

Crítica a la relación entre la “intencionalidad de la vida buena” y la acción en la ética de Paul Ricoeur: ensanchamiento y jerarquización del concepto de acción

José Alfonso Villa Sánchez (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México)

Con los insumos de la reflexión contemporánea sobre la acción 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, 2000, 108).

Los estudios tercero y cuarto 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. 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.

El concepto de acción, tal como es entendido en la filosofía analítica, no se equivale con el concepto de *práxis*, en el sentido de Aristóteles, 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. Entre el mero describir acciones, tal como la semántica y la pragmática¹ lo hacen, y el prescribir deberes y obligaciones, al modo de la moral, se coloca, como un punto privilegiado de conexión, el narrar:

la teoría narrativa no sabría ejercitar 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, 2000, 108).

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; en la hermenéutica de la tradición de Gadamer la comprensión y la interpretación precisan ser completadas por la aplicación². La hermenéutica del sí ha descubierto una circularidad

¹ El Segundo Estudio de *Sí mismo como otro* se titula “La enunciación y el sujeto hablante. Enfoque pragmático” (18-36).

² Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método*, especialmente el capítulo “10. La recuperación del problema hermenéutico fundamental”, pp. 378-414.

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. 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. El 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, 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.

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, 2000, 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 sí, 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, 2000, 181-182).

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, 2000, 182).

Anteriormente habíamos ampliado el concepto de acción hasta convertirlo género de arte (*téchne*), investigación (*méthodos*), *práxis* y elección (*prohairesis*); pero el concepto se contrae bajo las exigencias de la filosofía analítica y le quedan como ajenas las especies que antes le analizaban. 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 apresarlos, 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 permita 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 ganado terreno la experiencia de la deliberación.

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?

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 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, 2000, 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 sufriente, por el modo como, según la bella expresión de H. Arendt, la vida le ha sido dada en esta tierra (Arendt, 2002, 21). 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, 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 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.

Bibliografía

Arendt, Hanna. *La Condición Humana*. Traducido por Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2002.

Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.

Ricoeur, Paul. *Autobiografía intelectual*. Traducido por Patricia Willson. Buenos Aires: Nueva Visión, 1997.

—. *Sí mismo como otro*. Traducido por Agustín Neira Calvo. México: Siglo XXI, 2000.