



Tópicos, Revista de Filosofía
ISSN: 0188-6649
kgonzale@up.edu.mx
Universidad Panamericana
México

Villa Sánchez, José Alfonso
Vida buena y acción en la ética de Paul Ricoeur
Tópicos, Revista de Filosofía, núm. 49, 2015, pp. 163-207
Universidad Panamericana
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323040692006>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

VIDA BUENA Y ACCIÓN EN LA ÉTICA DE PAUL RICOEUR

José Alfonso Villa Sánchez

Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
alphonsovilla@hotmail.com

Abstract

After presenting a map of Paul Ricoeur's ethical philosophy, the following pages explore the way in which he adopts the Aristotelian concept of good life, thus to pinpoint its continuity with the contemporary concept of action, proper to the analytical philosophy, though amplified by life's practices and plans, in order to show a broader framework for ethics' teleological perspective, according to which all human actions tend to a good that is simultaneously its end. The narrative unity of a life, from the stance of the hermeneutical philosophy developed by Ricoeur, is the working locus of every ethical reflection insofar it is a narrative that presents actions as moments of more complex actions, from which in turn surface increasingly broader teleological schemes.

Key words: ethics, good life, accion, Paul Ricoeur.

Resumen

Después de mostrar un mapa de la filosofía ética de Paul Ricoeur, las siguientes páginas exploran la manera como se apropió el concepto aristotélico de la vida buena, en su intención de encontrarle continuidad en el concepto contemporáneo de acción, propio de la filosofía analítica, pero ampliado por las prácticas y los planes de vida, a fin de mostrar un marco más amplio para la perspectiva teleológica de la ética, según la cual todas las acciones humanas tienden a un bien que es también su fin. La unidad narrativa de una vida, en la perspectiva de la

Recibido: 15 - 12 - 2014. Aceptado: 10 - 02 - 2015.

filosofía hermenéutica que Ricoeur ha desarrollado, es el *locus* de trabajo de toda reflexión ética en tanto en la narración se muestran las acciones como momentos de acciones aún más complejas, en las que afloran esquemas teleológicos cada vez más amplios.

Palabras clave: ética, vida buena, acción, Paul Ricoeur.

A. Mapa de la Filosofía Práctica

La ética de Paul Ricoeur está contenida, fundamentalmente, en los estudios séptimo, octavo y noveno de *Sí mismo como otro* (1996). La provocadora hipótesis de trabajo que anima estos estudios dice, contra lo que se sostiene tácitamente como norma al uso entre la ortodoxia de los estudiosos, que hay una relación de subordinación y complementariedad de la moral kantiana, de corte deontológico, respecto de la ética aristotélica, de corte teleológico. En dirección crítica a esta ortodoxia, Ricoeur enuncia de la siguiente manera los objetivos de esta “pequeña ética” (Cfr. Ricoeur, 1997, 82):

Nos proponemos establecer, sin afán de ortodoxia aristotélica o kantiana, pero con gran atención a los textos fundadores de estas dos tradiciones: 1) la primacía de la ética sobre la moral; 2) la necesidad para el objetivo ético de pasar por el tamiz de la norma; 3) la legitimidad de un recurso al objetivo ético, cuando la norma conduce a atascos prácticos... Con otras palabras, según la hipótesis de trabajo propuesta, la moral sólo constituiría una efectuación limitada, y la ética, en este sentido, incluiría a la moral. Por tanto, no veríamos que Kant sustituye a Aristóteles, pese a una tradición respetable. Más bien, se establecería entre las dos herencias una relación a la vez de subordinación y de complementariedad, reforzada, en definitiva, por el recurso final de la moral a la ética (Ricoeur, 1996, 174-175).

Distingamos algunas ideas y pongamos la mirada en dos presupuestos de esta hipótesis y de sus objetivos. Un primer presupuesto para mostrar estas relaciones entre ética y moral consiste en dejar en suspenso metodológicamente las tradiciones ortodoxas

tanto aristotélica como kantiana, y atender a los textos mismos, y con ellos “a las cosas mismas”. “A las cosas mismas”, sin embargo, no en el modo del correlato intencional de una conciencia, tal como sucede en el caso de Husserl; sino en el modo como Heidegger lo muestra en el § 7 de *Ser y Tiempo*, en el que la fenomenología de la conciencia intencional ha llegado a ser fenomenología hermenéutica. Estos rodeos hermenéuticos por Aristóteles y Kant son los que de suyo parecen exhibir relaciones de subordinación y complementariedad entre teleología y deontología, entre lo bueno y lo obligatorio.

Un segundo presupuesto es la distinción, sin ambigüedades, entre los términos de ética y moral y sus contenidos.

En la etimología o en la historia de los términos, nada la impone. Uno viene del griego, el otro del latín; y ambos remiten a la idea intuitiva de *costumbres*, con la doble connotación que vamos a intentar descomponer de lo que es *estimado bueno* y de lo que *se impone* como obligatorio. Por tanto, por convención reservaré el término de ética para la *intencionalidad* de una vida realizada, y el de moral para la articulación de esta intencionalidad dentro de *normas* caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción (Ricoeur, 1996, 174).

Es una distinción convencional, pero no arbitraria. Efectivamente, el *éthos* griego, sea como costumbre o como carácter, está intrínsecamente asociado a un *télos*, a una finalidad; mientras que el *mos-moris* latino, pasado ya por el tamiz de la modernidad kantiana, tiene un fuerte sentido adquirido de obligatoriedad, que ha dejado atrás su mera traducción literal de *éthos* como costumbre. Sobre esta convención, ética refiere a fines y moral refiere a deberes y obligaciones. La primera es la ética de Aristóteles, la segunda es la moral de Kant.

Asumida esta distinción, el primer objetivo que Ricoeur se propone es mostrar que, en esas relaciones de subordinación y complementariedad, la ética tiene prioridad sobre la moral, que la tendencia al bien de las acciones humanas tiene un estatuto de prioridad sobre los deberes universales y necesarios que sanciona la moral. Pero esa prioridad tiene cierto carácter de provisionalidad, porque las críticas de Hume a una teleología que corre el riesgo de abandonarse al relativismo de los sentimientos tienen mucho de razón. Viene exigido, entonces, el

segundo objetivo: que lo que es tenido por bueno pase la prueba de la universalidad y necesidad del imperativo categórico. Si bien la moral está subordinada a la ética, es decir, el deber está subordinado a lo que es tenido por bueno, la ética no es autónoma sino que está, a su modo, subordinada a la prueba de que los seres humanos sean sobre todo fines y no sólo medios (Cfr. Kant, 1998, 44-45). Pero falta un paso. Porque no pocas veces el deber y la norma, dentro de los marcos de su independencia y autonomía, conducen a atascos prácticos; no pocas veces con los imperativos morales nos encontramos en la vida práctica en situaciones de indecibilidad, es decir, en situaciones donde sucede que, sea la decisión que se tome, desde la perspectiva estricta de la norma parece no haber solución. El tercer objetivo de la investigación ética de Ricoeur es, en esas situaciones de indecibilidad, mostrar la legitimidad que hay en volver la mirada a lo que es bueno, como orientación que habrá de ayudar a decidir.

Aunque los tres estudios dedicados a la ética en *Sí mismo como otro* tratan, en su conjunto, de cumplir los tres objetivos, el séptimo, titulado “El sí y la intencionalidad ética”, se aboca al objetivo de establecer la primacía de la ética sobre la moral. El octavo, titulado “El sí y la norma moral”, muestra tanto la relativa autonomía de la moral, como los apoyos que ésta puede prestar a los sentimientos que normalmente animan la ética de fines. Atiende, por tanto, primordialmente al segundo objetivo. El noveno estudio, titulado “El sí y la sabiduría práctica: la convicción”, se ocupa del tercer objetivo, es decir, de la legitimidad que hay en la deontología por recurrir a la teleología cuando aquella se encuentra en aporías.

Estos estudios tienen, sin embargo, una arquitectónica no lineal en la que debemos reparar, pues Ricoeur la ha cuidado esmeradamente, y con ella pretende lo mismo que con la exposición de sus argumentos: mostrar la trabazón entre ética y moral, al mismo tiempo que las relaciones de fundamentación, subordinación y complementariedad entre ambas. Esa arquitectónica queda mostrada en la siguiente tabla.

<i>Séptimo estudio. El sí y la intencionalidad ética.</i>	<i>Octavo estudio. El sí y la norma moral.</i>	<i>Noveno estudio. El sí y la sabiduría práctica: la convicción.</i>	
1. Tender a la vida buena.	1. La intencionalidad de la “vida buena” y la obligación.	Interludio. Lo trágico de la acción.	1. Institución y conflicto.
2. ... con y para el otro... (solicitud).	2. La solicitud y la norma.		2. Respeto y conflicto.
3 ... en instituciones justas (igualdad).	3. Del sentido de la justicia a los “principios de la justicia”.		3. Autonomía y conflicto.

Hagamos unas observaciones obvias y otras que no lo son tanto. Los tres estudios tienen cada uno tres partes; si bien la parte uno del séptimo estudio encuentra sus plenos desarrollos en las subsiguientes dos partes de dicho estudio, esa primera parte es retomada en la parte uno del octavo y del noveno estudio y llevada en cada uno a dimensiones más complejas, de modo que hay también una continuidad lógica entre los conceptos ubicados en la misma fila, en el caso de las tres partes que conforman cada capítulo. Dicho de otra manera, en los límites de la “vida buena” (7.1) encontramos, en la línea vertical, la solicitud por el otro (7.2) y, en los límites de ésta, damos con la igualdad (7.3) que exige instituciones para lograrse. En la línea horizontal encontramos en los límites de la “vida buena” (7.1) la relación de ésta con la obligación y la norma (8.1); y en los límites de la obligación aparecen en el horizonte la institución y el conflicto (9.1). Esta misma relación de complejidad aparece en las líneas horizontales dos y tres.

El interludio que aparece entre la introducción del noveno estudio y la consabida estructura tripartita del mismo, completa la arquitectónica con unas páginas que le marcan a la reflexión filosófica sus límites, cediendo la palabra a la “no-filosofía”, a la tragedia griega, con la esperanza “de despertar nuestro recelo contra no sólo las ilusiones del corazón, sino también las ilusiones nacidas de la *hybris* de la misma razón práctica” (Ricoeur, 1996, 260). La palabra dada al momento trágico introduce, en la continuidad de un esquema que parece tener una lógica plácida y lineal desde los inicios del séptimo estudio hasta el final del noveno, un punto de quiebre radical en el corazón mismo de los sueños lógicos de una razón siempre en riesgo de ocultar su soberbia bajo el

disfraz de la argumentación. La continuidad argumentativa de las tres líneas horizontales encuentra en el quiebre de la *Antígona* de Sofocles una dosis suficiente de sospecha respecto al poder de la razón lógica, a sus alcances, y le ofrece las virtudes de la modestia, la sencillez y la humildad para las deliberaciones y aseveraciones conclusivas, porque si algo caracteriza a la razón, sea teórica o práctica, es su fragilidad (Cfr. Nussbaum, 1995).

El objetivo de la reflexión contenida en estas páginas es una crítica del apartado uno del séptimo estudio. Nada más. La intención es explorar los límites y los alcances del “tender a la vida buena”, tal como Ricoeur toma de Aristóteles este concepto, y tal como lo enriquece con los insumos de la filosofía contemporánea sobre la acción, concretamente con la tematización de las prácticas, los planes de vida y el papel que en relación a estas dos acciones tiene la categoría de la unidad narrativa de una vida.¹ Acompañamos este enriquecimiento hasta que el “tender a la vida buena” es colocado en los límites de contigüidad, por línea vertical, con la solicitud y, por línea horizontal, con la obligación. Sin perder de vista la totalidad a la que pertenece este apartado, tanto en la arquitectónica del séptimo estudio como en la de los tres que conforman las investigaciones éticas de Ricoeur en *Sí mismo como otro*, explorar este apartado como una unidad en sí mismo permite que aparezcan matices que en un horizonte más amplio tienden a nivelarse o disminuirse.

Para llevar a cabo esta crítica empezamos preguntándonos qué quiere decir la expresión aristotélica “tender a la vida buena” para Ricoeur, y cómo se la apropiía con la sutileza que introduce al cambiarla, es decir, al interpretarla, como “intencionalidad ética”. Pasamos después a revisar las prácticas y los planes de vida, en tanto ensanchamientos

¹ El lector interesado en una bibliografía más amplia, con exposiciones globales y particulares del pensamiento de Ricoeur, puede encontrar apoyo en las siguientes fuentes. Begué, M. F. (2002). *Paul Ricoeur: la poética de sí-mismo*. Buenos Aires: Biblos; Reagan, C. E. (1978). *The philosophy of Paul Ricoeur: an anthology of his work*. Boston: Beacon Press; Reagan, C. E. (1996). *Paul Ricoeur: His Life and His Work*. Chicago: The University of Chicago Press; Bourgeois, P. L. (1990). *The Traces of Understanding: A Profile of Heideggers and Ricoeur's Hermeneutics*. Atlanta: Rodopi. El siguiente artículo presenta una actualización bibliográfica de la recepción de Ricoeur en español hasta el año 2005, fecha de la muerte del filósofo: Martínez Sánchez, A. y de los Ríos, F. (2005). Recepción de Paul Ricoeur en español: Bibliografía en castellano. *Ideas y Valores*, no. 127, 73-98.

y jerarquización del concepto de acción, y el modo como están intrínsecamente relacionados con la “vida buena”. En tercer lugar mostramos cómo lo alcanzado hasta el momento requiere esa categoría superior de la unidad narrativa de una vida, que acoja en su interior la teleología de las prácticas y los planes de vida. Finalmente, el último apartado muestra cómo la estima de la “vida buena”, de las prácticas y de los planes de vida es estima de sí, estima en la que los otros están presentes desde el principio, lo mismo que las normas exigidas por la calidad de las prácticas.

B. El “tender a la vida buena” en Aristóteles

Aunque por ahora no podamos ocuparnos del asunto, reparemos en que, sin explicación de por medio, Ricoeur ha cambiado la expresión “tender a la vida buena” por otra: “intencionalidad ética”.² ¿Qué es “la intencionalidad ética” en tanto interpretación de la idea aristotélica de que todas las acciones humanas parecen tender a algún fin? “Llamemos ‘intencionalidad ética’ a la intencionalidad de la ‘vida buena’ con y para otro en instituciones justas” (Ricoeur, 1996, 176). La preocupación de la exposición está más centrada en detener las objeciones de los potenciales empiristas contra la ética de fines que en justificar la expresión “intencionalidad ética” como equivalente de la idea aristotélica, y el paso de tal equivalencia por esta otra expresión: “tender a la vida buena”. “Inquirir sobre la intencionalidad ética, prescindiendo del momento deontológico, ¿es renunciar a cualquier discurso sensato y dejar el campo libre a la efusión de los ‘buenos’ sentimientos? En absoluto” (Ricoeur, 1996, 176). Las potenciales objeciones de relativismo pueden detenerse con una definición de intencionalidad ética que muestre que este concepto no se basta a sí mismo sino que está estructuralmente articulado con la solicitud por el otro y con la justicia en las instituciones. El concepto de la “intencionalidad ética” de Aristóteles nos lleva de suyo al concepto de solicitud (“con y para otro”) de Heidegger (2003, 146), y de éste al de sentido de justicia (Ricoeur, 1996, 180) de Kant, dejando así dispuesto el camino de la argumentación para su continuidad en los terrenos propios de una deontología, en los que la intencionalidad habrá de mostrar que supera la prueba de la universalidad y de la necesidad, objeto de

² En este cambio resuena el talante y la génesis de la hermenéutica de Ricoeur respecto de la fenomenología de Husserl.

trabajo del “Octavo estudio. El sí y la norma moral”. El encadenamiento de los conceptos de “vida buena”, solicitud y sentido de justicia, con la inclusión, ya desde el principio, del otro distinto de sí y del sentido de justicia en el corazón mismo de la intencionalidad de una “vida buena”, previene de esas críticas que ven a la ética de fines abandonada a la mera experiencia y a la relatividad de los buenos sentimientos,³ que varían de cultura a cultura e inclusive de persona a persona.

¿Qué se quiere decir, en definitiva, con la expresión “intencionalidad ética”? ¿Qué problemas teóricos se enuncian al reunir el *éthos* y la *intentio*, es decir, la costumbre tenida como buena y su paso por la intencionalidad de la voluntad humana? ¿De qué manera, bajo los impulsos de esta expresión, viene invocado el complejo mundo de las acciones humanas al que los filósofos griegos dedicaron ya toda su atención, y que la tradición que remonta a Aristóteles ha conservado bajo el rubro de filosofía práctica? ¿De qué forma esta expresión conserva en su seno los problemas que los seres humanos de nuestro tiempo han de resolver al interior de su vida respecto a aquello que es bueno y respecto a aquella vida que es tenida como lograda y feliz? ¿De qué manera el viejo concepto de la teleología ética encuentra en la filosofía contemporánea insumos que releen con sentido nuevo intuiciones antiguas?

³ La referencia es a las críticas venidas de Hume, que ven para la filosofía y la ciencia, en los instrumentos de la razón, las condiciones de posibilidad del conocimiento universal y necesario, mientras que la moral parece no encontrar apoyo de ese modo. “La finalidad de todas las especulaciones morales consiste en enseñarnos nuestro deber; y, mediante representaciones adecuadas de la deformidad del vicio y la belleza de la virtud, producir los hábitos correspondientes, comprometiéndonos a evitar el primero y abrazar la segunda. Pero ¿cabe esperar obtener alguna vez este resultado a partir de las inferencias y conclusiones del entendimiento, que por sí mismas no tienen control de los afectos de los hombres ni ponen en movimiento sus poderes activos? Estas inferencias y conclusiones descubren verdades; pero cuando estas verdades nos resultan indiferentes, y no provocan ni deseo ni aversión, no pueden tener ninguna influencia en nuestra conducta y comportamiento. Lo que es honorable, lo que es justo, lo que es conveniente, lo que es noble, lo que es generoso toma posesión de nuestro corazón y nos incita a abrazarlo y conservarlo. Lo que es inteligible, lo que es evidente, lo que es probable, lo que es verdadero procura únicamente la fría aprobación del entendimiento; y, gratificando una curiosidad especulativa, pone con ello fin a nuestras investigaciones”(Hume, 2007, 293).

Empecemos con el concepto de la “vida buena”, veamos hasta dónde nos puede llevar y qué tan cerca nos deja de la solicitud, es decir, de la posibilidad de la inclusión del otro distinto de sí en la “vida buena” como su propia condición de posibilidad. Ya veremos que una “vida buena” sin el otro es una contradicción.

Las estaciones son, primero Aristóteles y después, ahí donde la argumentación de éste da con sus límites, la teoría contemporánea sobre la acción, engarzada de nuevo, sin embargo, con el concepto de *práxis* de la *Ética a Nicómaco*. Aunque el texto fundacional de Aristóteles que desemboca en la tematización de la “vida buena” sea muy conocido, debemos empezar por citarlo: “Todo arte (*téchne*) y toda investigación (*méthodos*) e, igualmente, toda acción (*práxis*) y libre elección (*proháiresis*) parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (EN), 1094a1-3). En el antiguo universo filosófico griego se ha descubierto y problematizado el hecho de que todas las cosas naturales se mueven, que son intrínsecamente dinámicas; desde los presocráticos hay consenso sobre el carácter dinámico de la naturaleza (*physis*) y, sobre todo, sobre el carácter ordenado y no caótico ni azaroso de ese movimiento (*dynamis*). El consenso sobre el hecho del movimiento y su orden no lo fue, sin embargo, respecto de su justificación teórica. Los filósofos se debatieron sobre la explicación racional del movimiento ordenado (*kósmos*) de la naturaleza, especialmente sobre el punto de unidad del orden de ese movimiento. La discusión tiene un momento culminante en la tesis de Platón según la cual la idea del Bien, perteneciente a un orden distinto al natural, es el fin último del movimiento del orden natural. El otro momento culminante de esta discusión es Aristóteles, con la tesis de que el fin del movimiento de las cosas naturales es intrínseco a ellas mismas y que este fin intrínseco logrado es también el bien del movimiento de tales cosas: un buen manzano tiene como fin dar buenas manzanas; y ha de hacerlo en el orden de las mismas cosas naturales al que pertenece. Sería absurdo que el fin de una cosa perteneciente al orden natural se encontrara en un orden ideal. En esta perspectiva, es un hecho que el hombre es una cosa natural; es un hecho, por tanto, que es una cosa dinámica, que se mueve, que realiza acciones. La pregunta es, entonces, si en esta dinámica humana operan los patrones del movimiento tal cual operan en el ámbito de las demás cosas naturales. La respuesta es afirmativa y negativa al mismo tiempo, sin ser contradictoria. Sí; porque el hombre es una cosa natural, un ser

vivo, y en tanto tal se rige bajo los cánones que rigen a todas las cosas naturales. En este sentido, no hace ninguna diferencia a todas las demás cosas del orden natural. No; porque, con ser un animal (*zóo*) como todos los demás, es un animal que tiene logos:⁴ es *bíos*, es decir, vive y no sólo está animado.

Este desgajamiento de la mera animación hacia la vida exige una conceptualización diferente de la dinámica que le es propia, porque ella muestra el carácter inviable de la explicación que pretende poner el fin de la dinámica de la vida en un orden ideal, diferente al orden real, al que ella pertenece. El movimiento de la vida del hombre tiene su fin al interior de él mismo, le es intrínseco; la intencionalidad de sus acciones se agota en unos fines más o menos cercanos y de ninguna manera conectan con un orden trascendente al actual. Con cierta precaución, Aristóteles afirma que las acciones humanas parecen (*dókei*) tender a algún fin, tal como en el caso de las cosas naturales tenemos absoluta certeza de que sucede. Ese “parece que tienden a algún fin” es el que en el caso de las acciones humanas debe ser justificado, en virtud del carácter paradójico del hombre como un ser natural, un ser vivo, al mismo tiempo que como un ser que con el *lógos* rebasa lo natural. Hay una cierta analogía entre las cosas naturales y las acciones humanas: son iguales en que ambas tienden a un fin, y en que este fin es también su propio bien, en que este fin y este bien les es intrínseco, pertenece a su propio mundo y no a uno que les fuera absolutamente trascendente; pero se distinguen porque los fines y los bienes de las cosas naturales son ontológicamente distintos de los fines y los bienes de las acciones humanas, en virtud de que éstas están habitadas intrínsecamente por el *lógos* y aquellas no.

Hasta el momento se ha podido establecer que el fin y el bien se dicen al menos de dos maneras radicales. La investigación debe explicar los finos matices que definen la teleología y el bien que abren el complejo mundo de las acciones humanas, el mundo de la *práxis*, dejando de lado el movimiento de las cosas meramente naturales.

La *téchne*, la investigación, la *práxis* y la libre elección, conforman el abanico fundamental de las acciones humanas en el universo de Aristóteles y, teniendo claro desde Platón (*República*, 508e-509a), que el bien es aquello hacia lo cual todas las cosas tienden, la pregunta

⁴ Dice Aristóteles que “el hombre es el único animal que tiene palabra”. *Política* 1253a10.

es sobre el modo como ese bien pertenece a cada una de las acciones humanas. La ambigüedad de la expresión aristotélica, que incluye el determinativo “todo, toda” (*pᾶσα*), aplicado a la acción, parece conceder la razón a Platón en el sentido de que nada queda excluido de tender al bien; pero el bien cede su carácter de Idea y de totalidad en favor de su distribución, o mejor dicho, de su concreción, entre los diversos modos de las acciones, porque no será el mismo bien para una *téchne* que para una elección o para una *práxis*. Y aún más: la totalidad del bien sigue concretándose en la diversidad de las acciones hasta la particularidad del bien de cada cual, de modo que la Idea del Bien, que parecía lo primero en sí y al mismo tiempo lo primero para nosotros, deja su lugar al bien particular de cada acción, primero para nosotros y primero en sí y, por tanto, el único bien que se nos manifiesta. Todas las cosas y todas las acciones tienden al bien, y en esto le asiste la razón a Platón y a los platónicos; pero el bien al que las acciones humanas tienden no es el mismo, sino que cada acción tiende a lo que es su propio bien, su propio fin. Aquí es donde el amor de Aristóteles a la verdad es mayor que el amor al divino Platón.⁵

La distinción entre los fines de los movimientos de las cosas naturales y los fines de los movimientos de las acciones humanas nos ha puesto en camino hacia el descubrimiento del concepto de “la vida buena”. Aristóteles se pregunta cuál es el bien al que el hombre tiende como hombre (*EN* 1097b25-30), habiendo dejado sentado que todas las cosas de la naturaleza —y el hombre es una de ellas—, tienden a un fin que es también *su* bien. El bien del hombre en cuanto hombre no es un *Eidos* ni es un género; es más bien el punto de unidad de *sus* movimientos o *dynamis*. A ese punto de unidad de las tendencias humanas hay consenso, dirá Aristóteles, en llamarlo “vida buena” (*EN* 1095a13-20).

El primer componente del objetivo ético es lo que Aristóteles llama ‘vivir bien’, ‘vida buena’: ‘verdadera vida’, podríamos decir siguiendo a Proust. Debemos nombrar en primer lugar la ‘vida buena’ porque es el objeto mismo de la intencionalidad ética... Es el momento de recordar la distinción que Aristóteles hace entre el bien tal como lo busca el hombre y el Bien platónico. En ética aristotélica, no puede tratarse más

⁵ Cfr. Aristóteles, *EN*, 1096a15, nota 10, en la versión de Gredos.

que del bien para nosotros. Esta relatividad no impide que este bien deje de estar contenido en algún bien particular. Es más bien lo que falta a todos los bienes. Toda ética supone este uso no saturable del predicado ‘bueno’ (Ricoeur, 1996, 177).

Reparemos en que decir “intencionalidad ética” ahí donde Aristóteles dice que todas las acciones humanas “parecen tender a algún bien”, inevitablemente pone la interpretación de la “vida buena” en la dirección fenomenológica, consagrada por Husserl,⁶ en la que el mundo es constituido, en este caso no desde la intencionalidad del yo sino del sí; aunque “el hermoso nombre de *solicitud*” (Ricoeur, 1996, 186) hace de esta intencionalidad algo muy diferente a la de la conciencia intencional de Husserl en tanto parece indicar, en una dirección de ida, que el sí solicita al otro para poder ser sí mismo y, en una dirección de venida, que el otro es solicitado por el sí en tanto otro y, por tanto, la intencionalidad de la conciencia constituyente no es la intencionalidad de las acciones de un Yo en las que se constituye la “vida buena” a la que aspira el sí. Hay que destacar, también, que lo nombrado por el concepto de “vida buena” no encuentra con facilidad las palabras que lo condensen definitivamente, ajustándose con precisión a lo comprendido: vivir bien, vida buena, verdadera vida, vida realizada, son otros tantos intentos por nombrar lo que Aristóteles llama también felicidad y obrar bien.

Hay que insistir en que los inicios de la *Ética a Nicómaco* indican ya con toda claridad la distancia que hay entre el Bien en sí, al que todas las cosas tienden, según la perspectiva de los platónicos, y el bien intrínseco a cada arte (*téchne*), a cada investigación (*méthodos*), a cada acción (*práxis*), a cada elección (*proháiresis*), bien que es también su propio *télos*. Una vida buena se hace como tal en sus acciones (*práxis*); y las acciones, según lo acabamos de enunciar, agotan su fin y su bien en su mera ejecutividad: no tienden a algo que les es ajeno, exterior y

⁶ Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. A. Zirián (Trad.) México: FCE; Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. A. Zirián (Trad.) México: FCE; Husserl, E. (1990). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, J. Muñoz y S. Mas (Trad.) Barcelona: Crítica.

lejano. Por eso, ha sido mérito de la investigación de Aristóteles anclar en las acciones (*práxis*) el objetivo de la “vida buena”, al mismo tiempo que “erigir la teleología interna a la *práxis* en principio estructurador de la ‘vida buena’”(Ricoeur, 1996, 177). Antes de mencionar la paradoja irresuelta en la *Ética a Nicómaco* sobre la jerarquización de los fines y la inclusión de unos en otros, digamos que el concepto de la “vida buena” tiene en el mismo Aristóteles unos contornos más propios de lo que se está buscando y no de lo que carece ya de toda aclaración. He aquí sus palabras:

Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, volvamos de nuevo a plantearnos la cuestión: cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse. Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz (EN, 1095a13-20).

Se tiende a vivir bien, a obrar bien, a ser feliz. No hay duda sobre el concepto, aunque se intente decirlo de varias maneras: vivir bien se equivale con obrar bien y con felicidad, con *eudaimonía*. El mejor modo de vivir y de obrar en la *pólis* está relacionado con el bien intrínseco que mueve a cada vivir y a cada obrar: por eso es que cada uno es, etimológicamente, *eudaimónos*, es decir, un buen espíritu. Felicidad-eudaimonía, obrar bien y vivir bien, son tres expresiones que describen, con diversos matices, la riqueza y la complejidad conceptual de lo que es la “vida buena”.

Pero hay un problema mayor que el nombre, en el que los expertos parecen no estar de acuerdo: el de describir los contenidos de eso que se nombra. ¿En qué consiste una “vida buena”, cuáles son los contenidos que la conforman y los momentos que la estructuran? Un elemento de esa riqueza y complejidad que es la “vida buena” es el momento de la deliberación (*boulé-es*), puesto que en el ámbito de la vida práctica, no así en el de la vida teórica, asistimos a lo que puede ser bueno de un modo y puede serlo también de muchos otros: resolver el modo que conviene en cada caso requiere ponderar ventajas y desventajas, ganancias y pérdidas, límites y posibilidades. Decidir requiere deliberar. Y aquí es donde parece haber una inconsistencia entre el libro III y el VI de la *Ética a Nicómaco*.

La discordancia consiste en esto: en el libro III [...] todo descansa en el vínculo entre elección preferencial y deliberación. Pero el mismo libro propone un modelo de deliberación que parece excluir a ésta del orden de los fines...: 'No deliberamos sobre los fines [observemos el plural], sino sobre los medios que conducen a los fines [*tà pros tò télos*] (III, 1112b12) (Ricoeur, 1996, 178).

Fácilmente se puede olvidar que Aristóteles es el filósofo de la pluralidad,⁷ el filósofo que dice que todas las cosas, es decir, el ser, el acto, la potencia, las acciones en este caso, se dicen de varias maneras,⁸ y entonces pueden aparecer paradojas donde no las hay. Hay acciones instrumentales, propias del mundo de la *téchne*, en el que la deliberación queda más o menos acotada a los mejores medios para obtener el resultado técnicamente esperado; pero hay acciones que rebasan la mera *téchne*, porque se delibera al mismo tiempo sobre los medios y sobre los fines: son las acciones, no de la *téchne*, sino de la *práxis*, de la vida práctica, las que están relacionadas con lo que es bueno para la vida del hombre en cuanto hombre y no en cuanto médico o en cuanto músico, y que están recubriendo constantemente las deliberaciones instrumentales. De modo que si la acción del sí se dice como *téchne* y como *práxis*, con la deliberación debe pasar del mismo modo. Pero hay una diferencia esencial entre una acción y otra, y entre el modo como la deliberación acontece en un caso y como acontece en el otro. "A este respecto, la enseñanza más importante del libro VI concierne al estrecho vínculo establecido por Aristóteles entre la *phrónesis* y el *phrónimos*, vínculo que sólo adquiere sentido si el hombre de juicio sabio determina al mismo tiempo la regla y el caso, aprehendiendo la situación en su plena singularidad" (Ricoeur, 1996, 180). Radicalizando inadecuadamente un poco la comparación podríamos decir que en una acción instrumental se tiene el caso, y la deliberación se relaciona con la aplicación de la regla; mientras que, en una acción relativa al bien de la vida, caso de la *práxis*, en el mismo movimiento de deliberación se constituyen el caso y la regla con la cual ha de ser medida la situación. Dice Pierre Aubenque que:

⁷ Sobre este tema de la pluralidad de todas las cosas, cfr. Oñate y Zubía, T. (2001), especialmente las páginas 377ss.

⁸ Cfr. el capítulo V de la *Metafísica*.

allí donde no hay más Ideas el *phrónimos* se encuentra remitido a sus solas fuerzas, a su sola experiencia. En la *Ética a Nicómaco* el juicio ético será comparado, no ya con el saber del geómetra, sino con el saber hacer del carpintero, y la exactitud matemática le será denegada expresamente en provecho de un acercamiento, sin duda escandaloso para un platónico, a la retórica (Aubenque, 1999, 53).

La deliberación, eso que aquí se nombra como juicio ético, se inscribe, no en el saber sobre las cosas teóricas, sino en el saber sobre las cosas prácticas, ese en el que el juicio verdadero puede ser de varias maneras, tal como le sucede tanto al carpintero como al retórico, salvando las diferencias recién apuntadas entre la deliberación instrumental y la deliberación en la vida práctica. “Cualquiera que sea la imagen que cada uno se hace de una vida realizada, este colofón es el fin último de su acción” (Ricoeur, 1996, 177), sin que esto signifique que cualquier imagen sea verdadera, sino aquella que ha pasado por la deliberación en el modo como lo haría el hombre prudente.

Hasta aquí no hemos escuchado sino lo que, más o menos, es reconocido como el pensamiento del viejo Aristóteles. Ahora debemos mostrar la conexión que Ricoeur establece entre el concepto de la “vida buena” de Aristóteles y el concepto de acción de la filosofía contemporánea, con el ensanchamiento y jerarquización de este concepto en prácticas, planes de vida y narración que es necesario introducir.

La “vida buena” no es una acción,⁹ sino el fin de todas las acciones del hombre en cuanto hombre. Así que los seres humanos no deliberan sin más sobre lo que es “la vida buena”, sino sobre determinadas acciones, específicamente sobre su bondad y su éxito. En todas sus acciones, en las grandes y las pequeñas, en las simples y las complejas, lo que buscan los seres humanos, y a lo que aspiran, es a la “vida buena”. En lo que hacen, los hombres aspiran a algo que rebasa lo meramente hecho, buscan y

⁹ Un rodeo por la filosofía de la acción de Ricoeur nos llevaría muy lejos de los propósitos de este ensayo. El lector interesado en las creativas apropiaciones por parte de Ricoeur de la filosofía analítica de la acción, lo mismo que en las críticas que elabora a esta filosofía, tiene los estudios tercero y cuarto de *Sí mismo como otro*; y tiene también otros textos del propio Ricoeur, entre los que destacan *El discurso de la acción* (1981).

tienden a algo que horada el momento presente y lo extiende de una forma tan elástica e indeterminada en eso que cada uno entiende como la realización de su vida. Las acciones de hoy tienden a una realización humana que, si bien sólo tendrá su cumplimiento mañana, más allá de las acciones de hoy, esa realización sucede, sin embargo, también el día de hoy. La “vida buena” se logra como tal en las acciones presentes, pero al mismo tiempo va más allá de ellas; el *télos* que es “la vida buena” no tiene, por tanto, sólo y en primer lugar carácter de futuro sino, desde luego, también y sobre todo carácter de presente, pues son las acciones actuales las que son buenas o no lo son, aunque este carácter de acciones logradas siga siendo provisional mientras le falte la unidad superior que da el relato de una vida.

Las cosas han cambiado y el universo contemporáneo de las acciones humanas ya no tiene las circunstancias que tenía el de Aristóteles, ni tampoco su marco teórico de comprensión, pues éste se ha enriquecido a lo largo de los siglos. Pero parece que hoy como ayer los seres humanos quieren ser felices, quieren tener una vida lograda, aspiran a eso que Aristóteles llamó vivir bien y, que hoy como ayer, eso se puede llevar a cabo de varias maneras y, por tanto, precisa deliberación. Sigue siendo válida la pregunta de cuál es el bien del hombre en cuanto hombre; y sigue siendo válida la respuesta de que ese bien es vivir bien.

C. Ensanchamiento y jerarquización del concepto de acción

Con los insumos de la reflexión contemporánea sobre la acción (Cfr. Martínez, 2000) se puede ir un poco más lejos y ampliar el horizonte sobre la caracterización de la naturaleza de la “vida buena” en tanto la aspiración del ser humano a lo largo de todos y cada uno de sus días en sus acciones. ¿Cuál es la aportación de la filosofía contemporánea en esta dirección? ¿qué elementos nos ofrece que puedan ayudar a esclarecer esta difícil cuestión?

Recordamos cómo, bajo la presión de la teoría narrativa, hemos sido conducidos, no sólo a ensanchar sino a jerarquizar el concepto de la acción con objeto de llevarlo al nivel de la *práxis*: así hemos colocado, a alturas diferentes, según la escala de la *práxis*, prácticas

y planes de vida, reunidos por la anticipación de la unidad narrativa de la vida (Ricoeur, 1996, 180).¹⁰

Los estudios tercero¹¹ y cuarto¹² de *Sí mismo como otro* condensan los esfuerzos por ensanchar y jerarquizar de manera crítica el concepto de acción, desde el punto donde lo ha dejado la filosofía analítica, porque ésta, en una mera semántica de la acción termina olvidando al agente.¹³ Mediante los rodeos por la pragmática de la acción y por la *Ética a Nicómaco*, Ricoeur encontrará el camino para restablecer el agente a la acción, que la mera semántica termina por expulsar.¹⁴

El concepto de acción, tal como es entendido en la filosofía analítica,¹⁵ no se equivale con el concepto de *práxis*, en el sentido de Aristóteles,

¹⁰ Alfredo Martínez dice que “desde 1950 en que, con *Le volontaire et le'involontaire*, comienza la publicación de su proyectada *Filosofía de la Voluntad* Ricoeur no ha dejado de atender al mundo de la *praxis*. Dentro del conjunto de su obra dedicado a la esfera de lo práctico podemos distinguir una filosofía de la acción que se mueve en el plano de una acción que aún no ha sido cualificada ni ética, ni política, ni jurídicamente, pero que mantiene estrechos vínculos con la ética y con las ciencias sociales”(Martínez, 2000, 207). Martínez apunta los siguientes como rasgos fundamentales de esta filosofía de la acción: “(1) Autonomía con respecto a una discurso ético/político (manteniendo valiosos lazos con la ética y con las ciencias sociales). (2) Evolución que desemboca en una fórmula caracterizada por la conjunción de tres tradiciones filosóficas: fenomenología, análisis del lenguaje, y hermenéutica. (3) Persistencia en su contenido de determinados núcleos dinámicos, como son la estructura acción/pasión, la conexión agente/acción, y la pasión por lo posible”(Martínez, 2000, 207).

¹¹ Este Estudio se titula “Una semántica de la acción sin agente”(37-74).

¹² El Cuarto Estudio lleva por título “De la acción al agente”(75-105).

¹³ Dice Ricoeur que “a mi modo de ver, esta ocultación de la cuestión del agente resulta de la acumulación de una serie de elecciones estratégicas, todas las cuales pueden ponerse en duda”(Ricoeur, 1996, 73).

¹⁴ Los resultados de una semántica de la acción en la que no hay cabida para el agente le parecen a Ricoeur decepcionantes (Cfr. Ricoeur, 1996, 75).

¹⁵ Cfr. White, 2000. Es una recopilación de textos sobre el tema de autores como Austin, Danto, Prichard, Melden, Davidson, Feinberg, Fitzgerald, Anscombe y Urmsom. “Actuar es llevar algo a cabo, es acusar su ejecución; una acción es la realización de algo. Un agente, un autor es quien efectúa algo. Es posible realizar una acción de modo directo o por medio de otras cosas (vgr. Danto 15, Chisholm 14). Desplazamos la mesa estirando la pierna, pero al estirar

y una diferencia fundamental es que en la acción la deliberación está ausente, mientras que ocupa el corazón de toda *práxis*. Sin embargo, para llevar la teoría de la acción y la teoría de la *práxis* al punto en el que una pueda tomar de la otra lo necesario para enriquecer la comprensión del concepto de la “buena vida”, se precisa la mediación de la teoría narrativa, que reclama la dimensión temporal de la acción y de la *práxis*, pero, sobre todo, recupera para la identidad del sí la dimensión temporal, que hasta ahora le ha sido negada.¹⁶ Entre el mero describir acciones, tal como la semántica¹⁷ y la pragmática¹⁸ lo hacen, y el prescribir deberes y obligaciones, al modo de la moral, se coloca, como un punto privilegiado de conexión, el narrar:

la pierna hacemos otra cosa, como es mover los músculos. Mover los músculos en el momento de extender la pierna, o precisamente por medio de esta extensión, no es lo mismo que estirar la pierna al mover los músculos, o por medio de este movimiento; sin embargo, lo mismo resulta de que hagamos cualquiera de estas dos cosas. Pero, aunque sea posible distinguir entre lo que causamos directamente y lo que provocamos recurriendo a algunos medios, puede inducir a error decir algo que no lo causamos de ninguna forma (vgr. Danto, 15, pp. 439-441; Danto, 44-46; compárese con Chisholm, 14), o bien, que ‘hacemos’ lo primero y ‘causamos que ocurra’ lo segundo (vgr. Ladd, 28). En realidad, lo que ‘hacemos’ abarca tanto nuestra realización de algo, ya sea ésta directa o indirecta (vgr. mover la pierna, o desplazar la mesa), como nuestro logro de un resultado (vgr. descubrir, resolver) mientras que ‘actuar’ y ‘acción’ se refieren a lo primero” (9-10). El concepto de acción está circunscrito a la realización de algo en primera persona, sea de manera directa o indirecta, y no a sus resultados.

¹⁶ Cfr. Ricoeur, 1998, especialmente la “Primera Parte: el círculo entre narración y temporalidad”, 31ss.

¹⁷ El Primer Estudio de *Sí mismo como otro* se titula “La ‘persona’ y la referencia identificante. Aproximación semántica”(1-17). Es el primer acercamiento a aquello de lo que tenemos intención de hablar: “Identificar algo es poder dar a conocer a los demás, dentro de una gama de cosas particulares del mismo tipo, aquella de *la que* tenemos intención de hablar”(1).

¹⁸ El Segundo Estudio de *Sí mismo como otro* se titula “La enunciación y el sujeto hablante. Enfoque pragmático”(18-36). Significa un paso adelante respecto de la mera referencia identificante. “Intentamos ahora abrir una nueva brecha hacia el sí siguiendo la segunda vía, la de la *enunciación*, cuya teoría de los actos del lenguaje (*speech-acts*), que prefiero llamar actos de discurso, constituye hoy el elemento clave. Al hacer esto, pasamos de una semántica, en el sentido referencial del término a una *pragmática*, es decir, a una teoría del lenguaje tal como se emplea en determinados contextos de interlocución”(18).

la teoría narrativa no sabría ejercitarse esta mediación, es decir, ser más que un segmento intercalado en la discreta continuidad de nuestros estudios, si no pudiera demostrarse, por una parte, que el campo práctico cubierto por la teoría narrativa es más amplio que el cubierto por la semántica y la pragmática de las frases de acción, y, por otra parte, que las acciones organizadas en el relato presentan rasgos que no pueden ser elaborados temáticamente más que en el ámbito de una ética (Ricoeur, 1996, 108).¹⁹

El círculo hermenéutico se dice de varias maneras y en varios niveles. En la ontología fundamental de Heidegger está conformado por la comprensión y la interpretación;²⁰ en la hermenéutica de la tradición de Gadamer la comprensión y la interpretación precisan ser completadas por la aplicación.²¹ La hermenéutica del sí ha descubierto una circularidad diferente: describir, prescribir y narrar. En ninguno de los tres casos hay prioridad de un elemento sobre el otro: son absolutamente cooriginarios en el horizonte de la estructura ontológica del ser-en-el-mundo.²² La narración devuelve las acciones del ámbito de abstracción y neutralidad, en el que las pone la mera descripción, al ámbito de un plan de vida en el que retoman su carácter de verdadero laboratorio ético y moral, con las ponderaciones, valoraciones, juicios y decisiones que conforman la estructura de todo lo que se narra.²³ El

¹⁹ Alfredo Martínez dice que “ante el carácter fragmentario de los estudios que componen *Sí mismo como otro*, la acción, en un sentido amplio, es presentada por Ricoeur como la unidad temática común a todos ellos, aunque advierte que se trata de una unidad analógica entre las diferentes concepciones del término”. (Martínez, 2000, 207-208).

²⁰ Cfr. Heidegger, 2003, especialmente el §31 “El Da-sein en cuanto comprender” y el §32 “Comprender e interpretación”.

²¹ Gadamer, 1997, especialmente el capítulo “10. La recuperación del problema hermenéutico fundamental”, pp. 378-414.

²² Cfr. Heidegger, 2003, especialmente el §12. “Bosquejo del estar-en-el-mundo a partir del estar-en” y el §14 “La idea de la mundaneidad del mundo en general”.

²³ En su crítica a la hermenéutica del siglo XX en relación a que hay una brecha entre la hermenéutica metodológica de corte más analítico, por ejemplo de Popper, y la filosofía hermenéutica de Gadamer de corte más

camino desde la acción que se describe hasta la vida que es narrada tiene en los imperativos de las prácticas y los planes de vida sus intermediarios,²⁴ y en sus intrínsecos modos de ser va creciendo eso que de la mano de Aristóteles encontramos ya como lo más propio de la “vida buena”: la deliberación y, seguidamente, la solicitud por el otro y el sentido de la justicia.

Sin embargo, la vida que se narra no es el punto de llegada de unas prácticas y de unos planes que fueran anteriores a esa narración, sino que dichas prácticas y dichos planes pertenecen ya a una vida que se narra precisamente en ellos; pues si tales prácticas y tales planes son algo, es porque pertenecen a un argumento que les desborda, que les excede, que les acoge y que les da sentido en el mismo movimiento de tensión en el que ese argumento se va elaborando.

Recorreremos el camino de las acciones a las prácticas, de éstas a los planes de vida y, finalmente, a una vida en la que son narradas.

Las prácticas

La “vida buena” precisa deliberación en relación a los medios y a los fines de las acciones y, en definitiva, de la *práxis*. ¿En qué medida una práctica es más que mera acción pero menos que plan de vida? Toda práctica tiene un lugar muy específico en el en el círculo hermenéutico del sí.

fenomenológico, Ambrosio Velasco ve en la narratología de Paul Ricoeur “una de las pocas excepciones que han procurado profundizar en el debate”(Velasco, 2014, 79). “La propuesta narratológica de Ricoeur no sólo tiene la virtud de integrar diferentes métodos y fines epistémicos propios de la comprensión y la explicación, sino también es congruente con su principio de fundamentar la metodología hermenéutica en la ontología hermenéutica. El punto de anclaje es precisamente el carácter esencialmente narrativo de la ontología humana. No sólo nos comprendemos narrativamente sino también a través de narrativas sin final construimos continuamente nuestra identidad personal y colectiva” (Velasco, 2014, 100).

²⁴ Ricoeur ha buscado “la articulación entre un discurso descriptivo, analítico, o científico-interpretativo, de la acción y un discurso ético (que, en ocasiones, incorpora la dimensión política), o en términos generales, entre descripción y prescripción. Esto es lo importante: la constatación, tanto de la diferencia entre los dos tipos de discurso, como de los intentos de articulación de ambos planos”(Martínez, 2000, 213).

El principio unificador de una *práctica* —oficio, juego, arte— no reside sólo en relaciones lógicas de coordinación, incluso de subordinación o de engarce, ni siquiera en la función de las reglas constitutivas, en el sentido de las teorías de los juegos y de la teoría de los actos de discurso, cuya neutralidad ética no debe olvidarse. Es, sin embargo, la dimensión significativa aportada por la noción de regla constitutiva la que abre el espacio de sentido en el que pueden desplegarse apreciaciones de carácter evaluador (y posteriormente, normativo) vinculadas a los preceptos del bien hacer (Ricoeur, 1996, 181).

Bajo el concepto de práctica aparecen englobadas acciones complejas tales como los oficios, los juegos informales y los juegos formales, por ejemplo los deportes actuales, las artes en el sentido antiguo de *téchne* y también en el sentido de las bellas artes. Lo que hace a una práctica es el espacio de sentido que abre para los participantes en ella, sea que se esté involucrado directa o indirectamente. En este espacio abierto es en el que las reglas que constituyen dicha práctica encuentran acogida; y no primeramente al revés, en el sentido de que fuera la regla la que constituyera la práctica: antes de pensar en las reglas del juego, los niños simplemente desean jugar. A continuación vienen las reglas de esa práctica que, en los juegos informales, están más al servicio de los deseos de lo que los deseos están sujetos a la regla.

Si bien es verdad que en las prácticas profesionales, sean de oficios, juegos o artes, hay una preocupación especial por seguir los protocolos indicados que formalizan dichas prácticas, sigue siendo verdad que el deseo por la práctica es anterior al momento constitutivo de la regla y que, incluso en estos casos, aunque sea de manera más lenta, las reglas van cediendo a los deseos de los participantes. El espacio de sentido abierto por el deseo de la práctica, y las reglas que le constituyen, y a las que hay que plegar los deseos, lleva consigo las apreciaciones valorativas en relación a si la práctica está siendo realizada bien o mal: no es una ponderación estrictamente lógica, en el sentido de si la práctica ha sido realizada correctamente porque se han seguido las reglas tal cual están indicadas, sino una ponderación en el sentido de si la práctica ha sido, por ejemplo, un buen juego y no sólo un juego correcto, si el trabajo ha sido un buen trabajo y no sólo el trabajo correcto; una ponderación en

el sentido de si, cumpliendo las reglas, se han podido también satisfacer los deseos que llevaron a los participantes a la práctica. Hay una gran diferencia entre la satisfacción de los participantes porque una práctica, ya se trate del desempeño de un oficio, de un juego deportivo o de la aplicación de una técnica, salió conforme a lo planeado, y la felicidad de los mismos participantes porque supieron sacar adelante, con creatividad, un juego o un trabajo que parecía perdido. Lo segundo es vivido e interpretado en el sentido de que merece la pena la vida toda; lo primero hace que valga la pena seguir siendo un profesional.

La complejidad de una práctica frente al carácter simple de una acción despliega apreciaciones de carácter evaluador sobre el bien hacer de los participantes. Esas apreciaciones que evalúan las acciones de los participantes en las prácticas, ponderando su hacer entre el correcto cumplimiento de las reglas y el bien hacer de la práctica, es deliberación, y la intencionalidad de la "buena vida" habita desde el principio todo lo que los seres humanos hacen. El concepto que permite pasar de preceptos prácticos que evalúan el "bien hacer" de las prácticas a calificaciones propiamente éticas es el de "patrones de excelencia" (*standards of excellence*), acuñado por MacIntyre, ya que nos da la posibilidad de calificar como bueno a un médico, a un pintor, a un futbolista en tanto tales y no en tanto hombres.

Estos patrones de excelencia 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. Vemos cuán precioso es este recurso a los patrones de excelencia de la práctica para refutar posteriormente cualquier interpretación solipsista de la estima de sí, en cuyo trayecto colocamos las prácticas. Las prácticas, hemos observado siguiendo a MacIntyre, son actividades cooperativas cuyas reglas constitutivas se establecen socialmente; los patrones de excelencia que les corresponden en el nivel de tal o cual práctica vienen de más lejos que el ejecutante solitario (Ricoeur, 1996, 180-181).

Aristóteles no tenía ese pseudo problema moderno de demostrar la constitución de la intersubjetividad a partir de la subjetividad, pero

la intencionalidad de la “vida buena” y una práctica bien realizada no se comprenden sin la presencia del otro distinto de sí. Los patrones de excelencia de una práctica son unas reglas de comparación que requieren, no a un yo que contrasta las reglas contra su propia corrección lógica, sino que valora lo logrado desde los ideales de una comunidad de participantes en dicha práctica que los ha interiorizado. La dinámica, constatable cada vez, de los participantes que entran, permanecen y salen de la práctica, permite trasladar hacia ella una cierta estabilidad que la institucionaliza y le da una aparente independencia respecto a los participantes, que nos autoriza para hablar en términos sustantivos de “el juego”, “el oficio”, “el arte”, etc., como algo que es en sí mismo, aunque tal cosa nunca se verifique. Es la tensión no resuelta sobre la prioridad ontológica de la práctica misma sobre sus participantes o viceversa. El sí no es un solitario del que depende, casi de manera heroica, una buena práctica o una vida realizada, sino que la intencionalidad del sí y sus deseos pasan por la intencionalidad y los deseos de los otros distintos de sí, que de alguna manera le preceden por necesidad y le educan sobre los patrones de excelencia esperados, a cuyo transcurso se incorpora, apropiándose dichos ideales de perfección, y de cuyo trayecto, en algún momento, ha de separarse mientras la práctica continúa, no sin antes aportarle a la identidad de la práctica tanto como la práctica aporta a la identidad del sí.

¿Cómo se relacionan estos patrones de excelencia con el objetivo ético del bien-vivir? De una doble manera. Por una parte, antes de calificar como bueno al ejecutante de una práctica, los patrones de excelencia permiten dar sentido a la idea de *bienes inmanentes* a la práctica. Estos bienes inmanentes constituyen la teleología interna de la acción, como lo expresan, en el plano fenomenológico, las nociones de interés y de satisfacción que no se deben confundir con las de placer. 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. Por otra parte, el concepto de bienes inmanentes debe mantenerse en reserva para una recuperación posterior

dentro de la concepción propiamente normativa de la moral, cuando se trate de dar un contenido a la forma vacía del imperativo categórico. En este sentido, la idea de bienes inmanentes ocupa en nuestra empresa una doble posición estratégica (Ricoeur, 1996, 182).

Anteriormente habíamos ampliado el concepto de acción hasta convertirlo en género de arte (*téchne*), investigación (*méthodos*), *práxis* y elección (*proháiresis*); pero el concepto se contrae bajo las exigencias de la filosofía analítica y le quedan como ajena las especies que antes le analizaban.²⁵ Por eso es que ahora, bajo las exigencias conceptuales de la *práxis* aristotélica, se precisa ampliar de tal modo el concepto de acción que las prácticas y los planes de vida engarcen, por uno de sus extremos, con ella y, por el otro, tiendan hacia la *práxis* y anuncien la deliberación que en la mera acción todavía no ha nacido, y que llega a ser el corazón de la misma en tanto que la *práxis* es deliberación. ¿Cómo se anuncia la deliberación en las prácticas y de qué manera crece en los planes de vida? Es otra manera de preguntar sobre la relación de los patrones de excelencia y el objetivo ético del bien vivir. La argumentación ha encontrado en la filosofía de la acción los recursos para explorar una vía que evite poner en primer lugar al Yo en su carácter de inmediatez, pero ha sido también una vía que deliberadamente ha tomado la decisión de, ya desembarazados del Yo en favor del sí, tampoco lanzarse de forma directa e inmediata a apresarlo, sino explorar bajo múltiples formas las acciones del sí y prepararse para acceder a él mediante los largos rodeos de la reflexión. Puesto que los rodeos son una decisión metodológica, se debe permanecer alerta para mantenerse a la distancia que permite ver las cosas tal como las cosas son de suyo, pues tanto un acercamiento como un alejamiento excesivos las distorsionaría. Precisamente, uno de estos rodeos es el que va de la acción a la *práxis* pasando por las prácticas y los planes de vida, rodeo en el que va haciendo su aparición y ganando terreno la experiencia de la deliberación.

Los patrones de excelencia califican, en primer lugar, a las propias prácticas no al sí que las ejecuta; y cuando el calificativo cae sobre el ejecutante lo hace precisamente en tanto que autor de la práctica y no en tanto que *sí mismo*. La práctica es la que es buena o no lo es; ella tiene un

²⁵ Se puede ver un ejemplo de esta conceptualización de la acción en Danto, 2000, 67-87.

bien inmanente en virtud del cual puede ser tenida como buena o como insuficiente, independientemente del *quien* de la ejecución. Y puesto que la práctica no es ni una acción ni un bien en sí, sino una acción que remite a uno o varios ejecutantes y a otros expertos con experiencia en la ejecución, quienes, en conjunto, deciden sobre la excelencia o no de la misma, el bien inmanente de la práctica pasa necesariamente por la deliberación de los involucrados. Los linderos entre una deliberación meramente instrumental sobre medios pero no sobre fines, y una deliberación en la que se incluyen por igual medios y fines, quedan ya en las decisiones sobre lo que hace buena a una práctica bastante ambiguos, y muestran que esa distinción, con todo y que debe mantenerse, no se la ha de radicalizar como si cuando sucede una no estuviera también sucediendo la otra. Si bien los patrones de excelencia que exhiben los bienes inmanentes de una práctica nos han enseñado a distinguir la ponderación de la acción misma respecto de la ponderación de su ejecutante, nos han enseñado también que debe hacerse una distinción entre la ponderación del ejecutante como ejecutante y como *sí mismo*. Sin embargo, debemos cuidarnos de radicalizar estas distinciones porque la valoración sobre la calidad de la práctica es una valoración, indirecta y reflexiva ciertamente, pero de alguna manera valoración al fin y al cabo que acaba en el *sí*; que es sobre el *sí mismo*. Por lo cual no debemos engañarnos en el sentido de que los patrones de excelencia y los bienes inmanentes de una práctica dejen a salvo a su ejecutante. La experiencia de una práctica malograda nos enseña con suma contundencia hasta qué punto ella es identificada con el *sí* que ha fracasado, y hasta qué punto se vuelve imposible en este caso concluir que las causas del fracaso son males inmanentes a la práctica y no desaciertos, y hasta errores, del ejecutante que, en el colmo de la desgracia y la malicia, queda abandonado por los otros a las consecuencias de sus desaciertos. Hacer de los rodeos reflexivos a través de la acción el acceso al *sí* tiene también el riesgo de ser igual de abstracto que poner directamente al *Yo*, con lo cual se nos ha mostrado una dialéctica de nuevo cuño: la dialéctica en la identidad entre lo que se pone directamente y lo que se pone de manera reflexiva.

Los planes de vida

De las prácticas pasemos a los planes de vida. Estamos de camino hacia una conceptualización más compleja de la *práxis*, desde la acción y las

ampliaciones de ésta en las prácticas y los planes de vida. Hemos visto lo que una práctica aporta en la comprensión de ese concepto aristotélico del “tender a la vida buena”: una práctica quiere ser un buen oficio, un buen juego, una buena técnica o un arte bello, aún en los casos más elementales de la mera afición ociosa; cuánto más, entonces, cuando dichas acciones son practicadas de manera profesional. ¿Qué nivel tienen los planes de vida que una práctica no exhibe aún con claridad?, ¿y cómo las prácticas quedan incorporadas en dichos planes? Por otro lado, ¿de qué manera los planes de vida nos ponen en una cercanía mayor con la deliberación sobre la “vida buena” de lo que lo hacen las prácticas?

Antes de responder estas preguntas, una digresión obligada que ya no es posible posponer.

Vale la pena reflexionar sobre el término ‘vida’. No se toma en un sentido puramente biológico, sino en el sentido ético-cultural, bien conocido de los griegos, cuando comparaban los méritos respectivos de los *bíoi* ofrecidos a la elección más radical: vida de placer, vida activa en el sentido político, vida contemplativa. El término ‘vida’ designa a todo el hombre por oposición a las prácticas fragmentadas. Así, Aristóteles —¡otra vez él!— preguntaba si hay un *érgon* —una función—, una tarea para el hombre en cuanto tal, como hay una tarea para el músico, para el médico, para el arquitecto... Tomado como término singular, la palabra ‘vida’ recibe la dimensión apreciativa, valoradora, del *érgon* que califica al hombre en cuanto tal. Este *érgon* es a la vida, tomada en su conjunto, lo que el patrón de excelencia a una práctica particular (Ricoeur, 1996, 183).

El concepto de “plan de vida” en tanto plan, evidentemente remonta el plano meramente zoológico, y conecta con el concepto de “vida buena” en tanto *bíos* en lo que ésta tiene de lograda y, por tanto, de no fracasada. Que sobre la vida haya un plan, y que ese plan tenga como intención hacer de la vida una “vida buena”, desgaja la vida del mero *zóon* para colocarla en el ámbito de la vida humana, del *bíos*; la vida de los seres humanos es más que *zóon*, es decir, más que mera animación; es *bíos*, esto es, es existencia habitada de *éthos*, en el doble sentido de costumbres y

carácter, con las posibilidades que le ofrece la *paidéia*.²⁶ La vida humana en tanto *bíos* no es vida sin más, es decir, mera *zóo*; sino que siempre es vida humana en tanto algo: vida humana práctica, vida humana política, vida humana teorética, vida humana ética, vida humana buena, etc. De ahí la referencia a ella como a una totalidad. Lo contrario a la vida humana como *bíos* es, no la muerte, sino la consideración del hombre por sus acciones parciales, sea por ejemplo como músico, como político, como orador, etc. Frente al *zónon* de los animales no humanos, el animal humano tiene *lógos*; por eso no es ya *zónon*, sino *bíos* (Cfr. Aristóteles, *Política*, 1253a10). El *lógos* del *bíos* abre desde el *zónon* el amplio mundo de la cultura en el que la vida humana viene a ser ya más un complejo constructo cultural que un hecho de la naturaleza. No debemos perder de vista esa perspectiva de totalidad sobre el hombre que es invocada en las expresiones “plan de vida” y “vida buena”. Ahora podemos retomar el hilo argumentativo en dirección de las preguntas inmediatamente planteadas.

Las acciones y las prácticas son, cada una a su manera, relativamente parciales: son parte de un movimiento que viene de más lejos que ellas mismas y su final se continúa en el inicio de otra acción o de otra práctica, que conserva el impulso y redirige su continuidad de modo que, también por el lado que apunta hacia adelante, van más lejos que ellas mismas. Ese “más lejos”, sea el “desde donde” o sea el “hacia donde”, es el plan de vida del sí. ¿El sí tiene un plan de vida en el sentido activo de un sujeto racional, según el cual se dice que alguien tiene un plan perfectamente trazado sobre algo? ¡Sería convertirlo en un Yo, en *cogito*! ¡No es acaso la vida, *bíos*, un “en donde” en el que el sí se fue encontrando y, por lo tanto, algo que no inició propiamente él y con él, y que tampoco encuentra su fin como identificado con el término del sí? Pero no vamos a seguir los derroteros de lo que sería un

²⁶ “En griego existen varias palabras para expresar lo que nosotros llamamos ‘vida’: *áion* designa la vida como duración y tiempo de vida delimitado; *zoé* significa más bien el fenómeno natural de la vida, el hecho de estar vivo; *bíos* es la vida considerada como unidad de vida individual, a la que pone fin la muerte, y es también el sustento de la vida; es, por tanto, la vida en cuanto se distingue cualitativamente de la de otros seres humanos. Este aspecto expresado en la palabra *bíos* es el que mejor cuadra al nuevo concepto de vida como plasmación de un determinado *éthos*, de una conducta fija de vida del hombre”(Jaeger, 2001, 755).

falso planteamiento del problema que quisiera decidir qué fue primero: si el plan de vida del sí o el sí. Precisamente, para dar cuenta de su cooriginariedad diferenciada viene en nuestra ayuda la teoría narrativa:

la integración de las acciones parciales en la unidad más amplia de los *planes de vida* da una extensión paralela a esta noción de bienes inmanentes a la práctica. Recordamos cómo la teoría narrativa ha llevado a tener en cuenta este grado más elevado de integración de las acciones en proyectos globales, que incluyen, por ejemplo, vida profesional, vida de familia, vida de ocio, vida asociativa y política (Ricoeur, 1996, 182).

El concepto de *plan de vida* sugiere, con sutileza y con fuerza, el carácter activo y pasivo del sí en relación a la vida: por un lado, su papel de ejecutor de las acciones desde las prerrogativas de lo que puede ser planeado; y, al mismo tiempo, por otro lado, su papel de paciente, e incluso de suficiente, por el modo como, según la bella expresión de H. Arendt, la vida le ha sido dada en esta tierra (Arendt, 2002, 21ss). La vida humana recibida, fenomenológica y empíricamente de los demás, viene de más lejos que de mí mismo y va mucho más lejos que yo, viene de más lejos que del sí y va más allá de él; la vida no empieza conmigo y no acaba conmigo. Pero pasa por mí, se hace en mí y toma mi rostro, más allá de la mera retórica. Este “pasar por mí” enciende la llama del plan de vida del sí, manteniéndola viva y haciéndola crecer. Un proyecto global sobre la vida recoge, con una cierta anterioridad de intencionalidad, las diversas acciones y las diversas prácticas del sí en el seno de un sentido en el que aquella globalidad se analiza por varias direcciones: la familia, la profesión, la política, etc. En tanto que proyecto, recordando a Heidegger,²⁷ el sí se adelanta a lo que recibe con una comprensión de lo recibido que no tiene nada de la neutralidad abstracta del *cogito*, sino que ya ha encaminado lo que viene en cierta dirección, dada por

²⁷ “La resolución, en la que el Dasein retorna a sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio *a partir del legado* que ese existir *asume* en cuanto arrojado. El retorno resuelto a la condición de arrojado encierra en sí una *entrega* de posibilidades recibidas por tradición, aunque no necesariamente *en cuanto* tales. Si todo ‘bien’ es un legado y si el carácter de ‘bondad’ consiste en la posibilitación de la existencia propia, entonces en la resolución se constituye siempre la transmisión de un patrimonio”(Heidegger, 2003, §74, 399).

la manera de salir a su encuentro. La unidad narrativa, en la que narro y soy narrado, iguala la vida del sí con la vida sin más, y se genera entonces ese equívoco de su identificación absoluta en la que se habla de la vida propia como de la vida sin más; pero es la pasividad narrativa, que desborda al sí por el lado de su pasado y por el lado de su futuro, la que ha acogido la actividad narrativa del sí en su seno y no al revés.

Las prácticas se inscriben en los planes en los que se despliega el relato de una vida, quedando acogidas en el sentido de éste y no sólo en los límites del propio sentido que toda práctica o plan de vida tiene.

Una segunda mirada dirigida a esta noción permite volver sobre una de las dificultades encontradas en la *Ética a Nicómaco* sobre la validez de la relación medio-fin. Según este modelo, el médico es ya médico; él no se pregunta si desea seguir siéndolo; sus elecciones son de naturaleza puramente instrumental: curar u operar, purgar o hacer la litotomía. Pero, ¿qué ocurre con la elección de la vocación de médico? Aquí ya no basta el modelo medio-fin. Se trata, más bien, de especificar los vagos ideales sobre lo que se considera como 'vida buena' respecto a todo el hombre, usando esta *phrónesis* que, como hemos mostrado, escapa al modelo medio fin. Por tanto, las configuraciones de acción que llamamos planes de vida proceden de un movimiento de vaivén entre ideales lejanos, que es preciso especificar ahora, y el peso de las ventajas y de los inconvenientes de la elección de tal plan de vida en la práctica (Ricoeur, 1996, 183).

Las prácticas conforman un círculo de acciones que están recogidas en un círculo mayor, conformado por los planes de vida del sí, en los cuales tiene una continuidad "natural" tanto el concepto de bienes inmanentes a las prácticas, que se convierten en bienes inmanentes a los planes de vida, como el concepto de deliberación, que pasa de una dimensión instrumental en el ámbito de las prácticas a una dimensión fronética en los planes de vida, en los cuales el hombre prudente debe determinar tanto el caso como la regla. La deliberación que es instrumental, porque está referida a una práctica en cuanto que pretende que esa práctica sea buena conforme a sus patrones de excelencia y sus bienes inmanentes, queda recubierta por una deliberación que es al mismo tiempo fronética,

puesto que la práctica no se agota en sí, sino que se continúa en los planes de vida del ejecutor, que debe determinar cada vez el caso y la norma de lo que le hará feliz.

Aunque las prácticas tengan efectivamente una circularidad que las clausura en los marcos de cierta autosuficiencia respecto a sus fines y a sus bienes, al ser inscritas en la circularidad mayor que representa la de los planes de vida, en los que adquieren un sentido mayor al de su clausura, esta clausura se vuelve relativa a la totalidad del plan de vida al que pertenece, al grado que un oficio, por ejemplo, no pocas veces se equivale con el propio plan de vida; y la línea que separa una deliberación que es meramente instrumental y una que es fronética se vuelve muy delgada. Fracasar en una práctica, sea el oficio practicado generacionalmente por la familia, sea el juego deportivo practicado profesionalmente, sea la técnica relativa a las prácticas mecánicas o a las prácticas artísticas, es también, en mayor o menor medida, dependiendo de las circunstancias, truncar unos planes de vida; fallar en la deliberación instrumental, supuestamente adscrita sólo al ámbito de las prácticas, y hacerlo reiteradamente, es también ser un hombre imprudente, es decir, ser alguien incapaz de establecer racionalmente lo que en términos prácticos debe hacerse en cada caso.

La relación entre las prácticas y los planes de vida no es lineal en el sentido de que ahí donde acabaran unas empezaran los otros: ahí donde los bienes inmanentes de la práctica tendrían sus límites, serían generados, con solución de continuidad “natural”, los bienes inmanentes de los planes de vida; y ahí donde la deliberación instrumental agotara su cometido, empezaría la deliberación fronética. Su relación es más bien de contemporaneidad y recubrimiento: el “cuándo” de una es también, la mayoría de la veces, el “cuándo” de la otra; y la deliberación será a veces más instrumental o más fronética, pero no será exclusivamente instrumental o exclusivamente fronética. No dejaremos que el orden de la exposición nos engañe, haciéndonos creer que de suyo las prácticas son anteriores a los planes de vida sólo porque hemos hablado primero de aquéllas; pero tampoco cederemos a la tentación de pensar que unos planes de vida diseñados bajo ideas claras y distintas acogen bajo el manto de la nitidez unas prácticas que no tienen más que ser llevadas a feliz término.

Lo que podemos resaltar ahora es el simple hecho de que el campo práctico no se constituye de abajo arriba,

por composición de lo más simple a lo más elaborado, sino según un doble movimiento de ‘complejificación’ ascendente a partir de las acciones de base y de las prácticas, y de especificación descendente a partir del horizonte vago y móvil de los ideales y de los proyectos a cuya luz una vida humana se aprehende en su unidad (Ricoeur, 1996, 159).

¿Porque hay un plan de vida, previamente diseñado, se escogen las prácticas en las que se lo concreta? O es al contrario: ¿porque se tienen ya unas prácticas asumidas se elabora con sus posibilidades un plan de vida? La disyuntiva es otro falso problema teórico; la nebulosa que es la vida práctica tiene sabido que se trata de una y la misma cosa, porque al *Dasein* le va el ser de las cosas,²⁸ cada vez, en todas y cada una de sus acciones, sean éstas grandes o pequeñas. Lo cual no obsta para introducir matices necesarios, pues de hecho sucede de varias maneras: a veces una práctica y su deliberación es independiente de las exigencias de grado superior de un plan de vida; a veces las exigencias de un plan de vida pasan por las exigencia de unas prácticas; y algunas otras veces sucede que un plan de vida y las deliberaciones que le envuelven se conservan independientes y anteriores a cualquier tipo de prácticas. Aquella aparente contradicción entre las tesis del libro III y las del VI de la *Ética a Nicómaco* encuentra aquí otro punto de aclaración:

¿cómo, preguntábamos, se puede sostener a la vez que cada *praxis* tiene ‘un fin en sí misma’ y que toda acción tiende hacia un ‘fin último’? El secreto del encaje de las finalidades reside en la relación entre práctica y plan de vida; una vez elegida, una vocación confiere a los gestos que la ponen en práctica ese carácter de ‘fin en sí misma’; pero rectificamos continuamente nuestras

²⁸ “El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicititud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein.* La peculiaridad óntica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico”(Heidegger, 2003, 35).

elecciones iniciales; a veces, las cambiamos totalmente, cuando la confrontación se desplaza del plano de la ejecución de las prácticas ya escogidas a la cuestión de la adecuación entre la elección de una práctica y nuestros ideales de vida, por vagos que sean y, sin embargo, más imperiosos a veces que la regla del juego de un oficio que hemos considerado invariable hasta ese momento. Aquí la *phrónesis* suscita una deliberación muy compleja, en la que el *phrónimos* está tan implicado como ella (Ricoeur, 1996, 183-184).

Aunque Aristóteles no lo diga, lo dicen las cosas mismas: la *práxis* se dice de varios modos. Las acciones, las prácticas (oficios, juegos, artes), los planes de vida, etc., son diversas maneras en las que acontece eso que en los hombres puede ser de un modo y puede ser también de muchos otros. Con una expresión diferente dijimos ya que las finalidades de las prácticas y de los planes de vida, y sus respectivas deliberaciones instrumentales y fronéticas, no se relacionan de forma excluyente sino, por el contrario, que hay una compleja red de cruces entre una y otra dimensión de la *práxis*: unas finalidades encajan en otras a veces de manera más armónica, a veces de maneras más tirantes y contradictorias.

Comprendida como totalidad, la vida humana, más que cerrada y acabada, se mantiene siempre abierta a lo que todavía ha de venir, al resto pendiente (Cfr. Heidegger, 2003, § 48), a lo que le falta, a lo que todavía no es. Aquí es donde anclan las posibilidades de la continua rectificación, tanto en el sentido de cambiar de rumbo como en el sentido de mantenerse deliberadamente en la dirección escogida con anterioridad. En cualquiera de los casos, aparece esa paradoja propia de la vida humana en la que ésta se muestra, no como el resultado de una mera suma de acciones, sino como el originario vivir de una totalidad que se analiza en sus decisiones y a la que le queda —¡he aquí la paradoja!— un resto pendiente: las acciones de la vida humana conforman ya una totalidad; pero a esa vida humana le falta, no ha sido aún clausurada, no ha llegado a su fin. Y este carácter de lo que le falta no es una carencia porque, cuando llegue a su fin, entonces ya no será vida humana. Por ser una totalidad humana a la que aún le falta, el hombre lleva en su ser la tensión sobre las acciones que tienen su fin en sí mismas y las acciones que tienen su fin en eso que apunta a lo que le falta como totalidad, y que adquiere contornos gruesos y borrosos en los

planes de vida, planes que se concretan y se dibujan, y unas prácticas bien precisas y determinadas. Lo logrado cada vez, lo decidido cada vez, se convierte en el terreno firme desde donde lo nuevo es incorporado, filtrado y pulido, conforme a la totalidad constituida hasta el momento. Las elecciones y las deliberaciones recién llegadas no se incorporan a una *tabula rasa* en la que la vida humana empezaría cada vez desde el principio, pues esto además de absurdo es imposible. Cada nueva elección y cada nueva deliberación viene dada desde las posibilidades logradas y desde los progresos de las elecciones y deliberaciones anteriores: así es como los fines inmanentes a las diversas prácticas van encadenándose también con los fines más amplios del universo de los planes de vida, y el hombre involucrado en una práctica, o en un plan de vida, no se distingue de ellos como el sujeto respecto del objeto, sino que en el juego del vaivén de toda *práxis* el jugador queda hecho uno con el juego: en su suerte se corre la del juego, y viceversa.

El círculo de la hermenéutica del sí tiene, según indicamos, un momento de descripción, un momento de narración y un momento de prescripción. Debe subrayarse que cuando aparece uno de los momentos aparecen también los otros dos. El recurso a las prácticas y a los planes de vida se ha colocado ya más allá de las descripciones meramente "neutrales" de las acciones, tomando como recursos los patrones de excelencia y los bienes inmanentes a las prácticas que se continúan como patrones y como bienes también en los planes de vida, por un lado, y tomando, por otro, el recurso de la deliberación que crece y se complejiza en el trayecto de la práctica al plan de vida. Aunque el acercamiento a prácticas y planes ha sido más bien descriptivo, no ha estado ausente el momento prescriptivo ni el momento narrativo que hay en ellas. Sin embargo, es preciso detenernos un poco más en el momento de la narración, no sin indicar que este asunto precisa desarrollos mucho más amplios.

La unidad narrativa de una vida

¿Por qué la hermenéutica del sí estaría conceptualizada teóricamente de manera insuficiente si no apareciera en ella el momento de la narración? ¿qué relaciones entre la identidad del sí y la "vida buena" aparecen en el vaivén de la narración que no encuentran cabida aún en las prácticas y los planes de vida? ¿qué aspectos del sí se mantendrían ocultos en una investigación sobre la identidad o sobre la ética que no estuviera

dispuesta a los largos rodeos de la teoría narrativa? Esta no es sólo una categoría literaria, sino que ataña con igual radicalidad a la teoría de la identidad, a la reflexión ética y a las relaciones entre ambas. El concepto de “unidad narrativa de una vida”, que Ricoeur toma de McIntyre, permite dar al complejo universo de la *práxis*, analizado en prácticas y planes de vida, una unidad superior que

no resulta sólo de la suma de las prácticas en una forma englobadora, sino que es regido, con igual razón, por un proyecto de vida, con todo lo incierto y móvil que sea, y por prácticas fragmentarias, que poseen su propia unidad, de forma que los planes de vida constituyen la zona media de intercambio entre la indeterminación de los ideales rectores y la determinación de las prácticas (Ricoeur, 1996, 159).

En la “unidad narrativa de una vida” hay una relación dialéctica hacia la unidad entre la suma englobadora de las prácticas y el proyecto de vida del sí que encuentra en los planes de vida su término de mediación. Las prácticas van acumulándose diferenciadamente según va hilvanándose en ellas, y dibujándose con mayor claridad, el plan de vida que se ajusta al proyecto que el sí va forjando a lo largo del tiempo. No todas las prácticas acaban teniendo el mismo nivel de importancia; hay algunas que se vuelven más significativas en función de los contornos que en la actualidad dibuja el proyecto de vida a más largo plazo, y los planes de vida más inmediatos por los que ese proyecto pasa en el aquí y en el ahora. La ponderación de las acciones en el argumento de la narración de una vida no depende de ellas mismas: depende del horizonte en el que se abren, horizonte que se mueve conforme lo hacen los planes y los proyectos del sí. La indeterminación que por naturaleza le corresponde a un proyecto de vida encuentra su contrapeso en el carácter bien preciso que tiene toda práctica, ya que, se logre llegar a ser o no eso que los sueños y los ideales mantienen como el blanco al que apunta la flecha (Cfr. Aristóteles, EN 1094a18-25), en el presente debe resolverse esta práctica del mejor modo posible, entendiendo que esta resolución va, vía los planes de vida, encaminada a la consecución de aquellos grandes ideales. Todas las acciones, en diferente grado cada una y en diferente proporción, son emprendidas porque directa o indirectamente vienen solicitadas desde la unidad superior que es el plan de una vida y su relato; pero no todas las acciones quedan en el nivel primario, como

episodios principales de ese relato, sino aquellas que son tenidas como habiendo hecho de esa vida una vida lograda, una “vida buena” en el horizonte del plan de vida abierto por el sí. De esta forma, la categoría de “vida buena” muestra su carácter de *a posteriori*, pues sólo después de la experiencia estamos en posibilidades de saber el peso que lo realizado finalmente ha tenido en una vida lograda, feliz y realizada. En cierto sentido, el final feliz del proyecto, proyecto que tendrá siempre un resto pendiente, es el que hace que el final de las prácticas fragmentarias sea también feliz, más allá de que en su momento cada una de ellas, por su cuenta, haya tenido un grado mayor o menor de éxito; e incluso se da el caso de que una acción fracasada en su finalidad propia, inmediata e inmanente, se torne feliz y dichosa narrada en el panorama más amplio del final feliz de un proyecto.²⁹

En virtud de esa superior unidad narrativa de los planes de vida es que el relato se convierte en un laboratorio para el análisis de lo que es la “vida buena”, es decir, de toda intencionalidad ética,³⁰ pues, inmerso en la acción presente, el sí no sabe realmente de dónde viene y hacia dónde va, no le es dado conocer con precisión ni las acciones de las cuales sufre sus consecuencias ni las consecuencias de sus propias acciones; y la “vida buena” a la que aspira, sea cualquiera la idea que sobre ella tenga, se le aclarará, a él únicamente, en alguna medida y en alguna perspectiva, y a los demás en una medida mayor: con facilidad sabemos más bien si las acciones de los demás están logradas que si las propias podrán inscribirse en el relato de una vida buena. Sobre este exceso de la acción dice H. Arendt que

²⁹ El cristianismo ha hecho del fracaso de la cruz el punto culminante de una idea de salvación que comprende el proyecto global de la historia, en el que queda redimido todo hombre futuro, pero sobre todo el pasado.

³⁰ “El arraigo del relato literario en el terreno del relato oral, en el plano de la prefiguración del relato, da a entender ya que la función narrativa tiene implicaciones éticas. En su conocido ensayo sobre ‘el narrador’, W. Benjamin recuerda que, en su forma más primitiva, todavía visible en la epopeya y ya en vías de extinción de la novela, el arte de narrar es el arte de intercambiar experiencias; por experiencias entiende, no la observación científica, sino el ejercicio popular de la sabiduría práctica. Pero esta sabiduría no deja de entrañar apreciaciones, valoraciones, que desembocan en las categorías teleológicas y deontológicas...; en el intercambio de experiencias que realiza el relato, las acciones no dejan de ser aprobadas o desaprobadas, y los agentes, alabados o censurados”(Ricoeur, 1996, 166).

la fuerza del proceso de la acción nunca se agota en un acto individual, sino que, por el contrario, crece al tiempo que se multiplican sus consecuencias; lo que perdura en la esfera de los asuntos humanos son estos procesos, y su permanencia es tan ilimitada e independiente de la caducidad del material y de la mortalidad de los hombres como la permanencia de la propia humanidad... Los hombres tienen plena conciencia de que quien actúa nunca sabe del todo lo que hace, que siempre se hace 'culpable' de las consecuencias que jamás intentó o pronosticó, que por muy desastrosas o inesperadas que sean las consecuencias de su acto no puede deshacerlo, que el proceso que inicia nunca se consuma inequívocamente en un solo acto o acontecimiento, y que su significado jamás se revela al agente, sino a la posterior mirada del historiador que no actúa (Arendt, 2002, 253).

La intencionalidad de una "vida buena" en tanto *intentio* recoge una *dynamis* que no tiene su origen absoluto en el sí sino tan sólo relativamente, y que tampoco se clausura en los límites que el sí quiera poner: siendo el sí inicio relativo de acción, no tiene ya ninguna posibilidad de ponerle punto final a voluntad. La intencionalidad de la vida buena queda no pocas veces en manos de la fortuna y abandonada a su propia fragilidad (Cfr. Nussbaum, 1995, 33-35). La razón práctica no tiene la simplicidad que se espera lograr en la razón teórica, en la que las cosas son verdaderas y correctas de una manera y no de muchas; las acciones buenas no pueden ser definidas en el *a priori* de una línea conceptual que les preceda, sino que la razón práctica va abriendo las acciones buenas en el movimiento en el que ella misma se va constituyendo. Las acciones exceden al sí por activa y por pasiva: por activa porque, aunque sea el dueño de la iniciativa de una infinidad de acciones, no lo es, en la mayoría de dichas acciones, dueño de su final y mucho menos amo y señor de las consecuencias de esas acciones que, en muchos casos, se multiplican y se replican por generaciones; por pasiva porque el mismo sí es, mucho antes que principio de acción, la consecuencia de las acciones de otros: su vida misma encuentra origen en las acciones próximas y remotas de otros y es zarandeada por las olas de un movimiento histórico que viene de lejos, que se pierde tras la línea

del horizonte que recorta lo que puede abrir la vista, empírica y teórica, frente al cual no tiene más poder activo que sufrirlo, padecerlo y ser inscrito más como momento de la acción y menos como quien la sujetaba, la controlaba, la domina y le impone sus límites.³¹ El sí entra en el complejo hilo argumentativo de un relato que le da identidad mientras se prepara para tomar la palabra.

Abandonada a su propia suerte, la “vida buena” del sí tendría el rostro irreconocible de la riqueza, la complejidad y la exuberancia de una suma caótica y desordenada de acciones, señalando hacia todos los puntos cardinales, precediéndole y excediéndole, privándole de toda estructura mundanal. Pero la misma categoría de “vida buena”, en tanto que es *bíos* y no únicamente *zóo*, nos indica que en ella ha sido solicitada ya la categoría de la “unidad narrativa de una vida” como unificante *a priori* tanto de los excesos de la acción como de su pluralidad y diversidad: aunque las acciones vengan de más lejos que el sí y vayan más lejos que él, aunque sean anteriores al sí y éste consecuencia de aquellas, y aunque las consecuencias de la acción permanezcan incluso cuando su autor ya no está presente, la narración tiene el poder de fijar en la movilidad de la marea de la historia un punto de referencia que le sirve de inicio y le posibilita elaborar un argumento para la vida, vida que es cada vez mía, desde lo que es proyectado por el sí como bueno: en él irá encontrando acogida el universo de las acciones diferenciadas de la razón práctica e identificando al sí como quien habla, quien actúa, quien es narrado y quien es sujeto de imputación moral. En ese argumento narrativo es en el que la pluralidad encuentra identidad, en el que la multiplicidad viene a ser no sólo identidad (*idem*) sino ipseidad (*ipse*) (Ricoeur, 1996, XII-XV).

³¹ “... soy un agente, pero también un ser pasivo como la planta; gran parte de lo que no he hecho me hace acreedor al elogio o la censura; debo elegir continuamente entre bienes opuestos y aparentemente incommensurables, y las circunstancias pueden forzarme a adoptar un curso de acción en el que no podré evitar traicionar algo o actuar mal; un hecho que simplemente me sucede, sin mi consentimiento, puede transformar mi vida; tan problemático es confiar el propio bien a los amigos, al amante o a la patria, como intentar vivir bien prescindiendo de ellos. No creo que dichos problemas sean sólo el alimento que nutre la tragedia; pienso que forman parte de los hechos cotidianos de la razón práctica”(Nussbaum, 1995, 33).

Pero debe repararse en que con la acción de narrar sucede exactamente lo mismo que con cualquier otra acción: también es trascendente, también sucede que cuando el sí la toma activamente en sus manos para tener sobre ella el papel de iniciativa que reclama en todo lo que hace, descubre que también la padece desde siempre, que pertenece a las narraciones que los demás han hecho con anterioridad, mucho antes de pertenecer a las narraciones que ha hecho por propia cuenta; que hay, en definitiva, en el caso de la acción, un momento de pasividad y uno de actividad que se recubren mutuamente, ejemplo preclaro de lo cual es la acción en la que me narro desde las posibilidades que me da el modo en que antes he sido narrado. Mi “vida buena”, entonces, tampoco inicia conmigo sino que tiene en mí la continuidad que le es propia conforme, sin duda, al papel de mis iniciativas. Estas iniciativas son las que de ninguna manera encuentran lugar en el hilo argumentativo de la narración desde una perspectiva lineal y neutra: como si las acciones se pudieran poner en simple orden cronológico y lineal, una detrás de la otra; como si todas compartieran en la narración la neutralidad de la misma altura y del mismo valor.

No hay linealidad ni neutralidad en la incorporación a la narración por parte de las acciones, sino que dichas acciones irán encontrando su lugar en el argumento de una vida conforme a los ideales que la jalonan. Por este motivo es que la narración, y no la vida sola, es el lugar privilegiado para el trabajo de la reflexión ética: lo tenido por bueno, valioso, logrado, exitoso y feliz, lo mismo que sus contrarios, no hacen más que aflorar por propia iniciativa en el ir y venir de la narración. El argumento narrativo de una vida pone a punto y a disposición del trabajo filosófico el mundo de sus ponderaciones.

D. La estima de sí

¿Cuáles son los logros teóricos hasta este momento? ¿Qué tan cerca estamos tanto de la solicitud por el otro (7.2) como de la obligación y la norma (8.1)? ¿Desde dónde y hasta dónde nos ha podido llevar la tesis aristotélica en su reapropiación por Ricoeur de que todas las acciones humanas tienden hacia un fin? ¿Cuál es el estatuto ontológico y epistémico de ese concepto que se enuncia en la “tendencia a la ‘vida buena’”? La “vida buena” no es una acción, sino la finalidad remota de todas las acciones del hombre en cuanto hombre; el camino que lleva a ella no es recto, sino que sigue amplios rodeos que, no pocas veces,

se desdoblan sobre sí mismos en acciones de acciones, que parecen apuntar fuera y muy lejos de ese blanco que es la “vida buena”, en muchas ocasiones desdibujándose en la lejanía del horizonte. En cada una de sus acciones, los hombres no ven con necesidad la etiqueta de la claridad que circunscribiría lo hecho en dirección a la felicidad. No se puede ser ingenuo y creer que en el momento de la realización de una acción se tiene plena conciencia del modo como ésta queda engarzada en la línea de interpretación que conecta con una vida realizada: “no hay que engañarse sobre el contenido y estatuto de esta noción en la historia de la *praxis*”(Ricoeur, 1996, 184). ¿Qué es lo que nombra el contenido de la “vida buena” y cuál es su estatuto epistemológico y ontológico en el ámbito de la vida práctica? “Respecto al contenido, ‘la vida buena’ es, para cada uno, la nebulosa de ideales y de sueños de realización respecto a la cual una vida es considerada como más o menos realizada o como no realizada”(Ricoeur, 1996, 184). No hay un contenido universal y necesario para todos los seres humanos, fijado en la exterioridad de la objetividad, como punto de referencia duro para los momentos difíciles de la deliberación, de la incertidumbre, la duda y las equivocaciones. La objetividad de una vida realizada pasa por la interioridad dubitativa, veritativa y ponderativa de “cada uno”; por el carácter absoluto de lo que cada cual tiene como el bien para sí, un bien que está hecho de la frágil pasta de los sueños y los ideales. Los sueños y los ideales son el “respecto a lo cual” la vida presente, no la pasada ni la futura, es ponderada como ya realizada o como aún por realizarse, e incluso como fracasada. Como contenido, esos sueños y esos ideales no tienen jamás el estatuto ontológico claro y distinto de lo sustancial; ni siquiera la sutilidad, la gracia, la belleza y la ligereza de una nube. ¡Son una lejana nebulosa informe, cuyos bordes y límites, cuyas luces y sombras, hacen de ella una sola realidad con las acciones en las que dichos ideales y sueños adquieren cuerpo, y se lanzan más allá de ellos mismos! Los sueños abren las acciones más insospechadas, llevan al sí por caminos no planeados y menos imaginados; y al revés: las acciones abren sueños e ideales, echan a andar la imaginación, rompen la piedra dura de la costumbre. La muerte de los ideales es también la muerte de las acciones; cuando los sueños se agotan y se cierran, ellos guardan consigo la llave que abriría acciones capaces de sacarlos de sus letargos, motivo por el cual la suerte del *phrónimos* es también la suerte de la *phrónesis*.

Este mutuo irles en suerte el destino, en la nebulosa de las acciones, conecta con el estatuto epistemológico de la “vida buena”. “En un lenguaje más moderno, diríamos que es un trabajo incesante de interpretación de la acción y de sí mismo donde se prosigue la búsqueda de adecuación entre lo que nos parece lo mejor para el conjunto de nuestra vida y las elecciones preferenciales que rigen nuestras prácticas”(Ricoeur, 1996, 185). Al hombre prudente le va la prudencia, a la prudencia le va el hombre prudente: la única manera de ser un hombre prudente es realizar acciones prudentes. Se trata de la circularidad de la hermenéutica del sí, una circularidad en la que habrá que aprender a entrar adecuadamente (Heidegger, 2003, 176) para exorcizar de su corazón los vicios de la prueba de lo mismo con lo mismo y hacerla productiva mediante la dialéctica de la prueba de lo mismo con lo otro. No es muy atinado, sin embargo, el recurso al concepto de la adecuación entre, de un lado, lo mejor para nuestra vida y, de otro, nuestras elecciones preferenciales, en virtud de las reminiscencias del concepto de que los elementos que entran en la adecuación tienen un estatuto metafísico anterior a la adecuación misma. Han sido muchos los esfuerzos de la filosofía para remontar el ámbito óntico y el ámbito de la representación, tanto en la vida teórica como en la vida práctica y, mientras no encontremos una expresión mejor, es preferible el concepto heideggeriano de la apertura del ser-en-el-mundo (Heidegger, 2003, 91ss), que da cuenta de la cooriginariedad de los ideales y sueños con las acciones: en el mismo movimiento en el que el sí abre sus sueños e ideales abre también sus acciones.

La nebulosa de sueños e ideales exhibe una complejidad mayor cuando se muestra que las acciones no se le incorporan desde fuera sino que conforman con ellos el ser mundanal del sí. Las posibilidades de la aperturidad tienen respecto de la adecuación una radicalidad mayor: por el hecho de que se abren y se originan en el mismo movimiento, por eso es que pueden ser adecuadas entre sí o no serlo, mientras que lo contrario es imposible.

Hay varias formas de introducir en este estadio final el punto de vista hermenéutico. En primer lugar, entre nuestro objetivo ético de la ‘vida buena’ y nuestras elecciones particulares, se dibuja una especie de círculo hermenéutico en virtud del juego de vaivén entre la idea de ‘vida buena’ y las decisiones más notables de nuestra existencia (carrera, amores, tiempo libre, etc.).

Sucede como en un *texto* en el que el todo y la parte se comprenden como uno a través del otro (Ricoeur, 1996, 185).

Como toda analogía, la comparación entre la hermenéutica del sí y la hermenéutica del texto tiene sus límites. Entre las elecciones preferenciales y los ideales, ¿cuál es el todo y cuál la parte? El que tiene carácter de totalidad es el sí con anterioridad a toda suma que pudiera hacerse de sus sueños y de sus acciones. Los sueños, los ideales y las acciones tienen siempre carácter particular; pero no son entes individuales que sumados den como resultado el sí. Al contrario: el sí se analiza, entre otras cosas, en sus ideales y en sus acciones. Este inicial punto de vista hermenéutico se continúa en ese otro según el cual interpretar es llevar la comprensión más allá de los límites de una significación porque es siempre significación de algo en tanto algo (Heidegger, 2003, 96) y nunca de algo en sí mismo. Ni el sí es una *res cogitans* ni lo otro tiene el estatuto metafísico de una mera sustancia extensa.

Los análisis anteriores nos han mostrado que la *dynamis* que es la aspiración a la “vida buena” no es directa, intuitiva, ni inmediata; sino que esta aspiración es siempre indirecta, mediada, reflexiva en el sentido físico, práctico y teórico que tiene este concepto. La tradición ha hecho de la reflexión el movimiento de la conciencia sobre ella misma; pero el concepto de *re-flexión* nombra con más radicalidad el movimiento físico de lo que se dobla sobre sí con un cierto ejercicio en el que lo flexionado se modifica físicamente como condición de su vuelta sobre sí. El “re” nombra las mediaciones, las impurezas de la experiencia, el paso por las acciones que hacen que la flexión sea reflexión, física y práctica, y no mero contacto interior puro del sí consigo mismo. En el principio ya estaba la “vida buena” como el fin del hombre en tanto hombre. Pero faltaba el largo rodeo por sus acciones, sus prácticas y sus planes de vida en los que ya está el otro distinto de sí y las normas de lo que debe ser. Las acciones y las prácticas no estaban en el principio porque quien las abre es el sí: tienen en él la condición de su posibilidad. Un abanico infinito se abre entre las posibilidades y su efectuación.

Distinguir metodológicamente entre el sí y sus acciones (como prácticas y como planes de vida) nos ha mostrado en qué medida la ponderación de uno es al mismo tiempo la ponderación de las otras, y en qué medida esta mutua ponderación puede ser más o menos independiente. Es éste el núcleo de la hermenéutica del sí: interpretar

una acción es interpretar al sí, interpretar al sí es interpretar su acción. De este modo hemos venido a parar a la conclusión de estos largos rodeos por las prácticas y los planes de vida en el horizonte de la “vida buena”. La conclusión dice lo siguiente: “la interpretación de sí se convierte en estima de sí”(Ricoeur, 1996, 185). Interpretar el sí, es decir, sus acciones, es estimarlo, ponderarlo, con las consabidas consecuencias: “la estima da lugar a la controversia, a la contestación, a la rivalidad, en una palabra, al conflicto de las interpretaciones, en el ejercicio del juicio práctico”(Ricoeur, 1996, 185). En el corazón de las acciones y de la aspiración a la “vida buena” que las mueve anidan el conflicto, los desacuerdos, las desavenencias, los problemas irresueltos, y los males físicos y morales de todos los grados.³² No pocas veces la filosofía asumió en la tradición que su finalidad era evitar el conflicto,³³ nivelar las diferencias, salvar lo mejor del hombre y deshacerse de lo peor. Ya Nietzsche acusa a Sócrates de ser el autor de una decadencia occidental que empezó muy temprano, con esa pretensión por dejar fuera de la verdadera vida su dimensión trágica y dionisiaca (Nietzsche, 2000b, 120ss) y con esa intención de la razón que querría nivelar todas las diferencias (Nietzsche, 2000a, 58). Pero la estima de sí, que pasa en las prácticas por la cumplimentación de los patrones de excelencia,

³² Cfr. Nabert (1997) y Nemo (1995).

³³ La filosofía política moderna convierte en dogma la tesis de que mediante el recto uso de la razón los conflictos, si bien no desaparecerán, podrán ser reducidos a niveles mínimos y mantenidos bajo control. En la línea de J. Rancière, Mario Teodoro Ramírez piensa que la filosofía política debe asumir como insuperable el desacuerdo y pensar la política desde ahí y no desde el lugar imaginario de lo que nos gustaría: “el pensador francés Jacques Rancière, [...] cuestiona también la posibilidad de la filosofía política en su texto *El Desacuerdo. Política y filosofía*. En tanto constituye la esencia y la razón de la política, el desacuerdo es, según él, *insuperable*. La hipótesis crítica de su trabajo es que ‘lo que se denomina filosofía política bien podría ser el conjunto de las operaciones del pensamiento mediante las cuales la filosofía trata de terminar con la política, de suprimir un escándalo del pensamiento propio del ejercicio propio de la política. En sí mismo, este escándalo teórico no es más que la racionalidad del desacuerdo’. Es decir, la aceptación de la insuperabilidad del desacuerdo en política. Pues el desacuerdo no consiste en un problema del entendimiento sino que remite a una diferencia de posición y en referencia a la cosa misma; ‘conciérne menos a la argumentación que a lo argumentable’, esto es, algo del orden del ser, del vivir y el hacer”(Ramírez, 2011, 89).

repone el conflicto de la mano de las diversas apreciaciones sobre esa cumplimentación, ya que ésta no cae bajo los parámetros aritméticos de la cantidad sino también, y sobre todo, bajo las ponderaciones cualitativas de la inteligencia práctica de cada cual.

Esto significa que la búsqueda de adecuación entre nuestros ideales de vida y nuestras decisiones, también vitales, no es susceptible del tipo de verificación que se puede esperar de las ciencias fundadas en la observación. La adecuación de la interpretación compete a un ejercicio del juicio que puede, en el límite, dotarse, al menos a los ojos de los demás, de la plausibilidad, aunque, a los ojos del agente, su propia convicción linde con el tipo de evidencia de experiencia que, al final del libro VI de la *Ética a Nicómaco*, hacía comparar la *phrónesis* con la *aisthesis* (Ricoeur, 1996, 186).

¿En qué consiste la interpretación adecuada de una acción? Y dado que interpretar una acción es ponderar el sí, la pregunta de fondo es en qué consiste una adecuada estima del sí. La adecuada interpretación de las acciones y, por tanto, la adecuada estima del sí, pasa por un complejo ejercicio del juicio que hilvana finamente muchos de los elementos que Gadamer traslada al primer plano de la vida práctica, tales como la formación (Gadamer, 1997, 38ss), el sentido común, la discreción de juicio, etc., y que no se impone de forma absoluta sino que tiene, al menos, un doble frente: los demás y el sí mismo.

La interpretación de una acción se mueve dentro de los límites de lo adecuado si, al menos, aparece como plausible en la perspectiva de los demás: una interpretación que cayera fuera de los linderos que demarca el sano sentido común, que en lugar de apuntar hacia la obviedad de las cosas, y exhibirla, se mostrara como una mera creación teórica y especulativa, alejada del sentido, se mostraría como una interpretación inadecuada. La verdad de la interpretación y de la estima de sí pasa por la plausibilidad que los demás le conceden; pero pasa también, al mismo tiempo, por las convicciones del propio sí, por aquello que se le impone como evidente, al modo como al ojo o al oído se les impone lo que les es más propio: la luz y el sonido. Por este motivo, ni la plausibilidad ni la convicción tendrán, cada una de forma unilateral, en ningún caso la última palabra: ni en la interpretación adecuada ni en la estima adecuada del sí. La verificación, no pudiendo ser demostración, es en la

vida práctica ponderación: una tensión irresuelta entre la plausibilidad, en, para y de los demás, y la convicción del sí.

En el amplio y lejano horizonte que abre la “vida buena”, como el *télos* más o menos remoto de todas las acciones del hombre, encontramos como colofón de la interpretación de las acciones la estima del sí. Este es el primer alcance y el primer límite de la mera intencionalidad de la “vida buena”, primero de los tres momentos del objetivo ético (los otros dos momentos son la solicitud y el sentido de la justicia). Pero, en este itinerario, de diferentes maneras ha ido apareciendo también el otro distinto de sí. ¿Cuál es la “relación” entre ambos? ¿Cómo se articula la estima de sí con la estima del otro? ¿Y qué papel juega el otro en la estima de sí? El trabajo interpretativo debe continuar la línea que va de los límites y alcances del concepto aristotélico de la “vida buena” y sus relaciones con el concepto de la acción en la filosofía contemporánea a la solicitud por el otro y a la obligación hacia el otro.

Bibliografía

- Arendt, H. (2002). *La Condición Humana*. R. Gil Novales (Trad.) Barcelona: Paidós.
- Aristóteles. (2002). *Ética a Nicómaco*. M. Araujo y J. Marías (Trad.) Madrid: CEPyC.
- (2003). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. J. Pallí Bonet (Trad.) Madrid: Gredos.
- Aubenque, P. (1999). *La Prudencia en Aristóteles*. M. J. Torres Gómez-Pallete (Trad.) Barcelona: Crítica.
- Danto, C. A. (2000). Las acciones básicas. En *Filosofía de la acción*, de A. R. White (Ed.); S. Block Sevilla (Trad.) (67-87). México: FCE.
- Foucault, M. (2000). *Tecnologías del yo*. M. Allendesalazar (Trad.) Barcelona: Paidós.
- (2012). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. México: FCE.
- Gadamer, H.-G. (1997). *Verdad y método I*. A. Agud de Aparicio y R. de Agapito (Trad.) Salamanca: Sigüeme.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo*. J. Eduardo Rivera (Trad.). Madrid: Trotta.
- Hume, D. (2007). *Investigación sobre el conocimiento humano. Investigación sobre los principios de la moral*. J. Salas y G. López Sastre (Trad.) Madrid: Técnicos.

- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. J. Muñoz y S. Mas (Trad.). Barcelona: Crítica.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia*. Traducido por J. Xirau y W. Roces (Trad.). México: FCE.
- Kant, I. (1998). *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*. México: Porrúa.
- (2005). *Crítica de la Razón Práctica*. D. M. Granja (Trad.) México: FCE-Casa abierta al tiempo-UNAM.
- (2002) *Crítica de la Razón Pura*. P. Ribas (Trad.). Madrid: Alfaguara.
- Martínez, A. (2000). La filosofía de la acción de Paul Ricoeur. *Isegoría*, 207-227.
- Nabert, J. (1997). *Ensayo sobre el mal*. J. D. Jiménez (Trad.) Vol. 28. Madrid: Caparrós, 1997.
- Nemo, P. (1995). *Job y el exceso del mal*. J. M. Ayuso Díez (Trad.) Vol. 18. Madrid: Caparrós.
- Nietzsche, F. (2000a). *La genealogía de la moral*. A. Sánchez Pascual (Trad.). Madrid: Alianza.
- (2000b). *El nacimiento de la tragedia*. A. Sánchez Pascual (Trad.). Madrid: Alianza.
- Nussbaum, M. C. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*. A. Ballesteros (Trad.) Madrid: Visor.
- Onate y Zubia, T. (2001). *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*. Madrid: Dykinson.
- Ramírez, M. T. (2011). *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1981). *El discurso de la acción*. Madrid: Cátedra.
- (1996). *Sí mismo como otro*. A. Neira Calvo (Trad.) (173-327). México: Siglo XXI.
- (1997). *Autobiografía intelectual*. P. Willson (Trad.) Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1998). *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI.
- Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo*. A. Lizón (Trad.) Barcelona: Paidós.
- Velasco, A. (2014). *Aspectos epistemológicos, hermenéuticos y políticos de la diversidad cultural*. México: FFL-UNAM.
- White, A. R. (2000). *La filosofía de la acción*. S. Block Sevilla (Trad.). México: FCE.

