

**La relación entre ética y comunicación  
en *Sí mismo como otro*  
respecto a las categorías de verdad, libertad y justicia**

**The Relationship between Ethics and Communication  
in *Oneself as Another* Regarding the Categories of Truth, Freedom and Justice**

**GABRIEL JAIME PÉREZ**  
Pontificia Universidad Javeriana  
Colombia

Sitúo mi reflexión sobre este tema con unos planteamientos iniciales sobre la crisis ética que ha venido padeciendo Colombia y el rol que juegan en ella los medios de comunicación social. A partir de estas consideraciones, desarrollo mi reflexión refiriéndome a tres conceptos axiológicos o categorías de la relación entre ética y comunicación: *verdad*, *libertad* y *justicia*, para luego analizar la propuesta ética de Paul Ricoeur en su ensayo titulado *Sí mismo como otro*, específicamente en lo que corresponde a su definición de la "intencionalidad ética". Con base en este análisis, exploro la relación que en la propuesta ricoeuriana podemos encontrar entre tales categorías y la comunicación.

I situate my reflection on this issue with some initial considerations on the ethical crisis that Colombia has been suffering and the role played therein by the social media. Thereupon, I refer to three axiological concepts or categories of the relationship between ethics and communication: *truth*, *freedom* and *justice*, in order to analyze Paul Ricoeur's ethical proposal in his essay entitled *Oneself as Another*, specifically in regard with his definition of "ethical intentionality". On the basis of this analysis, I explore the relationship that we can find in Ricoeur's proposal between those categories and communication.

## § 1. Planteamientos iniciales

La manifestación más sensible de la crisis ética que ha venido padeciendo Colombia es la violencia en todas sus formas. En medio de esta crisis, los medios de comunicación social juegan un papel importante, sea para contribuir al esclarecimiento del sentido de los acontecimientos y promover la convocatoria a la convivencia pacífica, o para provocar el oscurecimiento de su comprensión e incitar al recrudecimiento de la violencia. En el marco de la relación entre ética y comunicación, ¿cuáles serían las exigencias de la información en el ámbito público para contribuir a la solución de los conflictos sociales, mediante un encuentro constructivo entre los planteamientos éticos críticos y los hermenéuticos? Planteo este problema desde el entendimiento de la comunicación y, más específicamente, desde la llamada “comunicación social”, entendida como un proceso público mediado de relación entre sujetos que interactúan empleando distintas formas de lenguaje verbal y no verbal, en contextos culturales concretos, para buscar una comprensión interpretativa y una construcción en común del sentido de la vida social.

La comunicación trasciende los planos de la transmisión de datos –información– y de la significación. Podemos hablar de grados de comunicación según se acerquen éstos al ideal de la participación dialógica o dialogal, pero su realización perfecta seguirá siendo una utopía dinamizadora en el horizonte de la historia humana. De ahí que lo que más nos puede aproximar a la realización plena de la comunicación en su sentido completo es caracterizarla como “una opción, un esfuerzo, un proceso y un resultado de compartir, negociar y producir significaciones simbólicas y valoraciones en un proceso de interacción social, precisamente porque la comunicación es ante

todo reciprocidad (...)”<sup>1</sup>. En este contexto, los llamados *medios de comunicación social* (prensa, radio, cine, televisión, y más contemporáneamente aún Internet, con todas sus implicaciones multimediáticas) constituyen un ámbito de análisis y reflexión crítica en términos de la pregunta sobre la información veraz, la libertad de expresión y la justicia participativa.

## § 2. Tres conceptos axiológicos de la relación entre ética y comunicación

### 2.1. Verdad y comunicación

Si bien son múltiples y diversas las teorías acerca de la verdad, tanto en el campo de la epistemología como en el de la ética, cabe decir que en la tradición filosófica pueden detectarse tres ideas a partir de las cuales se ha venido desarrollando la noción de *verdad*:

(1) La idea de la *manifestación* o presencia (*aletheia*), es decir, del ser en cuanto que existe y se le devela al sujeto cognoscente como tal, en la autoexpresión de su propia realidad.

(2) La idea de *autenticidad*, que se relaciona con las nociones de credibilidad, confianza, fidelidad, firmeza, las cuales remiten al concepto expresado en la literatura bíblica con el vocablo hebreo *emunah*, etimológicamente emparentado con la idea de la solidez de la roca.

(3) La idea de *correspondencia*, *adecuación* o *conformidad* (*orthotes* en griego, *adaequatio* o *comformitas* en latín), en el sentido de concordancia de una proposición con respecto a la realidad a la cual se refiere.

Un campo de concepciones más recientes de la verdad es el que, desde la perspectiva fenomenológica de la relación entre intencionalidad y *evidencia*<sup>2</sup>, presentan las propuestas críticas y hermenéuticas.

Las *propuestas críticas* plantean como criterio principal el *consenso a partir del diálogo* en un proceso discursivo mediante el cual, dando lugar a la manifestación racional no violenta de los disentimientos inherentes a toda situación de conflicto, se busca llegar

<sup>1</sup> Cfr. Kelly, John C., *A Philosophy of Communication*, London: Centre for the Study of Communication and Culture, 1981, p. 57: "Communication is sharing meaning" (Comunicación es compartir sentido).

<sup>2</sup> Cfr. Luyten, William, *Fenomenología existencial*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1967, capítulo II: "Fenomenología del conocimiento", sección 9: "Fenomenología de la verdad", "La evidencia como criterio de verdad", pp. 161 ss.

a acuerdos o consensos, siempre provisionales, en un proceso de búsqueda conjunta mediante la argumentación razonada. En este diálogo entran participativamente como interlocutores todos los afectados con respecto a una situación determinada, como integrantes de una sociedad abierta a la libre opinión. Esta postura, aunque con diferencias en sus respectivos planteamientos, corresponde tanto a la *ética discursiva de la responsabilidad solidaria* de Karl Otto Apel, como a la *ética de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas.

Las *propuestas hermenéuticas* plantean como criterio básico la *correlación entre verdad y sentido*, consistente en la exigencia de un proceso de interpretación de todo enunciado, proposición o discurso en el contexto histórico-cultural que le corresponde, de modo que "tenga sentido" para los sujetos que intentan comunicarse como interlocutores; lo cual exige tener en cuenta los pre-supuestos, los pre-juicios y las situaciones vitales de todos los implicados en el proceso. Se cuestiona desde la hermenéutica si la verdad debe pensarse como algo eterno o temporal, o si es la manifestación del sentido, históricamente nueva en cada caso. En esta perspectiva se trataría ya no de una verdad lógica ni ontológica, sino *kairológica* (del griego *kairos*, tiempo vital, que corresponde a la experiencia subjetiva): en cuanto tal, la verdad no se entiende como un "haber" del que se pueda disponer en cualquier tiempo y siempre del mismo modo, sino como "acontecimiento". Esta teoría subyace a las propuestas filosóficas contemporáneas de Hans-Georg Gadamer y Gianni Vattimo, entre otros.

## 2.2. Libertad y comunicación

La libertad, entendida como autodeterminación o autonomía responsable, es una condición ideal de toda persona en cuanto sujeto capaz de tomar opciones ante distintas posibilidades de acción u omisión en su comportamiento, de elegir la orientación de su propia existencia y de decidir sobre el curso de sus acciones. Una de sus modalidades es la libertad de expresión, relacionada a su vez con las de conciencia, de información y de opinión, estas dos últimas correspondientes a su vez a lo que se ha venido denominando "libertad de comunicación", referida concretamente al uso de los medios masivos de comunicación social.

En el ámbito de la ética, la *responsabilidad*<sup>3</sup> se entiende en el sentido de una concepción de la autonomía, en el sentido de la libertad en cuanto no reducida a la libertad-de, entendida como pretensión de una ausencia absoluta de límites, sino como libertad-en, libertad-con y libertad-para, es decir, en el contexto de una visión del ser

---

<sup>3</sup> Para una profundización en el tema de la responsabilidad, *cfr.* Camps, Victoria, *Virtudes públicas*, Madrid: Espasa-Calpe, 1990, capítulo III: "La responsabilidad", pp. 55 ss.

humano como ser-situado en el mundo y ser-en-relación con otros sujetos con los cuales convive y con respecto a los cuales tiene deberes correlativos a la realización de sus derechos.

En tal sentido, la relación entre libertad y responsabilidad en el ámbito de la comunicación social implica la exigencia ética de superar la concepción según la cual la responsabilidad en el uso y en los efectos de los medios recaería únicamente en los productores o emisores, como si la naturaleza de los mensajes y su influjo en los "receptores" fuera sólo el resultado de las intenciones de quienes manejan los medios en calidad de propietarios, autores de los contenidos o realizadores de los programas informativos.

Por el contrario, la responsabilidad ética respecto de los medios es también asunto de los usuarios como *perceptores*, teniendo presente que este término implica la condición activa e intencional propia del proceso humano intencional de la percepción<sup>4</sup>. Todo ser humano, consciente o inconscientemente, actúa siempre de alguna manera como cómplice o como crítico de los mensajes, sea aceptándolos sin posición crítica alguna, o ponderándolos mediante una evaluación consciente, o rechazándolos en términos de resistencia, o recreando y reorientando su sentido según las propias vivencias y expectativas y sobre la base de contextos históricos personales y culturales concretos<sup>5</sup>.

### 2.3. Justicia y comunicación

El reconocimiento efectivo de lo que a cada persona le corresponde como derecho (*ius* en latín) es lo que solemos entender por *justicia*. Esta categoría axiológica es una de las cuatro "virtudes" fundamentales descritas por Platón en sus diálogos y constituye, según él y su maestro Sócrates, la virtud ética por antonomasia, que como tal confiere sentido ético a las otras tres –prudencia, fortaleza y moderación<sup>6</sup>. También los latinos emplearon otro término que corresponde al concepto de *iustitia*: la *aequitas* o equidad, que no significa una igualdad aritmética en el sentido cuantitativo, ni una uniformidad que anule las diferencias de lo plural, sino un *ad-ecuado* reconocimiento de lo que a cada cual le corresponde como derecho. Este concepto abarca todos los aspectos o tipos de la justicia que, ya desde las filosofías aristotélica y tomista, han sido caracterizados como justicia *general* –la cual actualmente suele denominarse

---

<sup>4</sup> Tal como lo explica ampliamente Maurice Merleau-Ponty en su ensayo *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945 (Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, traducción de Jem Cabanes, Barcelona: Planeta De Agostini, 1985).

<sup>5</sup> Cfr. Martín-Barbero, Jesús, "De la comunicación a la cultura", en *Signo y Pensamiento*, n° 5 (1984), pp. 17-24.

<sup>6</sup> Cfr. Platón, *Menón* y *La república*.

justicia *social*— y se entiende como la realización efectiva del “bien común” —en cuanto bien de cada individuo y de la sociedad como un todo—, que se hace posible mediante la realización de la justicia *legal* y se concreta específicamente en los ámbitos de la justicia *conmutativa* y de la justicia *distributiva*.

Pero el concepto de justicia<sup>7</sup>, que pertenece tanto al ámbito de lo ético como al de lo jurídico, ha sido y sigue siendo empleado desde diferentes perspectivas que corresponden a distintas concepciones de las relaciones sociales. Como virtud y valor ético-social, su realización se encuentra siempre en tensión y frecuentemente en conflicto con la exigencia de la libertad individual. Asimismo, la forma de entenderla y tratar de realizarla, tanto en el nivel jurídico como en el ético —que son planos distintos pero interrelacionados, por cuanto lo jurídico encuentra su razón de ser en su intencionalidad ética— puede responder a una cosmovisión tradicionalista o a una progresista. La primera trata de mantener las cosas como están, suponiendo que todos se benefician en una sociedad estable, a pesar de los defectos de cualquier sistema social real. La progresista, en cambio, intenta remediar los defectos mediante la crítica conducente al replanteamiento de las estructuras sociales y a la redistribución de los bienes materiales y culturales en busca de una sociedad más justa.

Se dan también dos ideas contrapuestas de la justicia: la que se basa en el *mérito* (que corresponde a la visión tradicionalista: *a cada cual lo que se merece*) y la que se basa en la *necesidad* (correspondiente a la visión progresista: *a cada cual lo que necesita*). La correspondencia con el concepto de equidad se da propiamente en la segunda, porque ésta parte del presupuesto de la igualdad de todas las personas en cuanto sujetos de derechos; mientras que la primera no sólo establece de entrada un orden de privilegios a partir de los méritos, sin considerar las condiciones sociales de quienes no han podido lograrlos, sino que, además, corresponde a un concepto reducido a la recompensa o a la venganza. John Rawls, en su *Teoría de la justicia*, le da la prioridad al concepto de equidad, al definir la realización de la justicia como el resultado de un contrato social hipotético que, en virtud de un supuesto “velo de ignorancia” previo —es decir, ignorando en un principio los hechos, las historias y las situaciones particulares—, reconoce imparcialmente los derechos iguales de todos; pero a partir de tal reconocimiento tiende a procurar su realización efectiva para quienes en una sociedad determinada se encuentran en desventaja —los pobres, los marginados, los excluidos<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Cfr. Raphael, D. D., *Filosofía Moral*, México: FCE, 1987, capítulo VII: “La justicia”, pp. 149 ss.

<sup>8</sup> Cfr. Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México: FCE, 1979. *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971, capítulo II: “Los principios de la justicia”, numeral 16, pp. 98-102.

### § 3. La propuesta ética de Ricoeur en *Sí mismo como otro*

En su obra *Sí mismo como otro*, Ricoeur propone una síntesis articuladora de las éticas hermenéuticas y críticas, en el sentido de superar la antinomia entre la subjetividad y la objetividad a partir de la afirmación de la persona como fundamento de la intersubjetividad.

#### 3.1. La intencionalidad ética

En el Séptimo estudio de *Sí mismo como otro*, Ricoeur aborda el tema de "la intencionalidad ética" planteando de entrada una distinción convencional<sup>9</sup> entre los conceptos de *ética* y *moral*: "Uno viene del griego, el otro del latín; y ambos remiten a la idea intuitiva de *costumbres*, con la doble connotación (...) de lo que *es estimado bueno* y de lo que *se impone como obligatorio*. Por tanto, por convención reservaré el término de ética para la *intencionalidad* de una vida realizada, y el de moral para la articulación de esta intencionalidad dentro de *normas* caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción (...). Reconoceremos fácilmente, en la distinción entre objetivo y norma, la oposición entre dos herencias: una herencia aristotélica, en la que la ética se caracteriza por su perspectiva *teleológica*, y otra kantiana, en la que la moral se define por el carácter de obligación de la norma, por tanto, por un punto de vista *deontológico*"<sup>10</sup>.

Con esta distinción –intentando una síntesis entre las tradiciones aristotélica y kantiana–, Ricoeur establece tres asertos: (1) la primacía de la ética sobre la moral; (2) la necesidad para el objetivo ético de pasar por el tamiz de la norma moral; (3) la legitimidad de un recurso al objetivo ético cuando la norma moral conduce a "atascos prácticos"<sup>11</sup>.

Así, la propuesta de Ricoeur considera a la moral incluida en la ética en cuanto aquélla constituye "una efectuación limitada" de ésta. Por tanto, en lugar de ver la propuesta kantiana como sustitutiva de la aristotélica –"pese a una tradición respetable"–, "más bien se establecería entre las dos herencias una relación a la vez de subordinación y de complementariedad, reforzada, en definitiva, por el recurso final de la moral a la ética"<sup>12</sup>. En tal perspectiva, la articulación entre el "*objetivo teleológico*" y el

<sup>9</sup> Decimos "convencional" porque, como anota Ricoeur, "en la etimología o en la historia nada la impone": Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI, 1996, p. 174. Edición original: *Soi meme comme un autre*, Paris: Editions du Seuil, 1990.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>12</sup> *Loc. cit.*



"*momento deontológico*" se relaciona con la designación de "sí" (es decir, con el reconocimiento de la persona como sujeto abierto a otros sujetos –o, en otras palabras, como ser intersubjetivamente situado) en los siguientes términos: al objetivo ético le corresponde la "estima de sí", y al momento deontológico el "respeto de sí", lo cual supone a su vez tener en cuenta explícitamente: (1) que la "estima" de sí es más fundamental que el "respeto" de sí; (2) que el respeto de sí es el aspecto que reviste la estima de sí bajo el régimen de la norma; (3) que las aporías del deber<sup>13</sup> crean situaciones en las que la estima de sí aparece no sólo como la fuente, sino como el recurso, cuando ya ninguna norma segura ofrece guía firme para el ejercicio *aquí y ahora* del respeto.

Es precisamente en el contexto de tal distinción entre ética y moral en el que se sitúa la definición ricoeuriana de la "intencionalidad ética" ("visée étique"): (1) la "*intencionalidad de la 'vida buena'* (2) *con y para el otro* (3) *en instituciones justas*"<sup>14</sup>. En tal definición, Ricoeur diferencia tres momentos, cada uno susceptible de un análisis distinto.

**(1) Intencionalidad de la vida buena:** Este primer componente corresponde a lo que Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* llama *vida buena*, en el sentido de una vida realizada. Ahora bien, lo que nos hace posible ir logrando este objetivo al que naturalmente tendemos –dado que podemos equivocarnos sobre lo que sea realmente nuestro bien– es la *phronesis* o *sabiduría práctica*, virtud con la que el hombre, mediante la deliberación, dirige su vida<sup>15</sup>. El término *vida buena* –explica Ricoeur basándose en Aristóteles, para quien el vocablo *zoe* (de donde derivan los conceptos *zoon etikon* y *zoon politikon* y que traducimos como *vida*) se aplica a la vida humana en un sentido no opuesto pero distinto del también griego "*bios*", correspondiente a la naturaleza orgánica– designa a todo el hombre y comprende por tanto la *unidad narrativa de una vida*, los *patrones de excelencia* y los *planes de vida* de los que habla MacIntyre en *After Virtue*. En cuanto a su contenido, agrega: "la *vida buena* es, para cada uno, la nebulosa de ideales y de sueños de realización respecto a la cual una vida es considerada como más o menos realizada o como no realizada"<sup>16</sup>.

En esta perspectiva, Ricoeur relaciona la sabiduría práctica, inherente a la intencionalidad ética, con el punto de vista hermenéutico de la acción humana, desde el que se intenta comprender la búsqueda de la adecuación entre nuestros ideales de vida y nuestras decisiones en un plano distinto del de las verificaciones de las ciencias

<sup>13</sup> Con la expresión "aporías del deber", Ricoeur se refiere a aquellas situaciones en las que la sola normatividad moral, de carácter deontológico, no nos hace derivar de ella misma una decisión o una acción como más válida moralmente que otra, en determinadas circunstancias concretas... ("Aporía": camino sin salida, dificultad lógica o práctica insuperable desde un razonamiento que se pretenda universal, *cfr.* Ferrater Mora, José, "Aporía", en: *Diccionario de Filosofía*, México: Atlante, 1941).

<sup>14</sup> Ricoeur, Paul, *Si mismo como otro*, p. 176 (texto original en francés: "visée de la 'vie bonne' avec et pour autrui dans des institutions justes" [Ricoeur, Paul, *Soi même comme un autre*, p. 202]).

<sup>15</sup> *Cfr.* Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, traducción de Patricio de Azcárate, Buenos Aires: Losada, 2003, Libro VI, capítulo IV, pp. 213-215.

<sup>16</sup> Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, pp. 181-184.

positivas, fundadas en la observación empírica, dado que dicha búsqueda no es susceptible de ser explicada por éstas. Así, por una parte, la vida puede ser concebida o leída como “un *texto* en el que el todo y la parte se comprenden uno a través el otro”; y, por otra, “la idea de interpretación añade, a la simple idea de significación, la de significación para alguien”, de modo que “interpretar el texto de la acción es, para el agente, interpretarse a sí mismo”, lo cual quiere decir que “en el plano ético, la interpretación de sí se convierte en estima de sí”<sup>17</sup>. A este respecto, es significativa la comparación que al final del Libro VI de su *Ética a Nicómaco* hizo Aristóteles entre la *phronesis* y la *aisthesis*, es decir, entre *sabiduría* y *estética*<sup>18</sup>.

**(2) Con y para el otro:** Este segundo momento de la definición ricoeuriana de la perspectiva ética –*con y para el otro*– nos remite al concepto heideggeriano de la *solicitud*, el cuidado o la preocupación, pero en el ámbito de la *dimensión dialogal intersubjetiva* de la existencia humana, sobre la base de que “mis” intereses, aspiraciones y proyectos referentes a la vida buena no pueden encontrar realización en el aislamiento solipsista, sino en la cooperación con los demás. En tal sentido, “mi” búsqueda de la vida buena tiene que ser también una búsqueda *compartida* con la de los otros seres humanos. Esta dimensión, que en cuanto *dialogal* es *comunicacional*, implica el reconocimiento efectivo de la pluralidad, la alteridad y la diferencia, y, con base en él, la actitud de tolerancia que supone la afirmación del otro como *otro*. Ricoeur plantea a este respecto varias observaciones:

– Primera observación: *estima de sí* y *solicitud* no pueden vivirse ni pensarse una sin la otra. No es una casualidad el uso de la expresión *estima de sí* en lugar de *estima de mí*, por cuanto “decir sí <soi en el original francés> no es decir yo”. La ipseidad a la que se refiere el *sí* (mismo) implica tanto a *ego* como a *alter*, siendo éste “un otro distinto que yo”<sup>19</sup>.

– Segunda observación: “si preguntamos con qué título el *sí* (mismo) es declarado digno de estima, hay que responder que no es por el de sus realizaciones, sino por el de sus capacidades”. En este contexto, habría que revisar el concepto del *individuo* como “sujeto de derechos” en no pocas filosofías del derecho natural que “presuponen un sujeto completo revestido de derechos antes de su entrada en sociedad”, de lo cual “resulta que la participación de este sujeto en la vida común es, por principio, contingente y revocable, y que el individuo (...) está autorizado a esperar del Estado la protección de derechos constituidos al margen de él, sin que pese sobre él la obligación intrínseca de participar en las cargas ligadas al perfeccionamiento del

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 187.

vínculo social". Para refutar esta hipótesis, hay que recurrir al reconocimiento de la "función mediadora del otro entre *capacidad y efectucción*" (entre *potencia y acto*, en términos aristotélicos)<sup>20</sup>.

– Tercera observación: es imprescindible tener en cuenta la relación inseparable entre los conceptos de alteridad y reciprocidad tanto en el plano afectivo de la amistad –a la cual dedica Aristóteles buena parte de su *Ética a Nicómaco*–, como en el plano ético de las relaciones interpersonales y sociales. Se trata del "intercambio entre dar y recibir", que constituye de por sí una "dialéctica" en la que la "solicitud" por el otro –perteneciente al plano "ético" de la intencionalidad de la vida buena– tiene "un estatuto más fundamental que la obediencia al deber". "Este estatuto es el de una *espontaneidad benévola*, íntimamente ligada a la estima de sí dentro del objetivo de la *vida buena*", y relacionada a su vez con el concepto de *sim-patía*, sobre el trasfondo del reconocimiento del otro no sólo como "actuante", sino también eventualmente como "sufriente" (entendiendo el sufrimiento como disminución o destrucción de la capacidad de obrar, de poder-hacer, y concibiendo la *sim-patía* –término que literalmente traducido del griego equivale al latino *com-passio*– en el sentido de igualdad recíproca como referente de la solicitud por el otro)<sup>21</sup>.

– Cuarta observación: existe una tríada de elementos en la percepción de "sí mismo como un otro entre los otros". (1) *Reversibilidad*, en el plano de la bidireccionalidad de la interlocución, que implica asumir efectivamente la igual capacidad de todos los interlocutores de designarse a sí mismos como sujetos, a partir de la relación interpersonal yo-tú; (2) *insustituibilidad*, en el plano de la diferencia de las personas como tales, asumida plenamente en el respeto a la alteridad del interlocutor; y (3) *similitud*, en el plano de la reciprocidad entendida en un contexto de relación inseparable entre estima de sí y solicitud: "no puedo estimarme a mí mismo sin estimar al otro *como a mí mismo*", lo cual significa que "tú también eres capaz de comenzar algo en el mundo, de actuar por razones, de jerarquizar tus preferencias, de estimar los fines de tu acción, y, de este modo, estimarte a ti mismo como yo me estimo a mí mismo", y que "de este modo, se convierten en equivalentes la estima del *otro como sí mismo* y la estima de *sí mismo como otro*"<sup>22</sup>.

(3) **En instituciones justas:** El sentido de este tercer término de la definición de la intencionalidad ética es el de una "estructura del vivir-juntos (convivir) de una

---

<sup>20</sup> *Loc. cit.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 197-198.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 201-202.

comunidad histórica –pueblo, nación, región, etc.–<sup>23</sup>, que garantice la *igualdad* como *equidad*, lo que implica el reconocimiento efectivo de los *derechos* de todos y cada uno de los integrantes de la sociedad. Sobre la base de la *pluralidad*, que es un dato fundamental de la condición humana<sup>24</sup>, la realización de la justicia como equidad exige la *concertación* mediante la *participación* activa de todos los integrantes de la sociedad en las decisiones que afectan la determinación de los contenidos y la realización de la vida buena para todos y cada uno<sup>25</sup>. Varias observaciones deriva también Ricoeur del concepto de “instituciones justas”:

– En primer lugar, pone en relieve la relación entre el concepto de solicitud, pertinente al término anterior de la definición –“con y para el otro”–, y el de justicia –entendida en su contenido ético como la exigencia de igualdad en su sentido de *equidad*–, que se inscribe en el ámbito de las *instituciones* como marco de las relaciones sociales.

– En segundo lugar, “la primacía ética del vivir-juntos sobre las restricciones vinculadas a los sistemas jurídicos y a la organización política”. En tal sentido, Ricoeur cita nuevamente a Hannah Arendt, quien señala la distancia entre *poder-en-común* y *dominación*<sup>26</sup>.

– Una tercera observación: las ideas de pluralidad y de concertación, estrechamente relacionadas en el contexto de la acción social como categoría irreducible al ámbito estatal, son para Ricoeur –basado en Hannah Arendt– conceptos claves en relación con el sentido de las “instituciones justas”. Por una parte, la idea de *pluralidad* sugiere “la extensión de las relaciones interhumanas a todos los que el cara a cara entre el ‘yo’ y el ‘tú’ deja fuera como terceros”, de modo que “el tercero es, de entrada, sin juego de palabras, tercero incluido por la pluralidad constitutiva del poder”; y dado que tales terceros no son “rostros” presentes en la comunicación cara a cara, y hasta pueden ser anónimos, estas características implican y exigen precisamente que su inclusión “no debe limitarse al aspecto instantáneo del querer obrar juntos, sino desarrollarse en la duración”, lo cual en una perspectiva de futuro implica la inclusión

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 203. “Por institución entenderemos aquí la estructura del vivir-juntos de una comunidad histórica –pueblo, nación, región, etc.–, estructura irreducible a las relaciones interpersonales y, sin embargo, unida a ellas en un sentido importante, que la noción de distribución permitirá aclarar después” (*ibid.*).

<sup>24</sup> “La acción, única actividad humana que pone en relación directamente a los hombres sin mediar los objetos ni la materia, corresponde a la condición humana de la *pluralidad*” (*ibid.*, p. 203, citando a Arendt, Hannah, *La condición de l’homme moderne*, París: Calmann-Levy, 1961, p. 15).

<sup>25</sup> “Es el apoyo popular el que da su poder a las instituciones de un país, y este apoyo no es más que la consecuencia natural del consentimiento (*consent*) que ha comenzado por dar origen a las leyes existentes” (Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, p. 204, citando a H. Arendt, *op.cit.*, p. 150).

<sup>26</sup> Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, p. 203, citando a Max Weber, quien en *Economía y sociedad* (cap. I, § 16), distingue entre *Macht* (poder) y *Herrschaft* (dominación), y en “El oficio y la vocación del político”, conferencia dirigida a jóvenes alemanes con tendencias a la no-violencia tras el desastroso desenlace de la primera guerra mundial, se refiere al Estado como “Una relación de dominación (*Herrschaft*) del hombre sobre el hombre fundada en la violencia legítima (es decir, en la violencia que es considerada como legítima)”.

aun de los todavía no nacidos pertenecientes a las generaciones futuras, como también significa que son las "instituciones" las que garantizan esta permanencia en el tiempo, de modo que el "poder-en-común" se haga efectivo, tanto en el presente como en el futuro, mediante la "autoridad" de la institución<sup>27</sup>.

Por otra parte, la idea de *concertación*, que Ricoeur reconoce "más difícil de fijar", se relaciona con la concepción propia de H. Arendt de "la acción pública como un tejido ('web') de relaciones humanas en cuyo seno cada vida humana despliega su breve historia", y, en este contexto, "la idea de espacio público y la de publicidad que se vincula a él" son retomadas por H. Arendt con la expresión "espacio público de aparición". Sin embargo, "hay que confesar, con la propia H. Arendt, que este estrato del poder caracterizado por la pluralidad y la concertación es, de ordinario, invisible, por estar recubierto por las relaciones de dominación, y que de hecho emerge sólo cuando está a punto de ser destruido (...)"<sup>28</sup>.

– La cuarta observación se refiere al concepto de *justicia*, cuyo significado clásico corresponde al reconocimiento efectivo del derecho de cada cual. Ricoeur se pregunta si el "sentido de la justicia" concierne al plano ético teleológico o al moral deontológico. Para responder a la cuestión, se remite a la *Teoría de la justicia* de John Rawls, en la que encuentra dos aspectos atribuibles a la idea de lo justo: el de lo bueno y el de lo legal. En tal sentido –como el propio Rawls lo indica–, por una parte el concepto de justicia es de carácter teleológico en cuanto "la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento"; y, por otra, es también de carácter deontológico en cuanto puede plantearse en la perspectiva kantiana del deber moral<sup>29</sup>.

Ricoeur plantea que para Rawls "lo justo" comprende dos aspectos: el de lo *bueno*, del que señala la extensión de las relaciones interpersonales en las instituciones; y el de lo *legal*, el sistema judicial que confiere a la ley coherencia y derecho de restricción. Teniendo esto en cuenta, aclara que en el presente estudio (*Sí mismo como otro*, Séptimo estudio) se refiere al primer aspecto, dejando el segundo para el estudio siguiente (Octavo estudio).

Sobre la base de lo anterior, y refiriéndose al origen de la idea de justicia y su concepción aristotélica, cuyo sentido no se agota en la construcción de los sistemas jurídicos, sino que tiene como trasfondo la percepción del sentido de la oposición entre lo justo y lo injusto –la cual se expresa mediante la denuncia–, Ricoeur afirma que "el sentido de la injusticia no es sólo más punzante, sino más perspicaz que el sentido de la justicia, pues la justicia es, de ordinario, lo que falta, y la injusticia lo que

<sup>27</sup> H. Arendt evoca el adagio romano "potestas in populo, auctoritas in senatu" (cfr. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 204).

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>29</sup> Cfr. *ibid.*, p. 206.

imperera<sup>30</sup>. A partir de este planteamiento, pasa Ricoeur a considerar la relación esencial e indispensable entre la idea de justicia y la necesidad de *participación* implicada en el concepto aristotélico de la justicia como *justicia distributiva*. En tal sentido, el ámbito de las "instituciones justas", como el único en el cual es posible la intencionalidad de la vida buena con y para los otros, es en sí mismo un ámbito de participación; entendiéndose por ésta no sólo el "recibir parte", sino también el "tomar parte" en el discurso público todos los integrantes de la sociedad, con todo lo que esto implica en términos de la realización del derecho a expresarse de los sectores excluidos de la población.

## § 4. Relación entre comunicación y verdad en la propuesta ética de Ricoeur

### 4.1. La verdad y el "deber de no olvidar"

En *Sí mismo como otro*, la relación ética entre comunicación y verdad es planteada por Ricoeur en la perspectiva de los conceptos a su vez interrelacionados de *identidad* y *alteridad*, entendidos, precisamente en su interrelación, desde la idea de la *ipseidad* o mismidad. En el Sexto estudio, dedicado a la relación entre teoría *narrativa* y teoría *ética*, se destaca la noción ricoeuriana de *identidad narrativa*, correspondiente al concepto aristotélico de unidad entre *praxis* y *bios* retomado por MacIntyre con la expresión "unidad narrativa de una vida"<sup>31</sup>, y que el propio Ricoeur encuentra coincidente con sus anteriores análisis contenidos en su obra *Tiempo y narración*<sup>32</sup>.

El "deber de no olvidar" es una exigencia ética de carácter social que implica conservar viva la memoria de los hechos repudiables para impedir su repetición. Esta exigencia va en contravía de las pretensiones de "leyes de olvido" propuestas en determinados países en los que las dictaduras totalitarias han causado desapariciones, torturas, asesinatos, masacres, cuyas víctimas, por sí mismas o a través de sus familiares, exigen justicia y reparación.

Pero no sólo en tales casos, sino también en otros, se han venido sucediendo intentos de reconciliación mediante indultos o amnistías a actores de conflictos armados distintos de las fuerzas institucionales, a partir de su desmovilización y entrega de armas. La necesidad sentida de una reconciliación que haga posible la convivencia en paz se enfrenta entonces con la exigencia de verdad precisamente en términos de no olvidar y, por lo mismo, de no pretender construir convivencia con base en la impunidad.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>31</sup> Cfr. MacIntyre, Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981 (citado en Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, p. 159).

<sup>32</sup> Cfr. Ricoeur, Paul, *Temps et récit*, 3 vols., Paris: Seuil, 1983 (Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*, México: Siglo XXI, 1986).

¿Qué hacer? La respuesta no es fácil. Sin embargo, para no confundir reconciliación con impunidad, es preciso considerar a fondo la relación entre perdón y reparación. Ésta última, por parte de quienes han cometido actos de violencia, supone un reconocimiento hacia el cual puede llegarse sólo a través de un diálogo desprejuiciado que tome en cuenta las historias personales y colectivas en un ambiente de participación activa de todos los implicados, y la posibilidad de analizarlas y comprenderlas en procesos de catarsis.

Sin embargo, no faltan quienes todavía alimentan, a través de los medios, y sirviéndoles éstos como cajas de resonancia, sentimientos opuestos a cualquier esfuerzo de reconciliación que se intente, movidos por un concepto de justicia de carácter vindicativo (vengador) que, con una supuesta pretensión de verdad en el sentido de no ignorar las ofensas recibidas, anulan las posibilidades de construcción de futuro. El futuro de una convivencia pacífica sólo es posible a partir de la disposición de todos a "contar" con todos, en lugar de la voluntad de exclusión que implica el sentimiento vindicativo a toda costa.

#### **4.2. La correlación entre descubrir y construir como realización de la verdad**

En el Séptimo estudio, dedicado a la *ética* como distinta de lo que en el Octavo estudio plantea como la *moral*, Ricoeur indica, por una parte, que su definición de la *vida buena* o *realizada* como *verdadera* se relaciona con su afirmación de que la vida puede ser concebida y leída como "un texto en el que el todo y la parte se comprenden uno a través del otro"; y, por otra, que "la idea de interpretación añade, a la simple idea de significación, la de significación para alguien", de tal manera que "interpretar el texto de la acción es, para el agente, interpretarse a sí mismo", es decir que "en el plano ético, la interpretación de sí se convierte en estima de sí"<sup>33</sup>.

Este planteamiento, conectado con la relación entre *descubrir* y *construir*, amplía la propuesta ricoeuriana al enfocar tal relación desde la mediación narrativa. Cobra aquí toda su importancia, como exigencia ética de la comunicación, el reto de rescatar los relatos que evocan las historias colectivas en el contexto del conflicto en los ámbitos de lo local, lo regional y lo nacional, tanto en la literatura como en las demás creaciones narrativas: crónicas y reportajes que inviten a analizar y comprender la situación no sólo describiendo los problemas en toda su verdad, sino buscándoles constructivamente vías de solución.

---

<sup>33</sup> Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 185, luego de citar a Charles Taylor, quien dice que "el hombre es un *self-interpreting animal*", un animal que se interpreta a sí mismo (Taylor, Charles, *Philosophical Papers*, 2 vols., vol. 1: *Human Agency and Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, capítulo II, p. 45).

### 4.3. La complementariedad entre lo universal y lo contextual

En el Noveno estudio, titulado "El sí y la sabiduría práctica: la convicción", Ricoeur propone que, para superar la aparente antinomia entre *universalismo* y *contextualismo*, sería necesaria "una nueva formulación de la ética de la argumentación que le permitiese integrar las objeciones del contextualismo, al tiempo que éste tomase en serio la exigencia de universalización (...)"<sup>34</sup>. En esta propuesta, Ricoeur retoma los planteamientos hechos por él mismo anteriormente en *Ética y cultura*. Lo destacable aquí en relación con la problemática de la verdad en comunicación es el reconocimiento, no de una oposición irreconciliable, sino de una complementariedad entre dos polos: el de lo universal y el de lo contextual, que se exigen el uno al otro recíprocamente.

No hay verdades universales abstractas desligadas de lo particular concreto, porque la experiencia vivida constituye el ámbito primero de la pregunta sobre lo universal, a la que se llega a través del encuentro con *otras* experiencias vividas, justamente en el plano de la intencionalidad ética *con y para el otro*. Por ello, la relación planteada por Ricoeur entre *convicción* y *sabiduría práctica* con respecto a los juicios morales *en situación*, reivindica la importancia del contexto situacional, en el marco de la aplicación concreta de una universalidad que no se reduce a lo formal de una máxima o ley abstracta.

En el contexto del conflicto, tal complementación entre lo universal y lo contextual constituye una exigencia en términos del recíproco reconocimiento de lo que puede haber de verdad en las posiciones contrarias asumidas desde las respectivas experiencias vividas, para, a partir de este reconocimiento, intentar una construcción de consensos universalmente aceptados.

### 4.4. La veracidad en la "atestación" como testimonio de autenticidad

El *testimonio* es un elemento clave en la propuesta comunicacional de soluciones a la crisis ética y al conflicto armado. En este sentido, aunque han existido antes, hacen falta, y en mayor medida aún, espacios mediáticos que den lugar a la información y la expresión participativas de las propuestas de solución al conflicto, aplicando el concepto ricoeuriano de *atestación*, que en cuanto supera al de la mera "protestación", implica pasar de la información y la opinión –siempre necesarias– a la motivación que convoque para construir conjuntamente la convivencia desde la comunicación testimonial de experiencias de búsqueda. Ignorar o silenciar estos testimonios en aras del sensacionalismo que considera noticia sólo lo negativo es faltar a la verdad y por tanto no realizar el derecho de todo ciudadano a una información completa.

---

<sup>34</sup> Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 316.



## § 5. Relación entre libertad y comunicación en la propuesta ética de Ricoeur

### 5.1. *Libertad de comunicación y responsabilidad social*

La ética, concebida y aplicada como ejercicio de la *autonomía*, supone como principio esencial la relación indisoluble entre libertad y responsabilidad social. En el ámbito de la libertad de expresión y sus concreciones como libertad de información, opinión y comunicación, estos planteamientos invitan a una reflexión que siempre deberá explicitarse a la hora de establecer el contenido (el qué), el tratamiento (el cómo) y las demás implicaciones del uso de los medios mismos de comunicación como tales, no como fines a cuyo servicio se pueda instrumentalizar a las personas.

### 5.2. *Una reformulación del imperativo categórico kantiano*

Ricoeur nos remite a las tres formulaciones del imperativo categórico kantiano, para concluir que las tres esferas a las que se refieren las máximas correspondientes están regidas por la autonomía de la persona. Ahora bien, esta conclusión conlleva una propuesta de síntesis integradora entre las perspectivas teleológica y deontológica de la ética. En efecto:

– Lo que Ricoeur denomina la *estima de sí* –que corresponde a la primera formulación kantiana, por cuanto implica la finalidad de obrar no en función del interés particular propio, sino del bien común (“obra sólo según una máxima tal, que puedas querer al mismo tiempo que sea una ley universal”)– constituye un “telos” en el sentido de buscar no sólo la autorrealización individual sino la realización efectiva de la dignidad –y los derechos a ella inherentes– de todas las personas, en cuanto la “estima de mí mismo” supone y exige la “estima del otro como otro”, puesto que al obrar según la máxima indicada estoy afirmando que las demás personas deberían obrar de acuerdo con la misma máxima en el caso de yo ser el “otro” con respecto a ellos.

– Lo que Ricoeur caracteriza como el *respeto por el otro* –que corresponde a la segunda formulación kantiana, por cuanto implica la finalidad de obrar considerando a ese otro como fin, no reduciéndolo a un instrumento (“obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”)– constituye también un “telos”, puesto que precisamente se trata de obrar con respecto a los demás tal como yo quisiera que los demás obraran con respecto a mí en el sentido del respeto de la dignidad y los derechos que tenemos todos como personas.

– Lo que Ricoeur llama el *orden que hace posible la "vida buena" tanto para mí como para el otro* –que corresponde a la tercera formulación kantiana, por cuanto implica la finalidad de lograr las estructuras institucionales que aseguren la realización de la convivencia constructiva de todas las personas en una sociedad sin discriminaciones ni exclusiones ("obra como si por medio de tus máximas fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de fines")– constituye asimismo un "telos" en el sentido de la intencionalidad ética que el mismo Ricoeur ha definido como "intencionalidad de la vida buena, con y para el otro, en instituciones justas".

## **§ 6. Relación entre comunicación y justicia en la propuesta ética de Ricoeur**

### **6.1. La dimensión dialogal de la intencionalidad ética: "con y para los otros"**

Las cuatro observaciones de Ricoeur referentes a la *intencionalidad ética*, y la reflexión sobre la normatividad moral basada en la solicitud que implica el término *con y para el otro* como invocación del imperativo categórico kantiano desde la perspectiva dialogal, nos conectan, por una parte, con las corrientes hermenéuticas que proponen tener en cuenta los distintos contextos de sentido correspondientes al reconocimiento de la pluralidad cultural; y, por otra, con las corrientes críticas que han venido intentando una superación del subjetivismo moral kantiano mediante el reconocimiento de la intersubjetividad: dimensión imprescindible y fundante de una normatividad ético-moral universal en el sentido de la búsqueda conjunta de acuerdos a partir de la manifestación de disensos y propuestas, mediante una acción comunicativa y por lo mismo participativa.

En este sentido, el planteamiento de fondo expuesto por Ricoeur en *Sí mismo como otro* consiste en una propuesta de síntesis entre las instancias hermenéuticas de la interpretación y las instancias críticas de la acción comunicativa. Sólo así es posible resolver la antinomia aparentemente irreconciliable que él presenta y cuya solución propone en *Ética y cultura*.

### **6.2. Intencionalidad ética y participación: "en instituciones justas"**

La realización ética de la convivencia en paz desde y mediante la búsqueda de la vida buena "con y para el otro" exige como condición de posibilidad la existencia de *instituciones justas*, es decir, de una estructura que garantice la convivencia misma como tal.

Por una parte, al Estado le corresponde establecer y desarrollar tal estructura a través de las instancias legislativa, ejecutiva y judicial, lo cual en el ámbito de la comunicación social implica la regulación de la tenencia y el uso de los medios de producción, emisión, circulación y recepción de informaciones, opiniones y otras formas de expresión, de modo que realmente se pueda dar equitativamente la participación de todos los ciudadanos, sin exclusiones ni discriminaciones.

Esto es necesario reiterarlo, por cuanto desde la teoría neoliberal se pretende una libertad de prensa absoluta, sin intervención estatal alguna y por lo tanto sin regulación, es más, sin la exigencia de dar cuenta ante la sociedad de una autorregulación que le dé contenido a la responsabilidad social inherente a la libertad de comunicación, lo cual ha llevado y sigue conduciendo a los oligopolios mediáticos y a un manejo irresponsable de la libertad de comunicación. Ahora bien, también es preciso reiterar que tal regulación externa, lo mismo que la exigencia de la autorregulación, tienen validez siempre y cuando no haya censura. Esto ya se ha dicho con respecto al tema de la libertad, pero conviene tratarlo ahora con respecto a la justicia como equidad en función de una comunicación que contribuya realmente a la realización de la democracia participativa.

Por otra parte, en virtud de la concepción participativa de la democracia, no sólo al Estado le corresponde crear estructuras de convivencia. También es una tarea de la sociedad civil, que en el ámbito de la comunicación implica el desafío ético de construir espacios de información, opinión y expresión de los sectores excluidos y silenciados. Los medios de carácter comunitario constituyen una vía muy importante para ir logrando esa participación, pero también en las demás formas de la comunicación social se plantea el reto de abrir espacios de participación ciudadana en la construcción de una sociedad justa, en la que haya oportunidades para todos con respecto a la realización cabal de su dignidad y sus derechos como personas, empezando por los más desposeídos.

En la línea que propone Ricoeur, este reto implica, por una parte, la disposición a la comprensión de los contextos socioculturales de los sectores de la población tradicionalmente silenciados en cuanto excluidos del discurso público; y, por otra, la disposición inquebrantable a buscar, por la vía del diálogo abierto a la manifestación de los disensos, aquellos consensos o acuerdos que hagan posible, desde la comunicación concebida y realizada como proceso de relación entre sujetos que comparten y construyen sentido, una auténtica convivencia en paz.