el caso del prójimo, el agente no solo es responsable de todos los efectos dañinos que causan sus acciones, sino que es responsable por omisión del bien, es decir, si el agente podía auxiliar a un sujeto que estaba desprovisto de ayudarse a sí mismo, y no realizó la acción, tendría que sentir culpa. Volviendo al tema del prójimo y el *socius* Paul Ricœur se esfuerza por:

Comprender *juntos* al *socius* y al prójimo, como las dos dimensiones de la misma historia, las dos caras de la misma caridad. En un mismo movimiento, amo a mis hijos y me ocupo de la delincuencia infantil; el segundo es abstracto, pero más vasto. No estoy en paz con los niños amando a los míos; no estoy en paz con los otros, porque no los amo como a los míos, tan individualmente, pero siempre de alguna manera colectiva y estadística. (Ricoeur, 2015, p. 121).

En este sentido, el sistema, la institución, el rol o la función de una persona (*socius*) son el orden en las relaciones interpersonales o lazos social, es establecer una forma de actuar, pero para que se dé esta posibilidad o lo anterior, sin caer en tiranizar a las personas se necesita que antes los sujetos creen con otro, cercanía o intimidad que les permita tener compasión o caridad con un sujeto concreto para luego si poder hacer el movimiento a algo abstracto, a las personas sin rostro específico. Es decir, a la vez que un agente crea la intimidad con otro sujeto, realizando una acción concreta por este ser, está concibiendo la posibilidad que esta acción sea protegida por una institución (*socius*) deseando que otros hagan lo mismo. La responsabilidad del agente desde esta perspectiva no se limita al prójimo, al cercano, sino que se extiende para que se convierta en un rol de las personas o

que una institución proteja la acción que se hizo por el prójimo. Al final el *socius* solo es un instrumento del agente para establecer un sistema, pero es la intención del agente el que mueve al *socius* y a la vez, dirige las acciones hacia el otro cercano, por eso es un doble movimiento, porque se mueve a sí mismo y mueve el rumbo del *socius* siendo responsable de ambos movimientos.

La responsabilidad no solo se limita a las acciones y consecuencias que el agente realice en el presente; consigo mismo, con el amigo o el otro, con intención de dañar o no, así el prójimo o el *socius*. Además, y teniendo en cuenta lo anteriores involucrados el agente también debe reflexionar como sus acciones del pasado (la promesas que se realizaron) y las del futuro (entregar un mundo mejor de lo que yo lo encontré) traen consecuencias.

La responsabilidad de las acciones del pasado y nuestras deuda con el futuro son lo que constituye el ser individual y grupal: “Digamos, desde ahora, que reconocer su propio ser en deuda respecto a quien ha hecho que uno sea lo que es, es sentirse responsable de él” (Ricoeur, 1996, p. 326). Y en cuanto la deuda con el futuro; tenemos una responsabilidad con lo que aún no están presente, el *dejar un mundo mejor de lo que encontramos*. Es decir, se busca evocar una responsabilidad en el sujeto y en la sociedad desde el *presente* de lo que él es. Pero esta responsabilidad en “el presente supone que la responsabilidad de las consecuencias de futuro y la del pasado con respecto al cual el sí se reconoce en deuda, sean integrados en este presente no puntual y, en cierto modo, recapitulado en él” (Ricoeur, 1996, p. 326).

Llegados hasta aquí, lo que ha ganado el sujeto capaz de imputación es la capacidad de pensar racionalmente por medio del imperativo categórico que en sus tres formulaciones le permite al sujeto saber si una acción puede ser universalizable, si es realizada como un fin en sí misma y si contribuye a la humanidad, lo que determina lo *permitido*, y, por contraposición, lo *no permitido*. También el sujeto capaz de imputación ha ganado la capacidad de vincular autónomamente la ley con el deseo, lo que permite individualizar en un sujeto concreto para determinar si su acción es permitida o no permitida; además, el sujeto capaz de imputación ha advertido la capacidad del mal propia de su libertad, es decir, que no siempre obra de acuerdo con la ley sino con sus deseos empíricos, al punto de entender que esa capacidad de mal requiere la mediación de la norma y de lo obligatorio,

pero también que la norma no es solo coerción sino también movilización de la acción. Finalmente, el sujeto capaz de imputación asume la culpa de todos sus actos que afecta a otro o un grupo, directa o indirectamente, asumiendo una responsabilidad con el pasado y futuro.

### 3. LO JUSTO

El criterio de lo obligatorio culmina con un sujeto autónomo que se rige por dos rasgos: el primero, *lo permitido/no permitido* (imperativo categórico) en el cual el agente asume la norma no solo porque es coercitiva, sino también porque moviliza a actuar. El segundo rasgo, *culpable/no culpable* en el que la culpa del agente no está limitada a la intención de la acción del sujeto sino a sus efectos o consecuencias, tanto para el otro, el prójimo, como para el *socius* bajo la línea del tiempo (pasado, presente y futuro) teniendo en consideración así, las promesas que se hicieron o las acciones precursoras a la acción inmediata del agente (presente) y el efecto de esa acción en el futuro. A saber, y teniendo en cuenta lo anteriores involucrados el agente debe reflexionar cómo sus acciones del pasado (la promesas que se realizaron) y las del futuro (entregar un mundo mejor de lo que yo lo encontré) traen consecuencias.

El primer rasgo (lo permitido) inicia desde el agente y su acción dirigiéndose hacia la ley, el otro y las instituciones; por su parte, el criterio de lo *justo* inicia desde las instituciones y se dirige al agente, la ley y el otro. Esto aparentemente ubicaría el proceso del criterio de lo *justo* en contraposición al criterio de lo obligatorio, pero Ricœur afirma que todo el proyecto ético, todas las capacidades humanas, requieren un respaldo institucional, es decir, requieren realizarse no solo en el ámbito del cara a cara, tal como se había trabajado en los anteriores criterios de la imputación, sino según las relaciones con el tercero<sup>11</sup> propias de las instituciones<sup>12</sup>.

Para sustentar qué es lo *justo*, Ricœur retoma la teoría de la justicia de John Rawls, la cual muestra una clara divergencia con la postura kantiana que se manejó en el anterior criterio de la imputación:

---

<sup>11</sup> Personas que nunca serán rostros, es decir, personas que no conocemos personalmente ni tenemos conciencia de ellas.

<sup>12</sup> Por instituciones entenderemos aquí la estructura del *vivir-juntos* de una comunidad histórica –pueblo, nación, región, etc.–, estructura irreductible a las relaciones interpersonales y, sin embargo, unida a ellas en un sentido importante, que la noción de distribución permitirá aclarar después. La idea de institución se caracteriza fundamentalmente por costumbres comunes y no por reglas coaccionantes. (Ricoeur, 1996, p. 203).

Si en Kant la idea de lo justo se aplica primero a las relaciones de persona a persona, con Rawls la justicia se aplica primero a las instituciones –es la virtud por excelencia de las instituciones– y solo secundariamente a los individuos o a los estados-naciones considerados como individuos en la escena de la historia (Ricoeur, 1997, p. 69)

En este sentido, se presenta una diferencia con el criterio de lo obligatorio, donde el sujeto autónomo se da a sí mismo una ley que no solo es coercitiva, sino que lo mueve a actuar, descubriendo sus propias máximas de la acción que reflejan las relaciones de persona a persona. En cambio, el enfoque de lo *justo* desde el plano institucional, es la virtud de la institución, “pero de instituciones que procuran promover el bien de quienes forman parte de ellas”(Ricoeur, 1997). En otras palabras, lo *justo* atañe en primer lugar a las instituciones que son las que manejan el proceso y la aplicación de la justicia. Y por implicación en segundo lugar atañe a los individuos en quienes recae el juicio y la acción. Es decir, las acciones de los individuos son juzgadas como justas o no por su repercusión en terceros sin rostros. Estos juicios a su vez son respaldados por las instituciones, idea que se retomará más adelante con los conceptos “pluralidad” y “poder”.

Para ampliar el concepto de lo *justo*, Ricoeur afirma que la justicia “presenta rasgos éticos que no están contenidos en la solicitud, a saber, esencialmente una exigencia de *igualdad*. Las instituciones como punto de aplicación de la justicia y la igualdad como contenido ético del sentido de la justicia” (Ricoeur, 1996, p. 202). Luego, son dos los caracteres constitutivos del criterio de lo *justo*: el primer carácter constitutivo es precisamente la aplicación de la justicia teniendo en cuenta dos condiciones, a saber: la *pluralidad* y la *concertación* o el poder. El segundo carácter constitutivo se refiere a la igualdad como contenido ético del sentido de lo *justo*. Esta igualdad solo puede ser aplicada en las instituciones, y desde la ética da sentido al concepto de justicia. Al respecto Paul Ricoeur afirma:

*La igualdad, cualquiera que sea el modo como la maticemos, es a la vida en las instituciones lo que la solicitud a las relaciones interpersonales. La solicitud da como compañero del sí otro que es un rostro, en el sentido profundo que Emmanuel*

Lévinas nos ha enseñado a reconocerle. La igualdad le da como compañero un otro que es un *cada uno* (Ricoeur, 1996, p. 212).

De acuerdo con esto, la igualdad ubica al sujeto en un aspecto que va más allá de las relaciones interpersonales que son los límites de la solicitud, y busca que el sí responda frente a lo que él es en su relación dinámica con las instituciones, que corresponden a su vez a otro que no es un rostro cara a cara, sino que es un tercero. Se trata de un otro que es *cada uno*, es ese tercero sin rostro, que mediante la institución ejerce su autoridad sobre mí, despojándome de la centralidad de mi iniciativa, de mi intencionalidad el cual expande o afecta tanto el inicio de una acción por parte de agente como en su consecuencia o el resultado de la misma. Sólo cuando el sí mismo se descentra es capaz de regirse por una elección común que se da en la tercera persona la cual puede considerarse igualitaria.

Iniciemos con el primero carácter constitutivo del criterio de lo justo, a saber, la aplicación de la justicia teniendo en cuenta dos condiciones: la pluralidad y la concertación o el poder. Al respecto afirma Ricoeur:

Mediante la idea de *pluralidad* se sugiere la extensión de las relaciones interhumanas a todos los que el cara a cara entre el «yo» y el «tú» deja fuera como terceros. [...] Pero el tercero es, de entrada, sin juego de palabras, *tercero incluido* por la pluralidad constitutiva del poder. Así se impone un límite a cualquier intento de reconstruir el vínculo social sólo sobre la base de una relación dialogal estrictamente diádica. La pluralidad incluye terceros que nunca serán rostros (Ricoeur, 1996, p. 204).

En primer lugar, se hablará de la pluralidad en general para retomar posteriormente la idea de la pluralidad constitutiva del poder. Ricoeur, al igual que Hannah Arendt, afirma que la pluralidad posee el doble carácter de igualdad y distinción, lo que permite, por un lado, que las personas se entiendan, planeen y prevean necesidades; y, por otro, que cada ser humano sea distinto a otro (Arendt, 2009, p. 200). Ricoeur menciona que *la pluralidad incluye terceros que nunca serán rostros*, avanzando sobre el concepto de alteridad que se limitaba a diferenciar un organismo en contraste con otro, lo que podría tener una similitud con el cara a cara porque se necesita tener conciencia de las diferencias precisas entre

ambos organismos o entre dos personas. La pluralidad va más allá, incluye a personas anónimas o terceros sin rostro que permanecen y afectan el proceso (histórico) del propósito de vida de un sujeto (ideales de vida); el agente cuando actúa se mueve a la vez *entre y en relación con otros seres actuantes*, lo que lleva a pensar que el agente inicia su acción en medio de otras acciones de otros individuos que entremezcladas con la acción inicial del agente lleva a un resultado final. La cuestión es que el agente inicial de la acción al no ser capaz de identificar a los agentes de esas otras acciones por el constante movimiento (de las acciones) los convierte en personas anónimas o terceros sin rostros, que influyen en sus acciones y en su objetivo de vida. La imputación en este caso se daría solo en el sujeto que inicio la acción teniendo en cuenta el resultado final porque las otras acciones y sujetos pasan a ser acciones sin un específico carácter (anónimas).

La pluralidad al extender las relaciones interpersonales, más allá del cara a cara, lo hace a través de la acción y la reacción “entre hombres [los cuales] nunca se mueven en círculos cerrados y nunca pueden confinarse a dos participantes” (Arendt, 2009, p. 214). Es decir, desde la pluralidad, la acción que es juzgada como justa debe tener en cuenta a terceros sin rostros, que son todos los sujetos no concretos que se ven afectados y que afectan tanto la acción de un agente como sus consecuencias. Por eso hay que analizar una “serie de acontecimientos que juntos forman una historia con un único significado”(Arendt, 2009, p. 208), en otras palabras, una serie de sucesos cronológicos que normalmente se asocian a la historia de un sujeto, que nunca es el resultado de un único agente, sino de un todo que involucra a terceros (otras personas o el acontecimiento como tal) que el agente no conoce o distingue pero que influyen en el proceso histórico del agente, ya sea en el horizonte (ideales comunes) de la acción del agente o en el agente para que hiciera tal acción. Esto tiene lugar justamente porque “la acción, aunque no proceda de ningún sitio, por decirlo así, actúa en un medio donde toda reacción se convierte en una reacción en cadena y donde todo proceso es causa de nuevos procesos” (Arendt, 2009, p. 213). Así las cosas, la acción del agente no solo trae una consecuencia en un individuo, sino que además “predispone” de alguna manera la acción futura de otros individuos. Por tal razón, lo *justo* no se limita a las consecuencias inmediatas de la acción de un sujeto sino a cómo las consecuencias de la acción del agente afectan a terceros sin rostros, a personas que el agente no conoce pero que aun así modifica el curso de las acciones de esos individuos o,

en el caso contrario, modifica las consecuencias de las acciones de otros individuos que afectaron a un agente en la decisión de actuar.

Pero para entender la relación de los procesos y la dirección de la acción de un agente o protagonista, Ricœur busca un juez imparcial –en calidad de un tercero en la acción– para determinar lo *justo*, ya que solamente alguien que no conozca a los involucrados puede emitir un juicio *justo* porque no tiene afinidades con una u otra versión de lo hecho, lo que en palabras de Arendt sería un narrador o un historiador:

Lo que el narrador cuenta ha de estar necesariamente oculto para el propio actor, al menos mientras realiza el acto o se halla atrapado en sus consecuencias, ya que para él la significación de su acto no está en la historia que sigue. Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el actor, sino el narrador, quien capta y «hace» la historia. (Arendt, 2009, p. 2015)

De acuerdo con esto, la significación y veracidad que le da el narrador a una historia no puede ser igualada por sus protagonistas porque los agentes solo están en función de consecuencias que se dan en un cara a cara, mientras que el narrador va más allá, ve los nuevos procesos que se dieron de la acción originaria de un sujeto y observa además otros procesos que involucran y afectan el desenlace de la situación. En este caso el narrador es “objetivo” y sería el encargado de construir la historia. De una manera similar, cuando se valoran las acciones de un agente bajo el criterio de lo *justo* se tiene que recurrir a un tercero sin rostro que sea objetivo y observe otros procesos que el agente no puede concebir porque su actuar está concentrado en un sujeto concreto. Este tercero sin rostro fundamenta su autoridad en las instituciones y en la pluralidad constitutiva del poder:

El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan. La palabra misma (...) indica su carácter «potencial». Cabría decir que el poder es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza. Mientras que ésta es la cualidad natural de un individuo visto en aislamiento, el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan. (Arendt, 2009, p. 223)

En consecuencia, se hace una diferencia entre la fuerza y el poder. La primera pertenece a un individuo, de modo que en lucha con otra persona lo que primaría sería la fuerza física individual, propia de la existencia corporal individual del hombre, la cual es indivisible. En cambio, el poder comienza con la pluralidad de la condición humana que permite superar la fuerza individual de un sujeto y a la vez no verse aminorada cuando se divide; mientras existan personas actuando juntas siempre existirá el poder y todas sus potencialidades que pueden realizarse. Una de estas potencialidades es descrita de la siguiente manera: “Un grupo de hombres comparativamente pequeño, pero bien organizado puede gobernar casi de manera indefinida sobre grandes y populosos imperios, y no es infrecuente en la historia que países pequeños y pobres aventajen a poderosas y ricas naciones” (Arendt, 2009, p. 223). Lo que se traduce en que el poder de algunos puede ser mayor que el de muchos, hablando en un sentido cualitativo. La fuerza en contraposición se mide cuantitativamente, es decir, se puede afirmar que si aquí hay diez personas en un grupo, éstas son más fuertes que las cuatro personas del otro grupo. Se puede expresar de la siguiente manera: si tengo mayores medios en mi grupo soy más fuerte que otro grupo, el poder diverge de lo dicho, ya que se mide cualitativamente en relación a la capacidad de actuar juntos y potencializar las habilidades.

La potencialidad de la acción en un grupo es la capacidad de estar juntos, por tal motivo dependen de acuerdos temporales<sup>13</sup> que debe llevar a los individuos a actuar y a hablar juntos<sup>14</sup> de forma concertada y de manera perseverante. Esta unidad de poder se da por ciudades-estado<sup>15</sup> que basadas en la pluralidad y el poder definen el criterio de lo *justo*, que a la vez es definido por los mismos individuos que la integran, pero individuos sin rostro. Ricœur asocia estas ciudades-estado o las formas de gobierno al término de instituciones: “Y por instituciones hemos entendido las estructuras diversas de querer vivir

---

<sup>13</sup> “Si el poder fuera más que esta potencialidad de estar juntos, si pudiera poseerse como la fuerza o aplicarse como ésta en vez de depender del acuerdo temporal y no digno de confianza de muchas voluntades e intenciones, la omnipotencia sería una concreta posibilidad humana” (Arendt, 2009, p. 224).

<sup>14</sup> “Y sin poder, el espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público se desvanece tan rápidamente como los actos y palabras vivas” (Arendt, 2009, p. 227).

<sup>15</sup> “Sólo donde los hombres viven tan unidos que las potencialidades de la acción están siempre presentes, el poder puede permanecer con ellos, y la fundación de ciudades, que como ciudades-estado sigue siendo modelo para toda organización política occidental, es por lo tanto el más importante prerequisite material del poder” (Arendt, 2009, p. 224).

juntos, que garantizan a este último duración, cohesión y distinción” (Ricoeur, 1996, p. 242).

Hasta el momento se ha hablado del primer carácter constitutivo del criterio de la justicia a través de sus dos condiciones la *pluralidad* y la *concertación* o el poder. La primera condición nos explicaba cómo un tercero sin rostro era necesario para observar otros procesos que el agente no puede concebir porque su actuar está concentrado en un sujeto concreto. La segunda condición, por medio de actuar y hablar juntos de manera concertada, le permite al tercero sin rostro entender las formas correctas de relacionarse con otros y con terceros. Quien define la forma correcta de relacionarse, según Paul Ricoeur, es la institución, la cual es “considerada como regla de distribución de las funciones, por tanto, en cuanto sistema, es mucho más y otra cosa distinta que los individuos portadores de sus funciones” (Ricoeur, 1996, p. 210). Con ello muestra que la relación con tercero funciona como un todo, esto ciertamente porque el agente por medio de la *concertación* busca en su relación con terceros que se de en sí mismo y en los otros todas sus potencialidades. La cuestión es que la acción del individuo está en un flujo constante con las acciones de los terceros, lo que ocasiona que se afecta de manera indirecta el resultado final de la acción inicial que realizó el agente, por tal razón, la institución teniendo en cuenta la intencionalidad común de alcanzar todas las potencialidades de los integrantes de la comunidad y considerando la influencia de las acciones entre sí, debe generar desde un todo<sup>16</sup> o desde un sistema unificado de todas las acciones de los integrantes una regla de distribución de funciones que permita alcanzar este objetivo en común.

Hasta el momento, el sujeto capaz de imputación ha ganado la capacidad de saber que la aplicación de la justicia parte de un tercero sin rostro que analiza las acciones de dos protagonistas o agentes en relación con otros procesos que intervienen en los actos de los protagonistas. En esta sintonía de ideas el agente capaz de imputación puede juzgar la acción de un tercero sin rostro como *justa* o no. También el sujeto capaz de imputación ha ganado la capacidad de conocer que la realización de todas sus potencialidades solo se da a través de una acción pública, que entrelaza su acción inicial con las acciones de los terceros, para que se despliegue su breve historia y logre alcanzar una vida realizada, para

---

<sup>16</sup> Vale aclarar, que este todo no puede salir de la sumatorias de las partes, primero, porque las potencialidades de los individuos se dan desde un plano cualitativo, segundo, porque las influencias de los terceros al ser indirecta no son sumables de manera individual, sino que debe ser tomada en cuenta en conjunto.

lo cual, en este caso el agente debe entregar la autoridad de juzgar su acción como conveniente para su realización como para la potencialización de los terceros a la institución, quien es la encargada de definir la regla de distribución de las funciones de los individuos que integran una comunidad. Y en el caso que el agente quisiera imputar su propia acción como *justa o* en relación de terceros (y que fuera objetiva) solo lo podría hacer si tiene en cuenta la regla de distribución planteada por la institución.

Antes de definir el segundo aspecto de lo *justo*: la igualdad proporcional, vale recordar que este criterio, a diferencia de los anteriores, va más allá de las relaciones del cara a cara, es decir, relaciones con el tercero propias de las instituciones. Por eso Paul Ricœur busca definir los parámetros que constituyen la regla de distribución planteada por la institución<sup>17</sup> desde una teoría contractualista que permita la *concertación* (idea reflexionada en el anterior aspecto del criterio de lo *justo*) relacionándola con su postura de una igualdad proporcional que se da desde un contenido ético a partir del término de repartición:

El propio término de repartición merece atención; expresa la otra cara de la idea de compartir; la primera es el hecho de tomar parte en una institución; la segunda sería la de la distinción de las partes asignadas a cada uno en el sistema de distribución. «Tener parte en» es una cosa; «recibir una parte» es otra (Ricoeur, 1996, p. 209).

La idea de «Tener parte en» ya se había trabajado en el marco de la pluralidad y el poder, haciendo hincapié en que los individuos participan de un sistema, sea el de la pluralidad que afirma que todos los humanos tienen un carácter de igualdad y distinción, o del poder que busca potencializar las capacidades de acción de los hombres y por eso se unen. Los individuos reconocen que participan de un sistema el cual tiene en cuenta sus comportamientos individuales. La segunda idea, «recibir una parte», le concierne a la *igualdad proporcional* en la cual, siguiendo un sistema de distribución, se busca absolver “a los dos protagonistas de un falso debate sobre la relación entre individuo y sociedad, sin dar razón a uno más que a otro” (Ricoeur, 1996, pp. 209–210). En otras palabras, el individuo al hacer parte de una sociedad fundada en la pluralidad y el poder comprende que

---

<sup>17</sup> idea que fue mencionada en el anterior aspecto del criterio de lo *justo*.

hace parte de un sistema, el cual es mucho más que la suma de las partes o de las funciones de cada individuo, lo que imposibilita que el individuo se piense por fuera de este sistema para reclamarle a la sociedad lo que debe recibir de ésta. Con otras palabras, el individuo al manifestar sus intereses no puede concebirlos en función de un todo de un sistema (tema tratado en la pluralidad y el poder), lo que ocasionaría una acción injusta. Inversamente, la sociedad como regla de distribución necesita que los individuos tomen parte de ella, porque de lo contrario ésta solo hablaría desde “la probabilidad de que los individuos se conduzcan de cierta manera”(Ricoeur, 1996, p. 210) lo que no permitiría constituir una regla *justa* de la distribución porque no tiene en cuenta la realidad misma del individuo. Por eso, la igualdad proporcional planteada por Ricoeur tiene dos momentos, el discutido en el primer aspecto del criterio de lo *justo*, pluralidad y el poder («Tener parte en»), y el que se va a discutir con el segundo aspecto del criterio de lo *justo*: la proporcionalidad, que involucra a la vez, por un lado, los intereses del individuo en relación con la sociedad y, por otro lado, los intereses de la sociedad o institución en relación con el individuo. De este modo es posible constituir el criterio de lo *justo* que le permita al hombre capaz imputar su acción y la de los terceros.

En cuanto a los intereses del individuo en relación con la sociedad, Ricoeur afirma: “Lo injusto es tomar demasiado en términos de ventajas (y volvemos a encontrar la *pleonexía*, el querer tener más) o no lo suficiente en términos de carga” (Ricoeur, 1996, p. 211). Lo *justo* entonces busca un término medio entre lo demasiado y lo no lo suficiente: el primer término se refiere al apetito del individuo de adquirir en grandes cantidades cosas materiales con el mismo esfuerzo que otros recibirían mucho menos; el segundo término está referido a la asignación de actividad o tareas a un individuo, en donde éste prefiere entorpecer el proceso o el sistema y desea recibir menos. En ambos casos, tomar demasiado o no lo suficiente, lo *justo* debe buscar mantener el equilibrio entre lo que recibe el individuo en cuanto derechos y deberes, riqueza y autoridad, entre otras, es decir, una igualdad (término medio) entre beneficios y cargas.

Lo anterior está referido a una repartición aritmética que “consiste entonces en igualar dos relaciones, siempre entre una persona y un mérito” (Ricoeur, 1996, p. 211). En otras palabras, se tiene en cuenta la capacidad de acción que tiene el individuo (sus habilidades) y el valor que cumple en cuanto un oficio determinado en el sistema (sociedad)

para asignarle la parte que le corresponde; Ricœur, fundamentado en Aristóteles, afirma que esta distribución se hace entre partes, la parte del mérito y la parte de la persona. El hombre capaz de imputación juzga la acción como equitativa teniendo presente la parte (rol) que desempeña con la parte del mérito que merece su acción. Sin embargo, nuestro autor francés comenta que esta igualdad aritmética planteada entre la parte del mérito y la parte de la persona tiene un inconveniente, el no evaluar la procedencia de la parte que posee un individuo en relación a la parte de otro, sino que solo se evalúa su equilibrio con la parte del mérito (el sistema), dejando por fuera todas las desigualdades entre la persona y un mérito que se ha dado desde la sociedad antigua que se ocasiona porque “las diversas constituciones la definen de diferente modo” (Ricoeur, 1996, p. 211), o porque es susceptible a guerras y robos. Así se muestra, por una parte, que el individuo puede poseer partes desiguales en relación a otros individuos, y por otra, que algunos estados manejan las normas de distribución de forma arbitraria lo que genera que el individuo no sepa con seguridad si lo que posee en su parte inicial es *justa*. Para solucionar este inconveniente se plantea que esta justicia distributiva descansa “en una relación de proporcionalidad de cuatro términos: dos personas y dos partes” (Ricoeur, 1996, p. 211). Se introduce de esta manera en el término de repartición o de igualdad la idea de proporción, en la cual se tiene en cuenta la relación de las partes con el todo, además de la relación entre varias cosas, por ejemplo: la demanda y oferta, la fuerza física y la fuerza mental, la relación entre una sociedad y otra, la forma aceptada de comportarse en una institución, entre otros factores. Esta idea que se retoma de Aristóteles, en palabras de Ricœur, es “la relación de la parte de uno con su contribución y la relación del otro con su contribución diferente” (Ricoeur, 1996, p. 272). Al final lo *justo*, desde la igualdad, no se limita a una repartición aritmética entre el individuo y el mérito, sino que nos habla de una igualdad proporcional, a saber, la acción es justa cuando corresponde de manera proporcional a su contribución a la sociedad, méritos y necesidades teniendo en cuenta el sistema en el que se desenvuelve.

En relación a la capacidad de imputación el hombre capaz debe calificar una acción como *justa* cuando primero relaciona su parte (rol) con la parte del mérito (sistema), segundo, cuando relaciona la parte de otro con la parte de mérito (sistema), finalmente, relaciona si los dos análisis previos están equilibrados, en caso de que sí, su acción es *justa* de lo contrario no. El problema es que al estar hablando de un otro que es tercero sin rostro

este análisis debe estar respaldado por una institución la cual no debe ser escogida de manera arbitraria, sino que el individuo en búsqueda de una situación equitativa elija la institución justa.

Paul Ricœur en *Lo justo* afirma que la *Teoría de la justicia* de Rawls puede dar pista para llegar a la situación equitativa en la cual una pluralidad de individuos razonables y desinteresados pudiera escoger una institución justa. Antes de presentar las ideas Rawls es importante aclarar las divergencias que Ricœur tiene con este autor respecto al criterio de lo *justo*. El autor francés se distancia de la idea de Rawls de “liberar lo justo de la tutela del bien” (Ricoeur, 1997, p. 71), que ubica como subordinado de lo justo a lo bueno, ya que para Rawls primero se tiene que dar lo justo para que se dé lo bueno. Para Ricœur es todo lo contrario pues existe una primacía de lo bueno sobre lo *justo*. Esto se da, según Ricoeur, porque la teoría de Rawls del contrato social tiene un contenido ficticio, el cual es superado por la prueba del criterio de la universalización propia del ser humano:

El contrato viene a ocupar, en el plano de las instituciones, el lugar que la autonomía reivindica en el plano fundamental de la moralidad. Pero mientras que se puede decir que la autonomía es un «hecho de la razón», el contrato social parece que no puede fundarse más que en una ficción, una ficción fundadora sin duda, pero una ficción. (Ricoeur, 1996, p. 256)

En este sentido, el lugar que ocupa la autonomía en el plano fundamental de la moralidad es único, ya que según Ricœur la razón por medio de la autonomía<sup>18</sup> es la que permite reconocer que el ser humano tiene un valor en sí mismo y esta misma autonomía posibilita que se dé el contrato social en el cual los individuos entregan su libertad a la institución para que ésta los proteja o para ésta a través de garantías, condiciones y limitaciones ofrezca al individuo una situación equitativa para que sepa elegir e imputar acciones justas en la sociedad. Pero el contrato social que plantea Rawls en su situación original está basado, según Ricœur, en un supuesto imaginario “totalmente hipotético sin raíces en la historia ni en la experiencia, pero el contrato social está imaginado de tal manera que satisfacen la idea de equidad que opera como condición trascendental de todo

---

<sup>18</sup> La autonomía, como se explicó en los capítulos anteriores, se da gracias a la razón que tiene un criterio universalista que permite sostener que todos los seres humanos comparten esta misma capacidad.

el desarrollo procesal” (Ricoeur, 1997, p. 88). Ricoeur retoma los planteamientos de Rawls porque ayudan al individuo en una situación equitativa a determinar si una acción en sociedad es *justa* o no, aclarando que la autonomía como representante del concepto de bien prima sobre la idea de lo justo propuesta por Rawls.

Volviendo a la idea del contrato social que sirve, según Ricoeur, como una herramienta para que se dé una situación equitativa en la sociedad, se puede sostener que solo se puede fundar en una ficción, pero una ficción que partiendo de un desarrollo procesal puede regular los requisitos y los efectos de lo *justo*, que en el caso de Ricoeur sirve para explicar y lograr una equidad o igualdad proporcional en la sociedad:

Para Rawls, una institución justa sería aquella [en] que una pluralidad de individuos razonables y desinteresados escogerían si pudieran deliberar en una situación equitativa. [...] Cuando está subordinado al bien, lo justo queda por descubrirse; cuando es engendrado por medios puramente procesales, lo justo queda por construir. (Ricoeur, 1997, p. 73)

En relación con lo anterior, Ricoeur afirma que este proceso planteado por Rawls para llegar a una situación equitativa es válido, pero que es posterior y está implícito en la regla de oro<sup>19</sup> que representa un criterio universalista el cual no se construye sino que se descubre. Lo que busca Rawls es construir una situación equitativa en una sociedad que es desigual, para a partir de allí determinar qué es lo *justo*. Las condiciones y limitaciones de la propuesta de Rawls para llegar a la situación equitativa en la cual una pluralidad de individuos razonables y desinteresados pudiera escoger una institución justa se formula a partir de tres preguntas:

¿Qué es lo que garantizaría la equidad de la que podría resultar un acuerdo sobre un ordenamiento justo de las instituciones? ¿Qué principios se escogerían en esta situación ficticia de deliberación? ¿Qué argumento podría convencer a las partes deliberantes para escoger unánimemente los principios rawlsianos de la justicia

---

<sup>19</sup> “Mi principal objeción consiste en que en un sentido moral de la justicia fundado sobre la regla de oro “No hagas a otro lo que no quieres que te hagan a ti” siempre está implícito en la justificación puramente procesal del principio de justicia” (Ricoeur, 1997, p. 71).

antes que, digamos, una variante cualquiera del utilitarismo? (Ricoeur, 1996, p. 247).

Antes de aclarar la anterior cita, se debe mencionar que las tres preguntas tienen como base el “velo de la ignorancia”, el cual, Rawls plantea que las personas cuando nace o “aparecen” en la sociedad no saben “cómo las diversas alternativas afectarán sus propios casos particulares, viéndose así obligadas a evaluar los principios únicamente sobre la base de consideraciones generales. [...] Ante todo, nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o clase social” (John Rawls, 2006, p. 128). Esto hace referencia a una condición natural del hombre que le hace imposible determinar de manera precisa las ventajas o desventajas que posee como individuo en su posición original (cuando nace o “aparece”) en la sociedad. Desde allí se fundamenta las tres preguntas realizadas por Rawls: La primera pregunta intenta aclarar las ventajas e inconvenientes de la sociedad real (una sociedad práctica o empírica que no está basada en la razón o en principios universalistas), planteado que el “velo de la ignorancia” asegura la situación de deliberación equitativa; en la segunda pregunta, Rawls propone dos principios de justicia que los individuos escogerían bajo el “velo de la ignorancia” para garantizar una distribución proporcional; la tercera pregunta, buscar crear los argumentos para que las partes deliberantes escojan sus principios y no otros.

La primera pregunta: *¿Qué es lo que garantizaría la equidad de la situación de deliberación de la que podría resultar un acuerdo sobre un ordenamiento justo de las instituciones?* Rawls explica que las personas a través de su voz son capaces de determinar cuáles son los intereses en juego en una situación, y cómo a través de unas restricciones la persona logra ser objetiva a la hora de establecer ventajas e inconvenientes en la sociedad. Ricoeur la resume de la siguiente forma:

De ahí la primera restricción: que cada miembro tenga un conocimiento suficiente de la psicología general de la humanidad en lo que concierne a las pasiones y a las motivaciones fundamentales. Segunda restricción: los miembros deben saber lo que presuntamente todo ser racional desea poseer [...] Tercera restricción: al ser la elección entre varias concepciones de la justicia, los miembros deben tener una información conveniente sobre los principios de justicia en competición. [...] Otra

restricción, todos los miembros deben estar en igualdad con respecto a la información [...] Otra restricción más: lo que Rawls llama la estabilidad del contrato, es decir, la anticipación de que la obligará en la vida real, cualesquiera que sean las circunstancias predominantes. (Ricoeur, 1996, pp. 247–248).

En este sentido, no se busca fundamentar un principio determinado para definir qué es lo *justo* sino un procedimiento que sea equitativo por medio de unas circunstancias que garanticen los intereses por igual de todos los individuos en un plano terrenal, es decir, que los individuos puedan realizar una elección correcta no solo de sus derechos y deberes como se había planteado en el criterio de lo obligatorio, sino que también puedan realizar una elección correcta del reparto de los beneficios sociales (Ricoeur, 1997, p. 77). Lo injusto sería que el individuo no pudiera acceder a las restricciones cognitivas ya planteadas, las cuales deben ser garantizadas por la sociedad para que el individuo realizara una elección justa. Aunque el individuo no pueda acceder a las restricciones cognitivas no lo absuelve de actuar en concordancia con los objetivos sociales; el acto de la persona sería igualmente injusto porque no es determinado por el razonamiento o juicio que podría hacer una persona con pleno acceso a las restricciones cognitivas.

La segunda pregunta formulada por Rawls es: *¿Qué principios se escogerían en esta situación ficticia de deliberación?* Se enfatiza que la elección de estos principios<sup>20</sup> debe hacerse teniendo presente relaciones institucionales y no intersubjetivas. Aunque Ricoeur reconoce que la justicia es la virtud de las instituciones, afirma que es solamente de aquellas “instituciones que procuran promover el bien de quienes forman parte de ellas. Formar parte no es un rasgo marginal, pues las instituciones tienen una función distributiva y además los individuos se definen como coparticipes” (Ricoeur, 1997, p. 81). La decisión es en común para buscar un acuerdo de la mejor forma de gobernar, pero son los individuos los que toman la decisión con base en el ideal de bien planteado por Aristóteles que no aparece en Rawls. Para Rawls las personas solo piensan en intereses individuales por eso buscan, primero<sup>21</sup> libertades iguales de la ciudadanía para superar posturas como la del utilitarismo donde un individuo es sacrificado para el bien de todos. Sin embargo, como los individuos, gracias al “velo de la ignorancia”, no saben con seguridad si son el más débil,

---

<sup>20</sup> Según John Rawls existen dos principios de justicia

<sup>21</sup> Primer principio de justicia según John Rawls

prefieren un sistema moral que garantice libertades iguales para todos. Ahora bien, en un segundo momento<sup>22</sup> estos individuos buscan que “las desigualdades sociales y económicas deben estar organizadas de tal modo que a) podamos acomodarnos razonablemente a las ventajas de cada cual y b) que estén asociadas con posiciones y funciones abiertas para todos” (Ricoeur, 1997, p. 82). Significa que los individuos estarían de acuerdo con que existan diferencias entre posiciones y funciones que ubican a algunos individuos sobre otros, pero con la idea de proteger a los más necesitados para que no amenacen este sistema, además, los individuos no estarían de acuerdo con una repartición igualitaria porque todos serían perdedores (Ricoeur, 1997, p. 84). Lo injusto en la última situación o circunstancia sería que un individuo o varios con sus acciones quieran negar la situación original de desigualdad que existe en la sociedad y busquen una repartición igualitaria en un sentido aritmético, tal como los ideales de Robin Hood.

La tercera pregunta formulada por Rawls es: *¿Qué argumento podría convencer a las partes deliberantes para escoger unánimemente los principios rawlsianos de la justicia antes que, digamos, una variante cualquiera del utilitarismo?* Esta pregunta nos remite a una idea que ya se había mencionado: los miembros de una sociedad no saben con seguridad cuál es su lugar en ella y por tal razón, sistemas como los del utilitarismo sería desechados por las personas porque nadie quiere ser el borrego de sacrificio para los demás. La injusticia se daría en cuanto que el individuo no quiera reconocer la primacía y validez de estos argumentos sobre cualquier otro.

Respecto a la forma de proceder para juzgar una acción como *justa* Ricoeur no tiene ninguna dificultad con lo ya descrito, pero aclara que si aplicáramos al pie de la letra la teoría de la justicia de Rawls se fomentaría una separación de las personas, porque en su teoría no existen intereses mutuos, solo desinterés recíproco, en otras palabras, las personas reconocen que no son evidentes los procedimientos igualitarios o adecuadas para juzgar una acción que lleve a un beneficio común y por eso se unen. Esto es contrario a la posición de Ricoeur que sostiene que los intereses mutuos de los individuos radican en el querer vivir juntos, lo que lleva a buscar una vida buena, la cual debe tener el respaldo de las instituciones para evaluar en relación de terceros sin rostro si la acción del agente es *justa* o no.

---

<sup>22</sup> Segundo principio de justicia según John Rawls

En relación al concepto de imputación, primero, el hombre capaz tiene el deber de formarse y adquirir las restricciones cognitivas planteada por Rawls para que pueda realizar una elección correcta del reparto de los beneficios sociales. Si esta formación no es dada por las instituciones que son las encargadas de garantizar que todos los ciudadanos adquieran las restricciones cognitivas, el acto del agente igualmente sería injusto porque lo que determina lo *justo* es la valoración que podría hacer una persona con pleno acceso a las restricciones cognitivas. Segundo, el agente no debe usar las desigualdades sociales y económicas para afectar la libertad del otro, ni puede buscar que otro desempeñe una posición y función de manera definitiva, porque su acción sería considerada injusta. Tercero, el argumento del “velo de la ignorancia” hace referencia a que nadie sabe cuál es su lugar real en la sociedad ni con que habilidades y beneficios va a iniciar, por eso los principios de la justicia que se dan en el contrato social no deben tener en cuenta aspectos individuales de cada sujeto, sino debe elegir la acción justa bajo el “velo de la ignorancia” para ser imparcial.

Ricœur reconoce que la teoría de la justicia permite determinar qué es lo *justo* o no en un proceso de terceros sin rostro, de modo que la acción es *justa* cuando quien la evalúa respaldado por la institución, tiene en cuenta los siguientes aspectos: las consecuencias de una acción no se limitan a dos protagonistas interactuando, sino que es afectada y afecta a otros procesos (acciones en conjunto) de individuos sin rostro. Se debe tener en cuenta la pluralidad de las personas para la repartición de tareas o de bienes de manera proporcional a su contribución a la sociedad, méritos y necesidades en relación con el sistema en el que se desenvuelve. A la vez esta repartición o serie de roles en un sistema debe potencializar las acciones de los individuos (poder). El agente debe formarse y adquirir conocimiento suficiente para poder desarrollarse como persona en un mundo real. La acción debe tener en cuentas las potencialidades y la libertad de los otros, partiendo de la idea de que todos estamos bajo el “velo de la ignorancia”. Si tenemos en cuenta estos aspectos podemos juzgar una acción como *justa*.

#### 4. LO PHRONÉTICO O PRUDENCIAL

Hasta el momento en los anteriores criterios se han trabajado las máximas generales de la acción: el cómo un individuo debería actuar bajo cualquier situación, esto mediante la interacción del sí con otras figuras de poder que, en relaciones cara a cara y en relaciones de terceros, descubre y constituye objetivamente los parámetros que rigen hasta ahora la capacidad de imputación. Además, Paul Ricoeur en los anteriores criterios menciona que el hombre capaz de imputación debe partir de un reconocimiento de sí que se da mediante ciertas decisiones que son reflexionadas por el agente llevándolo a lo voluntario y deseado. Por este motivo, cuando ejecuta sus decisiones, reconoce sus acciones como propias valorándolas bajo los criterios éticos. Igualmente, Paul Ricoeur ha estado hablando sutilmente en los anteriores criterios de “un sujeto a quien puede imputarse la acción” (Ricoeur, 1996, p. XXXI), es decir, se refiere a un sujeto particular y no utiliza el término de sujeto universal. Por tal razón, debe proponer unos recursos de singularidad para hacer un juicio moral en situación (de situaciones conflictivas), la cual se da porque existen circunstancias únicas donde no se pueden dar máximas generales precisamente por el contexto particular que tiene lugar.

El criterio de lo prudencial o lo sensato analiza estas situaciones conflictivas entre el criterio de lo *bueno* y los criterios de lo *obligatorio* y lo *justo*<sup>23</sup> que ocurren cuando el sí o el agente se encuentra en una situación única (situación límite, situación particular, situación en contexto). Es decir, el agente se tropieza con una situación límite cuando se encuentra entre la divergencia de primar lo *bueno* o primar lo *obligatorio* y lo *justo*; el agente debe decidir si actuar pensando en su propia vida realizada siguiendo los patrones de excelencia que la sociedad le determina para conseguir lo bueno en sí o si el agente debe decidir actuar bajo los parámetros institucionales que le van a permitir potencializar todas sus habilidades dentro de un sistema al cumplir su rol asignado. Incluso esta situación límite también puede llevar al agente a tener que elegir entre dos acciones que representan ambas el mismo criterio, por ejemplo, lo *bueno*, lo bueno en sí. El criterio de lo sensato

---

<sup>23</sup> Estos tres criterios, lo bueno, lo obligatorio y lo justo representan las máximas generales de la acción.

analiza estas situaciones límites que no pueden ser valoradas bajo máximas generales de la acción, pero que aun así tiene presente los tres criterios anteriores: lo bueno, lo obligatorio y lo justo.

Un ejemplo clásico de cómo se reflexiona frente a una situación límite bajo el criterio de lo prudencial es el de la tragedia de Antígona: Antígona se encuentra entre la disyuntiva de tener que elegir entre obedecer el edicto real, que, bajo pena de muerte, ordena dejar insepulto a Polinices (hermano de Antígona) o elegir sepultarlo y realizarle su correspondiente ceremonia mortuoria. La cuestión es la siguiente: si Antígona no sepulta y realiza la ceremonia mortuoria, su hermano no podría entrar al inframundo y andaría errante en este mundo sin paz eterna. Pero si desobedece el edicto real ella sería condenada a muerte. En esta situación particular vemos enfrentadas las leyes del hombre que se podrían relacionar con los criterios de lo *obligatorio* y lo *justo* y las leyes divinas que se vincularían con lo bueno en sí de dar sepultura al hermano. Incluso surge la variante entre lo bueno en sí de la vida de Antígona contra lo bueno en sí de salvar al hermano de vivir errante y no permitirle tener paz eterna.

Lo anterior se da de acuerdo al contexto histórico de un sujeto singular, en este caso Antígona, y debe ser valorado e interpretado a la luz de las particularidades propias de la situación que la hacen irrepetible. Paul Ricœur reconoce que existen situaciones límites o situaciones particulares, en las que un agente se ve enfrentado entre dos rumbos de acción, dichas acciones son contrarias una de la otra, pero individualmente son válidas. Retomando el caso citado de Antígona, ella se encontraba en una decisión disyuntiva entre lo que la norma de la sociedad dicta y lo que las reglas de los dioses ordenan. Separadamente las dos acciones eran válidas: el dar sepultura a un hermano y el no dar sepultura a un enemigo del estado (por el “daño” que ocasiono al apoyar la guerra contra la ciudad), la cuestión es que el enemigo del estado era el hermano de Antígona. Ella elige privilegiando un aspecto o “variante” del criterio de lo *bueno* sobre el criterio de lo *justo*. Este caso ilustra la intencionalidad de Ricœur con el concepto de lo phronético o prudencial, ya que lo bueno en cualquiera de sus aspectos o “variantes” representa mejor la voluntad y deseo de la singularidad de un sujeto.

Luego de enmarcar las generalidades del porqué era necesario incluir el criterio de lo sensato en la capacidad de imputación, y antes de proceder con los tres rasgos

fundamentales para vincularlos con la capacidad de imputación, es necesario aclarar a qué deben responder estos tres rasgos del criterio de lo sensato para que no se de arbitrariedad en el juicio prudencial. Por eso para definir el criterio que califica la acción *como más sensata en el caso de situaciones de conflicto*, el autor francés recurre a la sabiduría practica que “consiste en inventar los comportamientos que mejor satisfagan la excepción exigida por la solicitud, traicionando lo menos posible a la regla” (Ricoeur, 1996, p. 294). Existen por lo menos dos implicaciones de la frase: *traicionar lo menos posible a la regla*. La primera, que no todas las acciones se pueden generalizar, lo que imposibilita crear leyes univocas, para lo cual es necesario la phrónesis que permite actuar de la mejor forma posible. La segunda implicación es que para *traicionar lo menos posible a la regla* hay que “inventar los comportamientos justos y apropiados a la singularidad de los casos” (Ricoeur, 1996, p. 294). Es decir, la elección que se debe hacer de cómo actuar surge de las circunstancias que rodean la situación límite. En el caso de Antígona, se deben analizar las circunstancias que llevaron al Rey Creonte a no querer que se sepultara a Polinices (hermano de Antígona), las circunstancias que llevaron a Polinices a hacer parte de la guerra, las circunstancias históricas que determinan la necesidad de sepultar a los muertos, la circunstancia de ser Antígona la que realiza la acción y no otra persona, entre otras circunstancias que hacen a la situación única. Si faltaran algunos de los aspectos la acción correcta de Antígona tendría que ser replanteada.

En otras palabras, se busca *traicionar lo menos posible a la ley* en una situación singular cuando se contemplan las circunstancias propias del caso particular que la ley no vislumbró. No obstante, Paul Ricoeur aclara “Nunca la sabiduría practica puede consentir en transformar en regla la excepción a la regla” (Ricoeur, 1996, p. 295). Es decir, la excepción a la ley solo se da cuando se cumple con un contexto particular, incluso si la ley contempla excepciones a partir de situaciones particulares, el sujeto igualmente debe actuar sensatamente contrastando su individualidad frente a la ley. Por ejemplo, en Colombia el aborto está prohibido, pero existen tres situaciones particulares que crean una excepción a la ley, lo que significa, por un lado, que el aborto sigue siendo prohibido en Colombia y, por otro lado, que hay tres excepciones que lo permiten. A pesar de que estas excepciones ya son ley no obligan al individuo a tener que obedecerlas cuando se presenten las situaciones particulares manifestadas en la norma, sino que el sujeto desde su

individualidad debe tener en cuenta tanto los aspectos de la norma en general como los aspectos de su propia vida para optar o no por lo que le plantea la ley, y así convertir su acto en sensato. Dicha acción en este punto, ya no debe convertirse en ley porque le pertenece solo a la individualidad del sujeto.

Ahora bien, Paul Ricœur no ubica el criterio de lo prudencial como una instancia superior de los anteriores criterios, sino como el criterio que cubre las situaciones límites y que complementa el juicio *justo*. En este sentido el criterio prudencial permite hacer que la justicia *merezca realmente el título de equidad*.

Después de describir de manera general en que consiste la *phrónesis*, es necesario presentar este criterio (lo prudencial o sensato) mediante sus tres rasgos fundamentales para vincularlos a la capacidad de imputación. El primer rasgo de la *phrónesis* busca legitimar las instituciones por medio de la equidad. El segundo rasgo está referido a la esfera práctica de las relaciones interpersonales<sup>24</sup>, en la cual se busca ampliar la *zona intermedia entre la cosa y la persona moralmente desarrollada* desde situaciones de conflicto o límites. El tercer rasgo se orienta a la autonomía y la capacidad del sí “de jerarquizar sus preferencias y de actuar con conocimiento de causa” (Ricoeur, 1996, p. 321).

El primer rasgo de la *phrónesis* consiste en la legitimación de las instituciones por medio de la equidad, el cual, en un primer momento, corrige la deliberación que los agentes hacen desde el “velo de la ignorancia” para crear los principios de justicia. Según Paul Ricœur se debe considerar al más desfavorecido para tomarlo como referencia, si esto no se hace la institución corre el riesgo de llegar a consideraciones aisladas que no tienen en cuenta el contexto de los mismos individuos que integran la institución. El hombre capaz de imputar debe tener presente al más desfavorecido, a aquel o aquellos que no sabe que están al final del sistema, a esa persona o personas que no afectan la estabilidad del poder o la cohesión existente en la sociedad, este individuo o individuos que saben que la sociedad no les debe nada porque los parámetros de la justicia están ya definidos y funcionan, por eso las acciones que se realizan son justas. La acción sensata va más allá, crea la excepción a la regla para que se dé una auténtica equidad desde la institución, reconociendo al individuo más desfavorecido.

---

<sup>24</sup> Esta solicitud crítica es la forma que la esfera práctica toma en la región de las relaciones interpersonales. (Ricoeur, 1990, p. 300)

La anterior idea da paso a un segundo momento de la equidad como legitimadora de la justicia, que se enuncia como los *fin*es del «buen» gobierno. Esta idea sostiene que las instituciones específicas que están referidas a un «buen» gobierno son las que aportan al desarrollo de la persona, no solo potencializando sus habilidades como en el caso de lo *justo*, sino que su finalidad es hacer que las personas se realicen a través de una «vida buena». Para lograr lo anterior, los fines dentro de la institución tienen que ser igualmente específicos: “La pluralidad de los fines del «buen» gobierno es quizá irreductible, con otras palabras, que la cuestión del fin del «buen» gobierno es posiblemente indecible” (Ricoeur, 1996, p. 282). De ello se deriva que los valores o costumbres que rijan el criterio de la equidad no permiten nunca una concepción unificada. Lo que busca entonces el criterio de lo sensato es que haya un *orden de prioridades* en la esfera de la justicia específica. Y estas prioridades van a favor del reconocimiento de sí, precisamente porque el agente no es un individuo sin contexto, por eso tanto para su auto-reconocimiento como para definir la equidad debe tener presente las situaciones límites que a lo largo de su historia individual o colectiva se han suscitado para definir este *orden de prioridades* en la esfera de la justicia particular. Las leyes del Estado deben adaptarse al contexto de la población y de los individuos que la conforman, de modo que las leyes que sirvieron para una época determinada de una sociedad y sus integrantes, luego quedan obsoletas frente a las nuevas circunstancias que surgen.

Al diagnosticar las circunstancias el juicio sensato a diferencia del juicio *justo* no espera a que la problemática se generalice, sino que busca prevenir antes que afecte la estabilidad social. Leyes relacionadas con el cyberbullying, por ejemplo, según el juicio *justo* aparecen luego que se den varios precedentes del mismo caso, lo que haría que estas leyes fueran justas porque estaban afectado la cohesión social. Contrario a esto, se encuentra leyes preventivas que se dan desde un juicio sensato que es capaz de pensar en la persona individual antes que surja de manera generalizada en la sociedad. Por eso desde el juicio sensato se procede sin necesidad de precedentes del mismo caso y teniendo en cuenta el proceso de reflexión realizado en otras situaciones similares (situaciones límites). El hombre capaz de imputación no solo realiza un juicio sensato cuando tiene en cuenta al más desfavorecido de la sociedad para crear una excepción, sino que teniendo esa situación límite como punto de referencia es capaz de pensar los *fin*es del «buen» gobierno para el

contexto actual en que se dan las leyes; leyes que deben ser pesadas para auto-reconocimiento personal, por tal razón se crean de forma sensata para prevenir futuras situaciones límites antes que aparezcan de manera extendida en la sociedad.

Esta idea también es aplicable al problema de la repartición “no sólo por la diversidad de los bienes que hay que repartir, sino también por el carácter histórico y culturalmente determinado de la estimación de estos bienes” (Ricoeur, 1996, p. 273). La situación límite de la repartición se da entre la pretensión universalista de conocer la diversidad de los bienes en un sistema y las circunstancias que contextualizan las reglas de una institución. El hombre capaz de imputación no está sometido a un criterio unívoco de equidad, sino que el criterio de lo prudencial busca que el agente analice la situación límite o situación particular para determinar el rumbo de acción correcta reflexionando entre el carácter universal y contextual de la acción. Así, la decisión de que una acción es prudencial o sensata solo aplica al contexto particular o a la acción que se analizó.

El segundo aspecto de lo prudencial está referido justamente a la esfera práctica de las relaciones interpersonales, se centra en ampliar “la zona intermedia entre la cosa y la persona moralmente desarrollada” (Ricoeur, 1996, p. 299). En esta zona se buscan pautas que marquen una decisión “imparcial” por eso se recurre al rol de una tercera persona con la que no se tenga relación directa, aunque lo que se analiza igualmente son las situaciones de conflicto, en este caso entre el valor en sí de una persona (fin en sí mismo) que representa lo universal y las particularidades del contexto. Por ejemplo, en los dilemas sobre el aborto o la eutanasia, se tiene presente para emitir el juicio prudencial que no se trate de familiares o amigos o seres cercanos para que se pueda dar una especie de “imparcialidad”.

Esta zona intermedia relaciona al agente con la norma para ampliar la diferencia entre la concepción de persona y la concepción de cosa, que por diversas circunstancias particulares no es clara. Una idea que se deriva de lo anterior, es que en algunas instituciones las personas no distinguen la diferencia entre un totalitarismo y una “democracia” porque en ambas circunstancias los individuos son utilizados como un medio para conseguir los ideales de la sociedad que a veces no están en sintonía con el desarrollo personal de todos sus individuos. Es decir, en algunos caso, tanto el totalitarismo como la democracia surge con el apoyo de la mayoría del pueblo para resolver los problemas

sociales del momento, la cuestión es que con el tiempo ambos sistemas políticos olvidan que las necesidades del pueblo son cambiantes, y por eso siempre mantienen las mismas normas establecidas desde el inicio siendo anacrónicas, o sus procesos para actualizarse son lentos frente a las individualidades y necesidades que surgen en los integrantes de la sociedad, la cuestión es que con el tiempo la mayoría del pueblo inicia a concebir el sistema político como algo que no cambia y que es inevitable, que siempre pone sus sostenibilidad sobre el bienestar del pueblo, en este punto es donde no se encuentran diferencias entre un totalitarismo y una democracia.

El hombre capaz de imputación pierde su juicio sensato cuando las circunstancias que lo rodean lo llevan a considerarse una parte más del sistema, es decir, que sus acciones no influyen y no generan ningún cambio, en ese momento la misma persona se cosifica a sí misma y a los que lo rodean. El juicio sensato le permite al hombre capaz de imputación reconocer los hábitos que lo cosifican y utilizar las circunstancias específicas que lo rodean para que el sistema esté al servicio de su desarrollo personal y no al revés, que él esté al servicio del sistema. Por ejemplo: una persona que por diversas circunstancias particulares no trabaja en algo que le apasiona, luego de llegar a su casa tras una laboriosa jornada puede disfrutar de la lectura o de aquellas reflexiones que le llena el espíritu. Este personaje se somete al sistema por las circunstancias, pero no se priva de aquello que lo lleva a un desarrollo personal.

Luego que la tercera persona haya ampliado la *zona intermedia entre la cosa y la persona moralmente desarrollada* se ubica el «justo medio», que está acompañado de un tacto moral muy desarrollado<sup>25</sup>. Esto requiere conocimiento de la situación específica, de sus causas, contexto, reconocimiento de sí y del reconocimiento del otro para poder emitir un juicio a la acción que pueda ser considerada sensata. Aun así, sería igualmente irrepetible el juicio para otra situación por más similar que sea.

La tercera persona puede ser el sí, el otro o alguien desconocido, se busca que su juicio sea “imparcial” al colocarse en este rol: “la arbitrariedad del juicio moral en situación es tanto menor cuanto el «decididor» -en posición o no de legislador- ha tomado consejo de los hombres y de las mujeres reputados como los más competentes y lo más sabios”

---

<sup>25</sup> La búsqueda del «justo medio» parece ser bueno consejo, sin tener valor de principio universal; así, la determinación del período de gestación durante el cual el aborto no constituye crimen, requiere un tacto moral muy desarrollado. (Ricoeur, 1990, p. 299)

(Ricoeur, 1996, p. 299). Además, la tercera persona antes de emitir un juicio debe considerar las posibilidades existentes de que otra persona en una situación similar hubiera reflexionado de similar forma. El hombre capaz de imputación no solo debe reflexionar sobre qué haría otro en mi posición, la universalidad de la ley y particularidad del contexto, sino que el criterio prudencial surge de la práctica en situaciones límites, ya sea porque el agente las vivió o porque fue aconsejado correctamente.

Ya discutidos dos rasgos de la *phrónesis*, pasamos al tercero, a saber, la autonomía. Al respecto cabe afirmar con Ricoeur: “Hemos iniciado el movimiento del retorno hacia sí haciendo corresponder a la estima de los fines de la acción la estima de un sí capaz de jerarquizar sus preferencias y de actuar con conocimiento de causa” (Ricoeur, 1996, p. 321). De esto puede afirmarse que el juicio sobre los fines de las acciones de un agente no solo se adscriben bajo los criterios éticos y morales porque así dicta la universalidad de la ley junto a la particularidad del contexto, sino que el sí, gracias a sus capacidades (de manera particular al jerarquizar sus preferencias y distinguir sus deseos egoístas de los deseos que llevan a su desarrollo), es capaz de actuar con conocimiento de causa, con conocimiento de lo bueno y lo malo, lo bueno en cuanto realización del sí, y de las normas creadas para no afectar la realización del otro. Lo que finalmente posibilita la definición de la capacidad de imputación es que se apoya no solo en la naturaleza del hombre como un ente universal, sino que además es capaz de generar objetividad en la singularidad de cada persona por medio de la autonomía.

La autonomía va de la mano con el juicio moral, en tanto que ya no solo recae en una situación de conflicto como los anteriores rasgos de la *phrónesis*. Se afirma que “el juicio moral en situación se forma a través del debate público, el coloquio amistoso, las convicciones compartidas” (Ricoeur, 1996, p. 320). Esto es un mecanismo mediador que permite un verdadero reconocimiento de sí, ya que este pertenece a un contexto determinado a una historicidad, por ende, no puede estar desvinculado, al igual que la adscripción de la acción a su agente.

En este sentido la historicidad está relacionada con la autonomía, ya que el sujeto se ubica en una cultura, una red conceptual que lo configura desde antes de nacer, de modo que la autonomía se ve limitada por el contexto cultural. Pero, aun así, debe buscar un *equilibrio reflexivo* entre las reglas de justicia instaurada por la institución y las

estimaciones que realiza el agente en relación a un carácter histórico y comunitario, cuyo resultado es una salida práctica<sup>26</sup>.

La autonomía y salida práctica se ponen a prueba por medio de la vía progresiva, es decir, en el hecho de que efectivamente la práctica solucionó la situación de conflicto y no la empeoró. La autonomía se desarrolla con el tiempo, por eso el sujeto capaz para aprender cómo actuar debe necesariamente tener un acumulado de experiencias que lleve a que su acción cada vez sea más autónoma (consciente). Esto implica que la capacidad de imputación no es algo que se desarrolle de una vez para siempre, sino que es un continuo aprendizaje, un continuo ejercicio práctico.

En general cuando se usan los predicados de la *phrónesis* para hacer una excepción en una situación de conflicto no se debe olvidar que el juicio se realiza teniendo en cuenta el principio de la ley. Por ejemplo: “La excepción aparente al imperativo «no matarás» es colocada así bajo la regla precisada por la premisa especificadora” (Ricoeur, 1996, p. 306). La premisa especificadora en este caso sería “*se permite matar si se es amenazado de muerte*”, que se inscribe en el principio de no matar. Igualmente, la capacidad de imputación es sensata en el juicio de las situaciones de conflicto cuando tiene presente que la excepción se hace de acuerdo con un principio.

Respecto al concepto de imputación, el hombre capaz tiene que pensar sus situaciones límites tanto en relación a los tres criterios anteriores (lo bueno, lo obligatorio y lo justo) como en relación a las circunstancias que rodean el acto realizado. Para eso, primero, debe reconocer que los *finés* del «buen» gobierno son “relativos” al contexto en el que se dan pero que aun así son sensatos cuando ayudan al auto-reconocimiento. El agente hace un juicio sensato cuando éste es capaz de constituir los *finés* del «buen» gobierno en relación al más desfavorecido; esto se puede dar en la repartición de los bienes que le corresponda juzgar o a la que pertenezca, en la cual el agente aplica su juicio desde el contexto particular donde se efectuaron las acciones. Además, el hombre capaz busca ampliar la *zona intermedia entre la cosa y la persona moralmente desarrollada* desde situaciones de conflicto o límites para lo cual debe ser capaz de diferenciar las acciones que reivindica su singularidad de las acciones que lo convierten en parte de un sistema que no desarrolla su individualidad. Es decir, el hombre es sensato cuando en medio de las

---

<sup>26</sup> “No tiene salida teórica, sólo la salida práctica (...)” (Ricoeur, 1990, p. 316)

circunstancias que lo hacen parte de un sistema es capaz de realizar acciones a favor de su singularidad. Finalmente, el criterio de lo sensato se fomenta a través de la constante práctica por medio de la reflexión de situaciones límites que llevan al agente a ser consciente de que la capacidad de decidir y de su autonomía están estrechamente relacionadas con su carácter histórico y comunitario.

## CONCLUSIONES

La definición de imputación, que se ha venido analizando a través de los cuatro criterios de la capacidad de imputación, se adscribe de manera literal al noveno estudio de la obra de Ricoeur *Sí mismo como otro*. En este estudio aparece la definición de imputación que se usó como eje central de los cuatro capítulos de estas tesis, la cual hace referencia a la capacidad que tiene el agente de adscribirse una acción como propia para ser valorada o calificada bajo los cuatro criterios ya analizados. Además, la capacidad de imputación es desarrollada a partir de las indicaciones que Paul Ricœur presenta en el prólogo:

Le corresponderá al cuarto subconjunto (estudios séptimo, octavo y noveno) proponer un último rodeo mediante las determinaciones *éticas* y morales de la acción, relacionadas, respectivamente, con las categorías de lo *bueno* y de lo *obligatorio*. Así, se esclarecerán las dimensiones éticas y morales de un sujeto a quien pueda imputarse la acción, buena o no, hecha por deber o no. (Ricoeur, 1996, p. XXXI)

El cuarto subconjunto corresponde a una parte del texto *Sí mismo como otro*, en la que Paul Ricœur plantea el interrogante: *¿quién es el sujeto capaz de imputación?* Para responder a esta pregunta se requiere profundizar y sistematizar el concepto de imputación, ya que Paul Ricœur no desarrolla explícitamente esta idea en los estudios séptimo, octavo y noveno, por eso le corresponde a un agente externo realizar este análisis siguiendo las advertencias dada por nuestro autor francés.

A modo de síntesis se puede decir: El primer criterio, lo bueno, busca que el hombre capaz reconozca cuál acción es buena en sí y cuál no, qué acciones por sus efectos son buenas y cuáles no, apoyándose en los patrones que definen *los niveles de éxito* y *los grados de excelencia* para cada práctica considerada. El agente capaz de imputación debe reconocer que necesita del otro para alcanzar la vida «buena» y que ese otro es irremplazable, además, el otro lo convoca a actuar señalando la necesidad de vivir juntos. En el segundo criterio, lo obligatorio, el sujeto capaz de imputación parte de su capacidad de pensar racionalmente para seguir el imperativo categórico en sus tres formulaciones y permitirle al sujeto saber si una acción puede ser universalizable, si es realizada como un

fin en sí misma y si contribuye a la humanidad, lo que determina lo *permitido*, y, por contraposición, lo *no permitido*. Además, el sujeto capaz de imputación asume la culpa de todos sus actos que afectan a otro o a un grupo, directa o indirectamente, asumiendo una responsabilidad con el pasado y futuro. El tercer criterio, lo *justo*, se da cuando quien evalúa la acción lo hace respaldado por la institución y teniendo en cuenta los siguientes aspectos: las consecuencias de una acción no se limitan a dos protagonistas interactuando, sino que es afectada y afecta a otros procesos (acciones en conjunto) de individuos sin rostro. Se debe tener en cuenta además la pluralidad de las personas para la repartición de tareas o de bienes de manera proporcional a su contribución a la sociedad, méritos y necesidades en relación con el sistema en el que se desenvuelve. A la vez esta repartición o serie de roles en un sistema debe potencializar las acciones de los individuos (poder). Finalmente, en el criterio de lo sensato, el hombre capaz tiene que pensar sus situaciones límites tanto en relación a los tres criterios anteriores (lo bueno, lo obligatorio y lo justo) como en las circunstancias que rodean el acto realizado. El criterio de lo sensato se fomenta a través de la constante práctica por medio de la reflexión de situaciones límites que llevan al agente a ser consciente de que su autonomía está estrechamente relacionada con su carácter histórico y comunitario.

De manera general la capacidad de imputación puede ser interpretada de la siguiente manera: se le atribuye a un sujeto una acción como propia, luego se califica o valora la acción bajo los criterios de lo bueno, lo obligatorio, lo justo y lo sensato; esto teniendo presente que los tres primeros criterios están referidos a las máximas generales de la acción (el cómo un individuo debería actuar bajo cualquier situación), y que el último criterio está relacionado con las situaciones particulares o límites que resalta la individualidad del sujeto y crean excepciones. Se puede deducir después de este recorrido, que este cuarto criterio no solo es el último de la capacidad de imputación, sino que además es la máxima expresión entre los otros tres criterios de un sujeto que se reconoce a sí mismo mediante ciertas decisiones que son reflexionadas por él llevándolo a lo voluntario y deseado. El grado de autonomía es mayor e implica que cuando ocurra una situación límite no solo se tiene presente el criterio prudencial, sino que se replantea la concepción propia de cada uno los criterios anteriores creando variantes en ellos. Por este motivo, se evidencia que no es un

juicio acabado, sino que debe estar en constante revisión, al llegar al último criterio se vuelve a iniciar el proceso por los otros criterios en un círculo sin fin.

También la idea del proceso de imputación en forma de círculo o espiral se refiere a que no tiene un inicio ni un final ya definido por alguno de sus criterios. El hombre es arrojado al mundo, y allí se encuentra con lo obligatorio, lo bueno, lo justo y lo prudencial a la vez, no reflexiona su acto teniendo en cuenta un criterio primero que el otro, sino que ese hombre capaz de imputación se da cuenta que el orden del análisis no afecta el resultado. A pesar de que el criterio prudencial sea presentado por Paul Ricœur como aquel que es el intermediario entre los tres criterios anteriores, la inferencia que se puede hacer es que la acción del individuo ya fue previamente influenciada por su contexto institucional (criterio de lo obligatorio y de lo justo) al cual está “sometido”, aunque el sujeto capaz busque mantener su singularidad, incluso la idea de lo bueno en sí es alterada por la misma historia de la humanidad. Lo que garantizaría – en el nivel teórico – la capacidad de imputación al hombre capaz es ir un paso a delante de las reflexiones masificadas que hacen los individuos de acuerdo con su sociedad, y crear comportamientos que lleven al agente a prevenir acciones futuras que afecten su desarrollo individual o social. El hombre capaz de imputación es un hombre activo frente a las acciones que lo pueden afectar y no espera de forma pasiva que los demás definan cómo debe actuar. La fortaleza, que constituye a la vez una desventaja, de estos postulados es que esta ética es práctica, si no se efectúa y se pone en obra, retrocedemos tanto el desarrollo individual como colectivo de la sociedad.

### Bibliografía

- Arendt, H. (2009). *La condición humana* (Paidós). Buenos Aires.
- Aristóteles. (2002). *Ética a Nicómaco* (Alianza Ed). Madrid.
- John Rawls. (2006). *Teoría de la justicia* (The Belkna). Cambridge.
- Kant, I. (2005). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Editorial). Madrid.
- Prada Londoño, M. (2017). *Entre disimetría y reciprocidad. El reconocimiento mutuo según Paul Ricoeur* (Editorial). Bogotá. D.C.
- Ricoeur, P. (1982). *Finitud y Culpabilidad* (Taurus Edi). Madrid.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro* (Siglo XXI). Madrid.
- Ricoeur, P. (1997). *Lo justo* (Editorial). Santiago.
- Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. (Fondo de Cultura Económica, Ed.). México D.F.
- Ricoeur, P. (2007). *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología* (Amorrortu). Buenos Aires.
- Ricoeur, P. (2015). *Historia y verdad* (Fondo de C). Buenos Aires.