

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

La creación social de las normas en Paul Ricoeur

Loute, Alain

Published in:

Éticas convergentes en la encrucijada de la postmodernidad

Publication date:

2010

Document Version

le PDF de l'éditeur

[Link to publication](#)

Citation for published version (HARVARD):

Loute, A 2010, La creación social de las normas en Paul Ricoeur . in *Éticas convergentes en la encrucijada de la postmodernidad*. USCH, Santiago, pp. 151-179.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

La creación social de las normas en Paul Ricœur

Alain Loute

FNRS/UCL/CPDR¹ - Bélgica

El tema de la creatividad humana está siempre presente en la obra de Paul Ricœur. Gran número de sus trabajos pueden comprenderse como una tentativa por abarcar la creatividad en tanto competencia humana. Es a partir de la imaginación creativa kantiana que Ricœur tematiza tal competencia. Su originalidad consiste en introducir la imaginación creativa en el campo del lenguaje. El trabajo de la imaginación se traduce así, en un cierto uso del lenguaje que produce una innovación semántica. Esta concepción de la imaginación creativa no debe confundirnos respecto a la potencialidad del fenómeno de innovación. Ricœur no limita su alcance al solo dominio del lenguaje. La metáfora viva y el relato puesto en intriga son fenómenos de innovación que no se limitan a la ampliación del espacio polisémico de una palabra ni al enriquecimiento de una tradición narrativa. Éstos pueden ser la ocasión para una verdadera redescrición de nuestro mundo, para una reconfiguración de la acción que nos transforme en nuestro actuar y en nuestro padecer.

En este artículo quisiéramos mostrar cómo el tema de la creatividad es solidario a la reflexión ética de Ricœur. Nuestra tesis consiste en que, para él, la creatividad no es simplemente una capacidad humana posible, sino más bien una capacidad cuyo ejercicio es *exigido*. Dicho de otra manera, para poder “actuar con y para otro en instituciones justas”, los actores deben continuamente crear normas del buen vivir-juntos. Pero Ricœur no se limita a resaltar la conminación a la creación social de las normas. El intenta –y esa es nuestra tesis– comprender, por una parte, cómo individuos singulares pueden disponerse para de-

1 La presente investigación se realizó en el marco del *Programme Pôles d'attraction interuniversitaires – Etat belge – Politique scientifique fédérale*. Projet PAI-VI/06. Agradecemos a Ricardo Salas el trabajo de traducción del presente artículo, así como a Juan Pablo Bermúdez por la relectura y revisión.

venir en los vectores de tal creatividad y, por otra parte, cómo es posible también que una sociedad devenga atenta colectivamente a tales actos. Tomadas en conjunto, estas dos dimensiones permiten identificar las condiciones que una sociedad debe poseer para “capacitarse” en la creación social de las normas. Esta reflexión sobre las condiciones de “auto-capacitación” de los actores en la creatividad social reviste, en nuestra opinión, una importancia capital. Ella evita presuponer que los actores tienen una propensión a crear normas del buen vivir-juntos. De hecho hemos aprendido de Ricœur que el actor puede “obrar mal” (*mal-faire*). Éste puede rehusarse a acatar la norma o a respetarla en el espíritu de una “conciencia escrupulosa” que ha perdido de vista la conminación a la creatividad normativa. Así, el ejercicio de creación social de normas no tiene nada de espontáneo. Por lo tanto, la filosofía de Ricœur no termina con la “conciencia desdichada” (*conscience malheureuse*) de un actor que se sabe “capaz de pecar” (*puissance de péché*²). Intentaremos mostrar pues, que la antropología ricœuriana del hombre capaz permite pensar la manera como el actor, dejando de lado su falibilidad, puede *revelar* y *transformar* su poder-hacer en un poder hacer-creador.

En un primer momento, recorreremos lo que Ricœur llama “la pequeña ética”, la cual intenta determinar, en el plano del compromiso concreto de los actores, *por qué* y *cómo* hay que actuar. Allí resaltaremos la conminación en la creación social de las normas. En un segundo momento daremos cuenta de la falibilidad del actor. Así como los actores son llamados a tal creatividad, ellos pueden desatender dicho llamado. Finalmente, abordando la “auto-capacitación” de los actores en la creación de normas del buen vivir-juntos como réplica a esta falibilidad.

1. La “pequeña ética” y la conminación a la creatividad normativa

La “pequeña ética” de Ricœur, condensada en tres estudios de *Sí mismo como otro*, se desarrolla en tres momentos: la intencionalidad ética, la norma moral y la sabiduría práctica. La unidad de estos tres momentos conlleva a la articulación entre una intencionalidad teleológica y un momento deontológico por medio del compromiso en situación de

2 RICŒUR P., “Vraie et fausse angoisse”, in *Histoire et vérité*, troisième édition augmentée de quelques textes, pp. 317-335, p. 329.

los actores. Comencemos sin tardar por presentar la intencionalidad ética.

La intencionalidad ética

Por intencionalidad ética, hay que entender “la intencionalidad de la «vida buena» con y para otro en instituciones justas”³. Con la intencionalidad ética, el acceso a la “pequeña ética” de Ricœur no se hace bajo la modalidad del “deber-ser” sino del “querer-ser”. La intencionalidad ética se expresa en forma optativa antes que imperativa. Es ante todo “deseo” de vida buena, o habría que decir, triple deseo o preocupación: “souci de soi, souci de l’autre, souci de l’institution”⁴. Inmediatamente Ricœur enlaza la intencionalidad ética al trabajo de la imaginación creativa. Esto es, de hecho, lo que nos permite volver sobre nuestra vida, unir los acontecimientos dispares y formular nuestro deseo por una vida buena. Contarse la vida es hacer el mismo ejercicio que implica la operación de configuración de un texto. Cuando configuramos un relato, se asemejan elementos tan heterogéneos así como también finalidades, motivaciones, causas, etc., bajo una misma totalidad de sentido. Se subsumen acontecimientos, otras veces simples ocurrencias singulares, bajo una historia tomada como un todo. El contarse la vida es, de manera similar, intentar asemejar las “prácticas” que ejercemos cotidianamente y su inscripción en un “plan de vida”, a lo cual Ricœur llama, siguiendo a MacIntyre, la “unidad narrativa de una vida”⁵. Entonces, un proceso de co-determinación opera entre esta unidad y las unidades prácticas más simples tales como nuestras prácticas y nuestros planes de vida:

“entre nuestro objetivo ético de la “vida buena” y nuestras elecciones particulares, se dibuja una especie de círculo hermenéutico

3 RICŒUR P., *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 2006, p. 176.

4 RICŒUR P., “Ethique et morale (1990)”, en *Lecture I, Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, pp. 256-267, p. 257. Proponemos la siguiente traducción para la presente citación: “preocupación por el sí, preocupación por el otro, y preocupación por la institución”.

5 A título de ejemplos de prácticas, Ricœur evoca los oficios, las artes y los juegos. Se trata de acciones complejas bajo las cuales se subordinan, siguiendo reglas constitutivas, acciones simples. Por plan de vida se debe entender “vastas unidades prácticas que designamos como vida profesional, vida de familia, vida de tiempo libre, etc. (RICŒUR P., *Sí mismo como otro*, op. cit., p. 159). En fin, para Ricœur, la unidad narrativa de una vida designa la cima de la jerarquía de unidades prácticas organizadas por la actividad de narración de una vida.

en virtud del juego de nuestra existencia (carrera, amores, tiempo libre, etc.). Sucede como en un texto en el que el todo y la parte se comprenden uno a través del otro”⁶.

Convirtiéndonos en lectores de nuestra propia vida, no nos contentamos con reproducir por medio de la imaginación los episodios sucesivos. Producimos algo. Nosotros damos sentido a lo que la experiencia viva, inmediata, deja heterogéneo y discordante. Trasformamos el azar en destino. El objetivo de la vida buena es a la vez lo que la construcción de la trama (*mise en intrigue*) de nuestra vida *revela y transforma, descubre e inventa*.

Si bien insiste en las implicaciones éticas de la imaginación narrativa, Ricœur no identifica completamente ética y narrativa. La razón de ello es que la imaginación no conoce de censura; ella juega libremente con lo posible. Si no queremos limitarnos simplemente a imaginar un proyecto de vida buena, sino actuar éticamente, se debe poner un límite al trabajo de la imaginación, establecer un acto de compromiso similar a un acto de promesa, a fin de hacer propio uno de los proyectos de vida pensados. Sin tal compromiso, permaneceríamos sujetos al libre juego de la imaginación:

“Entre la imaginación que dice: «Puedo probar todo», y la voz narrativa que afirma: «Todo es posible, pero no todo es beneficioso [entendámonos: para otro y para ti mismo]», se establece una sorda discordia. Precisamente el acto de la promesa transforma esta discordia en frágil concordia: es cierto que «Puedo probar todo», pero «¡aquí me detengo!»⁷.

Aquí nos encontramos con la problemática desarrollada en *Tiempo y Relato*, del pasaje de la *mimesis II* –estado de la configuración del relato– a la *mimesis III* –estado de la refiguración de la vida por el relato–. El pasaje de la *mimesis II* a la *mimesis III* no es dirigido sólo por el mundo del texto, sino igualmente por la voluntad de apropiación de esta proposición por el lector⁸. Sin tal voluntad, la lectura que hacemos de

6 *Ibid.*, p. 185.

7 *Ibid.*, p. 171.

8 No hace falta creer que la operación de refiguración del mundo de la acción es el hecho del relato solo, un poco como si este último encontrara por sí mismo la fuerza para proyectarse más allá de sus límites para encontrar el mundo. Ricœur reconocía que una interpretación tal se hace posible por aquello que se ha podido

nuestra propia vida corre el riesgo de permanecer en el estado de *mimesis II*; “la lecture devient alors un lieu lui-même irréel où la réflexion fait une pause”⁹.

Una vez se plantea un acto tal de compromiso en un proyecto de vida buena, uno pasa a ser digno de estima de sí. Ricœur designa a esta capacidad el aspecto reflexivo de la intencionalidad ética. Nos apreciamos a nosotros mismos apreciando nuestras acciones. Estimarse es apropiarse del poder-hacer que la construcción de la trama de nuestra vida revela y transforma. Nos reconocemos una capacidad de intervenir en el mundo, de iniciar un cambio en el curso de la cosas. Pero estimarse no es solamente interpretarse como el autor de sus acciones por medio de la interpretación del texto de su vida. Más que la capacidad de *iniciativa*, estimarse es reconocerse: “capable d’évaluer ses actions, de formuler des préférences liées au sens des prédicats bon et mauvais, donc d’introduire une hiérarchie de valeurs quand il s’agit de choisir entre des actions possibles”¹⁰.

decir de la redescubierta de *La metáfora viva*: “dans ce précédent ouvrage, (...) j’avais attribué au poème lui-même le pouvoir de transformer la vie, à la faveur d’une sorte de court-circuit opéré entre le voir-comme..., caractéristique de l’énoncé métaphorique, de l’être-comme..., corrélat ontologique de ce dernier. (...) On pourrait penser dès lors que la seule médiation requise entre la pré-signification de *mimèsis I* et la sur-signification de *mimèsis III* est celle qu’opère elle-même la configuration narrative en vertu de son seul dynamisme interne” (RICŒUR P., *Temps et récit III, Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, pp. 230-231). Si es posible ceder a una creencia tal en *La metáfora viva*, ya no es posible en *Tiempo y Relato*, donde Ricœur insiste en la mediación que constituye el acto de lectura en la transición entre el mundo del texto y el mundo del lector.

9 *Ibid.*, p. 262. Proponemos la siguiente traducción: “entonces la lectura deviene un lugar irreal en sí mismo donde la reflexión hace una pausa”. Subrayamos de paso que esta problemática de la refiguración de la vida por el relato tiene por efecto el alejamiento entre Ricœur y MacIntyre, de quien, por tanto, Ricœur toma la noción de la “unidad narrativa de una vida”. MacIntyre, según Ricœur, “tiene presente, principalmente, las historias encontradas en el corazón de la acción cotidiana y no da una importancia decisiva, al menos para la investigación ética en la que está empeñado, a la distancia que hay entre las ficciones literarias y las historias «puestas en acto» (*enacted*), según sus palabras. Ahora bien, en mi propio tratamiento de la función *mimética* del relato, la ruptura operada por la entrada del relato en el campo de la ficción se toma tan en serio que se convierte en un problema muy arduo hacer que la literatura y la vida se reencuentren de nuevo mediante la lectura. Para MacIntyre, no se plantean las dificultades ajenas a la idea de una refiguración de la vida por la ficción”. (RICŒUR P., *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 160).

10 RICŒUR P., “Morale, éthique et politique”, in *Pouvoirs*, 65, 1993, pp. 5-17, p. 7. Proponemos la siguiente traducción: “capaz de evaluar sus acciones, de formular preferencias ligadas al sentido de los predicados bueno y malo, es decir, capaz de

Quisiéramos insistir en el hecho de que actuar para la vida buena requiere del ejercicio de una forma de creatividad. Si la vida buena, a través del compromiso del actor, deviene un bien inmanente a la práctica, una teleología interna de la acción, la vida buena es pues, igualmente, un fin superior, que excede a todo aquello que la acción permite alcanzar¹¹. Una vez más, esto que se predica para la vida buena puede predicarse también para el texto del que se busca determinar su sentido. La hermenéutica nos enseña que la configuración de un texto es una operación que ninguna interpretación puede concluir. La simple experiencia de relectura nos hace tomar conciencia que la configuración de un texto es una operación que siempre puede ser retomada. De igual manera sucede para la determinación de la vida buena. Releyendo mi vida, puedo poner atención a otras prácticas e inscribirlas bajo nuevos ideales. Así, mi vida es como un texto que se escribe continuamente, lo cual implica la lectura de los nuevos capítulos y la relectura de los acontecimientos pasados de mi vida a la luz de aquéllos. La intencionalidad ética exige re-determinar continuamente aquello que definimos como una vida buena. Así mismo, la estima de sí no es algo que podemos adquirir una vez y para siempre. Ella exige ser re-actualizada a través de una continua relectura del trabajo interpretativo y la renovación del acto de compromiso. Haciendo eco al bien de la vida buena, siempre excesivo frente a los bienes inmanentes de las acciones, la estima de sí conlleva a una fortaleza que ningún acto llega a experimentar plenamente.

Si tuviésemos que quedarnos en esta presentación de la estima de sí, estaríamos forzados a concluir el carácter resueltamente “egológico” de la pequeña ética de Ricœur. Bien entendido, defendiendo la idea que no hay estima de sí que mediada por una continua construcción de la trama de su vida, Ricœur se desliga de las filosofías del *Cogito* que parten de la pura auto-posición del *ego*. A pesar de la desviación del relato, ¿la estima de sí no corre el riesgo de silenciarse cuando se repliega sobre sí? Una respuesta sería subrayar la capacidad que posee el sí mismo de imaginar lo que vive el otro. Esta réplica está lejos de ser

introducir una jerarquía de valores cuando se trata de elegir entre acciones posibles”.

11 El bien de la vida buena no está “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”. (RICŒUR P., *Sí mismo como otro*, op. cit., p. 177).

satisfactoria. Richard Kearney nos recuerda que este movimiento de la imaginación “est toujours dirigé du dedans vers le dehors, du soi vers l'autre. (...) Dans ce scénario, le soi commande toujours, même s'il est disposé à s'imaginer dans les chaussures d'un autre”¹².

Una tal visión solipsista de la ética es combatida por Ricœur. Recordemos su definición de intencionalidad ética: “la intencionalidad de la “vida buena” con y para otro en instituciones justas”. La relación con el otro y con instituciones justas son constitutivas de la intencionalidad ética. Para Ricœur, esta doble relación, lejos de constituir un correctivo exógeno a la estima de sí, es lo que permite a dicha capacidad realizarse. No es posible que se produzca la actualización de la capacidad de estima de sí sin relación al otro y a instituciones justas.

Tomemos en cuenta el rol que juega el otro. Ricœur moviliza aquí el pensamiento de Lévinas, para sostener que no existe “ningún sí sin otro que lo convoque a la responsabilidad”¹³. En cierta medida, él me hace, por sus expectativas, capaz de sostener mis promesas. “Si otro no contase conmigo ¿sería yo capaz de mantener mi palabra, de mantenerme?”¹⁴ Ricœur ve en esta convocación del otro lo que me hace responsable. “Así la palabra del otro viene a colocarse en el origen de la palabra por la que me imputo a mí mismo el origen de mis actos”¹⁵. Para Ricœur tal iniciativa del otro tiene por efecto liberar una espontaneidad bondadosa hacia el otro, a la cual él llama solicitud, sin la cual el sí no podría responder a la iniciativa del otro. Una relación dialéctica se instaura entre el sí y el otro. Por una parte el otro vuelve al sí responsable. Pareciera ser en efecto que, para Ricœur, si el otro no contara conmigo, no podría mantener mi promesa de actuar para la vida buena. Por otra parte, si el sí no se estimara ¿cómo podría estimar al otro¹⁶? Hay que afirmar entonces, al mismo tiempo que no existe

12 KEARNEY R., “L'imagination narrative entre l'éthique et la poétique”, en *Philosophie*, 16, 1995, pp. 283-304, p. 302. Proponemos la siguiente traducción: “está siempre dirigido de adentro hacia fuera, de sí hacia el otro (...) En este escenario, el sí rige siempre, incluso si está dispuesto a imaginarse en los zapatos del otro”.

13 RICŒUR P., *Sí mismo como otro*, op. cit., p. 194.

14 *Ibid.*, p. 379.

15 *Ibid.*, p. 374.

16 Ricœur escribe: “el tema de la exterioridad sólo alcanza el término de su trayectoria, a saber, el despertar de una respuesta responsable a la llamada del otro, presuponiendo una capacidad de acogida, de discriminación y de reconocimiento, que proviene, en mi opinión, de una filosofía del Mismo distinta de aquella a la que replica la filosofía del Otro. En efecto, si la interioridad sólo estuviese determinada

“ningún sí sin otro que lo convoque a la responsabilidad”, y que “sólo un sí puede tener un otro distinto de sí”¹⁷.

Así como la preocupación por el sí, la preocupación por el otro es indisoluble de una exigencia creativa. La razón es que el otro desborda todas las representaciones que yo pudiera hacerme. Movilizando la figura levinasiana del rostro del otro, Ricœur no quiere significar otra cosa más que el carácter irrepresentable del otro¹⁸. La estima de sí del otro, es una fuerza que ningún acto del otro agota¹⁹. Si la imaginación permite al sí dejarse afectar por el otro y relacionarse con el otro, el exceso de la figura del otro, revela su *insustituibilidad* y su *irremplazabilidad*²⁰, impone al sí recrear continuamente la imagen que se hace del otro.

Retomamos una vez más la definición de la intencionalidad ética: “la intencionalidad de la “vida buena” con y para otro en instituciones justas”. Una vez más, el cuadro de las instituciones justas es presentado por Ricœur como lo que permite a la capacidad de estima de sí realizarse y no como un complemento anexado y prescindible de la intencionalidad de la vida buena. Para Ricœur, las acciones para la vida buena se despliegan en un “espacio público de aparición” –término tomado de Hannah Arendt– que, lejos de limitarse a relaciones interpersonales, comprende a terceros y es estructurado por instituciones. Este “milieu d’accomplissement du souhait de la vie bonne”²¹ da duración y estabilidad a la acción para la vida buena.

Ricœur caracteriza esta tercera dimensión de la intencionalidad ética mediante la noción de “sentido de la justicia”. La justicia, comprendida

por la voluntad de repliegue y de cierre, ¿cómo entendería nunca una palabra que le sería tan extraña que sería como nada para una existencia insular? (*Ibid.*, p. 377).

17 *Ibid.*, p. 194.

18 Ricœur nos recuerda que, para Lévinas, “el otro se revela precisamente en un régimen de pensamiento no gnoseológico. Este régimen es fundamentalmente el de la ética” (*Ibid.*, p. 373).

19 Ricœur define el sufrimiento en relación con la estima de sí: “El sufrimiento no se define únicamente por el dolor físico, ni siquiera por el dolor mental, sino por la disminución, incluso la destrucción de la capacidad de obrar, del poder-hacer, sentidas como un ataque a la integridad del sí” (*Ibid.*, p. 198). A su manera, el sufrimiento del otro dice igualmente su exceso en relación a todas las representaciones que yo podría hacerme. Éste atestigua la desproporción entre eso que el otro sufre y eso que él podría ser.

20 *Ibid.*, pp. 200-201.

21 RICŒUR P., “Morale, éthique et politique”, *op. cit.*, p. 10. Proponemos la siguiente traducción: “medio de cumplimiento del deseo de la vida buena”.

aquí como constitutiva de la intencionalidad ética, define la manera como las instituciones distribuyen ventajas, desventajas, roles, etc. En el nivel de la intencionalidad ética, Ricœur no entiende la justicia bajo la idea de distribución justa como quien da a cada uno lo que le corresponde, aquello que le es debido, sino como aquello que hace de la sociedad una empresa de cooperación, como aquello que permite a cada uno tomar parte en la sociedad. El “sentido de la justicia” debe entonces comprenderse como la preocupación por tomar parte de un sistema de distribución que permita a cada uno el pleno desarrollo de sus capacidades. Más precisamente, Ricœur traduce esta preocupación por vivir juntos en instituciones justas por una exigencia de igualdad, no en el sentido de una igualdad aritmética, sino en el sentido de una igualdad proporcional. Esta preocupación por la igualdad comparte con los otros componentes de la intencionalidad ética el hecho de no estar jamás plenamente satisfecho (acabado), “pues la justicia es, de ordinario, lo que falta y la injusticia lo que impera”²². Más que “sentido de la justicia”, sería más adecuado, confiesa Ricœur, hablar de “sentido de lo injusto”, no porque la preocupación por la institución se expresara solamente bajo la modalidad de la querrela, sino porque “los hombres poseen una visión más lúcida de lo que falta en las relaciones humanas que del modo recto de organizarlas”²³. Deducimos de estas observaciones que el sentido de la justicia es indisoluble de una exigencia de creatividad, la regla de distribución requiere ser continuamente revisada para establecer una igualdad que continúa siendo un desafío frente a la permanencia de la desigualdad.

La norma moral

Venimos de presentar el momento teleológico de la pequeña ética, insistiendo en la conminación a la creatividad que la atraviesa. En la intencionalidad ética, Ricœur articula el momento de la obligación moral que pasamos ahora a revisar. Es a partir de la filosofía moral de Kant que Ricœur da cuenta del momento deontológico de su pequeña ética. Él encuentra allí los elementos de una moral de la obligación que se distingue de la ética del querer-ser. Sin embargo, desde las primeras páginas del estudio de *Sí mismo como otro* consagrado a la norma moral, Ricœur subraya que el lazo entre la obligación moral y la intencionalidad

22 RICŒUR P., *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 207.

23 *Ibidem.*

de la vida buena no está roto. La razón de ello es que él aprehende la moral como la problematización y la puesta a prueba de lo bueno. Para Ricœur la reflexión moral debe entenderse como “una paciente *puesta a prueba* de los candidatos al título de «bueno» sin restricción”²⁴.

Ricœur parte del concepto kantiano de “buena voluntad”: “Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción [*ohne Einschränkung*], a no ser tan solo una *buena voluntad*”²⁵. Ningún bien, por sí mismo puede ser tomado por bueno sin restricción. Siempre puede hacerse un mal uso de él. No es en el bien divisado por el “querer que” donde debe buscarse lo bueno sin restricción, sino en el querer mismo. Pero la voluntad buena no es cualquier voluntad. Es ante todo una voluntad que no se deja determinar por inclinaciones sensibles ya que un fin empírico no puede ser tenido por bueno sin restricción. Para poner “fuera de circuito” la inclinación, nos dice Ricœur, hay que someter las máximas de la acción a una “regla de universalización”²⁶: “obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal”²⁷. Esta regla de universalización es puramente formal; ella no dice lo que hay que hacer, sino “à quels critères il faut soumettre les maximes de l’action: à savoir, précisément, que la maxime soit universalisable, valable pour tout homme, en toutes circonstances, et sans tenir compte des conséquences”²⁸. Sometiendo las máximas de la acción a esta regla de universalización, la voluntad ya no es determinada por inclinaciones sensibles, sino por la pura forma de la ley.

Esta regla es un imperativo categórico. Si reviste una forma imperativa, es porque, si la voluntad es esa facultad de actuar de acuerdo a la representación de las leyes, ella es también, por su constitución finita, determinada por inclinaciones sensibles. “Una voluntad buena sin res-

24 RICOEUR P., *Sí mismo como otro*, op. cit., p. 218.

25 KANT E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. de V. Delbos revue et modifiée par F. Alquié in E. Kant, *Oeuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, t. II, 1985, p. 250; trad. Cast. de M. García Morente, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2003, p. 19.

26 *Ibid.*, p. 218.

27 KANT E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 57.

28 RICOEUR P., “Ethique et morale (1990)”, op. cit., p. 261. Proponemos la siguiente traducción: “a qué criterios hay que someter las máximas de la acción: a saber, más precisamente, que la máxima sea universalizable, válida para todo hombre, en cualquiera circunstancia, y sin tener en cuenta las consecuencias”.

tricción es a título inicial una voluntad constitucionalmente sujeta a limitaciones. Por ello, lo bueno sin restricción reviste la forma de deber, del imperativo, de la fuerza moral”²⁹.

El momento de la obligación moral no se limita a la puesta a prueba de la intencionalidad de la vida buena. Dicho momento interviene igualmente a nivel de relaciones intersubjetivas. A la solicitud, segundo momento de la intencionalidad ética, sucede, en el plano de la obligación moral, una norma de reciprocidad. Si la exigencia de reciprocidad debe tomar la forma de un imperativo y ya no sólo la del deseo, es porque la acción para la vida buena con y para el otro –y realmente toda acción– crea una asimetría radical entre los protagonistas de la acción. Toda acción es interacción. El poder-hacer es indisolublemente un “poder-sobre” otro. “Es difícil imaginar situaciones de interacción en las que uno no ejerza un poder sobre otro por el hecho mismo de actuar”³⁰. Ricœur ve en el ejercicio de este poder-sobre la ocasión de la violencia.

Ricœur encuentra la formulación del deber de reciprocidad en el segundo imperativo kantiano: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”³¹. La idea de humanidad –“despliegue plural del principio mismo de la autonomía”³²– establece la reciprocidad ahí donde reina la asimetría entre el agente y el paciente.

El sentido de lo justo, en fin, debe plegarse a la criba de la norma. Si esto es así, es en razón del carácter “paradójico” de lo político. De una parte, Ricœur define lo político por esta imagen espacial de un “espacio público de aparición” que permite a nuestras prácticas realizarse en el horizonte de la paz pública. En este sentido, “le politique s’inscrit sur le trajet de l’effectuation de l’humain en tant que tel; il n’est donc pas extrinsèque à l’humanité de l’homme”³³. Por otra parte, Ricœur subraya el hecho de que el poder político es la ocasión para el ejercicio

29 *Ibidem.*

30 RICOEUR P., *Sí mismo como otro*, op. cit., p. 233.

31 KANT E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 67.

32 RICOEUR P., *Sí mismo como otro*, op. cit., p. 237.

33 RICOEUR P., “Langage politique et rhétorique (1990)”, en *Lectures 1*, Paris, Seuil, 1991, pp. 161-175, p. 164. Proponemos la siguiente traducción: “lo político se inscribe sobre el trayecto de la efectuation de lo humano en cuanto tal; entonces no es extrínseco a la humanidad del hombre”.

de la dominación entre gobernadores y gobernados y de una violencia sin igual. "Pas de politique en effet qui ne soit en son fond brigue du pouvoir, c'est-à-dire volonté de disposer de la violence étatique"³⁴. Dado que lo político sigue marcado por la violencia, el buen vivir juntos debe someterse a la criba de las reglas deontológicas de la justicia.

Es a partir de la concepción procedimental de la justicia de John Rawls que Ricœur identifica los rasgos de la exigencia normativa tal como se plantea en el plano institucional. Esta concepción deontológica de la justicia se postula como una crítica del enfoque teleológico del utilitarismo y su lógica del sacrificio. Rawls imagina una situación ficticia donde individuos libres y racionales pudieran elegir, en la ignorancia de su situación real dentro de la sociedad y de las concepciones del bien a las cuales se pueden aferrar, los principios que definen la justicia de las instituciones. Dos principios se desprenden: un principio de igual libertad y un principio de diferencia que regula la repartición de los bienes. Siendo prioritario el respeto del primer principio, ningún sacrificio de la libertad puede ser justificado.

Aunque irreducibles el uno en el otro, los dos primeros momentos de la "pequeña ética" de Ricœur –la intencionalidad ética y la obligación moral– no se conciben el uno sin el otro. La intencionalidad ética, para comenzar por ella, debe pasar por la criba de la norma. Esto es lo que le permite al actor, que busca el vivir-bien, poner a prueba sus deseos y asegurarse de no equivocarse. Ricœur afirma así que la regla de universalización "no es sin duda más que un criterio de control que permite a un agente poner a prueba su buena fe, cuando pretende «ser objetivo» en las máximas de su acción"³⁵.

La norma moral es también aquello que replica el ejercicio de la violencia y de la dominación que se hacen posibles a partir de toda acción, incluida la acción para la vida buena. Ella permite al actor asegurarse

34 RICŒUR P., "Éthique et politique (1959)", *op. cit.*, p. 233. Proponemos la siguiente traducción: "En efecto, no hay política que no sea en el fondo artimaña de poder, es decir voluntad de disponer de la violencia estatal".

35 RICŒUR P., "La razón práctica", en *Del texto a la acción, Ensayos de hermenéutica II*, 2002, México D.F., Fondo de cultura económica, pp. 219-239, p. 230. "La fonction de l'interdiction est de mettre des valeurs à l'abri de l'arbitraire de chacun. De mon vouloir arbitraire, je fais une volonté sensée, raisonnable" (RICŒUR P., "Avant la loi morale: l'éthique", en *Encyclopaedia Universalis*, Supplément II, Les enjeux, Paris, 1985, pp. 42-45, p. 45).

que su sentido de justicia no lo empuje a cometer injusticias; "c'est sous la condition de l'impartialité que l'indignation peut s'affranchir du désir de vengeance qui incite la victime à se faire justice elle-même"³⁶.

Si la obligación moral es indispensable, no se basta, no obstante, a sí misma. Si Ricœur no concibe la moral sin la intencionalidad ética, es porque la regla de universalización es una regla puramente formal. Su rol no es decir lo que hay que hacer, sino poner a prueba las proposiciones de la acción. Para Ricœur, el contenido de las máximas de nuestras acciones "nous l'apprenons par la pratique de la vie, par l'expérience éthique prise dans toutes ses dimensions"³⁷. Es en la intencionalidad de la vida buena con y para otro en instituciones justas que cobran sentido las proposiciones de acción. Pero la cuestión del contenido de nuestras máximas no es el único argumento a favor de la no autosuficiencia de la moral. La "cuestión de la motivación"³⁸ es otro asunto. La norma en sí misma, no puede dar al actor la motivación para reconocer su normatividad. Lo que Ricœur rechaza es "la idea de que la razón sea por sí misma práctica, es decir, que ordene en tanto razón sin consideración del deseo"³⁹. No hay normatividad en el actuar, si éste no hace lugar al deseo. Para él es la intencionalidad ética que motiva la sumisión a la obligación moral; "comment pourrions-nous jamais intérioriser un impératif étranger si, finalement, nous n'étions pas capables d'y reconnaître le chemin de notre liberté?"⁴⁰ Esta cuestión de la motivación, del

36 RICŒUR P., "Avant-propos", en *Le juste*, Paris, Esprit, 1995, pp. 7-27, p. 19. Proponemos la siguiente traducción: "Es bajo la condición de imparcialidad que la indignación puede liberarse del deseo de venganza que incita a la víctima a hacer justicia por sí misma".

37 RICŒUR P., "Avant la loi morale: l'éthique", *op. cit.*, p. 45. Proponemos la siguiente traducción: "nosotros las aprendemos por la práctica de la vida, por la experiencia ética tomada en todas sus dimensiones".

38 RICŒUR P., "De la morale à l'éthique et aux éthiques", en *Le juste 2*, Paris, Editions Esprit, 2001, pp. 55-68, p. 59. Ricœur encuentra en Kant, en las páginas que él consagra al respeto, al sentimiento que tiende a hacer de la ley una máxima, un argumento en favor del rechazo de la autosuficiencia de la autonomía: "la question de la motivation reste intacte, comme en témoignage, chez Kant lui-même, le grand chapitre consacré dans la *Critique de la raison pratique* à la question du respect, sous le titre général des mobiles rationnels" (*ibid.*).

39 RICŒUR P., "La razón práctica", *op. cit.*, p. 230.

40 RICŒUR P., "Le problème du fondement de la morale", en *Sapientia*, 28, n° 3, 1975, pp. 313-337, p. 329. Proponemos la siguiente traducción: "¿cómo podríamos interiorizar un imperativo ajeno si, finalmente, no somos capaces de reconocer en él el camino de nuestra libertad?". "L'homme et le petit d'homme ne pourraient intérioriser la loi du père, si cette intériorisation n'était pas potentiellement

sentimiento de estar obligado, se plantea igualmente para los otros dos niveles de obligación moral. Así, la solicitud es lo que motiva la prohibición del tratamiento del otro como un simple medio. Aquélla constituye lo que Ricœur llama “el alma escondida de la prohibición”⁴¹. En fin el sentido de la justicia continúa presupuesto en la concepción no utilitarista de la justicia de Rawls. Ricœur muestra que lejos de ser independiente de toda perspectiva teleológica, esta concepción de justicia reposa sobre una precomprensión de lo que es justo e injusto⁴².

Una complementariedad se muestra entre las perspectivas teleológicas y deontológicas. Por una parte, la intencionalidad ética debe efectuarse pasando por la criba de la norma; por otra parte no hay normatividad de la norma sin el presupuesto de una intencionalidad ética. Es principalmente en la ocurrencia de los conflictos ligados a la aplicación de normas que esta relación recíproca entre intencionalidad ética y norma moral se manifiesta. Entonces interviene un tercer momento que Ricœur llama sabiduría práctica.

La sabiduría práctica

A fin de evitar malentendidos, precisemos ahora que Ricœur no ve en la sabiduría práctica una instancia superior a la ética y a la moral, como lo sería una variante de la *Sittlichkeit* hegeliana. Frente a las perplejidades y a los conflictos que puede suscitar la obligación moral, la sabiduría práctica produce un juicio moral en situación, apoyándose sobre la intencionalidad ética. Ninguna desaprobación de la moral se produce a través de este recurso a la intencionalidad ética. El juicio moral en situación no es un retorno al momento exclusivamente ético. Él no reniega la moralidad para abrazar la causa de un puro situacionismo moral. Consiste en infringir lo menos posible la regla moral y respetar lo más posible la intencionalidad ética.

le chemin même de la valorisation de leur propre liberté, donc ne médiatisaient pas l'éducation de la liberté à la recherche de sa propre expression et de sa propre maîtrise” (*Ibid.*).

41 RICŒUR P., *Sí mismo como otro*, op. cit., p. 235.

42 Sin el presupuesto de la solicitud por parte del otro y la preocupación por el destino del menos favorecido, el argumento de *maximin* se reduciría “à une forme subtile d'utilitarisme ou, au mieux, à un argument purement prudentiel, caractéristique de tout jeu de marchandage” (RICŒUR P., “John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social (1990)”, en *Lectures 1*, París, Seuil, 1991, pp. 196-215, pp. 210-211).

A título de ejemplos de perplejidades suscitadas por la aplicación de las normas, Ricœur evoca, entre otras, los conflictos que puede hacer surgir la práctica política. En el momento de la aplicación de reglas de justicia, los conflictos, ocultos por el formalismo de las reglas de justicia, pueden aparecer a nivel del orden de prioridad a establecer entre los bienes a distribuir. Este orden, provisorio y revisable, no definible científicamente, no puede ser establecido sino como resultado de una discusión en situación, la cual ningún argumento puede cerrar definitivamente. Un segundo conflicto puede suscitarse sobre los fines de un “buen gobierno”. Más radical que el primer conflicto, éste cuestiona el consenso al cual los debates políticos se arraigan. Finalmente, el último conflicto se traduce en la crisis de legitimación de la democracia. En tanto que el segundo conflicto conllevaba a la pluralidad de fines de un buen gobierno, la crisis de legitimación toca con la posibilidad de dar sentido al proyecto global de una sociedad.

Es el ejercicio de una sabiduría práctica, operando como una “*phronesis* de varios”⁴³, la que permite resolver cada uno de esos conflictos. Ella tiende a volver sobre los recursos del vivir juntos olvidados y ocultos por las relaciones de dominación entre gobernantes y gobernados. Ella destaca en el seno de un debate el orden de prioridad de los bienes a distribuir y determina los fines del buen gobierno. Así, para Ricœur, sólo el debate público permite resolver el último conflicto. Sólo aquél podría suscitar nuevas razones del vivir-bien juntos⁴⁴.

La sabiduría práctica permite entonces rearticular dialécticamente la norma moral con la intencionalidad ética. Regresando a la intencionalidad ética, la sabiduría práctica no sólo busca solucionar los conflictos que suscita el formalismo moral, sino que también intenta suscitar una motivación común para reconocer la normatividad de la norma, un “consenso superpuesto” –para retomar la expresión rawlsiana– sin el cual las reglas morales no podrían realizarse⁴⁵.

43 RICŒUR P., *Sí mismo como otro*, op. cit., p. 285.

44 “No hay nada mejor que ofrecer, para responder a la crisis de legitimación (que, a mi entender, afecta a la idea de dominación más que a la de poder, en cuanto querer vivir y actuar juntos), que la reminiscencia y el entrecruzamiento en el espacio público de aparición de las tradiciones que dan lugar a la tolerancia y al pluralismo, no por concesión a presiones externas sino por convicción interna, aunque ésta fuera tardía” (*Ibid.*, p. 284).

45 En un texto de 2001, Ricœur insiste con fuerza en la contribución de la sabiduría

Sin embargo, no se deben reducir los conflictos ligados a la aplicación de las normas a un problema de motivación o de tener en cuenta el contexto de realización de las normas. Nosotros pensamos que lo que se revela fundamentalmente en todos estos conflictos, es la exigencia infinita del objetivo que la norma tiene por tarea realizar. El ejercicio del juicio moral en situación, regresando de lo deontológico a lo teleológico, nos recuerda que “la moral sólo constituiría una efectuación limitada”⁴⁶ de la intencionalidad ética. Haciendo manifiesta la desproporción que existe entre la mediación de la regla y su finalidad, la sabiduría práctica nos recuerda la exigencia de la creatividad requerida por la tarea infinita de la efectuación de la intencionalidad ética, la cual puede ocultar la intencionalidad deontológica de la moral. Ella nos hace tomar conciencia de que la relación recíproca entre la intencionalidad ética y la norma moral debe ser continuamente relanzada con el propósito de (re)crear las normas que nos permitan actuar de la mejor manera con y para otro en instituciones justas.

Pero la sabiduría práctica no es sólo aquello que nos recuerda la exigencia de la creación de normas, sino igualmente, tal es nuestra tesis, es aquello que puede prepararnos para esta tarea. Para demostrar esta tesis, es necesario dar cuenta del carácter “falible” de la acción autónoma para la vida buena. Debemos mostrar que, para Ricœur, esta acción, por el hecho de su falibilidad intrínseca, depende de algo diferente de ella para realizarse. Para apoyar esta tesis, movilizaremos las reflexiones de Ricœur sobre lo que él llama la dialéctica de la lógica del

práctica. Defiende la idea de que la sabiduría práctica –que él renombra como «ética del aval», dominio de la ética aplicada– es la que permite hacer visible la intencionalidad ética –denominada «ética anterior»–, la cual motiva la sumisión a la obligación moral: “Ce sont les difficultés internes à notre rapport à des interdits structurants qui nous amènent à chercher pour l’obligation morale, telle qu’elle s’impose au plan social, un fondement plus radical que le simple “tu dois”. (...) Mais cette remontée aux sources éthiques de la moralité, cette référence en arrière à une éthique de l’amont, ne réussirait pas à se formuler, tant les raisons de l’action sont profondément enfouies, sans la projection en avant dans des éthiques appliquées, des éthiques de l’aval où se vérifie concrètement la visée fondamentale de l’éthique de l’amont” (RICŒUR P., “Lectio magistralis de Paul Ricœur, Université de Barcelone, 24 avril 2001”, en D. Jervolino, *Paul Ricœur, Une herméneutique de la condition humaine*, París, Ellipses, 2002, pp. 75-91, p. 85). Él reafirma esta tesis en otro artículo: “la seule façon de prendre possession de l’antérieur des normes que vise l’éthique antérieure, c’est d’en faire paraître les contenus au plan de la sagesse pratique, qui n’est autre que celui de l’éthique postérieure” (RICŒUR P., “De la morale à l’éthique et aux éthiques”, *op. cit.*, p. 56).

46 RICŒUR P., *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 175.

exceso y de la lógica de la equivalencia –denominada también dialéctica del amor y de la justicia–. Un gesto de amor, en su superabundancia, nos permite pensar la totalidad que busca la ética. Para Ricœur, si nos apropiamos de este gesto, éste puede “capacitarnos” para la tarea infinita de la efectuación de la intencionalidad ética. Nuestra tesis es que, para él, la sabiduría práctica es lo que puede prepararnos para la recepción y apropiación de tales gestos excesivos.

2. La falibilidad de la acción autónoma para la vida buena

Que actúe desobedeciendo o respetando la norma moral, el actor corre siempre el riesgo de hacer-mal. Por una parte, el mal es susceptible de pervertir la voluntad y conducirla a invertir el orden de sus prioridades⁴⁷. Puede llevar al actor a preferir aquello que no debiera ser. Por otra parte, toda acción, comprendiendo una acción sujeta a una norma, permanece una acción violenta. Incluso bajo “sa forme la plus mesurée, la plus légitime, la justice est déjà une manière de rendre le mal par le mal”⁴⁸ La posibilidad de ese mal revela la característica trágica de la acción autónoma para la vida buena. Incluso aunque ella busque realizar la intencionalidad ética a través de la norma moral, ella puede conducir a las más grandes injusticias, tanto más que aquellas contra las que pretende luchar.

Esta problemática de la falibilidad intrínseca de la acción humana nos permite abordar, bajo una nueva perspectiva, la acción recíproca de la intencionalidad ética y de la norma moral. Más que completarse

47 La propensión al mal –que Ricœur, siguiendo a Kant, distingue de la disposición al bien– tiene por efecto afectar “al uso de la libertad, a la capacidad de actuar por deber, en una palabra, a la *capacidad* de ser efectivamente autónomo (...) esta *afección* de la libertad, aunque no alcance el principio de la moralidad, que sigue siendo la autonomía, acusa a su ejercicio, a su efectuación”. (RICŒUR P., *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 229). El mal no es más que el efecto perverso de la acción para la vida buena con y para otro en instituciones justas. “El mal es, en el sentido propio del término, perversión, trastrocamiento del orden que impone colocar el respeto a la ley por encima de la inclinación” (*Ibid.*, p. 228). Es “une préférence qui ne devrait pas être” (RICŒUR P., “Culpabilité, éthique et religion”, en *Le conflit des interprétations, Essais d’herméneutique*, París, Seuil, 1969, pp. 416-430, p. 424).

48 RICŒUR P., “Etat et violence”, in *Histoire et vérité*, troisième édition augmentée de quelques textes, París, Seuil, 1964., pp. 246-259, p. 249. Proponemos la siguiente traducción: “su forma más mesurada, la más legítima, la justicia es ya una forma de devolver el mal por mal”.

mutuamente, la intencionalidad ética y la norma moral pueden neutralizarse la una a la otra. Si la intencionalidad ética debe pasar por la norma, aquélla puede conducir al actor a no acatar ésta. En cuanto a la norma moral, ésta puede ocultar la tarea infinita que representa la realización de la intencionalidad ética y hacer de la buena voluntad una “conciencia escrupulosa” (*conscience scrupuleuse*⁴⁹), obnubilada por el sólo respeto a la ley.

El drama de la acción humana al parecer no deja otra alternativa al actor que, bien obstinarse por la culpa, o bien, hacerse a una “conciencia desdichada”. Aunque el actor no falle, él sabe que puede hacer-mal. Tiene “conciencia de ser capaz de pecar” (*conscience d’être puissance de péché*⁵⁰). Además, el carácter trágico de la acción le revela la ambigüedad de toda acción para la vida buena. La síntesis de la moralidad y del bienestar se encuentra fuera del alcance de la sola acción humana.

Si, a pesar de todo, para Ricœur, la acción autónoma para la vida buena es posible, es porque algo le es dado, lo cual la hace posible. Sólo una cosa que no es ella puede replicar su inestabilidad intrínseca y transformar el fatalismo en esperanza. Sobre este punto, una frase de Ricœur resume perfectamente su posición: “*l’homme peut être, parce qu’il lui est donné d’être possible*”⁵¹. Ahora nos queda ver de qué depende, en definitiva, el equilibrio creativo que requiere la exigencia infinita de la realización de la intencionalidad ética.

3. La “capacitación” en la creación social de las normas: la apropiación del gesto excesivo

Para dar cuenta de esta condición de equilibrio, debemos profundizar en la dialéctica de la intencionalidad ética y de la norma moral gracias a la dialéctica de la lógica del exceso y de la lógica de la equivalencia. En la obra de Ricœur, encontramos esta dialéctica en numerosas ocasiones y bajo diversas formulaciones. Comencemos por desarrollar

49 RICŒUR P., “Culpabilité, éthique et religion”, *op. cit.*, p. 420.

50 RICŒUR P., “Vraie et fausse angoisse”, *op. cit.*, p. 329.

51 RICŒUR P., “La foi insoupçonnée”, in *Recherches et Débats (Foi et religion, Semaine des Intellectuels Catholiques 1971)*, 19 (1971), n° 71, pp. 64-75, p. 69, citado por NKE-RAMIHIGO T., *L’homme et la transcendance selon Paul Ricœur, Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricœur*, Paris/Namur, Lethielleux/Culture et Vérité, 1984, p. 187. Proponemos la siguiente traducción: “el hombre puede ser, porque le ha sido dada la posibilidad de ser”.

una de ellas: la dialéctica del amor y de la justicia⁵². Ante todo Ricœur subraya la desproporción que existe entre estos dos términos. Por una parte, la justicia surge en la lógica de la equivalencia. Así la justicia distributiva tiene por finalidad dar a cada uno su parte, siguiendo un objetivo de igualdad proporcional, mientras que la justicia correctiva busca “atribuir una pena proporcional al delito”⁵³. De otra parte, frente a esta lógica, el amor se distingue por la superabundancia de su generosidad. El amor está totalmente en el exceso. Ignora el cálculo y la comparación⁵⁴.

Para Ricœur, puesto en relación dialéctica, “*l’amour demande non pas moins de justice mais davantage de justice*”⁵⁵. El amor conmina a la justicia a ir más allá de sí-misma, de realizar siempre por sobre todo la intencionalidad ética. “*L’amour presse la justice d’élargir le cercle de la reconnaissance mutuelle*”⁵⁶. Ricœur afirma así que la presión del amor es aquello que incita a interpretar los principios de la justicia de Rawls en el sentido de reglas de una empresa de cooperación –endeudamiento mutuo– y no de una competición regulada –desprendimiento mutuo⁵⁷–. Y Ricœur añade que el amor no actúa sólo extensivamente, sino también intensivamente. Ordena a la justicia a reconocer la singularidad y el carácter insustituible de cada uno.

Siguiendo a Ricœur, el amor nos “capacitaría” en la exigencia de creatividad requerida por la tarea infinita de la realización de la intencionali-

52 Cf. RICŒUR P., *L’amour et la justice*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebek), 1990.

53 RICŒUR P., “Théonomie et/ou Autonomie”, en *Archivio di filosofia*, 1994, n° 1-3, pp. 19-36, p. 27.

54 Cf. RICŒUR P., *Parcours de la reconnaissance, Trois études*, París, Stock, 2004, p. 321.

55 RICŒUR P., “Théonomie et/ou Autonomie”, *op. cit.*, p. 26. Proponemos la siguiente traducción: “el amor no pide menos justicia, sino más justicia”.

56 *Ibid.*, p. 31. Proponemos la siguiente traducción: “El amor presiona a la justicia a ampliar el círculo del reconocimiento mutuo”.

57 “De la même façon que la Règle d’Or, livrée à elle-même, s’abaisse au rang de maxime utilitaire, de la même manière la règle de justice, livrée à elle-même, tend à subordonner la coopération à la compétition, ou plutôt à attendre du seul équilibre des intérêts rivaux le simulacre de la coopération. Si telle est la pente spontanée de notre sens de la justice, ne faut-il pas avouer que si celui-ci n’était pas touché et secrètement gardé par la poétique de l’amour, jusque dans sa formulation la plus abstraite, il redeviendrait une variété subtilement sublimée d’utilitarisme. Même le calcul rawlsien du *maximin* ne risque-t-il pas en dernier ressort d’apparaître comme la forme dissimulée d’un calcul utilitaire ? » (RICŒUR P., *L’amour et la justice*, *op. cit.*, p. 60).

dad ética. En varios apartes de su obra subraya el rol que efectivamente ha jugado, según él, gran número de actos excesivos en términos de cambio social. Así él ha evocado el compromiso extremo de un Martin Luther King, la acción de los no violentos, el gesto de dar o pedir perdón de Willy Brandt que se arrodilla en Varsovia a los pies del monumento de las víctimas de la Shoah. Para él, estos actos habrían tenido por efecto hacer evolucionar la sociedad hacia una realización más grande de la intencionalidad ética⁵⁸.

La contribución del acto excesivo sería doble. Por una parte, el acto excesivo, configurando una totalidad que no puede ser más que un posible⁵⁹, en exceso respecto a todo aquello que podemos alcanzar a través de la acción, juega el rol de la idea límite que permite luchar en contra de la pretensión de poder realizar totalmente la intencionalidad ética. Por otra parte, el acto excesivo replica la conciencia desdichada del actor que se sabe capaz de pecar y que tiene conciencia del carácter trágico de la acción humana. El acto excesivo renueva la esperanza en el poder de avanzar colectivamente en la historia hacia una mayor realización de la libertad.

Hay que aclarar que una avanzada hacia una mayor realización de la intencionalidad ética no sólo depende de dichos actos excesivos. Para que haya creación social, hace falta que los gestos excesivos sean entendidos y articulados con acciones institucionales. Sin esto, retomando el ejemplo de los no-violentos, "la mystique non violente risque de virer à un catastrophisme sans espoir, comme si le temps du désastre et de la persécution était la dernière chance de l'histoire, comme s'il res-

58 Citemos a Ricœur reviniendo a su libro *Parcours de la reconnaissance* sobre el gesto de Willy Brandt: "De tels gestes, disais-je, ne peuvent faire institution mais, en portant au jour les limites de la justice d'équivalence et en ouvrant un espace d'espérance à l'horizon de la politique et du droit au plan post-national et international, ces gestes déclenchent une onde d'irradiation et d'irrigation qui, de façon secrète et détournée, contribue à l'avancée de l'histoire vers des états de paix" (RICŒUR P., *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 354).

59 Para Ricœur, esos actos excesivos harían presente la totalidad que busca la ética, un poco a la manera de la presentación de las Ideas de la razón por medio del juicio meditativo kantiano. Citemos a Ricœur a propósito del acto no-violento: "il n'est pas en marge du temps, il serait plutôt «intempestif», inactuel, comme la présence anticipée, possible et offerte, d'une autre époque qu'une longue et douloureuse «médiation» politique doit rendre historique" (RICŒUR P., "L'homme non-violent et sa présence à l'histoire", en *Histoire et vérité*, troisième édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, 1964, pp. 235-245, p. 241).

trait à accorder notre vie sur un temps où les actes fidèles seraient sans écho, cachés de tous, sans portée historique"⁶⁰. Tomada aisladamente, la acción excesiva, no soportando ningún compromiso, corre el riesgo de apartarnos del mundo de la acción⁶¹.

Las acciones excesivas que no sean puestas en relación dialéctica con la lógica de la equivalencia de la justicia representan igualmente otro peligro. El riesgo es que estas acciones, que transgreden el orden moral para llevar la justicia más allá de ella misma, de lo supra-moral derivan en lo inmoral. Tomar lo excepcional por ley, no conduciría más que a la injusticia.

"quelle loi pénale et en général quelle règle de justice pourrait-elle être tirée d'une maxime d'action qui érigerait la non-équivalence en règle générale ? Quelle distribution de tâches, de rôles, d'avantages et de charges, pourrait-elle être instituée, dans l'esprit de la justice distributive, si la maxime de prêter sans rien attendre en retour était érigée en règle universelle ? Si le supra-moral ne doit pas virer au non-moral, voire à l'immoral –par exemple à la couardise–, il lui faut passer par le principe de la moralité"⁶².

60 *Ibid.*, p. 244. Proponemos la siguiente traducción: "la mística no violenta corre el riesgo de tornarse en catastrofismo sin esperanza, como si el tiempo del desastre y de la persecución fuera la última oportunidad de la historia, como si se tuviera que ajustar nuestra vida a un tiempo donde los actos de fidelidad no tuvieran eco, permanecieran ocultos a todos, ocultos a todos, sin alcance histórico".

61 Cf. el comentario de Ricœur de un texto del capítulo VI de la *Fenomenología del espíritu*: "Ce texte est intitulé «Le mal et son pardon». Il montre l'esprit divisé à l'intérieur de lui-même entre la «conviction» (*Ueberzeugung*), qui anime les grands hommes d'action et s'incarne dans leurs passions («sans quoi rien de grand ne se fait dans l'histoire !») et la «conscience jugeante», figurée par «la belle âme», dont on dira plus tard qu'elle a les mains propres, mais qu'elle n'a pas de mains. La conscience jugeante dénonce la violence de l'homme de conviction, qui résulte de la particularité, de la contingence et de l'arbitraire de son génie. Mais elle doit aussi confesser sa propre finitude, sa particularité dissimulée dans sa prétention à l'universalité, et finalement l'hypocrisie d'une défense de l'idéal moral qui se réfugie dans la seule parole. Dans cette unilatéralité, dans cette dureté du cœur, la conscience jugeante découvre un mal égal à celui de la conscience agissante" (RICŒUR P., *Le mal, Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 31).

62 RICŒUR P., *L'Amour et la justice*, op. cit., p. 56. Proponemos la siguiente traducción: "¿qué ley penal y en general qué regla de la justicia podría ser deducida de una máxima de acción que erigiera la no equivalencia como regla general? ¿Qué distribución de tareas, de roles, de ventajas y de cargos podría estar instituida, en el espíritu de la justicia distributiva, si la máxima de prestar sin esperar nada en retorno fuera erigida como ley universal? Si lo supra-moral no debe tornar en lo

No sería sino en relación recíproca con la lógica de la equivalencia, que la acción excesiva podría motivarnos a crear colectivamente las mediaciones que permitirían realizar de mejor manera la finalidad de una vida buena con y por el otro en instituciones justas.

Queda por precisar la manera como opera esta relación recíproca. La acción excesiva nos toca en principio a nivel de nuestra imaginación y no a nivel de nuestra voluntad⁶³. La acción excesiva es como un discurso poético que nos da una posibilidad para pensar. Este cuasi-texto que constituye la acción excesiva es como una obra singular que hace un uso innovador de las reglas y que puede conducir a la producción de nuevas reglas. Relatando la acción excesiva, podemos hacer aparecer el uso divergente que ella hace de las normas morales e imaginar, a partir de ese uso divergente, nuevas normas. Es la imaginación la que permite entonces la articulación de la acción excesiva y de la norma moral. Pero para que haya creación de nuevas normas, no basta con que el actor se imagine lo posible dado a pensar por la acción excesiva; debe, además, apropiarse y comprometerse según el orden operacional de una lógica de equivalencia. Aquello que el exceso da a pensar a la imaginación, actuando y constituyéndose en figura de vanguardia, es tomado por la acción responsable tratando de darle una forma generalizable a través de orientaciones prácticas, un programa, un plan. Mientras que el orden de la ley convoca a un motivo proyectivo que lo desestabiliza, el acontecimiento proyectivo convoca a un orden de equivalencia que lo estabiliza y lo encarna.

4. ¿Podemos “auto-capacitarnos” para la creación social de las normas?

La cuestión que quisiésemos plantearnos para terminar consiste en saber si el trabajo de Ricœur puede ayudarnos a pensar la manera como hay que actuar para hacer efectiva la dialéctica entre la lógica del exceso y la lógica de la equivalencia. ¿Ricœur nos permite despejar las

no-moral, o incluso en lo inmoral –por ejemplo en la cobardía– le hace falta pasar por el principio de la moralidad”.

63 Para Ricœur, “la capacidad de dejarse atrapar por nuevas posibilidades precede a la capacidad de decidirse y de elegir” (RICŒUR P., “Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica”, en *Del texto a la acción, Ensayos de hermenéutica II*, 2002, México D.F., Fondo de cultura económica, pp. 111-124, p. 123).

tareas que una sociedad debiera cumplir para hacer posible el ejercicio de la creación social de normas? O por el contrario ¿los actores no pueden más que esperar que un exceso les sea dado a pensar?

La dificultad es que las acciones excesivas tales como la no violencia o el amor no se planifican. De tales acciones resultan actos singulares y excepcionales que “no pueden hacer instituciones”⁶⁴. Aquéllos son como dones que el hombre lleva en él y que no puede más que dejar advenir por su acción. La paradoja que hay que enfrentar aquí es que la acción excesiva sería una acción que el hombre no crea, sino que “actúa” antes que producirla⁶⁵. A decir verdad, resulta casi inadecuado hablar de acción excesiva. Ésta pertenece de antemano al juego del lenguaje del acontecimiento, de aquello que “acaece” (“kairos”), más que a aquél de la acción, de aquello que “hacemos acaecer”⁶⁶. Para Paul Ricœur, ella hace parte del registro del “gesto”⁶⁷.

Si los gestos excesivos no se planifican, ¿no podríamos intentar entonces *favorecer* su emergencia aceptando e institucionalizando el conflicto? ¿Acaso Ricœur no afirma que es en el ejercicio de la sabiduría práctica que la lógica del exceso se manifiesta?⁶⁸

64 RICŒUR P., *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 354.

65 Parafraseamos la célebre lección pauliana de la Epístola a los Galateos: «ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi» (Ga 2,20). A propósito de esta capacidad excesiva del amor que se realiza en el sujeto de la acción transformándole, Badiou tiene algunas páginas admirables sobre san Pablo. Cf. BADIOU A., *Saint Paul, La fondation de l'universalisme*, París, P.U.F., 1997, pp. 94-97.

66 Por tanto, la lógica excesiva no es algo “contenido” en el hombre que emergería espontáneamente y le haría actuar como un “poseído”. Siguiendo con Ricœur, son los actores quienes, por medio de la suspensión de su propia voluntad, harían lugar a una sobrecapacidad susceptible de entrenarlos y de transformar su propia voluntad. Es del resorte del actor pues, plantear un gesto excesivo, de igual manera si, paradójicamente, ese gesto implica que el actor se desprenda de su capacidad de iniciativa y de sabiduría propias a la acción. Pensamos que es por tal razón que Ricœur habla mejor del “gesto valeroso” de Willy Brandt como de una “opción abierta” y como una “petición” de perdón (Cf. RICŒUR P., *La critique et la conviction, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, París, Calmann-Lévy, 1995, p. 175). ¿No es del resorte del actor el dejar actuar en sí la lógica excesiva? ¿Por qué entonces Ricœur continuaría hablando de un “gesto” excesivo y no de un acontecimiento excesivo? Para Ricœur, los Willy Brandt y Martin Luther King no son ni actores poseídos por una fuerza que los supera, ni actores estratégicos que anticipan el efecto que tendrá su gesto excesivo sobre los otros actores. Se trata de hombres ordinarios que se han puesto disponibles a algo que habita en todo hombre, pero a lo cual no todo hombre le da su atención.

67 Cf. RICŒUR P., “L'homme non-violent et sa présence à l'histoire”, *op. cit.*, p. 244.

68 Ricœur afirma así que “c'est seulement dans le jugement moral en situation que

“C’est principalement dans l’exercice du jugement moral en situation, lorsqu’il faut prendre partie dans des conflits de devoirs, ou dans des conflits entre le respect de la règle et la sollicitude pour les personnes singulières, ou dans les cas difficiles où le choix n’est pas entre le bon et le mauvais mais entre le mauvais et le pire, que l’amour vient plaider au nom de la compassion et de la générosité en faveur d’une justice qui aurait franchement placé le sens d’un mutuel endettement au-dessus de la confrontation entre intérêts désintéressés”⁶⁹.

Podríamos así esperar que asegurando las condiciones del ejercicio del juicio político en situación, se permita la emergencia del exceso que podría conducir a una transformación de las reglas del vivir juntos.

En la lectura de la obra de Ricœur, una segunda pista nos parece considerable. Siempre buscando favorecer el surgimiento de gestos excesivos, ¿acaso no podríamos intentar hacer a la sociedad más atenta a los posibles que le son dados a pensar? Si para Ricœur, es en principio a nivel de nuestra imaginación que la acción excesiva nos toca, una forma de hacer una sociedad disponible a los posibles ¿no podría consistir ésta en reforzar esta capacidad de imaginación colectiva? Una tarea que se impondría sería la de vigilar allí donde la tradición se conserva viva. Un pasado que se caracteriza no más que por el peso de una herencia que se nos impone, no puede más que restringir la creatividad. Para que la sedimentación no impida la innovación, hace falta ser capaces de *olvido*: “Es necesario saber ser ahistórico, es decir, olvidar, cuando el pasado histórico se convierte en una carga insostenible”⁷⁰. Por el contrario, cuando el pasado toma la forma de amnesia impuesta, se debe luchar contra el olvido, ya que la creación colectiva es por tan-

cet équilibre instable [entre logique d’excès et logique d’équivalence] peut être instauré et protégé” (RICŒUR P., *L’Amour et la justice*, op. cit., p. 66).

69 RICŒUR P., “Théonomie et/ou Autonomie”, op. cit., p. 29. Proponemos la siguiente traducción: “Es principalmente en el ejercicio del juicio moral en situación, donde hay que tomar partido en los conflictos de deberes, o en los conflictos entre el respeto a la regla y la solitud por parte de las personas singulares, o en los casos difíciles donde la elección no es entre lo bueno y lo malo sino entre lo malo y lo peor, que el amor viene a abogar en nombre de la compasión y de la generosidad en favor de una justicia que habría francamente puesto el sentido de un mutuo entendimiento por encima de la confrontación entre intereses desinteresados”.

70 RICŒUR P., “La iniciativa”, en *Del texto a la acción, Ensayos de hermenéutica II*, 2002, México D.F., Fondo de cultura económica, pp. 241-256, p. 256. Cf. igualmente sobre el olvido: RICŒUR P., *La Memoria, la historia y el olvido*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, pp. 539-591.

to obstaculizada cuando una sociedad se distancia de su “espacio de experiencia” para huir en la utopía pura. Para Ricœur, la reactivación de la creatividad de las experiencias del pasado permite “de raviver en lui des potentialités inaccomplies, empêchées”⁷¹. Aparte de institucionalizar el conflicto, habría que evitar también que la tensión entre el espacio de experiencia y horizonte de espera no devenga un cisma⁷².

Estas proposiciones tienen el mérito de buscar hacer posible la auto-capacitación de los actores. Sin embargo, es forzoso constatar que son insuficientes. En primer lugar, hay que reconocer que un espacio público conflictivo no garantiza por sí solo la manifestación de la lógica del exceso. Más que ser un vector de la creatividad social, el conflicto puede ser, incluso, aquello que la constriña, enredando a la sociedad en debates estériles y sin fin⁷³. Así, una sociedad no puede, pues, “auto-capacitarse” en la creatividad social. El conflicto que ella institucionaliza queda en espera de algo de lo cual no se ha percatado.

Las proposiciones buscando tornar a los individuos más disponibles y atentos a los gestos excesivos nos resultan igualmente insuficientes. No porque los individuos se tornen atentos a lo posible que nos da el gesto excesivo a pensar, es por lo que ellos van a transformar su actuar. Podemos preguntarnos, en primer lugar, si los individuos van a reconocer la lógica de superabundancia empleada en el gesto excesivo. ¿No correrían el riesgo de tomar el gesto de amor por el gesto de un idiota⁷⁴? Igual, si ellos identifican el gesto excesivo por lo que es,

71 RICŒUR P., *Temps et récit III*, op. cit., p. 313. Proponemos la siguiente traducción: “revivir en el sí potencialidades insatisfechas, impedidas”.

72 *Ibid.*, p. 312.

73 Más radicalmente, pensamos que sería ilusorio creer que la institucionalización del conflicto puede, ella sola, impedir el acceso al poder de movimientos de extrema derecha. Una obra reciente de Marc Maesschalck y Christian Boucq muestra que una tal creencia desconoce la capacidad del extremismo de derecha “à focaliser le débat et à le saturer. En créant un débat interne, en faisant proliférer une forme de sous-culture intellectuelle, l’extrémisme de droite parvient à saturer l’espace culturel proprement dit, à l’anémier, à l’appauvrir. En maltraitant la raison, il banalise son mépris de la raison et en fait une culture imposée. Il parvient de cette manière à bloquer le processus de la représentation sociale, à isoler les opposants, en saturant l’espace de débat public de la banalité de ses propres contradictions” (BOUCQ C. et MAESSCHALCK M., *Déminons l’extrême droite*, Bruxelles, Couleur livres, 2005, p. 65).

74 La identificación de la acción al régimen de ágape pone el problema de la “indecidibilidad” pragmática que es presentado claramente por Luc Boltanski: “la personne en état d’agapè est semblable à l’idiot, au sens, notamment, où elle se déleste du souci d’un calcul. Et, en effet, de celui qui ne calcule pas, qui n’anticipe pas, qui

nada asegura que se continuará con una reconfiguración de su actuar. Se presenta aquí la cuestión del pasaje de la *mimesis II* a la *mimesis III*. Para poder transformar el mundo de la acción, no basta con que la imaginación creativa desprenda el mundo del texto. También se necesita que el lector tenga la voluntad de apropiárselo. ¿Qué garantiza que los actores tendrán la voluntad de apropiarse lo posible que el gesto excesivo da a pensar?

Pero la mayor dificultad de todas estas proposiciones tiene que ver con el carácter "social" de la creatividad, la cual decreta el gesto excesivo. ¿Es Ricœur realmente capaz de pensar una creatividad social? Sin duda Ricœur consagró numerosas páginas a la problemática de la imaginación social⁷⁵. Para Ricœur, nuestra existencia social es indisoluble de la existencia de un imaginario social. En sus trabajos sobre la acción, mostró que toda acción "es desde siempre simbólicamente mediatizada"⁷⁶ y que estas mediaciones no deben buscarse en la cabeza de los actores, pues provienen del dominio cultural. El problema está en el hecho de no encontrar reflexiones que profundicen sobre la cuestión de la apropiación colectiva de los posibles sociales. En Ricœur, este tipo de apropiaciones permanecen reflexionadas según el modelo de aproximación del mundo del texto por parte de un lector, como lo atestiguan los siguientes extractos de *Tiempo y relato*: "La notion d'identité narrative (...) s'applique aussi bien à la communauté qu'à l'individu. On peut parler de l'ipséité d'une communauté, comme on vient de parler de celle d'un sujet individuel: individu et communauté se constituent dans leur identité en recevant tels récits qui deviennent pour l'un comme pour l'autre leur histoire effective"⁷⁷.

n'offre pas de contrecoup au coup, on ne peut dire a priori s'il est un saint ou un idiot. Il s'agit là d'un cas particulier du paradoxe de l'induction développé par Wittgenstein concernant l'impossibilité de déterminer la règle que suit un acteur et de «savoir positivement en quel sens autrui comprend la règle qui nous semble dicter son comportement» (BOLTANSKI L., *L'amour et la justice comme compétences, Trois essais de sociologie de l'action*, París, Métailié, 1990, p. 190).

75 Cf. RICŒUR P., *L'idéologie et l'utopie*, trad. par M. Revault d'Allonnes et J. Roman, París, Seuil, 1997.

76 Cf. RICŒUR P., *Temps et récit I, L'intrigue et le récit historique*, París, Seuil, 1983, p. 91.

77 RICŒUR P., *Temps et récit III, op. cit.*, p. 356. Proponemos la siguiente traducción: la noción de identidad narrativa (...) se ajusta tanto a la comunidad como al individuo. Podemos hablar de ipseidad de una comunidad, como se viene de hablar de la del sujeto individual: individuo y comunidad se constituyen en su identidad recibiendo tales relatos que devienen tanto para el uno como para el otro su historia efectiva".

A este pasaje le suceden dos ejemplos, uno concerniente al individuo –la experiencia psicoanalítica del reconocimiento del sujeto a través de la historia que se cuenta– y el otro la comunidad –"la communauté historique qui s'appelle le peuple juif a tiré son identité de la réception même des textes qu'elle a produits"⁷⁸–. El establecer un paralelo entre estos dos ejemplos nos suscita problemas. La experiencia analítica es ante todo una experiencia de auto-reflexión, mientras que la historia de un pueblo "procède de la suite des corrections que chaque nouvel historien apporte aux descriptions et aux explications de ses prédécesseurs, et, de proche en proche, aux légendes qui ont précédé ce travail proprement historiographique"⁷⁹. En el primer ejemplo, el individuo es al mismo tiempo aquél que configura el relato y se lo apropia. En el segundo ejemplo, este no es el caso. Para que una comunidad se apropie de una identidad narrativa, ¿no hace falta que una forma de aprendizaje colectivo refigure las configuraciones objetivadas por los textos y la tradición?

Esperamos haber podido demostrar en este artículo, que la reflexión ética de Ricœur es indisoluble del problema de la creatividad humana. La finalidad de una vida buena, a la vez teleología interna de la acción y fin en exceso en relación a lo que la acción puede alcanzar, exige re-crear continuamente, a través del ejercicio de la sabiduría práctica, normas por medio de las cuales la acción para la vida buena puede realizarse. Pero no nos hemos contentado con resaltar la conminación a la creación social de normas que demanda la articulación de diferentes momentos de su "pequeña ética".

Intentamos también mostrar que los trabajos de Ricœur podían indicarnos la manera en que los actores pueden actuar para hacer efectiva la dialéctica de la lógica excesiva y de la lógica de la equivalencia, a fin de capacitarse en la creatividad normativa. Dos pistas retuvieron nuestra atención. Por una parte, favorecer la manifestación de la lógica excesiva garantizando el ejercicio de la sabiduría práctica en el plano

78 *Ibid.*, p. 357. Proponemos la siguiente traducción: la comunidad histórica que se llama el pueblo judío sacó su identidad de la recepción así como de los textos que ella produjo".

79 *Ibid.*, pp. 356-357. Proponemos la siguiente traducción: "procede de la serie de correcciones que cada nuevo historiador aporta a las descripciones y a las explicaciones de sus predecesores, y, progresivamente, de las leyendas que precedieron a este trabajo propiamente historiográfico".

social. Por otra parte, tornando la sociedad más atenta a los posibles que le son dados a pensar por los gestos excesivos. Estas dos pistas, no obstante, se revelaron como insuficientes. Ellas dejan en suspenso la cuestión por la articulación entre el impulso por la creatividad suscitada por el gesto excesivo individual y su apropiación en el plano de la construcción de una cohesión social. Ahora bien, si la cohesión necesita redescubrirse sin cesar en el impulso social, este último no aporta nada al colectivo si no logra encarnarse en la cohesión.

Tal cuestión, a pesar de su importancia, no fue realmente abordada por Ricœur. Esto último parece presuponer que el gesto excesivo, en el hecho de su "ejemplaridad" y de su "comunicabilidad"⁸⁰, conllevará una suerte de "contagio mimético"⁸¹ que llevará a los individuos, uno por uno, a refigurarse su actuar, despertando "algo amodorrado"⁸², a saber, la potencialidad excesiva que en ellos habita. Pareciere que los gestos excesivos no pueden no señalarse socialmente por su fuerza excesiva,

80 "De quelle façon peut-on dire qu'il y a, dans l'ordre des choix moraux extrêmes, exemplarité et communicabilité ? Il faudrait par exemple explorer ici la beauté spécifique des actes que nous admirons éthiquement. Je pense particulièrement au témoignage rendu par des vies exemplaires, des vies simples, mais qui attestent par une sorte de court-circuit de l'absolu, du fondamental, sans qu'il soit besoin pour elle de passer par les interminables degrés de nos laborieuses ascensions ; voyez la beauté de certains visages dévoués, ou, comme on dit consacrés. (...) Et, de la solitude de l'acte sublime, on est aussitôt amené à sa communicabilité par une saisie préreflexive et immédiate de son rapport de convenance avec la situation : dans ce cas donné, ici et maintenant, nous avons la certitude que c'est exactement *cela* qu'il fallait faire, de la même façon que nous tenons pour un chef d'œuvre telle peinture parce que nous avons tout de suite le sentiment qu'elle réalise une parfaite adéquation de la singularité de la situation à la singularité de la question. (...) Il y a, grâce à l'appréhension du rapport de convenance entre l'acte moral et la situation, un effet d'entraînement qui est bien l'équivalent de la communicabilité de l'œuvre d'art" (RICŒUR P., *La critique et la conviction*, op. cit., pp. 273-274).

81 "Pour exprimer cette capacité d'entraînement, cette exemplarité, l'allemand a un terme qui manque en français : *Nachfolge*. Si on le traduit par «imitation», alors c'est au sens où l'on parle de *l'imitation de Jésus-Christ*" (RICŒUR P., *La critique et la conviction*, op. cit., p. 274).

82 En un debate, Ricœur responde a Jacques Ellul que propone la necesidad de una ruptura radical para salir del totalitarismo técnico: "Je ne suis pas du tout étranger à cette approche de radicalité de l'extériorité; je me demande simplement comment on peut être entendu. Et, sous une apparence pédagogique, cette question est anthropologique. Je veux dire que, si nous employons les mots «autre», «tout autre» et si cela ne signifie strictement rien pour personne, notre parole est vaine. Mais notre parole ne sera vaine si, d'une certaine façon, elle réveille quelque chose d'assoupi" (RICŒUR P., Débat avec REMOND R., ELLUL J. et d'autres, in *Colloque sur le dieu unique*, Paris, Buchet/Castel, 1986, pp. 159-167, p. 164).

su "superabundancia"⁸³. A nuestros ojos, tal presuposición daría para ser problematizada. Más que contentarse con decir que los gestos excesivos actúan sobre la sociedad "Merced a una alquimia secreta"⁸⁴, que "desencadenan una onda de irradiación y de irrigación que, de manera secreta y desviada, contribuye en la avanzada de la historia hacia estados de paz"⁸⁵, ¿no deberíamos también inclinarnos hacia procesos que permitan hacer el relevo en el plan colectivo del gesto excesivo? Reflexionar acerca de las condiciones de la "performancia" social del gesto excesivo nos parece esencial pues si queremos conceder a Ricœur que los gestos excesivos pueden iniciar un movimiento de creación social, retenemos igualmente de él, que hay "testigos que no encuentran nunca la audiencia capaz de escucharlos y de oírlos"⁸⁶. La "soledad del acto sublime"⁸⁷ no está desligada de la soledad trágica: "de los «testigos históricos» cuya experiencia extraordinaria echa en falta la capacidad de comprensión media, ordinaria"⁸⁸.

83 RICŒUR P., «Culpabilité, éthique religion», op. cit., p. 429.

84 RICŒUR P., *La memoria, la historia y el olvido*, op. cit., p. 620.

85 RICŒUR P., *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 354.

86 RICŒUR P., *La memoria, la historia y el olvido*, op. cit., p. 217.

87 RICŒUR P., *La critique et la conviction*, op. cit., p. 273.

88 RICŒUR P., *La memoria, la historia y el olvido*, op. cit., p. 208.