



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

**ETHOS EN LA FORMACIÓN Y PRÁCTICA PROFESIONAL DEL ABOGADO
(PERSPECTIVA DE PAUL RICOEUR)**

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRA EN HUMANIDADES

PRESENTA: **MARÍA GUADALUPE SÁNCHEZ TAPIA**

DIRECTOR DE TESIS

DR. NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA

Toluca, México, septiembre 2015.



INDICE

| | |
|---|----------|
| INTRODUCCIÓN | 3 |
| Justificación | 4 |
| Recuperación de la justicia como virtud | 6 |
| Formación profesional | 8 |
| Ética y justicia en la práctica profesional del derecho | 10 |
| Ética y deontología profesional | 13 |
| Sabiduría práctica o <i>phrónesis</i> en la práctica social del abogado | 15 |
| | |
| CAPÍTULO I. FORMACIÓN PROFESIONAL DEL ABOGADO | |
| 1.1. Formación | 18 |
| 1.1.1. Educación y cultura en la formación | 21 |
| 1.1.2. Ethos en la formación profesional | 23 |
| 1.1.3. Formación del abogado a partir de la universidad | 26 |
| 1.2. Constitución ética de la persona: perspectiva de Paul Ricoeur | 31 |
| 1.3. Ética y moral | 32 |
| 1.3.1. Teleología y deontología de la ética | 37 |
| 1.3.2. Ethos de la persona “deseo de una vida realizada” | 43 |
| 1.3.3. Solicitud, reciprocidad y amistad: “con y para los otros” | 49 |
| 1.3.4. En instituciones justas | 57 |
| 1.4. Implicación ética de la teoría de la acción en el ejercicio profesional del abogado | 60 |
| | |
| CAPÍTULO II. ÉTICA Y JUSTICIA EN LA PRÁCTICA PROFESIONAL DEL ABOGADO | |
| 2.1. Justicia como justificación del Estado | 65 |
| 2.2. El proceso jurídico como actividad comunicativa y la recuperación de la justicia como virtud | 69 |
| 2.3. Sentido de injusticia en la práctica social | 76 |
| 2.4. Implicación de la dialéctica amor y justicia en la práctica social | 78 |
| 2.5. El ágape | 82 |
| 2.6. La Regla de Oro en la práctica profesional del abogado | 86 |
| 2.7. Fenomenología de la promesa | 89 |
| 2.7.1. Sinceridad en la promesa | 94 |
| 2.7.2. La promesa en la práctica social del abogado | 95 |
| | |
| CAPÍTULO III. ÉTICA APLICADA Y DEONTOLOGÍA | |
| 3.1. Origen de la Ética Aplicada | 103 |
| 3.2. Ética y Deontología profesional | 105 |
| 3.3. La prudencia o <i>phrónesis</i> como sabiduría práctica | 112 |
| 3.3.1. La prudencia | 113 |
| 3.3.2. La sabiduría práctica y su aplicación en el campo del derecho: perspectiva de Paul Ricoeur | 123 |
| 3.3.3. La equidad en la justicia | 131 |
| 3.3.4. La sabiduría práctica en el <i>Mercader de Venecia</i> | 133 |

| | |
|--|-----|
| CAPÍTULO IV. PACTO DE CUIDADOS BASADO EN LA CONFIANZA EN LA PRÁCTICA JURÍDICA | |
| 4.1. Pacto de cuidados en la ética profesional | 143 |
| 4.1.1. La confianza en el pacto de cuidados | 148 |
| 4.2. Contrato entre abogado y representado | 151 |
| 4.3. La dignidad humana | 152 |
| 4.3.1. La dignidad humana como principio de la ética profesional del abogado | 156 |
| 4.3.2. Confianza en el cuidado de la dignidad humana | 162 |
| 4.4. Justicia y venganza | 163 |
| 4.5. La amistad como virtud | 168 |
| 4.5.1. La amistad como fundamento de la concordia de la sociedad | 172 |
| 4.5.2. La amistad en la práctica profesional del abogado | 175 |
| 4.6. Retórica y elocuencia en la práctica jurídica | 178 |
| 4.7. Retórica en el humanismo | 182 |
| 4.8. Elocuencia en la práctica jurídica | 186 |
| 4.9. Decisión y deliberación en la práctica jurídica | 191 |
| 4.9.1. Ejemplos prácticos de toma de decisiones judiciales | 195 |
| CONCLUSIONES | 199 |
| BIBLIOGRAFÍA | 211 |

INTRODUCCIÓN

“... sería necesario, sin duda, confesar que con lo primero con que nos sensibilizamos es con la injusticia: “¡Injusto!”, “¡Que injusticia!” exclamamos. Es bajo el modo de la queja como penetramos en el campo de lo injusto y de lo justo.”¹

En nuestra vida cotidiana hemos exclamado infinidad de veces la expresión, ¡esto es injusto! y mínimamente su inversa ¡esto es justo! Pero ¿podemos decir algo más sobre la injusticia aparte de que cuando la padecemos sabemos bien de qué se trata? ¿Por qué los políticos, jueces y abogados, incluso los filósofos rehúsan pensar la injusticia con la misma profundidad y sutileza con la que piensan la justicia? Ignoro por qué razón prevalece esta curiosa división de trabajo, que parece desconocer la iniquidad que afecta al ser humano en su dignidad, en sus bienes intrínsecos y extrínsecos, lo que engendra un vacío de pensamiento. La justicia se vuelve ausente y la *injusticia* abunda y envuelve todos los ámbitos en que actúa el hombre. Tanto que es más fácil ver en las aflicciones de los demás una adversidad que una injusticia, aunque no todos compartimos esta tendencia. Aun nos consideramos potenciales víctimas.

Cada tribunal de justicia por costumbre tiene una venerable estatua de la justicia. La justicia representada en un sinfín de imágenes, símbolos y balanzas que no dicen nada o todo; incluso, no es extraño que todo volumen de filosofía moral, de teoría de la justicia, de jurisprudencia o filosofía del derecho, ofrezca un capítulo dedicado a la justicia. Pero ¿quién se ha ocupado de la injusticia? ¿Qué es la injusticia? ¿Cuál es su sentido? El sentido de injusticia es marcado por las víctimas; aprendemos a vivir con injusticias que tienden a ser ignorados, en igual proporción en los ámbitos privado y público. ¿Por qué no pensar esas experiencias de vida que denominamos injustas como fenómenos independientes por derecho propio? La injusticia sólo se nos muestra para decirnos lo que puede y debe ser eliminado, y, una vez que esta tarea preliminar se ha cumplido, podemos volvernos tranquilamente hacia la ocupación real de la ética: la justicia.

¹ Ricoeur, Paul. *Amor y Justicia*, Caparrós Editores. Madrid, 2000, p.34.

El sentido común y la ética informan que las prácticas habituales de injusticias reclaman atención inmediata. Afortunadamente la ética es un elemento idóneo para hacer algo al respecto. El primer objetivo es cuestionar por qué no se trata a la injusticia con el respeto intelectual que merece. Después de todo, la injusticia no es una noción insignificante, la variedad y frecuencia de actos infames que dañan al ser humano en todas sus esferas, invitan a reflexionar de manera menos abstracta y más práctica.

El reclamo más sensible de la sociedad es la aplicación efectiva de la justicia. Esta petición es la expresión que nos impulsa a reflexionar la posibilidad de elaborar una perspectiva ética que comprenda no sólo el marco conceptual teórico de la justicia en un ámbito determinado, sino que sea capaz de comprender el aspecto práctico en situaciones de conflictos surgidos de acciones ordinarias, políticas, sociales, jurídica.

Justificación

Nuestra investigación no pretende de modo alguno, desafiar el valor otorgado a infinidad de teorías de justicia surgidas en nuestro contexto para justificar el Estado de Derecho de una sociedad determinada, ni buscar una fundamentación última. Sin Instituciones jurídicas y sin las creencias que las sustentan no puede haber relaciones sociales justas y estables, sino sólo desconfianza mutua e inseguridad. Se propone cuestionar no el principio de legalidad, sino la complaciente perspectiva sobre la injusticia que caracteriza al modelo institucional establecido y su confianza en la capacidad de las instituciones para enfrentarse con la iniquidad. Que significa la violación de leyes buenas, la ruptura de promesas, el rechazo a reconocer las reivindicaciones legítimas, a recompensar los méritos positivos, a castigar delitos, y, finalmente, la parcialidad en el momento de decidir una controversia. Asimismo, considerar de modo distinto los actos injustos, con mayor profundidad de lo que suele hacerse, iluminando una condición común, la de víctima y el sentido de injusticia que inspira en quien la experimenta. Este proyecto parece menos excéntrico si recordamos que la filosofía política clásica creó inmensas teorías genuinas de la justicia, a menudo expuestas como sustento de la política actual bajo la denominación, Constitución democrática.

La perspectiva tampoco pretende desafiar ni negar los valores formales de la justicia institucional, en su aplicación concreta. Trataremos de revelar que el modelo de justicia positiva actual podría ofrecer en la práctica jurídica una visión injusta. Una interrogación que abre posibilidades a una propuesta ética diferente a la establecida por el Estado: ¿Qué implica la idea de injusticia en una práctica social, donde la víctima es ignorada? Naturalmente, el significado exacto de la palabra sería: *lo no justo o daño no acorde con la ley*. Pero ¿es todo cuanto podemos decir? ¿Por qué no hablar de la injusticia de un modo más amplio, que no se limite a constatar la ausencia de lo justo? Ninguna teoría de Justicia es indiferente a la injusticia, a menos que negara su existencia. Ahora bien, ¿tendría sentido el diseño de una ética profesional de abogados, en un sistema jurídico que tiene por modelo la aplicación de la justicia deontológica? ¿Es la injusticia el primer indicador que nos introduce al núcleo de la ética para reivindicar el sentido práctico de la justicia?

En nuestro contexto los políticos administran el destino de nuestra sociedad, convencidos de que las leyes instituidas son idóneas; algunos jueces creen que al emitir y firmar sentencias hacen justicia, unos abogados atestatan que con sus disimulos no hay pleito perdido ni delincuente condenado y, los profesores que enseñan el Derecho y forman profesionales pretenden que con sus lecciones dogmáticas y un sinfín de citas de autoridad que denominan *doctrina*, el progreso jurídico y la justicia están garantizados. Poco importa, la opinión del justiciable o víctima, que sólo puede expresarse en lamentaciones privadas y gritos públicos autorizados en alguna manifestación callejera.

Esta investigación es fruto de la experiencia y desilusión, no una repetición de lo mil veces oído. Su propósito, demostrar que nuestro sistema de justicia procedimental vigente, no es aplicado en forma efectiva como lo publicita el poder público para disfrazar su ineficacia; habida cuenta que algunas leyes son técnicamente deficientes, el ordenamiento jurídico incoherente y el sistema institucional incapaz de someter una situación desbordada en todas direcciones, propagando la desigualdad e injusticia, donde los únicos perjudicados son la víctima y el justiciable: la *persona*. Pero, ¿Cómo demostrar lo que se dice? ¿Cómo puede afirmarse la inexistencia de justicia ni que las leyes no se aplican ni cumplen su cometido de establecer la paz entre los hombres? o ¿Qué los jueces encargados de garantizar el respeto de la ley

están muy lejos de hacerlo, que el llamado Estado de Derecho es sólo un lema publicitario? La realidad es bien conocida para quienes tienen alguna experiencia, más no lo confesarán nunca. Estadísticas no hay ni serían fiables. Los testimonios autorizados carecen de valor porque podrían ser declinados. Difícil, ciertamente, pero no imposible de demostrar lo dicho, puesto que hay hechos documentalmente verificables que no pueden ser desmentidos y resoluciones jurisdiccionales injustas más que suficientes, lo que permite plantear la batalla, incluso en circunstancias desfavorables. Un ejemplo que nadie podría dudar: son las muertes violentas y desapariciones de miles de personas ocurridas en tiempos recientes, delitos que han quedado en el anonimato con un remarcado sentido de impunidad ni castigo alguno. Se podrá estar de acuerdo o no con lo planteado, pero es casi inimaginable que se nieguen los hechos relatados, tal como consta en archivos públicos.

Recuperación de la justicia como virtud

El ejercicio práctico de la justicia procedimental en un sistema jurídico como el nuestro siempre será cuestionado éticamente. ¿Cómo podría realizarse la justicia efectiva en un ámbito concreto, regido bajo un sistema deontológico? El punto culminante lo da la conquista política a la que se debe la elevación de la justicia al rango de institución. Sin embargo, la justicia institucional conceptuada bajo el régimen rígido destruye el vínculo que une la justicia como virtud que le concedían los antiguos griegos y filósofos medievales, quienes la asociaban con la idea de *bien*, de *vida buena* en una comunidad histórica o bienes sustanciales que dan contenido a la idea de justicia en los repartos desiguales ¿Qué sentido tendría la recuperación de justicia como virtud en una práctica social? Nuestro objetivo recurre al pensamiento reflexivo del filósofo francés, Paul Ricoeur, quien ha elaborado un minucioso análisis de la justicia, no tanto como valor, que también lo ha hecho, sino sobre el ejercicio práctico en el tribunal de justicia; comparado a una fenomenología del acto de juzgar, donde se examina cómo el proceso de establecer una sentencia justa se encuentra entremezclada la interpretación y argumentación como momentos hermenéuticos de la aplicación de justicia. Pero ¿para qué construir una perspectiva ética en la práctica profesional del abogado, si en el ámbito jurídico la idea de justicia como virtud carece de justificación? Kelsen, Hart y otros defensores del positivismo y realismo clásico, excluyeron la concepción de la justicia como fundamento del

Derecho. ¿Sería mejor apostar por el paso de una concepción deontológica de la justicia a su reinterpretación en términos de sabiduría práctica o prudencia, en la estela de la *phrónesis* de los trágicos griegos y de la ética aristotélica? o ¿Proponer una perspectiva sólo en caso de situaciones típicas de conflictos entre el respeto a la norma y la solicitud hacia las personas?

Cuando hablamos de ética profesional necesariamente nos remitimos a la dimensión deontológica de la profesión que corresponde a deberes morales que se ha dotado un colectivo, que también deviene del horizonte de la ética profesional. ¿Qué ofrece la ética a la formación del abogado? Augusto Hortal, en sus trabajos sobre las profesiones, exige para toda profesión que otorga un *bien* o *servicio* que la sociedad requiere y que constituye su finalidad. Anteponer el *bien intrínseco* en la realización de su ejercicio profesional, esto es, que el médico busque el logro de la salud y bienestar del paciente; el profesor se ocupe de la formación del educando, el juez o abogados procuren que se imparta justicia efectiva en casos de conflicto generada por la violencia e injusticia. De modo que el ejercicio profesional ético tenga como rasgo peculiar, el *bien interno* de la profesión. Aunque también existe una visión estrecha de la profesión en torno a los *bienes extrínsecos*, donde es considerado una ocupación y fuente de ingresos, dejando de lado el *bien* del servicio que proporciona a la sociedad. En el campo del derecho, aunque no el único. “Un gran número de abogados creen indudablemente que la vida que han elegido es deseable porque ofrece grandes oportunidades para la riqueza y el prestigio para lograr una porción desproporcionada de los recursos materiales de la sociedad y un alto estatus profesional.”² La elección del bien extrínseco como pilar de la profesión destruye la bondad y honestidad que envuelve toda profesión. La práctica del derecho sólo por dinero y honor, es estimar que la profesión es un instrumento para acumular cosas necesarias en otras áreas de la vida, para obtener o realizar aquello que parece importante en sí mismo y no medio para un objetivo bueno y honesto. El abogado u otro profesional que adopta esta práctica, instrumentaliza su profesión para lograr cosas que demandan su atención, al final del día. Trata su profesión como un bien instrumental sin ningún valor intrínseco. Nuestra perspectiva apela como fin básico de la profesión, el *bien intrínseco*, no como resultado de la voluntad

² Böhmer, Martín F. *La enseñanza del derecho y el ejercicio de la abogacía*, Gedisa, 1999, Barcelona, p. 214.

o deseo del profesionalista, pues, los bienes se logran por el cultivo de ciertos rasgos de carácter a través de la adquisición de virtudes en la práctica habitual.

Formación profesional.

La formación profesional mediante virtudes es un reto para las instituciones educativas que imparten educación superior en la diversidad de campos existentes. Esta investigación orienta su atención a un ámbito especial; al profesional del derecho (abogado, juez, jurista, filósofo del derecho, notario). Para su tratamiento hemos dividido el trabajo en dos grandes apartados: el primero, fundado en reflexiones en torno al *ethos profesional* del abogado, que se construye en dos etapas: *a)* la formación integral de la persona y, *b)* la formación académica del profesional en un proceso de instrucción universitaria o educación superior. Como elemento de formación en ambas fases equiparamos las virtudes con los hábitos en prácticas buenas y honestas, como parte de la cultura de la profesión. El primer tópico que analizaremos es la formación integral de la persona. Para este propósito estimamos necesario distinguir la diferencia y relación entre *formación* a partir de su ontología intrínseca y *formación académica* respecto de una profesión determinada. La *formación humana* atiende como imperativo: la formación de la persona que se construye bajo un proceso de maduración hacia el ejercicio responsable de sus acciones cotidianas y profesionales dentro de una sociedad. Este proceso formativo es gradual e implica un convencimiento interior que abre el camino hacia el pleno desarrollo de la personalidad desde los primeros pasos hasta la edad madura. El hombre nace imperfecto, el acercamiento a la excelencia es resultado del trabajo personal y de cultura, bajo la acción de un aprendizaje progresivo consistente en aprender a ser hombre.

El proceso discursivo que se sigue en esta temática, pretende destacar que la formación humana tiene como finalidad sustantiva, incitar al ser humano a que desarrolle su personalidad hasta convertirla en sujeto responsable de sus actos, bajo la gracia otorgada desde lo ontológico. Sin olvidar, que las demás potestades de la persona: la política, social, jurídica, familiar, la moral, entre otros, son subsidiarias aunque tienen su fundamento en lo ontológico. En la formación profesional ¿Qué papel habría de corresponderle a la universidad o institución de educación superior?

No obstante, la discordia sustancial existente entre instituciones educativas inscritas fuera de un proyecto cultural de desarrollo de las capacidades intelectuales como parte de la formación del ser humano. Aquí, recuperamos la misión de la Universidad en la formación de profesionales con visión crítica, en constante búsqueda de la verdad como un derecho intrínseco humano, cuyo fin es desarrollar sus capacidades propias de su ser hombre, no para instruir ni facilitar el éxito económico de los alumnos. Esta visión podría abrir la posibilidad de formar profesionales con capacidad de proponer y orientar la acción responsable de las personas en las situaciones en que tienen que actuar y tomar sus decisiones.

[...] una necesidad social de todos, que de cualquier universidad salgan profesionales formados para ejercer su profesión con un hondo sentido de responsabilidad, solidaridad, justicia, etc. Todos debemos ser honestos, justos, veraces, etc., en nuestro trabajo profesional; y todos tenemos derecho a contar con ser atendidos por profesionales que en el ejercicio de su profesión [...] por eso no está demás que en cualquier carrera universitaria se enseñe a reflexionar y proyectar sobre lo que esto significa en el ejercicio de cada profesión.³

En el segundo tópico encauzaremos la perspectiva ética de Paul Ricoeur en el ejercicio práctico social de la profesión jurídica, cuya finalidad es la consecución efectiva de la justicia. Asumiremos la intrínseca relación entre lo justo, la ética, la justicia y la deontología, cuyo resultado podría ser el *buen ejercicio* de una profesión sensible a Códigos deontológicos dinámicos y asumidos responsablemente, con la finalidad de extraer la bondad de la profesión, a partir de la deliberación de los bienes internos de la actividad que desempeñan y, de lo que los propios trabajadores como comunidad de profesionales aprecian como valioso, digno, reconocido y querido dentro de los fines propios de su profesión. Asimismo, demostrar que un buen profesional se perfecciona atendiendo a las expectativas que los otros (usuarios e instituciones) afectados por su labor les envían por uno u otro medio. Este criterio tiene la virtud de no encumbrar un conjunto de recetas cerrado y ajeno. Existen Códigos deontológicos autorizados que esperan ser reelaborados, discutidos y revisados en un impulso por dignificar la profesión bajo los principios de la ética.

³ Hortal, Augusto. *La ética profesional en el contexto universitario*, en la *Ética en la Universidad*, Universidad de Deusto, 1995, Bilbao, p.60.

Ética y Justicia en la práctica profesional del derecho

El orden justo de toda sociedad es tarea básica de la política. Aunque la justicia es fundamento del Derecho ¿Cómo realizar la justicia efectiva en situaciones concretas, cuando la sociedad da cuenta que no es posible establecer relaciones armoniosas entre sus miembros a causa de la violencia que genera relaciones asimétricas de desigualdad e injusticia? ¿Sería posible el funcionamiento de una teoría de justicia de valores en una concepción normativa procedimental en una sociedad como la nuestra desprovista de un consenso fuerte en materia de ética? Con la aportación ética-filosófica de Paul Ricoeur, intentaremos evidenciar que antes de un tratamiento procedimental de justicia, el deseo de la persona es “vivir bien en instituciones justas” como un correlativo de la atestación de que es capaz de ese deseo de vivir bien, distinción ontológica de los demás seres naturales. Pero ¿cómo podríamos justificar la bondad de la justicia en el deseo de vivir bien y lo justo en ese querer vivir bien, en tanto instancia práctica judicial? La aplicación de lo justo en la práctica jurídica será abordado mediante el principio: ¡la persona humana no es cosa!

Significa que en el orden del descubrimiento y reconocimiento, lo primero, es dar cuenta que somos personas, seres dignos en cualquier circunstancia, tenemos valor y no precio, incluso, cuando nos *desprecian* o *menosprecian*. Las personas valemos con independencia del color, de la profesión, de la lengua, de la cultura, o de cualquier otra circunstancia. Es necesario descubrir la *estima de sí*, el ser más que el tener, la realidad de cada persona como fin en sí y no de medio para nadie. La persona es digna *a priori*, incluso aunque los demás no reconozcan en un acto de indignidad moral, su dignidad ontológica. No obstante, nuestro sistema constitucional de justicia, reconoce implícitamente el postulado kantiano, que la persona es un fin en sí mismo y jamás medio ni instrumento o cosa para algo o alguien, aunque este imperativo en lo práctico siempre será cuestionado.

Bajo esa tesitura, analizaremos la *justicia* no como idea teórica, sino desde su aplicación práctica, para extraer su sentido ético, bajo la dialéctica: *amor y justicia* como mediación para evitar que la justicia en cualquier ámbito donde actúa el hombre, sea únicamente instrumento de fuerza que impide la convivencia pacífica de los seres humanos, en ese sentido, se apela a lo *justo*.

Nuestra primera entrada en la región del derecho ha estado marcada por el grito: ¡esto es injusto! Este grito es el de la *indignación*, donde la perspicacia es a veces desconcertante medida con la vara de nuestros deseos de adultos conminados a pronunciarse sobre lo justo en términos positivos.⁴

Cómo podríamos justificar que ante la indignación suscitada en situaciones típicas de violencia e injusticias padecidas por las víctimas, la justicia procedimental no satisface los reclamos de violencia, ni menos restablece la paz entre ciudadanos. La concepción deontológica trasladada al orden institucional resulta abstracta, general, impersonal; mientras la experiencia de injusticia, por el contrario, es inmediata, específica y directa. Aún en un diseño del orden jurídico instituido perfecto e ideal, siempre habrá discordancia entre el sentido de injusticia y las normas legalmente establecidas. Esto lejos de desanimarnos de proseguir con el análisis de este tema, es motivo para comenzar a disminuir la distancia entre teoría y práctica jurídica, sobre todo, cuando se contempla muestras de innumerables injusticias.

Otro aspecto significativo que abordaremos como parte de nuestra perspectiva, es la institución de estabilidad del testimonio en la garantía del vínculo social en cuanto descansa en la confianza en la palabra del otro. Gradualmente este vínculo fiduciario se extiende a los pactos y contratos, los intercambios y, constituye el asentamiento a la palabra del otro en el principio del vínculo social, hasta el punto de convertirse en un *habitus* en la sociedad, incluso en una regla de prudencia: fiarse de la palabra del otro como una competencia del hombre capaz. El crédito otorgado a la palabra del otro hace del mundo social, un mundo intersubjetivamente compartido. Trataremos de evidenciar que la confianza en la palabra del otro refuerza no sólo la interdependencia, sino también la similitud en humanidad de los miembros de la comunidad. El intercambio de la confianza especifica el vínculo entre seres semejantes. El intercambio recíproco consolida el sentimiento de existir en medio de otros hombres.

Y por su trascendencia analizaremos la institución de la *promesa* desde su implicación en la ética profesional. ¿Por qué se deben cumplir las promesas? ¿Cómo podríamos vincular la promesa con la justicia en la praxis social del abogado? Juristas y filósofos que han escrito sobre la *promesa* y los *pactos*, consideran estas figuras como una de muchas relaciones que generan compromisos

⁴ Ricoeur, Paul. *Lo justo*, Caparrós Editores, Madrid, 2003, p.23.

con los *otros* y reconocen la situación de la víctima, pero, se concentran, no obstante, en las obligaciones que implican, no en las esperanzas o en la confianza que motivó su nacimiento. Desde este punto de vista, la promesa rota se da por abuso de poder, lo que lo hace injusto. Si juzgamos la promesa rota en términos del sentimiento de injusticia y daño intangible que produce en la víctima, entonces no pensaremos en ella como pacto, sino como relación de poder. Al nivel público, no pasa desapercibido el cinismo e indiferencia que juzgadores y administradores de justicia muestran frente al incumplimiento repetido de promesas y pactos. El costo real de romper promesas no se mide con la simple apelación de cumplimiento de reglas y obligaciones, sino por el efecto que causa sobre la vida humana la experiencia de una injusticia.

La terapéutica que utilizaremos para la conquista de la justicia efectiva en el campo profesional del derecho, es la dialéctica *amor y justicia* en la práctica, que permite mediar hacia lo *justo* en la esfera de las relaciones humanas. Esta relación nos permitirá demostrar que la justicia necesita del amor, de la generosidad, la bondad para no convertirse en una simple regla utilitaria o instrumento de fuerza que impide la convivencia pacífica entre humanos. La práctica de valores sugiere la extensión a *otros*, no se reduce a una actitud genérica y abstracta, poco exigente en sí misma, requiere un compromiso práctico, bajo una reinterpretación del *Ágape* donde la aplicación de la dialéctica *amor y justicia* en la vida cotidiana, en el plano individual, jurídico, social y político es innumerable pero perfectamente practicable. Incluso, es posible una incorporación de un grado suplementario de compasión, de generosidad en nuestros códigos de justicia, lo cual constituye una tarea razonable, difícil pero no imposible.

Ante la injusticia compleja e inabarcable, una fenomenología de la justicia basada en un enfoque normativo menos estricto, podría resultar adecuada, al menos en algún grado, satisfacer los deseos de venganza de quienes sufren un daño y de sus allegados. ¿Cuál es el obstáculo que impide la conquista de la justicia entre el antagonismo de repartos desiguales, retribuciones, las promesas y pactos incumplidos denunciados injustos, siendo estos motivos de indignación e injusticias fundados? El impedimento más común de reconciliación con la justicia es la venganza. No existe alivio para el sentimiento de injusticia que la venganza. Aquí,

trataremos de mostrar que ningún sistema político, al menos el nuestro, satisface los descontentos, ni lima diferencias que las distintas condiciones sociales crean entre nosotros.

Ética y deontología profesional

La ética aplicada surgió a partir de los años sesenta y setenta del siglo XX en países de tradición occidental, por la exigencia de atender cuestiones derivadas de la vida cotidiana, de sectores como la medicina, la biología, las profesiones y estudios de la paz, entre ellos, el Derecho. Los filósofos de la época recibieron la ética aplicada con escepticismo. Habitados a repetir lo dicho por los grandes pensadores les resultaba incómodo los nuevos candidatos a objeto de la filosofía moral.

En aquél tiempo el problema de la fundamentación de lo moral seguía siendo en tema estrella de la ética, pero junto a él empezaba a ganar terreno la necesidad de aplicar a la vida cotidiana lo ganado en el proceso de fundamentación, la necesidad de diseñar una ética aplicada a las distintas esferas de la vida social, que daría lugar a las distintas <<éticas aplicadas>>.⁵

La ética aplicada o regional, este último en lenguaje de Ricoeur, nació por imperativo de una realidad social y por la complejidad de la vida cotidiana, que en su devenir reclaman justicia, especialmente, en circunstancias que ponen en peligro el respeto a la persona y su dignidad. Día a día surgen nuevos planteamientos conflictuales que requieren respuesta, no desde alguna institución ética determinada, sino a partir de las cuestiones morales en cada sector. ¿Se podría forjar un *ethos* al carácter de la actividad profesional, a través de valores, principios y virtudes, sin excluir la restricción y seguimiento de normas prescritas bajo un código deontológico? Aquí, partiremos de lo esencial, la ética aplicada nació por exigencia de distintas esferas de la vida social que de unos principios con contenido que deban imponerse a la realidad social. Las situaciones concretas no son simple particularización de principios universales, sino lugar de descubrimiento de los principios, valores morales y virtudes propias del ámbito correspondiente.

⁵ Cortina, Adela. *El quehacer público de las éticas aplicadas: Ética cívica transnacional en Razón pública y éticas aplicadas, los caminos de la razón práctica*, Tecnos, 2003, Madrid. p.13.

En la ética aplicada ocupará nuestra atención la ética de la profesión jurídica, en ella, como en otras, está en juego la persona, su dignidad e integridad personal, sus derechos, bienes intrínsecos y extrínsecos, entre otros. En los últimos tiempos no han existido filósofos, cuyo interés sea la ética en las profesiones. Han sido los mismos profesionales y algunos sociólogos quienes han escrito algo. Augusto Hortal y Paul Ricoeur han compartido algunos puntos de vista, respecto de la ética aplicada en ámbitos como la comunicación, el derecho, la bioética, etcétera. Ambos han coincidido que la ética de inspiración aristotélica aporta al contexto social de las profesiones, a las tradiciones culturales, al agente moralmente cualificado por las virtudes, elementos que nos facilitan un planteamiento diferenciado del *ethos profesional*.

A medida que estos filósofos han comenzado a ocuparse de temas de ética aplicada, la ética aristotélica ha encontrado un sitio en sus reflexiones. Ante la relevancia y complejidad de los conflictos suscitados en las relaciones humanas, en el centro de atención jurídica, la ética trata de recuperar el interés por el estudio comparativo de casos específicos, en términos prudenciales, presta atención a los deberes específicos de los profesionales con posibilidades de abrir un nuevo espacio para la aplicación de la equidad que no es mera igualdad, sino una corrección devenida de la insuficiencia de la ley. Asimismo, en la conveniencia de confirmar que la actividad profesional jurídica es social, el modelo aristotélico retomado por Ricoeur es idóneo, respecto de la *práctica*, tal como MacIntyre lo reconstruye en *Tras la virtud*. *Práctica* es una actividad cooperativa que cobra su sentido, su racionalidad práctica, en perseguir de determinados bienes internos, lo cual exige el desarrollo de determinados hábitos por parte de quienes participan en ella. Esos hábitos reciben el nombre de virtudes porque son los que nos permiten alcanzar el bien. Trasladando esta caracterización de la actividad social, podríamos decir que el *bien interno* de un abogado es la consecución de la justicia efectiva en los conflictos interpersonales.

En el campo de aplicación del Derecho, como en otros ámbitos, una perspectiva ética práctica a partir del juicio prudencial, que los griegos traducían como *phronesis*, cuyo significado es la virtud del hombre prudente y sensato en situaciones de conflicto; es imprescindible e inaplazable, pues es tarea esencial de la ética, el

intento constante de aplicación de la justicia en los distintos ámbitos de la vida cotidiana, en la política, en lo social, en lo jurídico y otros.

Sabiduría práctica o *phrónesis* en la práctica social del abogado

La ética es espacio idóneo para examinar la contribución de Paul Ricoeur a la reflexión filosófica actual. En esta temática intentaremos dilucidar cómo la sabiduría práctica tiene una aplicación concreta en todos los ámbitos donde participa el hombre, incluso, en el campo del Derecho, donde la creatividad surge de la tensión de discernir lo justo en un acontecimiento singular. El recurso ético de la sabiduría práctica propuesto en la intersección entre *bien* y *justicia*, entre ser y deber, para responder los dilemas de aplicación que la práctica jurídica suscita. Este recurso devela la dimensión de la capacidad humana en el campo práctico de las elecciones necesarias para aplicar la justicia efectiva. Con la aportación de Ricoeur a la ética aplicada, analizaremos la concepción deontológica de la justicia a su reinterpretación en términos de *sabiduría práctica* o *prudencia*, siguiendo la estela de la *phrónesis* planteada por los trágicos griegos y la ética aristotélica. Desde el plano deontológico, donde ubicamos el derecho, trataremos de evidenciar que la justicia puede ser aplicada como virtud, bajo una identificación de lo bueno y lo justo, reinterpretado como lo equitativo.

En la problematización de la *phrónesis* o prudencia como sabiduría práctica, recuperaremos algunos razonamientos de filósofos como: Aristóteles, Gadamer, Alasdair MacIntyre, Comte-Sponville, sobre la coincidencia de que la prudencia es el acto por el cual se concretan las elecciones prácticas frente a las cuales se moviliza el potencial humano susceptible de iluminar la decisión. Además, cómo este género ético despliega una de sus posibilidades más notables desde el punto de vista de la capacidad creativa del agente para encontrar nuevas salidas a los conflictos. ¿Podría construirse una perspectiva ética en el ámbito profesional basado en una reflexión sobre lo que es estimado bueno, entrecruzada por la deontología kantiana, bajo la fórmula lo que se impone como obligatorio? ¿Cómo podríamos resolver un problema ético inédito surgido desde la cotidianeidad, y planteado desde lo jurídico? El recurso de la sabiduría práctica propuesto por Ricoeur, bajo la tutela de la *phrónesis* aristotélica, nos podría dar respuesta. En el ámbito judicial, ¿Cómo

podemos comprender la propuesta ética de Ricoeur si la sabiduría práctica marca el final del proceso de decisión? La sabiduría práctica se aplica donde la conciencia moral, en su fuero interno, es requerida para la ejecución de decisiones singulares, en un plano de incertidumbre y conflicto, como base para un acercamiento teleológico, tendiente a vivir bien. Con la recuperación de lo justo aplicado al campo jurídico; lo justo no es ni lo bueno ni lo legal, sino lo equitativo que se consigue a través del ejercicio de la *phrónesis*, como arte de la decisión equitativa, en situaciones de incertidumbre y de conflicto. Juzgar en equidad será la expresión más elevada de la preeminencia de lo justo al término del proceso en el curso del cual se despliega lo bueno según el deseo de vivir bien. Esta perspectiva en situaciones de conflictos dará prioridad al respeto de las personas en nombre mismo de la solicitud que se dirige a las personas en su singularidad irremplazable.

Otro aspecto esencial de la ética profesional es el pacto de confianza surgido del juicio prudencial, donde existe una disimetría considerable que separa a dos protagonistas: "...por un lado el que sabe y sabe hacer, por otro, el que sufre."⁶ El pacto de confianza, se analiza desde el ejercicio de la sabiduría práctica y se construye con el acto del abogado en una práctica social cotidiana que consiste en la relación entre éste y una persona que precisa de su ayuda mediante consejos y asesoría legal. ¿En qué consiste el núcleo ético singular del pacto de cuidados basado en la confianza? ¿Cuáles son los rasgos peculiares que debe poseer una persona que tiene a su cargo la resolución de un juicio o defensa? y ¿Cómo puede entenderse a un profesional que imparte justicia en sus sentencias o defienda una causa, se conduzca de manera atentatoria contra los valores predominantes en la sociedad en que prestan su función? Dejemos claro que el Derecho concierne a los desafíos que proceden de las relaciones sociales que amenazan el proyecto de coexistencia humana, que le es esencial al hombre, a saber: situaciones donde está tentado a lesionar al *otro* en diversos planos, desde el intercambio, en los contratos, las promesas incumplidas, la integridad personal, la vida, la libertad.

Un desafío de la ética profesional en general, consiste en que es inadmisibles no tener respeto al ser humano en cuanto a su constitución de ser humano. Es cierto

⁶ Ricoeur, Paul. *Lo Justo 2*, Trotta, Madrid, 2008, p. 185.

que las leyes morales y jurídicas como parte de la deontología se imponen para proteger la vida humana, su dignidad, sus bienes, su libertad y sus derechos sustanciales contra la destrucción que generan los actos humanos en un ámbito de violencia, sin embargo, son insuficientes. Desde este contexto analizamos por qué la dignidad humana es principio fundamental de la ética. En la práctica jurídica reconocer la dignidad del hombre como aquella que le compete únicamente por su ser, no es ajeno de reflexión ¿Cómo la dignidad humana puede ser protegida en el marco de la aplicación del Derecho? Intentaremos dar respuesta a las cuestiones no sólo del punto de vista del Derecho, sino desde la ética, donde la dignidad humana es vista desde la posesión de la razón y libertad de la voluntad, que distingue a todas las personas de los otros seres vivientes y donde deviene su valor intrínseco.

Finalmente, el sentido humanístico de la retórica, en cuanto capacidad humana natural de desarrollo del talento natural en el cultivo de formación humana. El ideal retórico de Gadamer es idóneo para recuperar el ethos de la retórica y la elocuencia en la aplicación al derecho. En la recuperación del sentido genuino de la retórica, analizamos el ser de la elocuencia como arte e instrumento de la praxis jurídica, que tiene que ver con el ideal práctico de la *phrónesis*, que concilia lo honesto y lo justo en la formación humana. Por ser el lenguaje lo que define el modo de ser hombre, porque mediante él nos relacionamos con los otros, compartimos ideas, costumbres, gustos, con nuestro mundo. De esta manera recupera la definición de retórica como aquello que expresa tanto el arte de hablar como la capacidad natural del hombre para manifestar su modo de ser.

CAPITULO I

FORMACIÓN PROFESIONAL DEL ABOGADO

Los seres humanos somos conscientes que la vida nos ha sido dada como un don, quien la recibe tiene la obligación de vivirla. Pero vivirla humanamente con acciones buenas y sensatas, no como simple deslizamiento en la vida, como en su caso, lo realizan otras especies materiales. Vivir humanamente implica un proceso de formación inacabado. Bajo esta perspectiva el término *formación* es equivalencia de maduración integral de los aspectos de la naturaleza humana: el afecto, la memoria, el intelecto, el gusto y la moralidad. El hombre está obligado a hacer su propia vida, a diferencia de los demás seres que la encuentran hecha, sólo tienen que trasladarse en ella. Como ser moral el hombre realiza su vocación en el tiempo. Por ello, es justificable que el tiempo sea el medio de aparición y realización del acontecer vital del mismo, que podría culminar con la muerte, o bien, transformarse; abrir o cerrar el ciclo, un horizonte de vida, según la situación de la persona. El hombre a través de la formación construye un proceso de maduración para el ejercicio responsable de sus actividades cotidianas y profesionales dentro de una sociedad.

1.1. Formación

Baltasar Gracián, filósofo del espíritu barroco externó al mundo su preocupación por la formación del ser humano. Desde su tradición compartió al mundo diversos aforismos de contenido ético y elementos básicos que integran la *formación de la persona*: “Que los hombres, siempre a medio hacer, Vanse cada día perfeccionando, al paso que en lo natural, en lo moral, hasta llegar al deseado complemento de la sindéresis, a la sazón del gusto y a la perfección de una sumada virilidad.”¹ El pensamiento de este filósofo confirma que no sólo el contexto social y temporal es la raíz de toda experiencia que da como resultado la maduración que se lleva a cabo en lo profundo del hombre. El proceso formativo gradual implica un convencimiento interior que abre el camino hacia el pleno desarrollo de la personalidad desde los primeros pasos hasta la edad madura. El hombre nace imperfecto y el acercamiento

¹ Andreu Celma, José María, *Baltasar Gracián o la Ética Cristiana*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2008, p. 452.

a la perfección es consecuencia del trabajo personal, bajo la acción de un aprendizaje progresivo, consistente en ir aprendiendo a ser hombre; el elemento que le brinda asistencia a su objetivo es la cultura.

El concepto *formación* de la persona expresa cuestiones de fondo ético e implica la conformación privilegiada de la persona para su realización como ser humano. Baltasar Gracián, nos comparte aforismos que merecen tenerlos en cuenta por la relación estrecha con la *formación*:

Cuanto mayor fondo tiene el hombre tanto tiene de persona. Como los brillos interiores y profundos del diamante, lo interior del hombre siempre debe valer el doble que lo exterior. Hay sujetos que sólo son fachada, como casas sin acabar porque faltó caudal: tienen la entrada de palacio y de choza las habitaciones. No hay en éstos dónde descansar, o todo descansa, porque tras el saludo se acabó la conversación. Entran con las primeras amabilidades como caballos sicilianos, e inmediatamente se convierten en silenciosos, pues se agotan las palabras donde no hay una continua corriente de ingenio.²

El término *formación* en Baltasar Gracián despliega un imperativo universal, *formarse* en profundidad e interioridad, para descubrir qué es lo que a fin de cuentas nos hace personas, o el hecho de que *otros* me reconocen como tal. Aunque el proverbio descrito no menciona con claridad, cómo el hombre al igual que el diamante puede pulirse para obtener un brillo perfecto, evidentemente, eso se logra con la cultura. Con la adquisición de la cultura el hombre abre horizontes de sentido humano como: la justicia y la gratuidad. La cultura permite al hombre asimilarse con el otro, potencia en él el sentimiento de la solidaridad haciéndole sentir continuador de la obra de los antepasados, y espera que los sucesores harán lo propio. Ello hará que frente a la injusticia proteste. Es en lo interior del hombre donde se revela la formación madura del hombre, en su *modo de ser*, se haya el secreto de la ética. De ahí brota el mundo de obligaciones que no se exigen, se comparten; el mundo del don y del regalo, no por deber, sino por abundancia de generosidad y bondad. Lo ético en la *formación* del individuo es la construcción de su *modo de ser*, a través de actos autónomos que le permitirán tomar decisiones propias, conforme a sus capacidades y potencialidades intrínsecas que le son propias.

² Gracián, Baltasar, *El arte de la prudencia*, Ed. Ariel, Barcelona, 2012. *Cuanto mayor fondo tiene el hombre tanto tiene de persona.* Aforismo 48, p.36.

La formación de la persona simboliza la construcción de proyectos de vida, que aprueban su desarrollo responsable dentro de su tradición, su experiencia vital y su cultura. La formación conlleva el *aprender a vivir juntos en sociedad*, en pro de realización de proyectos comunes y solución pacífica de inevitables conflictos interpersonales que surgen del vivir cotidiano y diversas prácticas en que interviene el hombre. La vida en ese sentido, no es la búsqueda de experiencias vividas sino el *encuentro* con nosotros mismos. La cultura es el camino que recorre el individuo para llegar al conocimiento de sí mismo. Mucho se ha escrito que lo que humaniza al ser humano necesariamente tiene que ver con él mismo y su realización plena. Ahí, se envuelve una forma de ser, que crea valores para lograr el ideal que el hombre se ha propuesto a través del desarrollo de su potencial humano ¿Cómo, en qué y para qué formarse?

La observación natural nos permite constatar que la naturaleza humana en cuanto tal nos posibilita y predispone en un status [...] hacia la cultura, las costumbres, la ciencia, el arte, la religión [...] Es ese recurso que la persona posee por constitución ontológica por el hecho de ser tal persona. El ser humano nace, se desarrolla y se comporta en un conjunto de bienes culturales...que acepta. Esta capacidad "pisteica" o "fideica" se debe a aquella energía que tiene el ser humano en orden a acometer todas las necesidades de supervivencia y de empresa. Sin esta energía la persona humana no podría subsistir.³

Este pensamiento confirma que el hombre está ligado en su desarrollo a la cultura que le proporciona el medio en que vive, dada su esencia social. El ámbito social es su apertura a los *otros*, por los que descubre su *yo* original. Por las relaciones interpersonales y el lenguaje según lo sostuvo Aristóteles, la persona da y recibe su interioridad: convicciones, afectos, deseos, decisiones. La convivencia humana favorece el desarrollo de la persona, más en el clima familiar donde se produce el primer contacto y despliegue de su personalidad hacia lo social. La familia es insustituible para el desarrollo normal de la personalidad. La personalidad se constituye por el conjunto de actos por el que reconocemos a *alguien* como persona. Su peculiar dignidad ontológica se expresa con el término *persona humana*, para indicar su pertenencia al mundo del espíritu y al mundo de la naturaleza física. Bajo esta dualidad, con riesgos y dificultades, el hombre realiza su vida personal humana evitando una desintegración de la persona que le reste su dimensión vital. La

³ Martínez, Martín Miguel, *Educación y desarrollo personal*, Ed. Fundación Fernando Rielo, Madrid, 2001, p.46.

esencia de la persona humana es la mística potestad que consiste en el ejercicio responsable de sus acciones. Por su inteligencia el hombre supera a los seres de la naturaleza, es un sujeto capaz de conocer, de pensar, de amar, de decidirse así mismo con libertad. De la cualidad fundamental del hombre, de su consciente autodeterminación, brota una consecuencia inmediata; la responsabilidad de sus actos libres. Esta responsabilidad no se halla en los demás seres materiales, por ejemplo, no pedimos responsabilidad al fuego, que consume un bosque, al animal que destruye un cultivo. La exigimos al hombre que voluntariamente causó el incendio o al dueño del animal que descuidó su guarda.

1.1.1 Educación y Cultura en la *formación*

Este tópico se inicia con una pregunta: ¿La formación integral de la persona se adquiere por el bien interno esencial de la educación que recibe en lo académico o producto de sus actos habituales? Para una respuesta coherente compartimos el pensamiento: “El bien interno de la educación, su excelencia, consiste en su contribución a la construcción de personas autónomas y libres dotadas del bagaje afectivo, volitivo y cognitivo-racional que les permita elaborar sus propios valores, asumir aquellos que la tradición y la cultura les presenta como valiosos”.⁴ La educación efectivamente contribuye a la construcción de personas libres con capacidad de crear sus propios valores, a través de la aportación que le otorga la tradición y la cultura. Es una reconciliación con los bienes internos de la educación; educar enseñando significa el desarrollo de facultades para construir un modo de ser y de vida. Baltasar Gracián, subrayó que educación y cultura son indispensables para la *formación*, porque el hombre puede conocer la realidad en que vive y, a su vez, realizarse como persona. El auténtico humanismo sugiere la idea de formación del ser humano conforme a su propia naturaleza, es decir, la formación equivale a la construcción paulatina del ser humano. Es un proceso por el cual la persona se hace.

El retorno a la búsqueda del significado del humanismo clásico nos remite necesariamente al sentido esencialmente griego, porque fueron los griegos quienes unieron el humanismo al concepto de educación o de formación del hombre y al de cultura. Como se puede percibir este humanismo no tiene que ver sólo con una actitud ética, sino fundamentalmente con una posición ontológica, entendiendo con ello que no se trata solamente de un

⁴ *Ibidem*, p.48.

comportamiento adecuado, honesto o bueno, sino esencialmente con la formación del ser del hombre. Es decir, qué es aquello que hace que el hombre sea plenamente hombre. Qué es aquello que lo forma auténticamente como ser humano.⁵

Al pensamiento del Doctor Noé Esquivel, podríamos agregar si lo permite que el proceso formativo-educativo fluye entre dos términos: la persona y personalidad que adquiere por el desarrollo de la educación que conquista laboriosamente a través del tiempo. La formación inicia en el desarrollo armónico de las condiciones físicas, morales e intelectuales, le sigue la preparación cultural que lo induce a la participación en la vida social. Por ello, la preocupación de proteger la formación integral del hombre, sugiere que la pedagogía debe conceder primacía a la formación personal, lo importante es la *persona*, aunque sus accesorios son la formación profesional para el desarrollo de su función en la sociedad. *Formación* general significa que el hombre entero se debe educar. “La educación es un proceso de <<integración>> dinámico de la pluralidad humana en una unidad armónica, coherente y equilibrada; es un proceso de maduración, una búsqueda de la personalidad madura.”⁶ En cambio, formación profesional significa que en tal persona predominan determinadas cualidades que serán desarrolladas a través de las prácticas sociales.

El proceso dual se realiza por superación, que consiste en no anular ni suprimir ningún valor personal sino que los mejora al integrarlos en una síntesis superior. El proceso de integración realiza una jerarquización de valores según lo exige la naturaleza y dignidad de la persona humana, pero sin final en esta vida, porque el anhelo que se busca, es la personalidad madura, situación vital en que la persona es plenamente persona. En lo vital el hombre alcanza no propiamente un *bien-estar*, *bien-hacer*, sino un *bien-ser*, máxima ocupación de la pedagogía humanista. Ahora bien, ¿Cuál ha de ser la actitud fundamental del hombre con los *otros* de la relación social? La que exige la dignidad ontológica de cada hombre, comportarse cada uno como persona y tratar a los demás como personas, nadie puede ser para otro, a manera de cosa, objeto, utensilio ni menos ser materia de posesión, apropiación, dominio; ni manipulado o utilizado como herramienta de trabajo ni instrumento de

⁵ Esquivel Estrada, Noé H. *La Universidad humanista ¿Utopía alcanzable? Colección Pensamiento Universitario No. 8* Cigome, Toluca, 2008, pp.27-28

⁶ Gil Rodríguez, María del Pilar. *La relación maestro-alumno, hacia una educación renovadora, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1978.* p. 32.

placer, poder o diversión. Contrario a ello, la actitud expresiva de la relación con los demás es personal y humana, es el *amor* con todas sus implicaciones, aceptar al otro, disponibilidad, ayuda, comunicación, cultura. La formación a partir de lo ontológico hace al hombre plenamente persona. Para ilustrar lo expuesto citamos una metáfora:

Es en el interior en donde se ilumina quien profundiza en sí mismo. Retornando sobre el sí mismo encuentra uno mismo el fundamento de su mismo amor. Que los árboles de fuera no te impidan ver el bosque de dentro, llevas dentro de ti lo que buscas. No cruces el río para buscar agua, el océano es esa agua en que te bañas. Estás pisando ya un maravilloso paisaje, lo comprobarás cuando llegues a la cima.⁷

1.1.2. *Ethos* en la formación profesional del abogado

En un mundo tan variado y desbordante, el hombre aparece como un ser no determinado, se va creando en su acción misma y ha de saber cuidar de sí mismo. Vivir equivale a madurar todos los aspectos de la naturaleza humana: el afecto, la memoria, el intelecto, el gusto y la moralidad. Una maduración que se alcanza poco a poco. La vía que nos conduce a nuestro ser persona es un camino difícil. La naturaleza humana exige vencer obstáculos que se presentan en el proceso de maduración formativa, tendientes al desarrollo de su *ethos*. Significa que la persona dentro de sus límites naturales se moldea en una formación gradual para alcanzar su máxima perfección, tanto como le permitan sus capacidades, que a su vez, dependen de su carácter individual. En ese sentido, el *ethos* en la formación constituye que la vida humana no es la búsqueda de experiencias vividas sino el encuentro con nosotros mismos. En *Verdad y Método*, Gadamer retoma el concepto humanista de *formación*: “La formación pasa a ser algo muy estrechamente vinculado al concepto de cultura, y designa en primer lugar el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre.”⁸

En el vínculo existente entre *formación y cultura*, Gadamer amplía el panorama permitiéndonos constatar que a través de la cultura el ser humano desarrolla sus capacidades humanas que la naturaleza le ha dotado en cuanto tal, es decir, su ontología le da posibilidades de crecimiento ético y lo predispone hacia la cultura

⁷ Díaz Hernández Carlos. *Repensar las virtudes*. Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2002, p.160.

⁸ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005, p. 39.

como disposición natural, lo cual conforma un acto de libertad del hombre que actúa, por tanto, es obligación de la persona desarrollar sus talentos y capacidades. Así, el ser humano nace, se desarrolla y se comporta en un conjunto de bienes culturales. El hombre adquiere su ser en la medida en que trasciende lo que es propiamente naturaleza y por medio de la actividad lo lleva a crear cultura. Cuando el hombre actúa sobre la naturaleza, se proyecta en ella con una acción creadora, su resultado es la cultura. Un ejemplo que clarifica lo que estamos diciendo: en el mundo existen cosas bellas, una estrella, una flor pero su belleza carece de trascendencia cultural, hasta que una persona regala a *otra* la estrella o la flor y le dice: *es como tú*. Así nace el acto cultural, la naturaleza adquiere el sentido que el hombre le da. La cultura es una acción que pone lo creado al servicio de la persona.

En esta tesitura, Gadamer comparte la idea de formación de W.Von.Humboldt, expresado de la siguiente forma: <<Pero cuando en nuestra lengua decimos <<formación>> nos referimos a algo más elevado y más interior, al modo de percibir que procede del conocimiento y del sentimiento de toda la vida espiritual y ética y se derrama armoniosamente sobre la sensibilidad y el carácter>>⁹. <<Aquí formación no quiere decir ya cultura, esto es, desarrollo de capacidades o talentos>>. Esencialmente, aquí radica su comportamiento ético. El comportamiento del ser humano conforme a su propia naturaleza, es su construcción paulatina.

A continuación mostraremos cómo se adquiere el *ethos* profesional. Los puntos clave son: 1. Que la enseñanza de la ética esté precedida por el estudio de la antropología, donde conceptos *persona* y *naturaleza* están sólidamente fundados. 2. El hombre aprenderá a elegir su vocación profesional, la excelencia de su actividad depende en acertar el camino, para ser eminente en el desarrollo de su profesión. Para el primer supuesto el pensamiento de Gadamer, nos ilustra respecto de la formación: “[...] el concepto de la formación va más allá del mero cultivo de capacidades previas, del que por otra parte deriva. Cultivo de una disposición es desarrollo de algo dado, de modo que el ejercicio y cura de la misma es un simple medio para el fin.”¹⁰ El proceso de cultivar las potencialidades humanas no tiene final en esta vida. La idea de formación como un proceso inacabado asciende desde el

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Ibidem*, p. 40.

ser natural del hombre hacia lo espiritual que se encuentra radicado en bienes culturales como el idioma, costumbres, las tradiciones, las instituciones, el lenguaje, inclusive, el ánimo de superación que tiene el hombre. La función vital de la formación profesional consiste en que la persona conozca su propio desarrollo y personalidad, antes que cualquier conocimiento científico y saber particular de una determinada profesión, el apoyo se lo da la tradición cultural; en especial, la antropología filosófica respecto de la idea antigua de que el hombre posee una naturaleza, un *modo de ser* interior que en todas las facetas de su desarrollo asegura su identidad personal, comúnmente se denomina *ontología del hombre*. Su complemento es la educación ética como disciplina filosófica que le permitirá reflexionar sobre la correcta orientación de sus actos con el fin de obtener principios de validez universal que orienten hacia la excelencia del crecimiento de la persona. Referente al segundo supuesto, la vocación es la base fundamental. La vocación es imprescindible en una profesión. “La vocación arraiga en lo más íntimo de la persona: es un llamamiento desde el fondo del propio ser a una misión o destino personal e intransferible, relacionado con la mismidad de cada uno y que afecta el sentido último de la propia existencia individual.”¹¹ La vocación además de constituirse en un llamamiento interno en la propia intimidad personal, también es considerada como aquél llamado que a través de diversas circunstancias personales, pone a cada uno las disposiciones adecuadas para la realización de un proyecto vital. Para la autorrealización personal y éxito en la vida del hombre.

El *ethos* profesional radica en el obrar correcto de un profesional determinado en cada acto que realiza. Se convierte no sólo en una ciencia que se conoce sino en un modo de ser y de vivir racionalmente, ejecutando en la práctica actos buenos y honestos. Atento a que la ética por definición, busca el *bien*. Aunque desde siempre se ha cuestionado ¿cómo puede enseñarse el bien? Aristóteles decía que algunos piensan que llegar a ser buenos es obra de la naturaleza; otros, del hábito e instrucción. Pero la convicción para llegar a ser buenos no basta la instrucción racional, porque la ética no es una disciplina especulativa, sino reflexiva y práctica; de ahí, su profundo interés por los hábitos que conforman las virtudes. No obstante, cuando se habla de *ethos* profesional, la mayoría de las personas la entiende como

¹¹ Gil Rodríguez, María del Pilar. *La relación maestro-alumno, hacia una educación renovadora*, p.173.

un conjunto de normas y deberes que nos *co-implican* la vida en la práctica social. Pero el *ethos* no es así de simple, por el contrario, se podría considerar como el conjunto de soluciones de más alto nivel que la inteligencia humana es capaz de descubrir respecto de los problemas que afectan la práctica profesional y que no resuelven otras ciencias. Es la ética quien armoniza y da soluciones imaginativas de los conflictos humanos o simplemente es una invitación que se hace al hombre a que juzgue ordenadamente, en cada ocasión, lo que corresponde o no hacer. Es una invitación al ejercicio más genuino de la libertad. Efectivamente, la ética no se puede enseñar del mismo modo como tampoco se puede enseñar a vivir. Aunque si se puede y debe enseñar el contenido teórico de la disciplina filosófica, respecto de los fines de la profesión. No es posible enseñar la decisión correcta que se debe tomar en una situación profesional concreta, cómo hacer frente a un dilema ético que se suscita en el ejercicio profesional, cómo resolver un conflicto de intereses, cómo rechazar un beneficio personal cuando es inmoral. Esas decisiones son de racionalidad práctica que corresponden a la prudencia y al criterio como norma propia para el discernimiento. No basta con saber dónde está bien, hay que hacerlo, por eso vive éticamente no el que sabe de ética, sino el que sabe y hace lo correcto.

1.1.3. Formación del abogado partir de la Universidad

La Universidad como institución le compete la tarea de velar por los valores permanentes de crear cultura, formar estudiantes con pensamiento crítico y propio cuya proyección será la vida social. A nosotros nos atañe estar en el origen de los cambios sociales porque se progresa en el saber, además, se marcan los caminos para el desarrollo profesional sin pretender sólo éxitos económicos o sociales, sino la obtención de un sentido del valor humano de todo el trabajo universitario. La tradición reporta que la Universidad que no cultiva suficientemente los saberes humanísticos y filosóficos en su proyecto de estudios estará siempre en el riesgo de ofrecer una visión materialista de la vida del hombre, en la actualidad existen universidades específicas que se inscriben en ese proyecto.

La formación humanística se hace presente en toda enseñanza superior y profesión que está al servicio del hombre. Esta reflexión abre la perspectiva ética en la formación profesional a partir de la Universidad, Institución que no sólo transmite el conocimiento científico y crea profesionales, sino cultura que forja hombres capaces

de afrontar problemas humanos y vitales. La ética profesional en el contexto universitario significa: primero, que desde la etapa universitaria conviene presentar a los alumnos la dimensión ética de la profesión que se preparan para ejercer. La enseñanza de la ética favorece la reflexión sobre el servicio específico, las obligaciones y conflictos éticos que confrontaran quienes asumirán el ejercicio de su profesión en beneficio de la sociedad. En segundo lugar, *el buen hacer*, donde la calidad ética de los universitarios, es el mejor cultivo de una formación ética de los futuros profesionales. Además, es necesario incorporar al currículum académico, contenidos éticos y morales, junto a los de carácter científico y académico, de manera que la formación de los estudiantes responda no sólo a objetivos de la realidad profesional sino a la ciudadana. El objetivo es que el universitario responda en el ejercicio profesional a metas no simplemente burocráticas, en las que se le evalúa si sabe ejercer su profesión o no, lo que la actualidad denominamos “certificación profesional”, sino incorporar el *ethos* en el *saber ser*, ser responsable y solidario en su actividad en la sociedad. El *modo de ser y buen hacer* de cada persona se implica para lograr un desarrollo integral. “El objetivo fundamental de la asignatura de la ética profesional dentro de un currículum universitario es proporcionar conocimientos y métodos básicos para hacerse cargo reflexiva y críticamente de la dimensión moral que lleva consigo el ejercicio de la profesión que se va a ejercer.”¹²

La inclusión en el currículum universitario del estudio de la ética permite que los alumnos aprendan a reflexionar sobre los fines y bienes intrínsecos a los que tiende el ejercicio de cada profesión. Apelando a ese fin o bien intrínseco es como se justifica y juzga si una actuación profesional merece aprobación o desaprobación ética. La Universidad siempre ha impulsado una educación hacia el descubrimiento de lo inédito, el amor a la verdad, con el cual debe formarse el futuro profesional. “La universidad hace profesión de la verdad. Declara, promete un compromiso sin límite para con la verdad.”¹³ El tema de la verdad, su estatus, su devenir al igual que su valor, dan lugar a discusiones infinitas en la Universidad y Centros de Humanidades. Además de la verdad, su función es ser agente humanizador, donde el compromiso

¹² Hortal, Augusto. *La ética en la Universidad, en la ética profesional en el Contexto Universitario*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1995, p.59.

¹³ Derrida, Jacques. *Universidad sin condición*, Ed. Trotta S.A. 2002, p. 10.

y responsabilidad universitaria exigen un talante fundamentalmente ético. “Se trata, por lo tanto, de que la Universidad reencuentre su alma, sin caer en la esquizofrenia de enfrentar su contribución al progreso con el respeto a la tradición humanista. Porque la raíz del avance tecno-científico y de maduración cultural es una y la misma.”¹⁴ Cuando hablamos de Universidad nos referimos a instituciones transmisoras de cultura, generadoras de ciencia y tecnología, formadores de profesionales, esencialmente de hombres con pensamiento crítico y autónomo. La formación humanista de la Universidad involucra al hombre estrechamente con la cultura, indicando la forma en que el hombre manifiesta sus capacidades dentro de ella. La calidad de la Universidad se da por la presencia de una cultura que valora y fomenta el libre ejercicio del pensamiento libre e inteligencia creativa. Como parte complementaria de la educación universitaria, Baltasar Gracián nos ilustra con el siguiente aforismo:

El hombre nace bárbaro; debe cultivarse para vencer a la bestia. La cultura nos hace personas, y más cuanto mayor es la cultura. Gracias a ella Grecia pudo llamar bárbaro al resto del mundo. La ignorancia es muy tosca. Nada cultiva más que el saber. Pero incluso la cultura es grosera sin refinamiento. No sólo debe ser refinada la inteligencia, sino también la voluntad y más aún la conversación. Hay hombres refinados por naturaleza, por dentro y por fuera, en ideas y palabras, en las gracias físicas (que son como la corteza) y las cualidades espirituales (que son el fruto).¹⁵

Es imposible hablar de formación profesional sin vincular la cultura. La Universidad crea seres libres con capacidad de crítica y autodeterminación. La cultura es un menester imprescindible de toda vida, es una dimensión constitutiva de la existencia humana.

Los antiguos comprendían que además del *negotium* existe el *otium*, útil para la vida personal y fecundo para la comunidad humana, en el cual se ejercitan principalmente las facultades superiores y del cual brotan la contemplación de la verdad y de la belleza, la sabiduría, el arte, el desarrollo armónico de la persona. A este *otium* se podían dedicar precisamente no los esclavos y los siervos, sino los hombres libres.¹⁶

Como primera justificación tenemos: que no hay objeto cultural sin sujeto que haga cultura. La cultura no es un sector, sino una función global de la vida personal.

¹⁴ Llano, Alejandro, *Repensar la Universidad*, Ediciones Internacionales Universitarias, S.A. 2003, p 11.

¹⁵ Gracián, Baltasar, *El arte de la prudencia, Cultura y refinamiento, Aforismo 87, p. 51.*

¹⁶ Gil Rodríguez, María del Pilar. *La relación maestro-alumno, hacia una educación renovadora*, P. 97.

Entendemos la cultura no como una acumulación de saberes, sino como la aptitud para desarrollar una visión del hombre y del mundo que permita colocar a cada cual en su verdadero lugar [...] Es éste el fin primario de la educación: la persona humana en su vida personal, en su progreso espiritual, lo que implica una filosofía del hombre por determinarse en cada centro de estudios universitario.¹⁷

Como ha enseñado B. Malinowski, la cultura es una realidad que satisface las necesidades del hombre que sobrepasan la adaptación del medio ambiente. La cultura permite al hombre acercarse a sus semejantes, cultiva el sentimiento de la solidaridad y continúa la obra de los antepasados esperando que los sucesores hagan lo propio. La cultura se reconoce por su capacidad de establecer vínculos, incluso de crear afectos amistosos.

En las grandes civilizaciones la cultura tuvo una significación mayor en lo concerniente a la *formación*. Ejemplos genuinos se tienen Grecia y Roma, quienes encontraron como ideal, conseguir la perfección en su realización como personas, abarcando los ámbitos de su naturaleza física como de su espíritu. La sabiduría tradicional nos enseña que la formación es la posibilidad de la persona para desarrollar sus facultades. Por ello, el aspecto formativo que deviene de un proyecto profesional en ética, es posible mediante planes de estudios adecuados, si tiene como eje de análisis la ética en la formación. La presencia de disciplinas humanísticas en los estudios que imparte la Universidad como parte de su misión: formar profesionales con visión crítica, en constante búsqueda de la verdad como un derecho intrínseco humano, con el fin de desarrollar sus capacidades propios de su ser hombre, no para instruir ni facilitar el éxito económico de los alumnos. Conseguirá abrir la posibilidad de formar profesionales en una visión integral de la realidad y, al mismo tiempo, contribuir a recuperar la función social que cumple en la sociedad toda profesión. ¿Cuál es la perspectiva pertinente para la formación del abogado?

El marco para descubrir el vínculo de la ética profesional jurídica y de la deontología es la ética profesional. Si bien, la ética profesional jurídica tiene particularidades específicas derivadas del ámbito normativo, sus raíces sobrevienen de la ética profesional. Es sustancial que la educación que reciban los futuros abogados no

¹⁷ Parent Jacquemin, Juan María, *La Universidad ante el Desafío de ser*, p.128

consista en el simple estudio doctrinal y dogmático del Derecho, se trata de promover la educación en valores, como el respeto, la justicia, la tolerancia, la libertad, los derechos humanos, es decir, enseñar a deliberar sobre valores mediante decisiones autónomas. La educación bajo esa perspectiva quizá no genere resultados inmediatos, pero es la clave del futuro, porque permitirá establecer bases de una actitud, un *modo de ser* y proceder a través de conocimientos y habilidades, que le permitan afrontar los retos que se presentan en el diario acontecer. Es obvio que el éxito o fracaso de la vida humana depende del proyecto que realice, en tanto, la educación no consiste en otra cosa que enseñar a proyectar bien, adecuada y de modo correcto. Pero no sólo proyectar, sino aprender a decidir y asumir la responsabilidad inherente al proyecto hecho y decisión tomada. Alguien está correctamente educado cuando sabe proyectar bien, decidir adecuadamente y es capaz de asumir las consecuencias de sus decisiones. Esta propuesta ética es posible en toda profesión moderna, no sólo la jurídica. Aunque es difícil que ésta u otra concepción ética pueda permear la formación disciplinaria en Derecho, no por los contenidos que pudieran abordarse en un determinado programa, sino por el paradigma del positivismo jurídico que ha predominado desde el siglo XIX hasta nuestros días en la enseñanza del Derecho, el cual tiende a desvincular la ética del derecho. En este paradigma *derecho* y *ética* podrían considerarse ámbitos de conocimiento autónomo, ajenos uno del otro, con diferentes estatus epistemológico. Este campo delimita la formación profesional al estudio del derecho, como una disciplina autónoma, con su propio campo de acción, independiente del resto de las ciencias, cancelando con ello la posibilidad de establecer la conexión entre ética y derecho.

Otro aspecto que ha privilegiado la formación en lo jurídico, por encima del ejercicio práctico del Derecho, es la enseñanza en su sentido dogmático de las leyes y la normatividad jurídica en una perspectiva científica, el conocimiento objetivo apegado a la verdad. Esta dimensión no sólo inhabilita la dimensión práctica del derecho, tampoco da cabida a la ética. La ética pertenece al ámbito de la subjetividad, en su caso, los valores se contraponen al conocimiento objetivo que encierra la normatividad. Si bien es cierto, los profesionistas egresan con un cúmulo de conocimientos científicos, pero carecen de capacidades suficientes para el uso y

aplicación de esos conocimientos en la solución de problemas. Es pertinente que las instituciones que forman abogados, mantengan en constante actualización su proyecto universitario multidisciplinario y tomen en cuenta las tendencias actuales del *curriculum* que brinda una propuesta de formación integral, donde no sólo se incluyan valores y actitudes como una visión diferente de la educación, pues ésta no se concibe como la simple instrucción o capacitación, sino que comprenda la formación de la totalidad de la persona, incluyendo el desarrollo moral y ético. Esto permitirá al futuro profesional el desarrollo de capacidades para resolver problemas y situaciones complejas propias del ámbito profesional, además, una capacidad para ejercer la responsabilidad y el compromiso profesional. Formar en capacidades de tipo cognitivo vinculadas al pensamiento crítico y creativo podría ser una solución.

1.2. Constitución ética de la persona: perspectiva de Paul Ricoeur

En la actualidad se habla sobre la necesidad de una ética. No queremos decir con ello, que en la vida del hombre no ha existido la ética ni perspectiva alguna. Se trata de adecuar el comportamiento humano en una configuración que permita armonizar el deseo y el deber. Esta necesidad es motivada por dos factores: la convivencia plural y crecimiento tecnológico acelerado; por otro lado, el diálogo y diversidad cultural que generan conflicto y sufrimiento que impiden el reconocimiento por parte de los individuos mostrarse como autores de sus actos y responsables de las consecuencias de los mismos, en particular, cuando han perjudicado a otro y añadido sufrimiento e injusticia al mundo.

Para la configuración de nuestra propuesta ética, adoptamos la aportación *reflexiva-práctica* de Paul Ricoeur a la ética aplicada en campo del Derecho

En este tópico analizaremos cómo la ética de Paul Ricoeur ofrece un debate, entre tres posibilidades nítidamente distintas en el ámbito de la filosofía moral: la *ética teleológica* de naturaleza aristotélica, cuyo fin es alcanzar la vida buena; la *moral deontológica* de influencia kantiana, construida sobre los conceptos *deber* y *obligación*; y la *sabiduría práctica*, centrada en la toma de decisiones situacionales que el sujeto elabora, cuando se enfrenta en casos difíciles. Esta tercera vía se haya a medio camino entre las perspectivas deontológica y teleológica; de esta

intersección surge la ética caracterizada por el deseo de una vida buena, realizada a plenitud.

En este debate llama la atención la distinción de ética y moral; uno de raíz griego y otro del latín. Pero de idéntico significado, ambos términos remiten a la idea de costumbre. La justificación en el orden semántico es la siguiente: “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.”¹⁸ Ricoeur defiende la primacía de la *ética* sobre la *moral*, la intencionalidad sobre la norma. Para dar claridad a su definición desarrolla una estructura ternaria: <<deseo de una vida realizada –con y para los otros- en instituciones justas>>. En tres componentes concentra la constitución ética de la persona, mismos que serán analizados, una vez realizada en breve la distinción y relación entre la ética y moral.

1.3. Ética y Moral

En el ámbito de la filosofía moral no existe acuerdo alguno sobre el sentido de los términos *ética* y *moral*. Paul Ricoeur sostiene que *ética* y *moral* han sido propuestas como sinónimos, a pesar de que uno viene del griego y el otro del latín; ambos consignan la idea intuitiva de *costumbre*.

“ética”viene de *ethos* que significa carácter, o el modo de ser que una persona va adquiriendo por su modo de actuar; ese modo habitual de actuar se va sedimentado en unos hábitos buenos (virtudes) y malos (vicios) que a su vez inclinan, predisponen y facilitan seguir actuando en el mismo sentido. La ética se ocupa de decir en qué consiste esa actuación buena que nos hace buenos.¹⁹

¿Qué importancia puede tener en nuestra investigación el principio etimológico de ética y moral, si muchas veces consideramos muertas las raíces de una palabra? La etimología nos ofrece la autenticidad de la palabra originaria y parte de su realidad, lo que ha sido y de lo que puede ser para nosotros. El principio etimológico de *ética* y *moral* está vinculado a la etimología del *ethos* griego y del *mos* latino. Es la acepción más usual del vocablo *êthos* que, según toda la tradición filosófica a partir de Aristóteles, atañe directamente a la ética. Según ella, significa *modo de ser* o

¹⁸ Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, Siglo XXI Editores, 2006. Madrid, p.174.

¹⁹ Hortal Alonso, Augusto. *Ética General de las Profesiones*, Descleé De Brouwer, Bilbao, 2002, pp. 192-193.

carácter. Augusto Hortal defiende la grafía del término ética como carácter o modo de ser. El vocablo *êthos* tiene un sentido más amplio que el que ha sido otorgado a la palabra ética. Lo ético comprende, las disposiciones del hombre en la vida, su carácter, sus costumbres y, naturalmente, también lo moral. La ética vista como el carácter o modo de ser de la persona está cimentada sobre la estructura misma de la persona. La coincidencia que hay entre las definiciones nominal y real de la ética es que el hombre va construyéndose sobre sí mismo, su personalidad sobre la base de su ser ontológico. Este *êthos* lo adquiere, apropia e incorpora a lo largo de su existencia. La etimología, nos informa cómo adquieren las personas ese modo de ser: *êthos* (carácter), deriva de *éthos* (costumbre), lo cual quiere decir que el carácter se logra mediante el hábito.

En sus orígenes el término *êthos*, fue utilizado en el mundo helénico. Si se escribía con letra griega *eta*, y (*e*) larga, con espíritu circunflejo, significaba dos cosas: lugar donde se habita; es el sentido más antiguo del vocablo, pero también carácter o modo de ser habitual de la persona, que es al que se refiere directamente la Ética. *Éthos* escrito con *épsilon*, significa costumbre y hábito; sentido muy generalizado para los griegos. El término más utilizado fue la acepción de *êthos* como carácter del individuo o modo de ser. El *êthos* es una cuestión interna de la persona: su carácter o modo de ser, construido pero también dado por la naturaleza en su sentido originario. El origen de la ética, es, en este concepto, una cuestión griega, donde la costumbre hace parte de la conciencia de la persona; es la costumbre interna reflexionada desde la razón, no tanto desde el acto y que se acerca más al término carácter.

En latín las palabras *êthos* y *éthos* se expresan con la misma: *mos*. Las dos grafías (carácter y costumbre) se tradujeron como *mos-moris* (costumbre) o *mores* (costumbres, en plural) en el sentido de reglas adquiridas por hábito. De esta manera, originalmente *êthos* y *mos*, carácter y costumbre, hacen hincapié un modo de conducta que no responde a una disposición natural, sino que es adquirido por hábito. El concepto *moral*, nació en el contexto romano. Viene de *mos-moris*, que significa costumbre. De la raíz *mos* o *mores*, se derivó el neologismo *moralis*. Fue Cicerón quien transformó el adjetivo *éthos* en *moralis*, término que prevaleció por ser el más usado. En esa tradición la costumbre fue vista desde el comportamiento

externo, la forma de comportarse la persona. Aunque también la invocación costumbre, heredada de los antepasados poseían más fuerza constrictiva que el recurso a la *lex* (ley). Actuar conforme a las buenas costumbres (*mores*), que no permiten arbitrariedades; todas las instituciones romanas actuaban de acuerdo a preceptos: Familia, ejército y estado se mantuvieron en pie durante siglos gracias al código normativo de los *mores*. La educación, dice Catón el Viejo, ha de encargarse de perpetuarlos para conservar en todos los órdenes del Imperio el sentido del deber y de la disciplina. Costumbre para los romanos era lo que se realiza cotidianamente, un modo cultural de comportarse frente a las situaciones de la vida real. Es el actuar humano, dado por la sociedad, para que todos actúen de la misma manera, pues de él se genera una serie de normas y de leyes que logran ordenar el comportamiento social.

La moral la podemos entender como normas, leyes, códigos, mandamientos. La ética es un comportamiento, una forma de ser y estar en el mundo de la persona, que viene de la reflexión misma que cada cual logra realizar al interior de sí mismo por su capacidad racional. Entendemos por *carácter* (*êthos*) aquello que se adquiere mediante hábitos a lo largo de la vida de cada hombre con el esfuerzo personal. Este carácter no es simplemente práctico, sino, que constituye como una segunda naturaleza adquirida.

Adela Cortina, analiza los términos *moral* y *ética*:

Dos expresiones que no se distinguen ni por su significado etimológico ni por el uso que se hace de ellas en la vida cotidiana. Sin embargo, *desde un punto de vista filosófico* conviene distinguirlas porque se refieren a *dos niveles de reflexión y lenguaje*: el nivel de la vida cotidiana, en que los seres humanos viven desde antiguo con referentes morales, y el nivel de la ética o filosofía moral, que reflexiona sobre la moral vivida en la vida cotidiana.²⁰

Según esta autora, en cuanto al nivel de reflexión y lenguaje, existe una estrecha conexión entre ambos términos, en el ámbito filosófico se reflexiona sobre la moral vivida y dichas reflexiones influyen en el quehacer moral cotidiano. Aunque la distinción es necesaria, pues, la moral forma parte del vivir de los seres humanos, sean o no expertos en ética, mientras que la ética requiere un aprendizaje continuo y lenguaje especializado. Sólo desde esta especificación y reflexión, la ética orienta la

²⁰ Adela Cortina, Domingo García-Marzá, *Razón Pública y Éticas aplicadas*, p.20.

vida cotidiana y por eso en su aplicación no puede prescribir de forma inmediata las actuaciones en los casos concretos, sino que ofrece una orientación de forma mediata a través de un marco de principios, valores y procedimientos para la toma concreta de decisiones, porque las decisiones siempre son personales debido a que cada persona es dueña de su propio juicio y actos.

En la distinción convencional que realiza Ricoeur, la *ética* es el deseo, la pretensión de una vida realizada, de una vida cumplida bajo el signo de acciones estimadas buenas. Y por *moral* hace referencia al campo de la *obligación*, de la coerción, es decir, el ejercicio de acciones bajo el signo de una exigencia de universalidad.

Propongo considerar el concepto de moral como término fijo de referencia y asignarle una doble función: la de designar, por una parte, la región de las normas o, dicho de otra manera, los principios de lo permitido y de lo prohibido, y, por otra parte, el sentimiento de obligación en tanto que cara subjetiva de la relación de un sujeto con las normas²¹

Según esta definición la *moral* designa aquello que en el orden del bien y del mal, se remite a leyes, a normas e imperativos. Lo permitido y lo prohibido surgen por la posibilidad de realizar el mal moral, entendido en el lenguaje religioso como pecado; en el nivel moral, algo que causa daño al otro y reprobación:

Designa todo aquello por lo que la acción humana es objeto de imputación, acusación y reprobación. La imputación consiste en asignar a un sujeto responsable una acción susceptible de apreciación moral. La acusación caracteriza a la acción misma como violatoria del código ético dominante dentro de la comunidad considerada. La reprobación designa el juicio de condena en virtud del cual el autor de la acción es declarado culpable y merece ser castigado. Es aquí donde el mal moral interfiere con el sufrimiento, por lo mismo que el castigo es un sufrimiento inflingido.²²

Hacer el mal significa hacer sufrir a alguien. La violencia no cesa de recomponer la unidad entre el mal moral y sufrimiento. Mientras en la filosofía moral no exista acuerdo en lo concerniente a su definición y relación de los términos *moral* y *ética*, se dispondrán como equivalentes para referirnos a la disciplina que reflexiona sobre los fundamentos de las normas, valores, juicios y comportamientos humanos. Ricoeur considera imprescindible el uso de ambos términos para dar cuenta de la complejidad del fenómeno moral. Al referirse a la *ética* acentúa la necesidad de

²¹ Ricoeur, Paul, *Lo Justo 2. Estudios y ejercicios de ética aplicada*, p.47.

²² Ricoeur, Paul, *El mal, un desafío a la filosofía y a la teología*, Amorrortu/editores, Buenos Aires, 2011, p.24.

contar con un concepto, que abarque tanto la anterior como la posterior. La ética anterior hace referencia a las elaboraciones conceptuales en que las normas se instauran en el deseo y vida realizada plenamente, en tanto, la posterior apunta a la comprensión de las normas en contextos concretos de actuación de los individuos, mostrando sus contenidos en el nivel de la *sabiduría práctica*, donde se da la actuación concreta y sensata.

Veo, entonces, el concepto de ética dividirse en dos: por un lado, designamos algo así como la corriente arriba de las normas- hablaré entonces de ética anterior- y, por otro lado, se designa algo así como la corriente abajo de las normas- y hablaré en este caso, de ética posterior-. La línea general de mi exposición consistirá en una doble demostración. Por una parte, quisiera mostrar que tenemos necesidad de un concepto así estratificado, roto y disperso de ética: la ética anterior, que tiende hacia el enraizamiento de las normas en la vida y en el deseo, y la ética posterior, que tiende a insertar las normas en situaciones concretas.²³

Al reformular la definición de ética, Ricoeur marca entre dos extremos una sutura los sentimientos morales, entre el reino de las normas y obligación, en la *praxis*: “todo descansa en el concepto de *prohaieresis*, capacidad de preferencia razonable; es la capacidad de decir: esto vale más que aquello, y de obrar según esta preferencia”²⁴ A este concepto se adhieren los términos *agrado* y *desagrado*, seguido de la deliberación, cuya intención está constituido por el predicado bueno, que se opone a lo obligatorio que rige la ética kantiana. Sin embargo, bajo la perspectiva de Ricoeur no existe tal oposición, aunque no pertenecen al mismo nivel reflexivo: ambos estructuran la totalidad del campo práctico sensato.

Bajo influencia del pensamiento aristotélico, no obstante, de múltiples reflexiones realizadas a su contenido, Ricoeur recupera la vigencia de la ética, orientado hacia una finalidad. La finalidad es la felicidad, entendida como la realización de una vida feliz. Todos los hombres tienden hacia ello. “Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden.”²⁵ Aunque podríamos cuestionarnos: ¿Cómo puede ser racionalmente conseguida esa finalidad de bien? Aristóteles comenzó por indicar qué se entiende

²³ Ricoeur, Paul. *Lo Justo 2, Estudios, Lecturas y ejercicios de ética aplicada*, Trotta, Madrid, 2008 p.48.

²⁴ *Ibidem*. p.51.

²⁵ Aristóteles, *Ética Nicomáquea, Libro I 1094 a.*

por acción humana. El problema moral de la ética existe porque el hombre es un sujeto de acción que actúa y sufre; toma decisiones racionales y pone en relación la capacidad de razonar con la búsqueda de la felicidad. Así manifiesta su influencia aristotélica respecto de la acción práctica del hombre, capacidad absorbida en el contexto de la cultura griega bajo una enumeración de excelencias de la acción, con el nombre de *virtudes*. “La virtud que consiste esencialmente en una manera de obrar guiándonos por medio de la preferencia razonable.”²⁶ La virtud en la vida del hombre guía la preferencia razonable, adquiridas por medio de hábitos continuos y educados. Por ello, el bien del hombre es la vida humana completa, vivida al óptimo, el ejercicio de virtudes es parte necesaria y central de tal vida, no un ejercicio preparatorio para asegurársela. No se puede caracterizar el bien del hombre sin referirse a las virtudes. El resultado inmediato del ejercicio de la virtud es una elección cuya consecuencia es la acción buena. Bajo este panorama, la filosofía moral de Paul Ricoeur es plural y diversa, podemos ubicarla como filosofía reflexiva y práctica; aunque es teórica analiza la práctica de la acción humana, llevada a cabo por medio de la decisión sobre la vida moral en todos sus aspectos vitales.

1.3.1. Teleología y Deontología de la ética

La implicación de dos herencias filosóficas en la ética de Ricoeur, no es fácil de armonizar; la primera remite al *deseo* y la segunda al *deber* ¿Cómo puede el deseo del *bien*, ser compatible con la razón, siendo la experiencia múltiple? ¿No debe en todo caso ser controlado por la norma?

Sí es en Aristóteles donde encuentro los esbozos mejor trazados de la ética fundamental, no renuncio a la idea de encontrar un equivalente hasta en el mismo Kant; no solamente las dos aproximaciones, que han sido encorsetadas bajo las etiquetas didácticas de la teleología y de la deontología, no son rivales en la medida en que pertenecen a dos planos distintos de la filosofía práctica, sino que coinciden en algunos puntos nodales significativos.²⁷

La complejidad de estas cuestiones ha hecho que las propuestas de articulación de lo bueno y obligatorio desde la filosofía sean diversas y con frecuencia encontradas. Lo esencial en la propuesta de Ricoeur, es que ambas tradiciones se remiten a la razón humana como fuente o criterio de moralidad, siendo coincidentes en la

²⁶ Ricoeur, Paul. *Lo Justo 2*, p. 51.

²⁷ *Ibidem*, pp. 51-52

aplicación del concepto latino de *voluntas* desarrollada por Kant. El concepto de voluntad fue traducida por los latinos como una *preferencia razonable*, inclusive en la cultura actual se encuentra inscrita por la meditación cristiana sobre la mala voluntad y el mal. El vínculo sobre la intención voluntaria y la tendencia hacia la vida buena no se ha destruido. Kant citado por Ricoeur dice: “<<Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad>>”²⁸ Aunque si bien, vemos como se reduce el predicado bueno a la norma y a los criterios de universalización que la validan, esta reducción presupone algo que sería la bondad de una buena voluntad. Lo cual no implica una reducción deontológica, al deber, como signo de resistencia al formalismo estricto, donde se inclina a situarse bajo la ley a través de un orden simbólico susceptible no solamente de obligar a una acción apropiada, sino su alcance es estructurar, de educar la misma acción. Otro argumento que favorece la implicación que existe entre la teleología y la deontología, es la discordia existente con respecto a una moral considerada hostil con la idea del bien, es la meditación sobre el mal. “El problema planteado por el mal es, en efecto, el de la impotencia para obrar bien - herida, llaga abierta en el corazón de nuestro deseo de vivir bien.”²⁹ Kant recupera como recurso la idea de bien en el momento de distinguir el mal radical, atenuando la acusación que amenaza la total exclusión de la buena voluntad. Atendiendo a que toda propensión al mal no afecta la disposición al bien, recuperando el concepto de voluntad buena.

Para armonizar la teleología y la deontología, Ricoeur recurre a la fenomenología de las capacidades humanas donde la imputabilidad y la capacidad de reconocerse como autor de sus propios actos, puede ser correlativamente asociada al concepto griego de *preferencia razonable* y al kantiano de *obligación moral*. A partir de esta capacidad toma impulso el deseo de vivir bien y donde se cruza la incapacidad para hacer el bien por sí mismo sin aprobación de otro, sino del coraje de ser sí mismo, o de la disposición al bien. Teniendo en cuenta que la virtud es un modo de ser: “toda

²⁸ *Idem*.

²⁹ *Ibidem*, p.53.

virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función.”³⁰

En la definición de Ricoeur advertimos su influencia aristotélica cuando equipara la ética, con la estructura del comportamiento humano. Todo lo que el hombre hace tiende hacia un bien. A semeja la ética con una forma de política, fruto de la experiencia vital, ya que el hombre actúa en ella a través de sus acciones como fin inmediato. Para entender la definición de ética, primero diremos qué es una <acción humana>. El problema moral existe porque el hombre es un sujeto que actúa, sufre y toma decisiones racionales, en ese sentido, el problema de la ética es poner en relación la capacidad de razonar de cada persona con la búsqueda de la felicidad. Los elementos intermedios para alcanzarla, Aristóteles los reúne en un solo concepto, la *virtud*, lo mismo que Ricoeur, quien traduce la *virtud* como perfección, hacer bien lo que se hace. La intención ética de estos filósofos, se manifiesta en el deseo de una vida realizada, una aspiración, de optativo, anterior a todo imperativo. La fórmula sería: “¡Ojalá logre vivir bien, bajo el horizonte de una vida realizada y, en ese sentido feliz! El elemento ético de esta aspiración o de este deseo puede ser expresado por la noción de *estima de sí mismo*.”³¹

El pensamiento de ambos filósofos tienen una relación estrecha con el contenido del deseo; reflexión sobre la aspiración a la felicidad que proviene del fondo mismo del hombre deseante. Como primer objetivo ético enfatizan el cómo *vivir bien, vida buena, verdadera vida*. La aspiración de alcanzar una vida realizada como fin último de las acciones prácticas del hombre dentro de su espacio vital y público. “Concuerda también con nuestro razonamiento el que el hombre feliz vive bien y obra bien, pues esto es, como más o menos, a lo que se llama buena vida y buena conducta”³² Podemos incluir que vivir bien no se limita a relaciones interpersonales, se extiende a la vida en instituciones públicas, lugar donde se aplica la justicia, en ese espacio público, participa el hombre, con sus planes de vida, sus costumbres, su familia, su profesión, sus relaciones intersubjetivas. Inclusive para Aristóteles existe un vínculo estrecho entre ética y política. Esta relación surge a partir del concepto

³⁰ Aristóteles, *Ética Nicomáquea, Libro II 1106 a.*

³¹ Ricoeur, Paul, *Amor y Justicia*, Caparrós Editores, Madrid, 2000, p. 98-99.

³² Aristóteles, *Ética Nicomáquea, Libro I 1098 b.*

acción, que es el móvil y centro de todo su pensamiento. La acción es la que tiene lugar en público.

Respecto de la distinción entre ética y moral, Ricoeur insiste en la oposición entre el objetivo y la norma. La ética bajo una reflexión de modo aristotélico, de la búsqueda, la intención, de una vida plena, buena, feliz, bajo la perspectiva teleológica; y moral para una articulación de modo kantiano, de esta búsqueda dentro de normas obligatorias, que se pretenden universales; perspectiva deontológica. Propone establecer entre dos tradiciones una relación de subordinación y complementariedad reforzada en la *praxis* por la sabiduría práctica en situación de conflicto. Para lograr su objetivo propone tres componentes: 1. La primacía de la ética sobre la moral; 2. La necesidad para el objetivo ético de pasar por el tamiz de la norma; 3. La legitimidad de un recurso al objetivo ético cuando la norma conduce a atascos prácticos. Desde este enfoque, la moral es vista como aquél ámbito humano en el que podemos deliberar acerca de los medios oportunos para alcanzar la felicidad, a la que tendemos inevitablemente; la razón moral se nos presenta como razón prudencial que intenta buscar las estrategias conducentes a la felicidad.

La articulación entre el objetivo teleológico y el momento deontológico, se percibe en los predicados aplicados a la acción, lo bueno y lo obligatorio, los cuales encuentran su réplica en el plano de la designación de sí: la propuesta de Ricoeur se expresa de la siguiente forma:

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) finalmente, que las aporías del deber crean situaciones en las que la estima de sí no aparece sólo como la fuente sino como el recurso del respeto, cuando ya ninguna norma segura ofrece una guía firme para el ejercicio *hic et nunc* del respeto. Así, estima de sí y respeto de sí representarán conjuntamente los estadios más avanzados de este crecimiento, que es, al mismo tiempo un despliegue de su ipseidad.³³

El punto de vista teleológico se expresa en valoraciones y estimaciones aplicadas a la acción, en cambio, el predicado deóntico propio de una moral del deber, se impone desde el exterior como un *deber ser*. La acepción teleológica de lo *bueno* considera la justicia como virtud propia de la vida buena, bajo el signo de acciones buenas y lo obligatorio pertenece a la deontología proveniente de las normas que

³³ Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, p. 175.

han sido estatuidos desde el exterior. En este ámbito la calidad moral de una acción no se juzga por la acción misma, ni por sus consecuencias sino por la actitud de la voluntad que actúa por deber, por respeto a la ley. Lo justo posee dos caras, el bien, la extensión de las relaciones interpersonales a las instituciones y, lo legal, el sistema que confiere a la ley, una norma moral, coherente y con derecho a obligar. Ricoeur explica que bajo el contexto de la filosofía kantiana, la ética se traduce en teoría de la justicia, inclinado hacia el lado deontológico; una concepción en la que las relaciones morales, jurídicas y políticas se sitúan bajo la idea de legalidad, de conformidad con la ley. Por tanto, ética y moral bajo este pensamiento no se vinculan estrechamente, sino que se enfrentan y se distancian. El nivel deontológico cambia el anhelo por el imperativo, del deseo a la prohibición. Esta acción tiene su fundamento cuando un poder ejercido por un agente interactúa sobre otro agente que lo recibe.

Tal poder sobre otro ofrece la ocasión permanente de la violencia bajo todas sus formas: desde la mentira donde sólo el instrumento del lenguaje parece maltratado, hasta la imposición de la muerte violenta y en la práctica horrible de la tortura, donde la voluntad del humillar excede la del daño que el hombre infringe al otro hombre, el juicio moral traído sobre la acción debe añadir al o predicado bueno el de lo obligatorio, ordinariamente bajo la figura negativa de lo prohibido.³⁴

Para explicar el plano deontológico, Ricoeur acude al planteamiento Kantiano, quien no pretende prescribir qué debemos hacer, sino como debemos obrar y tratar a los demás, cualesquiera que sean los fines que proponemos a nuestras acciones. En este sentido, es una ética formal que toma en cuenta diversos fines valiosos que el hombre puede proponerse en su vida. Kant pretende mostrar que, si bien, el contenido y fines de las acciones humanas no son moralmente irrelevantes, lo moralmente decisivo para calificar las acciones y las personas no es el contenido material de lo que hacen (por ejemplo, asistir a personas con problemas legales, escribir sobre ética, dictar sentencias justas en un tribunal) ni son sus actividades y formas de vida (profesiones, costumbres, valores culturales) ni el éxito de sus propósitos, sino la buena voluntad, que no es mera intención sino la rectitud del querer que pone todo lo que está de su parte para obrar bien.

³⁴ Ricoeur, Paul, *Lo justo*, Caparrós Editores, Madrid, 1999, p. 29.

Para el objetivo ético, la *estima de sí* es la ética. En la estima de sí, la persona acepta existir y expresa la necesidad de saberse reconocida en su aceptación de existencia por los *otros*. La génesis de la *estima de sí* comporta una dimensión dialogal donde la amistad ocupa el lugar de transición entre la intención de ‘vida buena’ y la justicia, virtud de una pluralidad humana de carácter político. Todo hombre necesita amigos, para ser feliz. La amistad virtuosa según el bien, da entrada bajo el carácter de mutualidad, de reciprocidad: cada uno ama al otro, en tanto él es, como un *otro sí-mismo*, que posee virtudes semejantes; cada uno de los amigos da al otro lo mismo, ‘lo igual’ que de él recibe. En la justicia la igualdad es proporcional, mientras que la amistad existe sólo entre personas de bien, de igual rango.

En los predicados que califican la acción del hombre subrayamos sus niveles de evaluación. En el nivel *teleológico*, el predicado *bueno* califica moralmente una acción sensata. Lo bueno designa el *telos* de una vida realizada, feliz. Sobre esta base se edifica la ética, en tanto la moral, es la articulación de la vida dentro de las normas que aspiran a la universalidad. El enlace de lo *bueno* con lo *justo* pasa sobre el tercer elemento del plano moral: la mediatización por medio de instituciones justas. El nivel de lo *justo* es un deseo expresado bajo una fórmula desiderativa más que *imperativa*. La cuestión de lo justo forma parte de la interrogante ¿Cómo quiero conducir mi vida? “Aristóteles lo atestiguaba ya en el comienzo de la *Ética a Nicómaco*, cuando planteaba que la pretensión de la felicidad no detiene su trayectoria en la soledad –y añadiría yo, en la amistad- sino en medio de la ciudad. La política tomada en un sentido amplio constituía así la arquitectónica de la ética”³⁵ Una vida feliz no se logra en medio de instituciones injustas ni se alcanza en soledad, sino en medio de la ciudad. La política forma parte de la estructura de la ética porque es en tanto que ciudadanos que viven en instituciones justas como puede considerarse una vida humana realizada y feliz. O bien, en lenguaje de H. Arendt adoptado por Ricoeur: “es en el *ser-entre* donde el anhelo de vivir bien se realiza. Es como ciudadanos como llegamos a ser hombres. El anhelo de vivir en instituciones justas no significa otra cosa”.³⁶

³⁵ *Ibidem*, p.28.

³⁶ *Idem*.

En el nivel *deontológico*, su predicado *obligatorio*, en el plano de la norma y del deber, la prohibición e imperativo. La transición del deseo al imperativo se produce porque la acción se realiza en un plano interactivo, en el que un agente ejerce un poder sobre otro, en cualquiera de sus formas (mentira, maltrato, sufrimiento, injusticia de cualquier índole). Sin embargo, la filosofía moral no puede prescindir de lo bueno, en el anhelo de la vida buena, so pena de ignorar el enraizamiento de la moral en la vida, el deseo, la carencia y el anhelo, de la misma forma parece inevitable la transición del anhelo al imperativo, del deseo a la prohibición. Existe una razón:

Que la acción implica una capacidad de hacer que se efectúa en el plano interactivo como *poder* ejercido por una agente sobre otro agente que es el receptor. Tal poder sobre otro ofrece la ocasión permanente de la violencia bajo todas sus formas: desde la mentira, donde sólo el instrumento del lenguaje parece maltratado, hasta la imposición de los sufrimientos que culmina en la imposición de la muerte violenta [...] En efecto a causa del daño que el hombre infringe al otro hombre el juicio moral traído sobre la acción debe añadir al predicado bueno el de lo obligatorio, ordinariamente bajo la figura de lo prohibido.³⁷

El imperativo y la prohibición, a diferencia del deseo, impone garantías para que la violencia no sea producida. La propuesta de Ricoeur se concentra en el estatuto formal de una ley con ambición universal que no es simplemente ley moral sino jurídica. Pero, la idea de lo justo no encuentra satisfacción plena en el nivel deontológico porque no es posible prescindir de toda referencia a lo bueno del recurso a la instancia de la sabiduría práctica.

1.3.2. El *ethos* de la persona: “*deseo de una vida realizada*”

En defensa de la primacía de la ética sobre la moral, Ricoeur desarrolló una estructura ternaria de su definición de la *intencionalidad ética*: <<deseo de una vida realizada –con y para los otros- en instituciones justas>>. En tres términos concentra la constitución ética de la persona, los cuales serán analizados brevemente bajo el principio de que la pretensión ética, es alcanzar la felicidad en sus diferentes dimensiones: familiar, profesional, política: por cuanto, la persona forma parte de una comunidad política, que vive en una ciudad; entendiendo por ciudad una sociedad que incluye diversas dimensiones y crea un lazo entre todos los que profesan

³⁷ *Ibidem*, p.29.

distinta fe o pertenencia a distintas familias, o bien, que desempeñan distintas profesiones.

¿Qué es la vida buena?

Durante siglos por lo menos desde el nacimiento de la filosofía en la antigüedad, el planteamiento de la *vida buena* significó la búsqueda de un principio trascendente, una entidad superior que permitiera a la humanidad apreciar el valor de una existencia singular. Para evaluar la realización o fracaso de una vida humana y dar cuenta si había valido o no la pena vivirla. A través de la historia grandes visiones del mundo han dominado la humanidad. Ideas, como la de un orden cósmico y armónico en el seno del cual cada ser particular debía encontrar su lugar preciso o la de un dios benévolo cuyo amor orientaba por completo la vida de los hombres. Sin embargo, los procesos históricos que afectan nuestra vida cotidiana mecánicamente inducida y cada vez menos controlada por el Estado, se desarrollan a una velocidad acelerada, sobre todo, al margen de una finalidad visible. Desde esta perspectiva, vivir, sobrevivir y realizarse son, en última instancia, considerados sinónimos, por lo cual la vida buena, en efecto, sea cual sea el sentido que se haya atribuido en la antigüedad debe ser reemplazada por la vida realizada.

En la actualidad nos cuestionamos: ¿si ha desaparecido la antigua cuestión de la <vida buena> o aparece como víctima de la tecnología o la violencia que genera injusticias? Hoy, esta cuestión puede plantearse de modo diferente, con la finalidad de recuperar las aspiraciones originarias que revelan su propia etimología filosófica. Originariamente, en la antigua Grecia, la filosofía se percibía como una actividad intelectualmente inseparable de una actitud vital. La cuestión última era la <vida buena> ¿Cómo vivir? y ¿Cómo realizarla? Eran sus preguntas más acuciantes. Ahora vale la pena replantear la cuestión ¿Qué es la vida realizada? y ¿Qué es lo que verdaderamente importa en nuestra existencia?

Los griegos eran conscientes de ello, lo mismo las grandes perspectivas éticas contemporáneas que han tratado el asunto. En la antigüedad la cuestión de la vida buena no intimidaba, sin embargo, parece haber abandonado su espacio en el pensamiento actual. Su manifestación por así decirlo: “[...] se encuentra fuera del alcance de los políticos, los economistas, los educadores, los profesionistas

desilusionados, inaccesible por naturaleza a la ciencia positiva, pero al mismo tiempo vedada para una filosofía que por lo general se reduce a una reflexión sobre realidades históricas, políticas o científicas que todavía se le escapan.”³⁸ Todo sucede como si la antigua cuestión de la vida buena ya no tiene, en el mejor de los casos, ninguna pertinencia al margen de la dimensión subjetiva e íntima del ámbito puramente privado. Incluso, resulta más sencillo pensar en las enseñanzas de las tradiciones antiguas que lo que es para nosotros la vida realizada aquí y ahora. Desde esta perspectiva ¿De qué modo podemos hacer justicia a la filosofía del derecho, de la política, de la moral, del lenguaje cuyo desarrollo novedoso han marcado tanto el siglo pasado y el actual? Una respuesta a estas cuestiones la propone Adela Cortina bajo una ligera concordancia con el pensamiento de Paul Ricoeur, basado en una práctica de ética cívica compartida en las distintas concepciones de vida buena: “[...] en nuestra sociedad hay distintas concepciones de vida feliz. Pongamos por ejemplo el cristianismo, porque es la que nos resulta más cercana; en el cristianismo hay una propuesta de vida buena, que tiene como base el amor y que tiene como raíz última una promesa, una invitación; es toda una oferta de vida buena.”³⁹

Evidentemente, en el cristianismo existe una exigencia de justicia, pero en una sociedad pluralista como la nuestra que busca fundamentar la concepción de felicidad, no existe acuerdo entre los miembros, porque no todos son creyentes; pero en los mínimos de justicia que el cristianismo comparte con visiones políticas, liberales, a veces creyentes o no, genera un acuerdo, con lo cual la oferta de la búsqueda de la justicia en la ética fundamental puede construir un mundo juntos. Así cuando hablamos de justicia, debemos entender que ingresamos en una dimensión moral de exigencia. La justicia se exige, no se invita ni se propone. En cambio la felicidad, por el contrario, es mucho más compleja porque no se impone ni se exige, sino entra en el ámbito del consejo, de la invitación, del amor y la benevolencia en las prácticas cotidianas, sociales o profesionales.

En la sabiduría de los modernos compartimos con Paul Ricoeur, que la ética en la actualidad se desarrolla más allá de la moral. Lo convincente es que la moral como

³⁸ Ferry, Luc, *¿Qué es una vida realizada?*, Iberoamérica Ediciones Paidós, Barcelona, 2003, p.37

³⁹ Cortina, Adela. *Ética cívica y cultura de la tolerancia, en Cultura de la Tolerancia*, Fundación Pablo VI, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996, p. 20.

norma en sí, no es suficiente para regular la conducta de la persona en la vida, pues no agota los puntos de vista posibles sobre su existencia. Si la vida buena la ubicamos más allá de la ética ¿Cómo debemos comprenderlo y medir los desafíos que nos plantean hoy en día? Podríamos definir simplemente el ámbito moral, al menos en su forma moderna, como un conjunto de valores expresados por preceptos o imperativos que invitan a un mínimo respeto del otro, sin el cual es imposible una vida común pacífica. En la medida posible aparece en algunas Constituciones como la nuestra, el respeto a la dignidad humana, sus derechos, su felicidad. En este sentido, no es exageración afirmar que nuestros valores formales están completamente incluidos en la fórmula <<respetar al otro>>, sin el cual no hay coexistencia pacífica posible. De ahí, la relativa simplicidad de las reglas de la ética: no tratar al otro como un medio, sino como un fin, es decir, no instrumentarlo, ni utilizarlo como un objeto o una cosa; aunque también deja espacio a su libertad de pensar, de tener opiniones diferentes, creencias religiosas o filosóficas diversas, etcétera.

Los pensadores griegos situaban la cuestión de la vida buena en relación no sólo con la subjetividad, con el ideal de expansión personal o con el libre albedrío de cada individuo, sino con la forma de la vida en común. En la actualidad la vida buena es considerada:

Para unos la realización es ante todo un asunto personal relacionado con la idea de conquista. Consiste en la búsqueda de la celebridad, del dinero, de los triunfos amorosos. Pero para otros puede tomar la forma del altruismo, un compromiso dedicado a un proyecto colectivo [...] Otra opción, en apariencia más modesta, puede conducir a situar la realización en el ámbito puramente privado, en los valores del amor, la amistad, la familia, o por qué no en el ideal de la emancipación lograda, en la pretensión de llegar a ser plenamente libre con respecto a los demás o a los propios.⁴⁰

Para no aplazar la entrada al tema de atención y plantear las implicaciones de una reflexión sobre la vida realizada en la actualidad, comenzaremos a partir de la transición entre el mundo antiguo y los retos contemporáneos. El interés del análisis es responder a la cuestión de la vida realizada desde la perspectiva teleológica. El antecedente directo es Aristóteles, quien estableció: “[...] casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que

⁴⁰ Ferry, Luc. *¿Qué es una vida realizada*, p.48.

vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz.”⁴¹ Esta idea conceptúa lo que denomina buena vida y buena conducta. Es innegable que el significado sobre la vida buena en relación con nosotros mismos, preparó el camino de la ética reflexiva práctica de Paul Ricoeur.

Desde la antigüedad la filosofía griega, en especial, la Aristotélica preparó el camino para comprender cómo se organizaban las respuestas aportadas a la pregunta de la vida buena, a partir de principios que trascienden a la especie humana. Son muchos los que todavía piensan que la sabiduría de los antiguos es equiparable a la de los modernos. Ricoeur, en su ética reflexiva desarrolló una estructura ternaria para representar su definición del *ethos* o intencionalidad ética: *deseo de una vida realizada-con y para los otros- en instituciones justas*. En tres componentes concentra la constitución ética de la persona. La ética se inscribe en la profundidad del deseo, Aristóteles la denominó buena vida o verdadera vida. En concordancia con este pensamiento refiere que la *vida buena* o *vida realizada* depende del conjunto de sueños o ideales que persiga cada uno y de la continua hermenéutica que se realice sobre sí mismo y sus acciones. El punto de coincidencia entre la ética y hermenéutica, Ricoeur la orienta como: “[...] un trabajo incesante de interpretación de la acción y de sí mismo donde se prosigue la búsqueda de adecuación entre lo que nos parece lo mejor para el conjunto de nuestra vida y las elecciones preferenciales que rigen nuestras prácticas.”⁴²

El objetivo ético de la vida buena y nuestras elecciones particulares, se manifiestan en un círculo hermenéutico en virtud del vaivén que gira entre la idea de vida buena y decisiones trascendentales realizados en nuestra vida (actividades profesionales, actos de cotidianidad, tiempo libre, elecciones amorosas, etcétera). Esta idea ejemplifica un texto o narración de nuestra vida, en el que la parte y el todo se comprende uno a través del otro. La interpretación otorga ideas de significación para alguien. De ahí que interpretar el texto de la acción es para el agente interpretarse así mismo. En el plano ético, la interpretación de sí se convierte en *estima de sí*. Pero la *estima de sí* sigue el destino de la interpretación, aunque en ocasiones es susceptible de generar conflictos de interpretación en el ejercicio de juicios prácticos

⁴¹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, L.I 1095 a.

⁴² Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, p. 185.

que elaboramos sobre nuestros actos. Significa que la búsqueda de adecuación entre nuestros ideales de vida, decisiones deliberadas y sensatas, no es susceptible de ser verificables como ocurre en la ciencia fundada en la observación. De tal manera, que la persona es responsable de sus acciones, en la medida en que es capaz de estimarse a sí misma cuando obra intencionalmente según sus propias razones, incorporando el sentido de sus acciones al horizonte de sentido de los acontecimientos del mundo. La *estima de sí*, tiene que ver con el punto de vista ético-racional de la persona, como se confirma con el segundo término de la definición introducida bajo la expresión “con y para el otro”.

MacIntyre con influencia aristotélica enfatizó que el bien para el hombre es el estado de estar bien y hacer bien estando bien.

Constituye el bien del hombre es la vida humana completa vivida al óptimo, y el ejercicio de las virtudes es parte necesaria y central de tal vida, no un mero ejercicio preparatorio. No podemos caracterizar adecuadamente el bien del hombre sin haber hecho ya referencia a las virtudes...El resultado inmediato del ejercicio de la virtud es una elección cuya consecuencia es la acción buena.⁴³

En el análisis de la relación de los patrones de excelencia con el objetivo ético del vivir bien, se manifiesta en doble modo: primero, antes de calificar como bueno al autor de una práctica, los patrones de excelencia dan sentido a la idea de bienes inmanentes a la práctica. Los bienes inmanentes constituyen la teleología interna de la acción. El concepto de bien inmanente de MacIntyre proporciona un primer punto de apoyo al momento reflexivo de la estima de sí, en la medida que apreciando nuestras acciones nos apreciamos como autor de las mismas, nos sabemos no cosas. La teoría narrativa es la que toma en cuenta el grado elevado de la integración de las acciones en proyectos globales que incluyen la vida profesional, vida de familia, vida de ocio, vida asociativa y política. Para fundar las prácticas del ser humano, Ricoeur acude al concepto *ergón*, que asigna una función o tarea para el hombre en cuanto tal, como hay para el músico, el médico, el arquitecto. En término singular la palabra vida, recibe la dimensión apreciativa, valoradora del

⁴³ Alasdair, MacIntyre. *Tras la Virtud*, p.188.

ergón que califica al hombre en cuanto tal. “Este *ergón* es a la vida, tomada en su conjunto, lo que el patrón de excelencia a una práctica particular.”⁴⁴

El objetivo ético de la vida buena son las elecciones particulares y decisiones trascendentales de nuestra existencia; la vida, las relaciones interpersonales, elección de amistades, de profesiones, de amores, pasatiempos. “Somos nosotros dignos de estima o de respeto en tanto que capaces de estimar como buenas o malas, de declarar permitidas o prohibidas las acciones de otros o de nosotros mismos”⁴⁵ El sentido aristotélico nos reporta un vínculo de implicación mutua entre la estima de sí y la evaluación ética de nuestras acciones que orientan a la vida buena. Significa que nos estimamos a nosotros mismos por la capacidad de estimar las acciones; somos dignos de respeto en cuanto capaces de juzgar imparcialmente nuestras propias acciones. Ricoeur plantea la estima de sí desde la capacidad. Para entender el término capacidad, el “yo puedo” de Merleau-Ponty, es idóneo pues se extiende desde el plano físico al ético:

Yo soy ese otro que puede evaluar sus acciones y, estimando buenos los fines de algunas de ellas, es capaz de evaluarse así mismo, de estimarse bueno. El discurso del <<yo puedo>> es, sin duda, un discurso en *yo*. Pero el acento principal hay que ponerlo en el verbo, en el poder- hacer, al que corresponde, en el plano ético, el poder juzgar.”⁴⁶

1.3.3. Solicitud, reciprocidad y amistad: “con y para los otros”

El análisis del componente: *con y para los otros*, se inicia con una pregunta: ¿Cómo enlazar el componente “*aspirar a la verdadera vida*” al segundo objetivo ético “*con y para el otro*”, denominado solicitud? La pregunta suscita profunda discusión, pues se caracteriza, mediante la estima de sí, el aspecto reflexivo de este objetivo. Su comprensión se da en la *praxis*, en acciones humanas complejas regidas por preceptos de toda índole: técnicos, éticos o políticos. Los ejemplos comunes son los oficios, las artes y actividades profesionales, sin olvidar los planes de vida de cada persona que se constituyen en proyectos globales: la vida profesional, vida de familia, ocio. Aunque no todos los preceptos conllevan signos imperativos o prohibiciones. Algunos limitados a proporcionar una advertencia, una sugerencia, un

⁴⁴ Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, p. 182.

⁴⁵ Ricoeur, Paul. *Lo justo*, p. 42.

⁴⁶ Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, p.187.

consejo, una instrucción sin imponer obligación. No obstante, todos ellos pertenecen al imperativo moral en la medida que enseña cómo hacer bien lo que se hace.

A continuación analizaremos la *praxis* desde el punto de vista de la integración ética bajo la idea de vida buena. Ricoeur dice: El principio unificador de una práctica del hombre; oficio, juego, arte, profesión, no reside en la relación lógica de coordinación, incluso de subordinación, ni en las reglas constitutivas, en el sentido de la teoría de los juegos del arte, de la técnica, de los actos del discurso, sino que es la dimensión significativa aportada por la noción de regla constitutiva la que abre el sentido en el que pueden desplegarse apreciaciones evaluativas y posteriormente normativas vinculadas a los preceptos del *bien hacer*, a esto pertenece la acción preferencial con tendencia a lo estimado bueno. La calificación ética de estos preceptos son garantizados por <patrones de excelencia> referidos por MacIntyre, que permiten calificar como buenos a un médico, a un abogado, a un arquitecto, a un pintor, a un jugador. “Estos patrones de excelencia son reglas de comparación aplicadas a resultados diferentes, en función de los ideales de perfección comunes a cierta colectividad de ejecutantes e interiorizados por los maestros y los virtuosos de la práctica considerada”⁴⁷

Una respuesta a la cuestión anunciada, es que el término que marca este movimiento hacia el *otro*, es la solicitud que no se añade desde el exterior a la estima de sí, sino que despliega su dimensión dialogal implícita, “[...] de tal forma que la estima de sí y la solicitud no puedan vivirse y pensarse la una sin la otra.”⁴⁸ Esta definición es compartida por Maurice Nédoncelle: “[...] que la comunión de los sujetos no se nos da solamente en potencia, ella está a veces presente en acto; nosotros la consideramos bajo esta forma, en sus resplandores de entendimiento mutuo y explícito que interrumpen la soledad de los hombres”.⁴⁹ Con esto descubrimos que basta un *encuentro*, una mirada, una palabra o un servicio realizado para que dos personas sepan inmediatamente que existe entre ellos una especie de comunidad y que a través de la mediación de sus cualidades, descubren una solidaridad de sus esencias personales. Conviene considerar de entrada la reciprocidad, sea cual fuere su destino ulterior en el desarrollo de la vida personal,

⁴⁷ Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, p. 181.

⁴⁸ *Ibidem*. p.186.

⁴⁹ Nédoncelle, Maurice, *La reciprocidad de las conciencias*, Caparrós editores, Madrid, 1997, p.21.

convirtiéndose la reciprocidad en protagonista de la ética. La dimensión relacional de solicitud favorable hacia el otro es una reflexión obligada, pues, el vivir bien, objetivo de la ética, no tendría sentido en una soledad encerrada en sí misma, dada nuestra condición humana que exige la relación con los demás como parte indisociable y esencial de una vida realmente humana. No hace falta el pensamiento aristotélico para dar cuenta que somos seres sociales por naturaleza. La dimensión relacional se realiza inmediatamente, tomada en su singularidad interhumana de las relaciones tú a tú, lo que Ricoeur llama <relaciones cortas de intersubjetividad>.

El sentido ético se denomina *solicitud a*: “[...] este movimiento de sí mismo hacia el otro, que responde a la interpelación de sí por el otro.”⁵⁰ El movimiento implica el *reconocimiento del otro*. “Hacer de otro mi semejante, tal es la pretensión de la ética en lo que concierne a la relación entre la estima de sí y la solicitud.”⁵¹ El término *reconocimiento* ingresa al campo de la ética como algo novedoso y se extiende a situaciones cotidianas de lenguaje coloquial. Nuestro interés es su significación para la filosofía. Primero, porque señala el trato dado a una persona, a partir del cual se forma su identidad. Cuando decimos: <los demás me han reconocido como uno de ellos>. Significa la aceptación como un semejante o igual a ellos. El reconocimiento que los demás conceden al *otro* es central en el proceso de socialización. Nuestra identidad se moldea a partir del reconocimiento que recibimos de los *otros* que conviven con nosotros. De esta forma, la petición más profunda de la ética es la reciprocidad que instituye al otro como mi semejante y a mí mismo como semejante del otro, ahí, introduce la dimensión axiológica propia del trato humano. Esta reciprocidad se revela en la amistad: “Es en la amistad donde la semejanza y el reconocimiento se aproximan más a una igualdad entre dos insustituibles.”⁵²

La amistad representa el *tú* en las relaciones interpersonales de máxima cercanía. Este sentimiento de acción y compromiso generoso, se articula en el *dar y recibir*, acto que hace a las personas insustituibles. La amistad se reconoce como una virtud que se encuentra por encima de la justicia, por ello, funda la base de la comunidad política. La amistad, según Quintiliano y Cicerón, es el lazo que une la ciudad. La concordia parecida a la amistad, se convierte en objeto primordial de la solicitud,

⁵⁰ Ricoeur, Paul, *Amor y Justicia*, p.99.

⁵¹ *Idem*.

⁵² *Ibidem*, p.100.

procura eliminar la discordia entre ciudadanos. Al grado que si los individuos practicasen entre sí la amistad no tendría necesidad de justicia; "...a la estima de sí, la amistad añade sin quitar nada. Lo que añade es la idea de reciprocidad en el intercambio entre humanos que se estiman mutuamente."⁵³

La amistad tiene su origen en la mutualidad que funda la reciprocidad, la primera manifestación del *deseo de vivir bien*, es la reciprocidad que se refleja en la amistad. La amistad encarna el *tú* en las relaciones interpersonales cercanas, en la que cada uno ama al *otro* por ser quien es, no por interés, como lo sería la *amistad utilitaria* u otro tipo. En el amor mutuo aparece la proximidad de la amistad con la justicia, en la que cada uno da y recibe en igual proporción, aunque el intercambio de dar y recibir, propio de la amistad y de cualquier relación humana no logra una simetría absoluta, ni menos igualdad. En algunas formas de solicitud marcadas por una desigualdad inicial fuerte el reconocimiento es quien restablece la solicitud. "En ese sentido, no concibo la relación del sí mismo a su otro de otra manera que como la búsqueda de una igualdad moral por las vías diversas del reconocimiento. La reciprocidad, visible en la amistad, es el resorte escondido de las formas desiguales de solicitud."⁵⁴

La amistad permite vivir juntos en sociedad, no se opone a la política, sino que se extiende a toda la ciudad del núcleo que hemos escogido por amigos. Para aproximar la justicia a una pluralidad, la amistad debe considerarse, en un sentido más amplio, que no es el sentido moderno; por ello, cuando se dice que la amistad es el núcleo de la relación social, se debe añadir que dicha relación es limitada, únicamente, a los iguales. El objetivo de la amistad no es una psicología de afectos, de adhesión a los otros, sino de una ética: "la amistad, es una virtud- una excelencia- presente en deliberaciones escogidas y capaz de elevarse al rango de *habitus*, sin dejar de requerir un ejercicio efectivo, sin el cual no sería una actividad."⁵⁵

La amistad en la práctica social constituye un punto frágil de equilibrio, donde *dar* y *recibir* es igual hipotéticamente, por la fluctuación según las subjetividades. Sin embargo, es una mediadora a partir de la cual se ordenan las disparidades del dar y el recibir que surgen desde la obligación o de indiferencia. La amistad constituye un

⁵³ Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, p.195.

⁵⁴ Ricoeur, Paul, *Amor y Justicia*, p.100

⁵⁵ Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, p.188.

estado de excepción en los vínculos sociales siempre marcados en su origen por una fuerte desigualdad. La razón es que la vida en sociedad deja un espacio inmenso para conflictos de todo género, que afecta el nivel de las relaciones humanas, en términos de intereses, creencias y convicciones. Estos conflictos generan violencia de todo tipo, engendran daños que afectan tanto a individuos como a instituciones que rigen la vida en sociedad. Allí, la reciprocidad reclama la solicitud, sin entrar todavía en la dimensión de la justicia, sino en un nivel lo más equitativo posible: "...cuando la solicitud va del más fuerte al más débil, como en la compasión, es todavía la reciprocidad del cambio y la del don la que hace que el fuerte reciba del débil un reconocimiento que llega a ser el alma secreta de la compasión del fuerte."⁵⁶

Ricoeur no concibe auténtica relación del *sí mismo* con el *otro* si no es en una constante búsqueda de igualdad moral, a través de todas las posibles vías de reconocimiento. El objetivo de la ética es la construcción de relaciones recíprocas, pues, sin la reciprocidad, la alteridad del otro es simplemente expresión de una distancia indiscernible de la ausencia, aunque las personas se encuentren frente a frente, pero ignorados unos a otros. La reciprocidad regula la distancia entre el *sí* y el *otro*, conlleva la posibilidad de una relación en la que deudas y derechos son repartidas entre ambos. Lo esencial del fenómeno de la reciprocidad estriba en que las personas se reconocen unas a otras como insustituibles en el intercambio mismo. Esta reciprocidad de los insustituibles es el secreto de la solicitud, como a continuación veremos.

En toda sociedad humana regida por el derecho, los individuos quedan como extraños los unos respecto de los otros. Por eso, el derecho jamás ha sido limitado, siempre ha habido algo más. Una sociedad humana reducida a intercambio de servicios es a la vez ininteligible e imposible; los antiguos veían en la amistad el fundamento de la ciudad. El imperativo de toda sociedad humana es la necesidad fundamental de comunicarse. La lengua, en todas sus formas, es la expresión común del carácter esencial de nuestra naturaleza: el hombre es un amigo para el hombre. El problema de la comunidad es la ausencia de amistad, pues en las relaciones jurídicas no se relacionan directamente. Por el contrario, la amistad, pone

⁵⁶ Ricoeur, Paul, *Amor y Justicia*, p.100.

a los seres en su personalidad indestructible. Jean Lacroix sostiene la amistad como base de la sociedad:

La amistad es el descubrimiento de sí mismo y del otro en un más allá que funda, al mismo tiempo, la distinción y la unión. No hay sociedad viable si en ella las relaciones de derecho no pueden expansionarse en relaciones de amistad. De este modo entendemos que la idea presente en el concepto del derecho, la idea que le da su ser y su valor, es la idea del amor o de la caridad. Y por amor o caridad entendemos aquí la más profunda comunión humana, la persona misma en su centro misterioso, que funda al mismo tiempo la individualidad y la comunidad⁵⁷

La amistad según esta definición, engendra la justicia como un intermediario del derecho y necesario para la convivencia social. El Derecho sería inútil si sólo tuviéramos la categoría ontológica de persona, porque como seres individuales tenemos necesidad del derecho, de amistad y la caridad que se desenvuelve en un espacio social en el que se efectúan los primeros contactos entre los hombres. La reciprocidad pertenece a su definición más elemental. “Esta reciprocidad [...] llega hasta poner en común un <<vivir juntos>> (*suzen*), en una palabra hasta la intimidad.”⁵⁸ Este rasgo es esencial para la vida humana, pues la amistad no solo incumbe a la ética, sino que se manifiesta en las acciones y relaciones humanas dentro de una sociedad; por lo tanto, la reciprocidad y la solicitud son necesarias para la convivencia en sociedad y constitución personal.

La exigencia de la amistad es la reciprocidad, donde cada uno ama a otro *por ser quien es*. “La amistad recíproca requiere elección, y la elección procede de un modo de ser, y los amigos desean el bien de los que aman por sí mismos, no en virtud de una afeción, sino de un modo de ser [...]”⁵⁹ No ocurre lo mismo en la “amistad utilitaria”, en la que uno ama al otro por el provecho que espera. La reciprocidad se piensa en relación con lo bueno, en el sí, en el amigo, en la amistad, que se desdobra mediante la mutualidad bajo el predicado bueno, aplicado tanto a los agentes como a las acciones. Aristóteles afirmaba que el bien más grande que el amigo desea al amigo es que siga siendo lo que es, ya que lo que uno ama en sí mismo no es la parte deseante que motiva la amistad utilitaria sino la mejor parte de

⁵⁷ Lacroix, Jean, *Amor y Persona*, Caparrós Editores, Madrid, 1996, pp. 25-26.

⁵⁸ Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, p.189.

⁵⁹ Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, L. VIII 1156 b.

sí mismo. “A esta estabilidad de la mejor parte de sí mismo debemos la hermosa fórmula según la cual el amigo es <<otro sí>> (*allos autos*).”⁶⁰

El primer punto clave para explicar la reciprocidad, es la capacidad humana para asimilarse al prójimo. En la reciprocidad entre amigos se enlaza lo más valioso *de sí* con la existencia del otro. El encuentro con el otro supone reconocimiento de una semejanza. El *otro* no es alguien abstracto. Es *otro* a quien estimo y por reciprocidad, me estima también. En esa relación somos irremplazables. El encuentro que refieren Ricoeur y Alberoni, consiste en reconocer una identidad o una semejanza donde el *otro* nos complementa. Hace posible ver la misma realidad fáctica. Ese encuentro es recorrer juntos el camino hacia la propia identidad y el descubrimiento de lo más importante para cada uno. En el plano ético la reciprocidad se impone, mientras que en lo moral, en el momento de la violencia será exigido, por la Regla de Oro y el imperativo categórico del respeto. La formulación del imperativo introduce la idea valiosa de persona como fin en sí, es equivalente a la solicitud en el plano ético, es decir, el respeto absoluto al otro.

En la introducción de la Regla de Oro se consideran dos rasgos de la acción; la acción no aparece simplemente como interacción, sino como figura conflictual, en una pluralidad de agentes, una relación asimétrica entre lo que uno hace, lo hecho al otro, lo que el otro sufre. Toda interacción humana está inscrita la posibilidad de violencia; la presencia de conflictos y violencia en todas sus formas justifica el paso de la ética a la moral, “[...] el problema moral nace de una amenaza de violencia que es inherente a la situación asimétrica de interacción; desde que alguien ejerce un poder sobre otro al actuar, la posibilidad de tratar al otro como un medio y no como un fin está inscrita en la estructura misma del obrar humano.”⁶¹ En toda interacción humana, donde un agente ejerce poder sobre otro, da paso a la disimetría fundamental de la acción, en esa disimetría son colocadas las perversiones del obrar humano que culminan en el proceso de victimización, desde la mentira, la astucia hasta la violencia indecible: la violencia se instaura entre los hombres como el mal fundamental que conduce a la disimetría entre el agente y su paciente. La moral es la respuesta a la violencia del otro. La Regla de Oro es una respuesta moral dada a

⁶⁰ Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, p.191.

⁶¹ Ricoeur, Paul, *Amor y Justicia*, p.54.

una amenaza de violencia, inherente a las situaciones asimétricas de las interacciones humanas, cuando alguien ejerce un poder sobre otro. La interacción con el otro puede darse mediante la cooperación y la benevolencia.

La segunda consideración antropológica es el ejercicio de la libertad, entendiendo este término desde su ética “la libertad sólo puede atestiguar en las obras en las que se objetiva [...] Es la ausencia de una visión, de una intuición, que me daría la certeza de un hecho, lo que explica que la libertad sólo pueda atestiguar en obras.”⁶² Significa que la libertad se afirma por sí misma, no se posee, no es evidente ni objeto de prueba, el individuo sólo puede afirmarse y creerse libre: “Sólo puedo, por ello, a partir de la creencia de que puedo y de que soy lo que puedo, que puedo lo que soy”⁶³ El punto de partida de una ética de la libertad es la correlación entre creencia y acto, es decir, la manifestación de las acciones que produce el individuo a través de toda una vida, de toda actividad que desarrolla, mediante la interacción con otros, en las instituciones a través de una política. Por ello, la causalidad de la libertad se recupera a través de las obras y de la acción porque no se aprehende a sí misma, de tal manera, que el yo puedo, debe definirse a través de toda la existencia, porque ninguna acción singular puede dar testimonio de él. Nos interesa la ética de la libertad en segunda persona. Donde surge el problema de moralidad, cuando se quiere la libertad del otro, del querer que su libertad sea.

El pensamiento de Paul Ricoeur enfatiza que si el individuo no comprende lo que significa ser libre no podría quererlo para el otro. Porque si en momentos de desfundamiento de su creencia duda de su libertad, por los determinismos de todo tipo, entonces ya no podría creer tampoco en la libertad del otro ni tampoco podría ayudarle a ser libre.

Si yo no me creo libre, tampoco creo libre al otro, y toda ética, me parece, nacería de esta tarea desdoblada de hacer advenir la libertad del otro como semejante a la mía. ¡El otro es mi semejante! Semejante en la alteridad, otro en la similitud. En este sentido el problema del reconocimiento de la libertad en segunda persona es el fenómeno central de la ética.⁶⁴

La idea de que todo hombre es mi semejante, como en el mandamiento «Amarás a tu prójimo como a ti mismo», el «como a ti mismo» surge para dar una significación

⁶² *Ibidem*, p.62

⁶³ *Idem*.

⁶⁴ Ricoeur, Paul. *Amor y Justicia*, p.65.

ética política. Quienes pertenecen a otra cultura, otras costumbres no son como yo. Entonces, el «como a ti mismo» trasciende absolutamente a todas las diferencias legítimas y atraviesa también los conflictos, para colocarlos justamente en una posición de entendimiento y estima mutuos. La amistad en Ricoeur contiene una fuerza ética impresionante, porque la amistad aspira a un ideal de perfección ética. Alberoni cita: “La amistad no puede existir sin esta estima ni existir sin un comportamiento moral recíproco.”⁶⁵ Podríamos deducir que la amistad no es sólo estima ni admiración. También es amor. Es la forma específica de amor cuyo objeto es la persona que apreciamos y que desde el punto de vista ético se comporta de un modo correcto. El amigo es quien nos hace justicia en un sentido profundo y vital. Aquí, encontramos amistad verdadera, aquella que para Aristóteles y Cicerón sólo existía entre los buenos.

La justicia no se encuentra en el amor sino en la amistad. La verdadera relación de amistad se da cuando los unos para con los otros ofrezcan sentimientos de benevolencia y reciprocidad, deseándose bienes mutuamente.

Hablo aquí de bondad: en efecto, es de destacar que, en numerosas lenguas, la bondad se dice a la vez de la cualidad ética de los fines de la acción y de la orientación de la persona hacia otro, como si una acción no pudiese ser considerada buena sino fuese hecha en favor de otro en consideración a él.⁶⁶

En la práctica cotidiana la reciprocidad aparece como figura de mutualidad donde las partes apelan en su carácter de persona, que su petición sea reconocida por el otro. El encuentro con los otros se da en ese movimiento de reconocimiento es en términos de igualdad. “Es cierto que esta igualdad no es la de la amistad, en la que por hipótesis, el dar y el recibir se equilibran. Compensa más bien la disimetría inicial, que resulta de la primacía del otro en la situación de instrucción, mediante el movimiento retroactivo del reconocimiento.”⁶⁷

1.3.4. En instituciones justas

Por doquier que los hombres vivan juntos existe una trama de relaciones humanas, tejidas por actos y palabras de innumerables personas. En el componente *en*

⁶⁵ Alberoni, Francesco. *La amistad*, p. 41.

⁶⁶ Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, p.197.

⁶⁷ *Ibidem*, p.198.

instituciones justas, la vida buena no se limita a relaciones interpersonales, es extendida a las instituciones, de lo contrario, quedarían en suspenso la sociedad, la cultura, la historia, en cuanto en ellas no siempre prevalece la cercanía interpersonal. Ricoeur conceptúa al hombre como esbozo sin mediación institucional, sin la pertenencia a un cuerpo político: “Es en el *ser-entre* donde el anhelo de vivir bien se realiza. Es como ciudadanos como llegamos a ser hombres. El anhelo de vivir en instituciones justas no significa otra cosa”.⁶⁸ La intencionalidad ética en el nivel político, se da a partir de la figura, *igualdad*: “la institución como punto de aplicación de la justicia, y la igualdad como contenido ético de la justicia: estos son los retos de la investigación referida al tercer componente del objetivo ético.”⁶⁹ La institución abarca al hombre y le proporciona la posibilidad de su desarrollo cultural. Así recibimos la cultura por parte de la institución. “Por institución entenderemos aquí la estructura del *vivir-juntos* de una comunidad histórica- pueblo, nación, región, etc., estructura irreducible a las relaciones interpersonales.”⁷⁰ La idea de institución se caracteriza por costumbres comunes (*ethos*) y no por reglas coaccionantes que emanan de todo poder que se ejerce sobre otros. Se destaca la primacía ética de querer vivir juntos sobre restricciones vinculados a los sistemas jurídicos y políticos. Hannah Arendt denomina esta idea como la distancia que separa el *poder-en-común* de la *dominación*.

La institución justa no se refiere sólo a relaciones cara a cara que ocurren al interior de ellas, ni a múltiples relaciones de dominación de los sujetos. Se aluden a aquellas comunidades donde el mundo, está en condiciones de igualdad con los otros. La justicia consiste en el hecho de que los individuos reconocen la igualdad de derechos de todos. Para el análisis de este concepto Ricoeur se refiere a la distinción elaborada por Hannah Arendt entre poder en común y la dominación. Sobre la relación de dominación se entiende como aquella que distingue la institución política del Estado de las demás instituciones. La característica de esta relación reside en la manera en que ésta separa la administración de los gobernados y se basa en un monopolio de la violencia.

⁶⁸ Ricoeur, Paul. *Lo Justo*. p.28.

⁶⁹ Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, p.202.

⁷⁰ *Ibidem*. p.203

Ricoeur enfatiza que la intencionalidad ética realizada en instituciones justas, puede ser asumida desde la pluralidad y la concertación:

Mediante la idea de pluralidad se sugiere la extensión de las relaciones interhumanas a todos los que el cara a cara entre el yo y el tú deja fuera como terceros. Pero el tercero es, de entrada, sin juego de palabras, *tercero incluido por* la pluralidad constitutiva del poder. Así se impone un límite a cualquier intento de reconstruir el vínculo social sólo sobre la base de una relación dialogal estrictamente diádica. La pluralidad incluye terceros que nunca serán rostros.⁷¹

La pluralidad implica un querer vivir juntos que podría ser decisión voluntaria de un grupo de personas, cuya meta es la realización histórica de proyectos comunes, susceptibles de ser duraderos en el tiempo. El concepto de pluralidad es relevante si se quiere comprender en su plena dimensión, que es la institución justa. La idea de concertación tiene que ver con lo que Hanna Arendt llamó <<espacio público de aparición>>, que es el centro de las prácticas, de los planes de vida, de unidad narrativa de una vida.

Ricoeur comparte con Arendt “[...]este estrato del poder caracterizado por la pluralidad y la concertación es, de ordinario, *invisible*, por estar recubierto por relaciones de dominación, y que es hecho emerger sólo cuando está a punto de ser destruido y deja el campo libre a la violencia, como sucede en los grandes desastres históricos.”⁷² Además, “...el poder en su estructura fundamental, por débil que sea, sin la ayuda de una autoridad que lo articule en unos cimientos cada vez más antiguos, es él, en cuanto querer obrar y vivir juntos, el que aporta al objetivo ético el punto de aplicación de su indispensable tercera dimensión: *la justicia*.”⁷³

En la práctica social, Ricoeur no limita la confrontación de la estima de sí y la solicitud, sino que en dicha interrelación introduce el concepto de institución, mediante la relación con el *otro* que no aparece en el modelo de la amistad. El *otro* es el que se encuentra frente a mí sin rostro, el *cada uno* que participa en la sociedad y en relaciones intersubjetivas directa o indirectamente, insertándose en planes de vida y actividades prácticas. El *cada uno* es una persona distinta que accede a la relación a través de los canales de la institución, considerada ésta como

⁷¹ *Ibidem*, p.204.

⁷² *Idem*.

⁷³ *Ibidem*, p. 206.

un esquema de distribución, donde lo que se distribuye no son solamente bienes y mercancías, sino derechos y deberes, obligaciones y cargas, ventajas y desventajas, responsabilidades y honores.

1.4. Implicación ética de la teoría de la acción en el ejercicio profesional del abogado

Hay vida moral porque la vida humana no es un vivir programado, anónimo, sin sujeto actuante, existe una dimensión de vida humana que tiene un agente, un autor con capacidad de elegir y actuar, con posibilidades de hacerse bueno o malo. La persona consciente elige y actúa desde su libertad; con sus criterios hace posible la vida moral; existe vida moral porque hay alguien que la vive, que escribe su propia historia, en *primera persona*. Porque hay violencia, hay moral y política. Por la violencia la moral no se limita a preferencias, a deseos, a evaluaciones enunciadas en modo optativo. La moral tiende hacerse prescriptiva, se pronuncia en modo interpretativo: obligaciones y prohibiciones del ser humano; la violencia excede lo no deseable.

Porque hay violencia, el otro que sí se ve proyectado al centro de la ética, ya sea la víctima, el verdugo, el testigo o el juez. Esta referencia al otro no tenía la misma necesidad, la misma urgencia en una aproximación puramente *evaluativa de la praxis*, que está interiormente animada por el designio del “vivir bien”; la preocupación de sí, guiada por las excelencias en la realización de la acción que son las virtudes pueden moverse en un egoísmo arrogante al abrigo de los desastres que no dejan de atraer la preocupación del otro.⁷⁴

El hombre vive y convive en sociedad bajo normas establecidas, los imperativos son objeto de edictos publicados; podemos responder a ellos con obediencia o no; no se requiere reflexión filosófica alguna, entendemos su significado: “tú debes, no debes” (mentir, matar, engañar). Corresponde a la filosofía moral reflexionar en torno a las normas reconocidas como fuente de obligación.

En este tópico mostraremos que una teoría de la acción, desde el plano *aristotélico-kantiano*, es idónea para ofrecer un marco de pensamiento en la aplicación efectiva de la justicia en todo ámbito de la vida humana y, en particular, en lo jurídico. Una aproximación teleológica ilustrada por la ética de virtudes y un acercamiento deontológico, proveniente de la ética kantiana, del *deber ser*; desarrollan una

⁷⁴ Ricoeur, Paul. *Escritos y Conferencias* 2.p.56.

intersección entre *lo bueno y lo justo*. Aunque no pertenecen al mismo nivel reflexivo ni lingüístico, el primero, proviene de un *deseo*, de *una aspiración* que estructura la totalidad del campo práctico; el segundo, tiene su sitio en la norma y obligación. Para esta teoría, Ricoeur, prefiere el uso de la expresión *praxis* en lugar de *acción* no solo por respeto a Aristóteles, sino para restituir a la acción humana su complejidad y sus alcances que se pierden de vista fácilmente en lo que se denomina filosofía analítica de la acción.

Para ejemplificar la escala de la *praxis* humana, considera tres niveles:

a) Prácticas.

En el primer nivel designa la <*práctica*>: “llamaremos “prácticas” a las acciones complejas regidas por preceptos de cada índole, ya sean técnicos, estéticos, éticos o políticos. Los ejemplos más familiares son los oficios o habilidades, las artes, los juegos.”⁷⁵ Esta capacidad humana fue absorbida en el contexto de la cultura griega a través de una enumeración de excelencias de la acción bajo el nombre de virtudes. En esta configuración toda acción y práctica tienden a lo *bueno*. Para la obtención del *bien* practicamos virtudes, elegimos medios, sin olvidar que dichos medios requieren juicio. El ejercicio de las virtudes exige la capacidad de juzgar haciendo lo correcto, en el lugar, forma y momento correctos.

El concepto *virtud* según Ricoeur consiste en una manera de obrar guiándonos por preferencias razonables. La enumeración de excelencias de la acción (virtudes), dejan siempre espacio para la reflexión. Cada una reporta su orientación al *bien*, designada mediante la expresión <<vida buena>> o, <<vivir bien>>; este horizonte abierto está integrado por nuestros proyectos de vida, anticipaciones de felicidad, nuestras utopías, incluso, las figuras móviles de lo que consideraríamos signos de una vida realizada.⁷⁶ Con influencia aristotélica conceptúa el término *virtud* no como una costumbre constituida por la repetición de actos materiales, sino que la práctica de virtudes le otorga al hombre la capacidad de inventar, de crear mejores actos humanos posibles y realizables en el plano moral. Esta capacidad se integra mediante la repetición de actos interiores de la inteligencia y de la voluntad. O mejor

⁷⁵ *Ibidem*, p. 50.

⁷⁶ Cfr. Ricoeur, Paul. *Lo justo*, p. 51

aún, la virtud es adquirida a través de la educación, un proceso de desarrollo gradual, de perfeccionamiento metódico por el ejercicio. La educación es personal, pero reclama el apoyo del *otro*, de la comunidad.

En las *prácticas*, no todos los preceptos son imperativos, algunos proporcionar una advertencia, un consejo, una instrucción sin imponer obligación, pero fundan la vida del imperativo moral en la medida que enseña cómo hacer bien lo que se hace. Aquí, se implica un componente evaluativo que lleva al análisis ético la obligación moral, en tanto, la ética, en su sentido amplio, abarca códigos *evaluativos* y *normativos* que subrayan que las prácticas, en tanto, distintas de simples gestos, consisten en actividades cooperativas cuyas reglas están socialmente instituidas. Esto justifica que toda moralidad en la vida humana socializada, implica la existencia de reglas a las que denominamos *normas*. El hombre es un ser de normas con capacidad de evaluar. Tanto que ni en conversaciones ordinarias se limita a transmitir simple información o determinadas opiniones, sobre acontecimientos o personas, sino que expresa implícita o explícitamente su forma de ser, de sentir, apreciando hechos y opiniones.

Nuestros juicios morales se revelan en dos aspectos: *normativo* y *valorativo*. Todo valor es un compromiso, entre una exigencia, y una situación. “Lo que llamamos valores no son más que depósitos de evaluación que sirven de soporte a nuestras evaluaciones [...]”⁷⁷ Los predicados de valor facilitan la evaluación de bueno, malo, justo o injusto, una acción. La capacidad de juzgar y evaluar propio de la persona, le permite argumentar, motivar y justificar el uso de un vocabulario moral para calificar de buenas o malas, justas o injustas ciertas acciones, situaciones o personas. Estas normas pueden tener carácter universal, por citar algunos ejemplos: *el respeto al ser humano en tanto que hombre, la obligación de tratar al individuo como fin y no como medio, el rechazo al sufrimiento infligido a otro sin razón*. Las normas son el sustrato común de las culturas. Algunas codificadas en sistemas jurídicos, convertidas en leyes o principios ético-jurídicos basados en la moral; otras mantienen su naturaleza característica de principio moral. La fuerza de la moral no es otra cosa que los conflictos de conciencia que alcanza a quien infringe sus reglas, la desaprobación o

⁷⁷ Ricoeur, Paul. *Amor y Justicia*, p 72.

el juicio moral negativo antes que las sanciones públicas impuestas por los poderes organizados.

Toda práctica y aprendizaje de una habilidad: un juego, un oficio, un arte provienen de su fuente tradicional, es decir, toda práctica humana descansa en una tradición, de ahí, la necesidad de recuperar su sentido. Su éxito y excelencia requieren del reconocimiento de otros adeptos. MacIntyre afirma que una tradición con vida es una discusión históricamente desarrollada y socialmente incorporada. La incorporación de bienes fundantes de la tradición se desarrollan a través de generaciones. De ahí, que la búsqueda individual de lo bueno, se encuentra en un contexto definido por la tradición en que participa la vida individual.

Las virtudes encuentran su fin y propósito, no sólo en mantener las relaciones necesarias para que se logre la multiplicidad de bienes internos a las prácticas, y no sólo en mantener la forma de vida individual en donde el individuo puede buscar su bien en tanto que bien de la vida entera, sino también en mantener aquellas tradiciones que proporcionan, tanto a las prácticas como a las vidas individuales, su contexto histórico necesario. La falta de justicia, de veracidad, de valor, la falta de las virtudes intelectuales pertinentes, corrompen las tradiciones del mismo modo que a las instituciones y prácticas que derivan su vida de dichas tradiciones.⁷⁸

MacIntyre y Ricoeur comparten algunas reflexiones sobre las prácticas, al conceptualizar las virtudes como aquellas disposiciones que, no sólo mantienen las prácticas y nos permiten alcanzar los bienes internos, sino que nos sostienen en la búsqueda de lo bueno, a vencer riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que encontremos en el conocimiento del bien. La búsqueda del bien es considerada una educación permanente de la persona o fin al que se aspira. El catálogo de virtudes incluye las necesarias para mantener familias y comunidades políticas, tales que los individuos pueden practicar las necesarias para capacitar y entender mejor lo que la vida buena es para el hombre. Asimismo, coinciden que el hombre aislado es una abstracción, el hombre concreto vive en una comunidad, tiene una historia de la que es heredero. Las virtudes encuentran su lugar no en la vida del individuo solitario, la vida social es donde realmente es inteligible. Entre la práctica de virtudes y la moral de las leyes; los individuos fundan una comunidad con la finalidad de alcanzar sus proyectos, bienes reconocidos y compartidos por todos cuantos se empeñan en el proyecto. Podríamos considerar, por ejemplo, la fundación y mantenimiento de una

⁷⁸ MacIntyre, Alasdair. *Tras la Virtud*, p.274.

escuela, de un hospital, una galería de arte, etcétera. Los participantes en estos proyectos desarrollan dos tipos de prácticas valorativas. Por un lado, valoran y alaban como excelencias, las cualidades intelectuales y de carácter que contribuyen a la realización de ese bien. Es decir, reconocen un conjunto de cualidades como virtudes y defectos, en estos últimos identifican ciertos tipos de acción dañinos, en tanto afectan los fundamentos de la acción buena.

Toda *práctica* según expresión de MacIntyre se denomina peldaño de excelencia, "...una nueva transición de la teoría de la acción en dirección de la teoría moral- y a decir verdad la verdadera abertura- se ve asegurada por lo que acaba de llamar peldaños de excelencia, los cuales rigen la transmisión y la comparación en el plano de las prácticas."⁷⁹

b) ***Plan de vida.***

En el segundo nivel de la *praxis*, Ricoeur ubica el *plan de vida*, consistente en la designación de proyectos globales: la vida profesional, la vida de familia, la vida de ocio y esparcimiento. Esta noción permite dar cuenta de los niveles de deliberación sugerida por Aristóteles, según el modelo *medio-fin*, donde el médico ya es médico, el abogado ya abogado, ni uno ni otro se pregunta si ha tenido razón de consagrarse a la vida profesional de medicina o abogacía. En compensación, según el modelo *phronético* sería la deliberación sobre los fines mismos; el uso de la sabiduría práctica, lugar del hombre prudente y sensato. Deliberamos en movimientos de idas y venidas, nuestros ideales de vida.

Por citar un ejemplo, en el plan de vida del abogado, hallamos el mundo del Derecho, su recurso la *prudencia* considerada la esencia del conocimiento práctico, enseñanza de los juristas romanos cuya vigencia es lección permanente en la actualidad. La prudencia integra el conocimiento con las peculiaridades del conflicto real, concreto, forjando una decisión adaptada a la individualidad del caso singular. La prudencia es el puente que permite transitar del intelecto a la vida. De ahí la estrecha conexión de la justicia con la prudencia, reconocida como término aristocrático de alabanza que caracteriza a quien sabe lo que le es debido; significa que alguien sabe cómo ejercer el juicio en casos particulares. La *phrónesis* o

⁷⁹ Ricoeur, Paul. *Escritos y Conferencias 2.p.* 51.

sabiduría práctica “es una virtud intelectual; pero es la virtud intelectual sin la cual no puede ejercerse ninguna de las virtudes de carácter.”⁸⁰

c) Vida buena

El último nivel de la praxis es *la vida buena*. “La verdadera vida constituye el horizonte que brinda a la serie progresiva constituida por las nociones de regla constitutiva, peldaños de excelencia, planes de vida, unidad narrativa de una vida.”⁸¹

Los peldaños de excelencia en el pensamiento de MacIntyre con quien Ricoeur comparte afinidad, constituyen a las virtudes como aquellas cualidades cuya posesión hará al individuo capaz de alcanzar la *eudaimonía* y cuya falta impedirá el movimiento hacia su *telos*.

CAPITULO II

ÉTICA Y JUSTICIA EN LA PRÁCTICA PROFESIONAL DEL ABOGADO

2.1. Justicia como justificación del Estado

El orden justo de toda sociedad es tarea exclusiva de la política. Tan esencial es la justicia que se tiene como primera justificación del Estado y pilar de toda su organización, así se ha proclamado siempre. La justicia es fundamento del Estado, de lo contrario ¿Qué otra justificación podría tener su existencia? Por naturaleza el Estado anhela la aplicación efectiva de la justicia entre sus miembros. No obstante, su aspiración se enfrenta ante la cuestión de cómo impartir justicia aquí y ahora. Esta interrogación admite otra más radical ¿Qué es la justicia? Su respuesta concierne a la razón práctica, pues, es ella quien aportará apoyo para que lo justo sea reconocido en el nivel práctico, con el fin de garantizar armonía y paz social entre los miembros de una sociedad.

Algunas concepciones clásicas del pensamiento antiguo justificaron la conformación del Estado y la aplicación de la justicia en un aparato complejo (establecimiento legítimo de leyes y jueces), para enmendar situaciones conflictivas suscitadas por la violencia entre particulares, gobernantes e instituciones. Pero cuando la sociedad dio cuenta que no era posible establecer relaciones armoniosas entre sus miembros,

⁸⁰ MacIntyre, Alasdair. *Tras la Virtud*, p.194.

⁸¹ Ricoeur, Paul. *Escritos y Conferencias 2.p.* 51.

a causa de la desigualdad injustificable, opresiones intolerables e injustas de todo género, creó la ficción de la justicia y el derecho apelando un equilibrio interior que le proporcionara la paz social. Esta teoría de justicia antigua instituida desde el ámbito del Derecho, es reconocida, incluso en nuestra época bajo la constitución de la moralidad. El signo de la norma, de lo deontológico donde la justicia pasa por la prueba de formalización, de universalización y abstracción procedimental. Su justificación, cuanto menos garante es el derecho en su sentido natural, la sociedad tiende a ser más jurídica. Es innegable que la violencia genera la moral y la política. La violencia legítima la política y lo jurídico. Por ello, cuando hablamos de justicia surge el primer problema humano ¿Qué es y cómo puede realizarse en forma efectiva? Una respuesta que no precisa reflexión es la idea fundamental de justicia según la famosa fórmula romana: *dar a cada uno lo suyo*. Dar a los demás lo que les es debido, lo que merecen o deberían tener. Pero, determinar lo que a uno le corresponde exige deliberación, sobre todo, si las personas concernidas no son conocidas ni reconocidas personalmente, aunque participan dentro de la lógica. Un ejemplo: el Estado Mexicano establece una norma: una persona (hombre o mujer) de dieciocho años, tiene edad suficientemente adulta para ejercer el derecho al voto; es justo no dar el voto a quien no tenga la edad ni negar el derecho a quien reúna los requisitos establecidos. La lógica exige que lo que se le debe a una persona de dieciocho años o más le es debido a cualquiera que cumpla las condiciones dadas. La justicia no puede ser aplicada sino entre individuos que tengan en común un atributo relevante, y para que sea consistente dar a todos tratamiento igual. Pero resultaría fácil concluir que *justicia* significa un tratamiento igual a todos, además, actuar precipitadamente si se parte de la simple idea de lógica. Aunque podría darse la justicia en estas condiciones, si se cree, al mismo tiempo, que las personas tienen tanto en común en cuanto son seres humanos, de manera que sean cuales fueren sus diferencias la justicia exige un trato igual para todos.

Bajo el impulso de la filosofía Kantiana, la teoría de la justicia moderna, inclusive la nuestra, ha oscilado del lado deontológico, en una concepción en que las relaciones morales, jurídicas y políticas son situadas bajo la idea de *legalidad*. Kant bajo la línea ortodoxa sostuvo que sólo merecen el nombre de *leyes* algunas disposiciones jurídicas derivadas de un imperativo supremo *a priori*, entre ellas, la que Ricoeur cita

bajo la fórmula: “*Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca sólo como un medio.*”¹ Para el resto, la conformidad con la ley significa aprobación con las leyes nacidas de la actividad legislativa del cuerpo político. Se pasa de un formalismo perfecto, de un apriorismo riguroso a un positivismo jurídico donde el fundamento es controlado por la instancia legisladora históricamente constituida.

Otra definición característica en el campo jurídico es: “La palabra justicia se emplea con dos, sentidos: [...] con el de conformidad al derecho (*i ius*, en latín y con el de igualdad y proporción.”² La primera parte de esta enunciación admite la nulidad de la justicia, en ausencia de leyes, de sentido moral, de cultura, porque deviene del derecho, de la legalidad del Estado. Su lenguaje técnico revela una concepción deontológica de la vida moral y política. Esta tradición justifica la justicia con la actividad de los jueces; en sentido más amplio, un deber constitucional genérico del Estado, cuya elaboración es procedimental, dada en tres planos: dictar leyes justas, gobernar, administrar y resolver los conflictos con el fin de asegurar la paz social. La segunda parte de la definición, tiende a asegurar la igualdad de los ciudadanos. Aristóteles sostuvo a la justicia como el equilibrio frágil establecido entre un *exceso* y un *defecto*, una medialidad, un término medio entre dos extremos: la famosa *isotés* celebrada por Solón y Pericles. Este punto es el equilibrio absolutamente destacable a saber: esta igualdad que reina a medio camino del exceso del querer-tener-siempre-más—, la famosa *pleonexia*, el vicio de avaricia o de envidia- y del defecto de no contribuir suficientemente a las obligaciones de la ciudad.³

El paso de un formalismo imperfecto a uno perfecto tiende a destruir el vínculo que unía la virtud de justicia de los antiguos y medievales con la idea de *bien*, de la idea de *vida buena*, del bien de una comunidad histórica o de los bienes sustanciales que dan un contenido a la idea de justicia en los repartos desiguales. Lo común en el formalismo perfecto es la ausencia de un sitio para la idea de bien común, y para los bienes sustanciales que dan un contenido a la justicia en los repartos desiguales, se trata únicamente de una concepción procedimental de la justicia, donde la

¹ Ricoeur, Paul. *Amor y Justicia*, p. 40.

² Comte-Sponville, André. *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, p.71.

³ Cfr. Ricoeur, Paul. *Amor y Justicia*, p. 36.

formalización asegura su fin sin mediar reflexión ética alguna. Podríamos cuestionar si la reducción estricta al procedimiento deja abierto la posibilidad de vuelta a un punto de vista teleológico, no al precio de negar el procedimiento formal, sino de una exigencia humana de encontrar en la práctica jurídica, el verdadero sentido de justicia que proporciona la bondad y benevolencia.

Comencemos por las circunstancias y apariciones de la justicia. Todas ellas envuelven un conflicto, donde se oponen derechos presuntos, intereses reales o adquiridos. En las subdivisiones del derecho; penal, civil, mercantil, político, internacional, la exigencia de justicia surge en situaciones de conflicto, el derecho les da la forma del *proceso*. En este plano la concepción teleológica retoma por primera vez vigencia, la exigencia de justicia es *mediar* un reparto justo. Para ello, es necesaria la asistencia de una ética de valores, pues, una teoría de justicia procedimental funciona difícilmente en una sociedad como la nuestra, desprovista de un consenso en materia de ética. No obstante, dejamos algunas notas para reflexión: las condiciones de consensos son posibles, dependen de la capacidad de las personas, de la práctica de valores que han sido conservados de las diversas herencias del pasado, de la tradición cultural judeo-cristiano, de la cultura greco-romana, del renacimiento, de la ilustración, del nacionalismo y socialismo del siglo diecinueve. El consenso está envuelto en una historia, cuyo principio es que las personas no son cosas y que en el transcurrir de su vida cotidiana surgen situaciones nuevas, donde se apela una decisión prudente y sensata.

Ahora bien, si la justicia es la justificación del Estado. A éste le corresponde decidir por vía legislativa el orden de prioridad entre los bienes sociales primarios en conflicto, a fin de darse una línea política. Pero la justicia requiere de un espacio público más amplio, el espacio jurídico donde se afrontan valores y evaluaciones que confieren la significación de bienes y roles que la sociedad distribuye y asigna como portadores de derecho. En la dinámica de la evaluación de la discusión pública, la institución judicial no funciona ni en una sociedad sin Estado de derecho, ni en una sociedad civil donde no se sepa discutir o no se tenga idea de reglas no escritas, que tracen la frontera entre la violencia y el discurso. “Así [...], arriba y por encima, el Estado; debajo y a la base, el espacio público de discusión; y, entre los

dos, el procedimiento como tal, tomado fuera de la mediación del Estado y en su espacio instituido.”⁴

2.2. El proceso jurídico como actividad comunicativa y la recuperación de la justicia como virtud

El aporte de Paul Ricoeur al campo jurídico, es el análisis del *proceso* a la toma de decisiones que tiene lugar en el ámbito judicial. El término *procesual* es trascendente e instituye el proceso operatorio que rigen la secuencia- leyes, cortes, tribunales- sentencia y jueces. Estos elementos configuran la *praxis jurídica* sometida a la jurisdicción de la ley. En cuanto *proceso* instaure entre las partes en conflicto, la justa distancia, en medio de la colisión y confusión, que aleja la discusión. En cuanto a la sentencia es interpretado como la manera de poner en su lugar *justo* a las partes, principalmente, en los repartos desiguales que da la regla. El juez es la figura instituida; entre lo judicial y lo político, entre lo judicial y el conflicto. Este encuentro de regulación, de proximidad y de distancia, equivale a la idea aristotélica de un medio entre *el demasiado* y *no suficiente*, como era definida la virtud de la justicia. De esta forma, se justifica en sus partes la mediación del proceso jurídico, donde el Estado extrae su legitimación al mismo tiempo que ejerce garantía, mientras los conflictos que lesionan la sociedad civil asumen la forma codificada y distanciada del proceso.

El discurso de justicia es ejercido en debate público concerniente al orden de prioridad establecido entre bienes sociales primarios y valores subyacentes a estos bienes. El proceso, de la ley al pronunciamiento de la sentencia es equiparable a un *discurso*. No obstante, el valor de la dimensión argumentativa de la justicia, en sus circunstancias, sus vías y medios, antes de constreñir la sentencia que dicta el derecho: es el sentido que vincula el juicio en una circunstancia particular; el juicio concluye la parte viva del proceso, a través de un intercambio reglado de argumentos y razones a favor y en contra, dignas de ser considerados por la otra parte. El proceso es un fragmento de la actividad comunicativa de una sociedad, la confrontación de argumentos ante un tribunal constituye el empleo dialógico del lenguaje. Tiene su lógica y su ética, la una inseparable de la otra. En la parte lógica,

⁴ Ricoeur, Paul. *Amor y Justicia*, p. 49.

el discurso de la justicia tiene lugar en la argumentación. Ciertamente, el proceso, exige la aportación de pruebas materiales y testimonios irrecusables; pero no es del orden de la prueba su necesidad lógica. La fragilidad del discurso judicial que tiene en común con las diversas disertaciones de lo político, histórico, editorialista, entre otros, es que a falta de probar, intenta *convencer y persuadir*, sin reducirse a complacer, corresponde a un estatuto epistemológico, denominado *lógica de lo probable o dialéctica* en la tradición aristotélica, en otras palabras, la dialéctica vinculada a la retórica como arte de usar argumentos probables en el uso público de la palabra.

Un rasgo destacable de la estructura argumentativa de la justicia merece reflexión; los argumentos en un juicio pueden ser *infinitos*, en la medida en que lo probable siempre existe un *pero*, bajo la forma, de recursos judiciales, vías de apelación a instancias superiores. Aunque también *finito*, en cuanto el conflicto de argumentos concluye en una decisión argumentativa devenida de una deliberación sensata que evita la arbitrariedad. Esta calidad depende del vínculo que une la lógica y ética.

La intención ética en los distintos ámbitos de la vida humana, es la apelación a lo *justo*, incluso, en jurídico cuando se reconoce la insuficiencia de la justicia legal, al zanjar conflictos intersubjetivos. El análisis de la justicia deviene de su sentido originario, donde lo *justo* se plantea no como categoría abstracta sino como adjetivo sustantivo y concreto en la práctica social jurídica. No se trata de lo indeterminado, más bien, de un valor cuyo alcance, precisión y sentido depende de su realización en la unidad de la vida humana. Lo justo delimita la praxis de la justicia. Este análisis da coherencia a la ética aplicada en el espacio jurídico, al plantear la aplicación de lo justo no como una actividad formalizante, sino como un ejercicio de fundamentación filosófica y creatividad moral en la práctica. Para conceptualizar el término justicia desde lo *justo*, adoptamos cuestiones fundamentales de la filosofía reflexiva de Paul Ricoeur: *primero*, una antropología del ser humano capaz que reclama su entrada en un orden simbólico práctico, es decir, capacidad de reconocer en las normas una pretensión legítima para regular la conducta. Esta capacidad ética consiste en la *imputabilidad* o *capacidad* de reconocerse el hombre como autor verdadero de sus propios actos.

[...] la idea de imputabilidad, en tanto que capacidad, se deja inscribir en la larga enumeración de capacidades mediante las cuales caracterizo de buen grado, en el plano antropológico lo que llamo ser humano capaz; capacidad de hablar, capacidad de hacer, capacidad de narrarse: la imputabilidad añade a esta secuencia la capacidad de afirmarse como agente.⁵

La posibilidad de que la moral de los antiguos y la de los modernos, se reconcilien no proviene de la ética ni de la moral, sino de una antropología filosófica donde la idea de capacidad es uno de sus conceptos directivos. Así, la imputabilidad es correlativamente asociada al concepto griego de preferencia razonable y al kantiano de obligación moral.

En el campo de las capacidades del ser humano, existe un estrecho parentesco semántico entre *atestación* y *reconocimiento de sí*, en la línea del reconocimiento de responsabilidad atribuido a los agentes, al imputar la realización del acto como propio, asignado por los griegos desde Homero y Sófocles hasta Aristóteles. Los agentes atestiguaban la responsabilidad de sus actos. Por *atestar* entendemos su pertenencia a la familia del *testimonio*. Esta figura es esencial en conversaciones ordinarias y argumentos en el tribunal de justicia, su sitio privilegiado. Por *reconocimiento*, la idea de capacidad, el poder decir, poder hacer. De esta forma conferimos la noción del obrar humano, la extensión que justifica su caracterización como *hombre capaz, del sí* que se reconoce en sus capacidades.

Nuestra pretensión es recuperar la noción práctica que los clásicos antiguos atribuyeron a la justicia como horizonte de todas las virtudes. No obstante, la justicia ha constituido siempre un capítulo aparte en el tratado de las virtudes, en razón de su peculiaridad que anuncia el giro desde lo *teleológico* al *deontológico*, donde prevalece la idea de *obligación y deber*, y la correlativa del derecho. Se considera conveniente adoptar la aportación de Paul Ricoeur, quien ha elaborado un minucioso análisis de la justicia, no tanto como valor, sino en el ejercicio práctico de la justicia en el campo jurídico; en el tribunal de justicia; comparado a una *fenomenología del acto de juzgar*, que examina el proceso jurisdiccional cuya finalidad es fundar una sentencia, una decisión, entremezclada de *interpretación y argumentación* jurídica como momento hermenéutico de la aplicación de la justicia. Pero ¿para qué erigir

⁵ Ricoeur, Paul. *Lo justo 2*, Editorial Trotta, S.A. Madrid, 2008, p. 49

una perspectiva ética en la práctica profesional del abogado, si en el ámbito jurídico, la idea de justicia como virtud en el ejercicio práctico carece de justificación?

Nuestra intención es la aplicación práctica y efectiva de la justicia en asuntos concretos, desde una concepción estrictamente deontológica de la justicia a su reinterpretación en términos de sabiduría práctica o prudencia, en la estela de la *phrónesis* de los trágicos griegos. Un buen inicio sería que profesionales del derecho: abogados, jueces y juristas, incluso legisladores, reconozcan la dificultad que existe en que los conceptos de la ética trasciendan a su actividad ordinaria; por supuesto, no atribuimos desconocimiento de los principios de la ética en su formación, sino que los mismos suelen dejarse en el mundo de las ideas, sin concretarse en el diario acontecer. Esto provoca desconexión e incomunicación de los principios éticos a la aplicación cotidiana. Desde nuestra perspectiva enfatizamos dos intenciones. 1. Evidenciar que en el ejercicio profesional del abogado, los principios éticos no son simples atavíos, que se puede prescindir de ellos, por el contrario, forman la estructura básica de la excelencia al que todo profesional aspira. 2. Inducir a los profesionales a descubrir situaciones de conflicto ético que se presentan en su tarea cotidiana, sin que implique alejamiento de otras perspectivas éticas existentes que le permiten reflexionar sobre la mejor solución de los eventos que le son puestos a su cargo.

En la recuperación de la justicia como virtud, Paul Ricoeur estima:

[...] bajo el signo del *bien*, la justicia se presenta como una de las virtudes, en el sentido en que los griegos han utilizado el término *areté* que se podría traducir como “excelencia” y que los latinos (Cicerón, Séneca y Marco Aurelio) han traducido por *virtus*. Tener la justicia por una virtud, al lado de la prudencia, de la templanza, del valor [...] es admitir que ella contribuye a orientar la acción humana hacia un cumplimiento, una perfección de la que la noción popular de felicidad ofrece una idea aproximada.⁶

La justicia como *virtud*, posee una bondad absoluta si su pretensión es conseguir la vida buena, anhelo permanente de toda acción humana. “La justicia está por encima de las leyes, al menos cuando se trata de lo esencial, y quizá sea en eso en lo que se reconoce lo esencial. ¿Qué es lo esencial? La libertad de todos, la dignidad individual, y los derechos, primero, del otro.”⁷ Esta definición sitúa la justicia por

⁶ Ricoeur, Paul. *Amor y Justicia*, p.35.

⁷ Comte-Sponville, André. *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, p.74.

encima de la ley, dada su intención de proteger los bienes sustanciales de la persona: la vida, la libertad, la dignidad individual y derechos reconocidos del sí, así como los del *otro*. Lo deseable es que la ley y la justicia asuman la misma aspiración. Aunque la justicia está al cuidado de los individuos, por sí misma no existe; su *valor* es otorgado por las personas que reconocen su existencia en la aplicación concreta en los actos en que participa.

En estudios realizados por la filosofía jurídica respecto de la teoría de justicia, la primera exigencia es la conquista del derecho en su sentido natural. “El derecho es ante todo lo que pone orden. Y poner orden es, al tiempo, una revelación de cada uno así mismo y una unión a los otros, es completar a cada uno en su relación con el otro.”⁸ Sin embargo, a la guerra de todos contra todos, el derecho la reemplaza por los vínculos, las relaciones de equilibrio, los contratos y los pactos. Si el derecho se conforma con crear un equilibrio más o menos estable de intereses, únicamente sustituye la fuerza por la ficción. Podría regular el intercambio de servicios y fundar una sociedad utilitarista, donde los individuos entendieran que la unión de intereses posee más valor que una lucha de fuerzas. Pero en la sociedad utilitarista los individuos quedan como extraños los unos respecto de los otros. Por eso, el derecho jamás ha sido limitado, en él siempre ha existido algo más que derecho; los antiguos veían en el amor, en la caridad y en la amistad una opción para fundamentar la justicia. Si el amor es el centro irreductible y misterioso de la persona, el derecho aparece como un esfuerzo para personalizar, en lo posible, lo que de impersonal hay en ella. El amor sería la unión, no violencia, ni interés económico, sino una aspiración vital. La persona hallaría allí, en los valores comunes trascendentes el vínculo de relación con todos. Además, es innegable que como persona individual tiene necesidad del derecho como de la caridad. Entendido este sentimiento como un amor de benevolencia, una amistad que se extiende más allá de una simple relación. Sin embargo, por extraordinaria que sea la virtud de la amistad, no satisface los reclamos de la justicia en la práctica. Es peligroso suponer este esquema como éticamente realizable en una sociedad moderna, aunque no imposible.

⁸ Lacroix, Jean, *Amor y Persona*, Caparrós Editores, Madrid, 1997, p.22.

En *Amor y Persona*, Jean Lacroix, enfatiza que el espiral dialéctico de toda sociedad humana es la necesidad fundamental de comunicarse. La lengua en todas sus formas, es la expresión común de ese carácter esencial de nuestra naturaleza humana, reconocida desde la antigüedad por Aristóteles.

Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra [...] la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones. La participación comunitaria en éstas funda la casa familiar y la ciudad.⁹

Más allá del lenguaje que es exclusivo del hombre, el problema de la comunidad es de *amistad y amor*. En las relaciones jurídicas los individuos quedan como extraños y ajenos los unos respecto de los otros; no se relacionan directamente. Por el contrario la amistad, pone a los seres en su personalidad a la vez irreductible e indestructible. La amistad es el descubrimiento de sí mismo y del *otro* en un más allá que funda, al mismo tiempo, la distinción y la unión. No hay sociedad viable si en ella las relaciones de derecho no pueden expansionarse en relaciones de amistad. De este modo entendemos que la idea presente en el concepto del derecho, la idea que le da su ser y valor, es el amor y la caridad. Y por amor o caridad entendemos aquí la más profunda comunión humana.¹⁰

No obstante, en la práctica social la justicia se precisa desde lo judicial, con sus leyes escritas, tribunales, jueces, su ceremonia del proceso y la emisión de la sentencia, donde el derecho es pronunciado en las circunstancias de una causa. El conflicto generado por la violencia es ocasión para la intervención judicial, a través del conjunto de dispositivos legales, por los cuales el conflicto se eleva a rango de proceso, centrado en un debate de palabras, cuya incertidumbre inicial es resuelta por la palabra que dicta el derecho. Aunque pretendamos ver a la justicia como una virtud a recuperar, según los términos de Ricoeur:

La virtud de la justicia se establece sobre una relación de distancia con el otro, tan originaria como la relación de proximidad con el prójimo ofrecida en su rostro y su voz. Esta relación con el otro es, si se quiere decir así, inmediatamente mediatizada por la institución. El otro según la amistad, es

⁹ Aristóteles, *Política*, Capítulo II, p.118.

¹⁰ Lacroix, Jean. *Amor y Persona*, p.24.

el tú-toi-, el otro según la justicia, es el cada uno, como viene significado por el adagio latino: *suum cuique tribuere*, a cada uno lo suyo.¹¹

La justicia en nuestro sistema es considerada como la conformidad con la ley nacida de la actividad legislativa de un cuerpo político, bajo la idea de una concepción procedimental, a la cual se le asigna el nombre de positivismo jurídico, donde el fundamento escapa a la razón práctica al ubicarse bajo el control de la instancia legislativa, política e históricamente constituida.

Antes de toda formalización, abstracción y tratamiento procedimental de la justicia, Ricoeur apela a la *justa distancia* entre los hombres para pensar el vínculo existente entre justicia e institución: “la función más general de la institución es asegurar el *nexus* entre lo propio, el próximo y el lejano, en algo así como una ciudad, una república, una Commonwealth.”¹² La primera aspiración de la justicia en la práctica social es la *equidad*: lo equitativo como lo justo que se revela en casos de incertidumbre y conflicto. En la estimación de lo justo como equitativo deviene la relación entre bondad y justicia.

[...] la relación ni es de identidad ni de diferencia; la bondad caracteriza la aspiración del deseo más profundo y marca así la gramática del anhelo. La justicia entendida como justa distancia entre sí mismo y el otro, considerado como lejano, es la figura totalmente desarrollada de la bondad. Bajo el signo de la justicia, el bien se convierte en bien común. En este sentido se puede decir que la justicia desarrolla la bondad que la envuelve.¹³

Lo *bueno* en la justicia designa el deseo de vivir bien, y lo *justo* despliega el querer vivir bien, en tanto instancia práctica. “Mi deseo de vivir en instituciones justas es correlativo de la atestación de que yo soy capaz de ese deseo de vivir bien que me distingue ontológicamente de los demás seres naturales.”¹⁴ La fundamentación de esta hipótesis es la vinculación de los conceptos *amor* y *justicia*, como mediación para impedir que la justicia sea en la práctica jurídica, un instrumento de fuerza que obstaculiza la convivencia pacífica de los hombres.

¹¹ Ricoeur, Paul. *Lo justo*, Caparrós Editores, Madrid, 2003, p. 26.

¹² Ricoeur, Paul. *Lo justo 2*, p. 61

¹³ *Idem*.

¹⁴ *Ibidem*, p.65.

2.3. Sentido de injusticia en la práctica social

En aislados estudios sobre la justicia práctica, Ricoeur representa la *injusticia* como el sentimiento que sensibiliza al ser humano y da cuenta de las carencias de las relaciones humanas. ¿Qué es el sentido de injusticia? Podríamos decir, que el sentido primario de la injusticia se da a través de la ira que sentimos cuando se nos niega lo anunciado en una *promesa*, un pacto o cuando no obtenemos lo que creemos nos es debido. Es la traición que experimentamos cuando *otro* defrauda expectativas que nos han creado, aunque no sólo nos sublevamos en nuestro nombre, sino también cuando la indignidad de la injusticia se comete contra otros.

Reconocer que nuestro sistema de justicia tiene desigualdades, irremediablemente sabemos que el sentido de injusticia y sus fuentes no puede ser erradicado. Incluso en sociedades donde la igualdad está generalmente valorada, éstas con seguridad tienen personas en situación desfavorecida y personas que no, débiles y fuertes; la desigualdad crea el campo en el que la traición de las expectativas y el sentido de la injusticia florece. El sentido de injusticia como experiencia fundamental desempeña un papel relativamente pequeño en la ética. No obstante, es en la vida social donde nacen los conflictos interpersonales de todo género que afectan los niveles de las relaciones humanas, en términos de intereses, desencuentros, creencias y convicciones. Por ello, es justificable la expresión de Ricoeur: “Nuestra primera entrada en la región del derecho ha estado marcada por el grito: ¡esto es injusto! Este grito es el de la *indignación*, donde la perspicacia es a veces desconcertante medida con la vara de nuestros deseos de adultos conminados a pronunciarse sobre lo justo en términos positivos”¹⁵

Si la injusticia es compleja e inabarcable como parece, una fenomenología menos basada en un enfoque normativo rígido se mostraría como una manera adecuada de abordar la cuestión. Es indiscutible que en toda sociedad los ricos dominan a los pobres, los fuertes a los débiles (vulnerables) con el desafortunado consentimiento de éstos, puesto que aceptan su destino en aras de la paz social. El modelo formal de justicia se revela como expresión de desigualdad que constituye la verdadera fuente y origen de la injusticia y, que ningún sistema de justicia, ya sea todo lo

¹⁵ Ricoeur, Paul. *Lo justo*, p.23.

equitativo que sea, puede eliminar. Cuando interiorizamos el *ethos* de la desigualdad y lo aceptamos como justo y correcto, no perdemos nuestra capacidad de sentirnos humillados y ofendidos, cuando nuestras expectativas como seres humanos no son satisfechas y nuestras peticiones ignoradas. Tan profundo es nuestro sentido de la injusticia que amarga nuestra vida. Pero la mayoría de nosotros no hacemos nada al respecto y seguimos sin protestar las reglas. No tener idea de lo que significa ser tratado injustamente, es no tener conocimiento ético ni vida moral.

La justicia positiva no satisface los reclamos de violencia que causa la injusticia e indignación expresadas, ni menos establece la paz entre ciudadanos. Debido a que la concepción de justicia, tal y como se traslada al orden institucional, resulta abstracta, general, impersonal; mientras nuestra experiencia de la injusticia, por el contrario, es inmediata, específica, directa y emocional. Por eso, por bien que esté diseñado un sistema de justicia, siempre se filtrarán por sus intersticios demandas a los que no puede dar respuesta el sistema existente. Existe un desfase entre el sentido personal de la injusticia y la normatividad positiva establecida. Las situaciones típicas de violencia, originadas por el daño que los seres humanos se infligen los unos a los otros, al enfrentarse dos voluntades, se traducen como traición a las *promesas*, la *confianza* y la palabra dada en los *pactos*.

Recordemos lo que fueron las situaciones típicas donde nuestra indignación se ha encendido. Fueron, por una parte, repartos desiguales que encontramos inaceptables[...]Por otra parte, estaban las promesas incumplidas que destruyeron por primera vez la confianza inocente que teníamos en la palabra sobre la cual debíamos aprender, más tarde reposan todos los cambios, todos los contratos, todos los pactos. Además estaban los castigos que nos parecían desproporcionados con respecto a nuestras faltas, o elogios que veíamos arbitrariamente otorgar a otros, de retribuciones no merecidas.¹⁶

Hasta autores que han escrito con más flexibilidad acerca de promesas y pactos, las consideran como una de las muchas relaciones que implican los compromisos con los otros y que reconocen la situación de las víctimas, se concentran, no obstante, en las obligaciones de la promesa, no en las esperanzas o en la confianza que despertó, especialmente en personas confiadas. Es como si sólo importara el agente o algún poder discrecional. Aquellos que hacen promesas unilaterales están obligados a dar algo, por ser en alguna medida la parte más fuerte, potencialmente

¹⁶ *Idem.*

pueden abusar de su poder. Desde el punto de vista de la víctima, la promesa rota mediante la traición es un abuso de poder, que lo hace injusto. “Si juzgamos las promesas rotas en términos del sentimiento de injusticia que producen en la víctima y del daño intangible que causan, entonces no pensaremos en ellas como pactos, sino como relaciones de poder.”¹⁷

La violencia que genera injusticia es vista por Ricoeur, como un término amplio para referir cualquier práctica en la que las personas son instrumentalizadas por un propósito extraño, cuyo fin es el enfrentamiento. Toda violencia engendra daño que afecta al individuo como a las instituciones que ordenan la vida en sociedad, por tanto, neutraliza y aparta el auténtico sentido de justicia. Pero, ¿Qué es lo que obstaculiza e impide la conquista de la justicia entre el antagonismo de repartos desiguales, retribuciones, de las promesas y los pactos incumplidos denunciados injustos? La violencia fundamenta la intención moral de indignación, de ella surge el obstáculo de reconciliación con la justicia. “Este obstáculo es la venganza, es decir, la pretensión de hacer justicia por sí mismo, sumar violencia a la violencia, sufrimiento al sufrimiento. La gran conquista en este sentido consiste en la demarcación entre la justicia y la venganza.”¹⁸ Cuando el espíritu de venganza añade violencia a la violencia en una cadena sin fin, es necesario un *tercero*, la mediación de la imparcialidad, representado en nuestra sociedad civilizada por la existencia de un cuerpo de leyes escritas, instituciones judiciales, un cuerpo de jueces y, como consecuencia, la fijación de sanciones que proporcionan un giro coercitivo a la moral pública bajo la tutela de un estado de Derecho, donde la imparcialidad fungirá como sinónimo de justicia. La necesidad social exige un arbitraje para plantear las reglas y delimitar el campo de lo permitido, lo prohibido y uso legítimo de la coerción.

2.4. Implicación de la dialéctica *amor y justicia* en la práctica social

Desde la tradición aristotélica el término *justicia* es asumida como igualdad, un valor ético; a la equidad le corresponde un valor político. La igualdad se manifiesta en las relaciones humanas conectadas en el plano personal y social, asume la capacidad

¹⁷ Shklar, Judith. *Los rostros de la injusticia*, Herder Editorial, Barcelona, 2010, p.41.

¹⁸ Ricoeur, Paul. *Lo justo*, pp. 23-24.

de imparcialidad, bajo la fórmula: *toda vida cuenta y ninguna es más importante que otra*; significa que las aspiraciones, deseos e intereses de una persona importan tanto como los de cualquier otra, presupone igual valor de las personas para tomar decisiones tras la pretensión de vivir bien. Bajo este principio analizaremos la dialéctica amor y justicia en la práctica social propuesta por Ricoeur.

En el texto *Amor y Justicia*, Ricoeur refiere que hablar de amor es fácil o complicado, porque el amor no se ordena, por tanto, no es un deber. “Pero también hay que decir que la virtud y el deber son dos cosas diferentes, el deber es una obligación, la virtud una libertad: por supuesto que ambas son necesarias y solidarias la una con la otra, pero más que ser parecidas o estar mezcladas, son complementarias o incluso simétricas.”¹⁹ En la dialéctica *amor y justicia* se reconoce una oposición entre dos términos que intentan una mediación en la esfera práctica, que los vincule estrechamente y convierta en algo indestructible. El amor necesita de la justicia para incorporarse a la esfera práctica de las relaciones interpersonales de una sociedad. En tanto, la justicia necesita del amor para evitar convertirse en una simple regla utilitaria o riguroso deontologismo.

En los principios de justicia legal que rigen la práctica social, se da a través de la imparcialidad, un *tercero* participa como mediador en conflictos interpersonales. El *tercero*, es representado por un cuerpo de leyes escritas, instituciones judiciales y jueces. En concepto de Ricoeur, derecho y justicia deberían estar determinados efectivamente por un *tercero*, pero con una opción distinta, *el amor*, para que adquiera el verdadero sentido de justicia.

El amor es el sentimiento y valor más sublime que existe, en cumplimiento del mismo ha sido posible la concepción del hombre, su desarrollo, su armonía, su crecimiento social, la comprensión mutua, la tolerancia y la paz. Los conceptos amor y justicia al vincularse entre sí, como mediación pueden evitar que la justicia sea en la práctica jurídica, sólo un instrumento de fuerza que permite la convivencia en paz entre los hombres. Para que la justicia sea el máximo valor del derecho necesita ser algo más que un ideal. Este elemento se encuentra en el *amor*, sentimiento extendido al *prójimo*. El amor hacia los *otros* es posible, pero no puede ser impuesto,

¹⁹ Comte-Sponville André. *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, p.231.

pues ningún hombre ama simplemente porque se lo ordenen. El amor se encuentra en el núcleo de todas las leyes humanas. *Amar al prójimo* significa practicar gustosamente los deberes hacia él. Pero la orden que hace de esto una regla tampoco puede ordenar tener esa actitud en las acciones que se realizan conforme al deber, sino simplemente tender hacia esta actitud, atento a que el amor no es una orden, es un ideal que nos guía y nos trasciende. De esta manera, una pretensión de justicia en la práctica jurídica necesariamente debe estar determinada por el amor para evitar la nulidad ética. Esta potencia en la cumbre de la filosofía griega, Aristóteles trató de establecerla a través de la reflexión ¡si somos amigos no necesitamos la justicia!

En *Amor y Justicia*, Ricoeur distingue tres rasgos de la dialéctica, que denomina la extrañeza o rareza del discurso del amor. El primero, es una vinculación entre el amor y la alabanza. “El discurso del amor es en primer lugar un discurso de alabanza. En la alabanza el hombre goza con la vista de su objeto que reina por encima del resto de objetos de su atención.”²⁰ El vínculo entre amor y alabanza, tiene que ver con el hecho de que el hombre se regocija a la vista del objeto que reina por encima de todos los demás objetos que tiene bajo su cuidado. Considerar al amor como un himno de alabanza y discurso de bendición, una alegría de ver; se opone a un análisis ético, por lo refinado del concepto. La forma imperativa con la que se habla en las Escrituras, presenta la segunda extrañeza del discurso del amor “Amarás al Señor tu Dios [...] y amarás a tu prójimo como a ti mismo.”²¹ El imperativo en su sentido de obligación, argumentado por la moral Kantiana es inconveniente porque es imposible que alguien ordene al amor, al sentimiento, además, se trata de un diálogo entre un Dios cristiano y *otro* no determinado al referirse al prójimo. Este imperativo se simplifica como una alabanza y un mandato. El mandamiento como *orden* solo tiene sentido si se admite que el mandato de amar, es el amor mismo. Pero ¿qué significa amar al prójimo? Amar al prójimo significa amar al capitalista, al asesino, al loco, al enfermo, al joven, al viejo, amarlos desde ellos mismos, en sus rostros, no a partir de sus ideologías o costumbres que podrían deshumanizar al hombre. Amar al *otro* no es tarea fácil, ni se logra de inmediato. Amar al *otro* es la expresión más alta de moralidad de la praxis de toda la vida personal. Una relación

²⁰ Ricoeur, Paul. *Amor y Justicia*, p.15.

²¹ *Ibidem*. p. 16.

interpersonal cuyo centro es el *amor al prójimo*, puede ser constructiva de las personas.

No obstante, la relación de amor no es unívocamente buena, también puede ser perversa, aunque a primera vista no lo parezca. Esto acontece, por ejemplo, cuando un asesino ama a sus compañeros asesinos, cuando un dictador ama a sus sicarios que hacen desaparecer del mapa a personas *objetos sufrientes* de su intolerancia; un banquero ama a los usuarios, a los que les cobra un interés de *usura* y más les aprecia cuanto más altos intereses les cobra. De este modo, la relación interpersonal puede enmascarse en nombre del amor cuando en realidad no es otra cosa que egoísmo. En otras palabras, el amor puede ser utilizada para la construcción exclusiva de una persona *sobre* otra u otras; en este caso, no hay verdadera realización personal del *otro*, sino dominación, tampoco existe, aunque parezca lo contrario, crecimiento personal del que se impone, sino su más sutil destrucción personal, su profunda degradación. El imperativo ético kantiano en relación con el amor verdadero, considera al *otro* como fin nunca como medio. En la dialéctica de Ricoeur, el *otro* no es mi enemigo, por el contrario, es lo mejor que puede acontecerme. El *otro* no es impedimento para mi crecimiento como persona, sino justo la condición necesaria para que mi realización tenga lugar. Esto significa:

[...] que el amor es el motor más grande de la persona, es la tendencia que nos conduce a un lugar a otro, el mayor acicate de la vida personal en cualquiera de sus manifestaciones. Consista en lo que sea el sentido de la vida en concreto y para una determinada persona, lo que es seguro es que el amor estará muy cerca si verdaderamente se ha descubierto dicho sentido.²²

Amar al prójimo no es tarea fácil; y contra lo que parece, tampoco es sencillo dejarse amar por el *otro*. Hecho que podríamos confirmar desde el concepto de *prójimo* antiguo, que designaba referencia a los extranjeros establecidos en la tierra de Israel, quienes no eran respetados. En nuestro contexto, mi prójimo es cualquiera que tenga necesidad de mí, y que yo pueda ayudarle, sólo así tiene sentido la universalización del concepto prójimo. Aun extendiéndose a todos los hombres, el amor al prójimo no se reduce a una actitud genérica y abstracta, poco exigente en sí misma, sino que requiere mi compromiso práctico. El deber de interpretar esta

²² Moreno Villa, Mariano. *El hombre como persona*, Caparrós Editores, Madrid, 2005 p. 93.

relación entre lejanía y proximidad con vistas a la vida práctica de sus miembros, en el cual el amor se convierte en el criterio para la decisión.

2.5. El Ágape

La investigación crítica de una teoría de la caridad tiene diversas formas de abordarse, la primera, desarrollar de manera general una teoría del *ágape*, concepto de origen griego cuyo significado es del *amor*. Un primer dato está en los escritos bíblicos. Los términos griegos usados para hablar del amor fueron la *philía*, el *eros* y el *ágape*. *Philía* era un concepto que refería una relación de mayor calidez, intimidad y afecto pero limitado a los seres queridos más cercanos como los amigos. El *Eros* se asociaba al amor sexual o erótico. El término *ágape* fue poco usado en el período de la Grecia clásica, se entendía como un saludo afectuoso o de preferencia de algún objeto o situación. El significado central de *ágape* dentro del cristianismo (aunque no el único) fue el amor divino. El *ágape* resultó ser el concepto más adecuado, que siendo poco usado serviría para expresar las múltiples variantes del amor entre Dios y los hombres, como base ética de las relaciones entre los cristianos. Con este antecedente planteamos una pregunta: ¿Cómo se debe vivir el amor para que se realice plenamente su promesa humana y divina? Una primera indicación la encontramos en uno de los libros del Antiguo Testamento conocido por los místicos como *el Cantar de los Cantares*. Según su interpretación la obra poética contenida en este libro son cantos de amor. Es instructivo que en el libro se encuentren dos términos diferentes para indicar el amor. Primero, la palabra *dodim* un plural que expresa el amor todavía inseguro, en un estadio de búsqueda indeterminada. Palabra reemplazada por el término que los griegos denominaron *Ágape*, el cual se convirtió en la expresión característica para la concepción bíblica del amor. En oposición al amor indeterminado y en búsqueda, este vocablo expresa la experiencia del amor que ahora es considerado, el descubrimiento del *otro*. El amor es ocuparse y preocuparse por *otro*. A pesar de que el término amor está demasiado utilizada lingüísticamente y es un concepto tan amplio que a veces pierde sus contornos. No es extraño que se confunda en el vasto campo semántico de la palabra amor, se habla de amor a la patria, de amor a la profesión o al trabajo, de amor entre amigos, entre padres e hijos, entre hermanos, familiares y de amor al

prójimo. En la multiplicidad de significados, Ricoeur destaca como arquetipo la *excelencia*, que abre al ser humano una promesa de, un deseo a.

La frontera es menos clara con el estado de paz de la que el *ágape* parece más próximo, la *philia*. Conciérne precisamente a la reciprocidad. Lo esencial de los análisis de la *Ética a Nicómaco* sobre la amistad tiene por objeto las condiciones más propicias para el reconocimiento mutuo, pues este reconocimiento acerca la amistad a la justicia: el tratado de Aristóteles dice que, sin ser una figura de la justicia, la amistad no está lejos de ella, se le asemeja.²³

Finalmente, el tercer rasgo del amor: “es el poder de la *metaforización* que se vincula a las expresiones amor.”²⁴ La contribución de Max Sheler respecto que el amor se encuentra en un espiral ascendente y descendente, es decir, en la metáfora su significación busca sus cualidades.

En el debate filosófico sobre el *ágape*, la cultura griega la caracterizó por el amor ascendente, vehemente y posesivo, el *eros*. Si se llevara al extremo este antagonismo, la esencia del cristianismo quedaría desvinculada de las relaciones vitales fundamentales de la existencia humana. *Eros* y *ágape*, amor ascendente y amor descendente nunca llegan a separarse completamente. Si bien, el *eros* ascendente causa fascinación por la promesa de felicidad, al aproximarse la persona al *otro* se planteará cada vez menos cuestiones sobre sí misma, para buscar la felicidad del *otro*. Por otro lado, el hombre tampoco puede vivir exclusivamente del amor descendente. No puede dar únicamente, sino también debe recibir. Quien quiere dar amor debe a su vez recibirlo como don. En la metaforización, Ricoeur introduce un nuevo mandamiento que se cristaliza en el *ágape*, en el amor, definido originalmente en un sentido cristiano pero que la filosofía busca descontextualizar y secularizar bajo el signo de una lógica de la sobreabundancia. Hablar de amor, libera una lógica de acción que supera el simple intercambio dar-recibir.

El cristianismo designa el *ágape* como un amor que aparentemente se da sin esperar nada a cambio, ni siquiera espera el amor correspondiente del ser amado. El amor se hace patente en la ayuda a los demás. El prójimo se revela de manera específica como todo aquél que está necesitado. En esa situación surge el amor de benevolencia o misericordia como ayuda piadosa al necesitado. Destacamos tres

²³ Ricoeur, Paul. *Caminos del reconocimiento*, p. 229.

²⁴ Ricoeur, Paul. *Amor y Justicia*. p.18.

rasgos discursivos del ágape que le permiten prestarse a una prueba de credibilidad. Se le asocia con un discurso de alabanza, una expresión de regocijo ante algo que reina sobre todos los demás objetos de su cuidado, cuyo paradigma es el himno del amor. El discurso del ágape reviste la forma verbal, “tú amarás”, es decir, de un mandamiento que precede a toda ley moral, instituye un paso en dirección a la justicia. Ricoeur refiere un uso poético del imperativo que se encuentra cerca del himno y la bendición. Por último, el discurso de ágape se caracteriza por su poder de metaforización. El ingreso del ágape en el lenguaje filosófico no elimina la desproporción entre amor y justicia, y sobre esta desproporción debe operar una dialéctica entre ambos polos que se puede aprehender precisamente en el nivel del lenguaje porque el ágape se proclama en tanto que la justicia se argumenta. El problema de la argumentación es que, si bien resuelve contiendas y las sustrae a la venganza, no logra acercarse al estado de paz porque todo fallo judicial implica un lenguaje que distancia en lugar de unir, al colocar de un lado a la víctima y del otro al culpable. Por eso necesita un contrapeso en el lenguaje del ágape.

Es digno de destacar que los <<estados de paz>>, el *ágape* a la cabeza, sean opuestos globalmente a los estados de lucha que no se reducen a las violencias de la venganza, que nuestro próximo modelo coloca con el nombre de reciprocidad conjuntamente con el don y el comercio, sino que incluyen también y principalmente las luchas propias de la jurisdicción de la justicia, como lo demuestra el proceso en el tribunal. La obra se construye incluso sobre la oposición entre la lucha bajo el signo de la justicia y la trilogía de los estados de paz, cuya figura privilegiada es, en este caso, el *ágape*.²⁵

El discurso de la justicia en la práctica profesional del abogado, se opone a los discursos del amor. El amor no argumenta, mientras que la justicia entendida como práctica social, se identifica con el aparato judicial de una sociedad al nivel de *principios de justicia* que rige el predicado “justo” aplicado a las instituciones. Los elementos de la justicia como práctica social se hallan tejidos en el marco de una actividad comunicativa. En esta actividad práctica ni la circunstancia de justicia ni sus procedimientos son del *amor* ni menos sus argumentos, porque el amor tiene distinto lenguaje al de la justicia, ésta confronta razones a favor y en contra, comunicables. La justicia es una parte de la actividad comunicativa por el empleo del diálogo, del lenguaje, para argumentar y analizar un caso concreto.

²⁵ Ricoeur, Paul. *Caminos del reconocimiento*. Editorial Trotta S.A. Madrid, 2005, p. 228.

La característica esencial de la práctica judicial, se define en el formalismo de la justicia como marca de fuerza. El derecho sin la fuerza es ineficaz y nulo porque es lo que pone orden. En el nivel de fuerza los individuos con intereses opuestos se encuentran en un estado de lucha perpetua, los unos a los otros. “Mi sugerencia es en este momento que el punto más alto al cual puede apuntar el ideal de justicia es el de una sociedad donde el sentimiento de dependencia mutua –incluso de mutuo endeudamiento- quede subordinado al del mutuo desinteresamiento.”²⁶

En esta fórmula no está ausente la idea de mutualidad pero la relación de intereses diversos impide a la justicia elevarse al nivel de un reconocimiento y de una solidaridad, tal que cada individuo se sienta deudor de cada uno. La pretensión de Ricoeur no es facilitar el camino de su reflexión al detenerse a la reducción de la justicia al aparato judicial, sino, incluir a su reflexión el ideal de justicia, el amor. La creación de la dialéctica *amor y justicia* para establecer un puente entre la poética del amor y la prosa de la justicia, entre el himno o alabanza y la regla formal: “[...] es a la acción donde el amor y justicia se dirigen cada uno a su manera; es a la acción la que los dos reivindican. El examen separado de los conceptos de amor y de justicia debe dejar paso a la relación dialéctica.”²⁷

Según Ricoeur, *amor y justicia* tienen pretensiones dirigidas a la acción. De aquí, se desprende la economía del don como un centro constituido por dos relaciones: *primero*, la relación con el enemigo mediada por el mandato de amar al prójimo y a los enemigos; *segundo*, la relación del hombre con la ley, entendiendo a ésta como don, como un regalo dado al hombre. El obrar por amor al prójimo tiene como función elevar el sentido de la justicia y dar expresión a la generosidad en el nivel de las instituciones a través de sus excepciones. En *Amor y Persona*, Jean Lacroix argumenta: “La más alta moralidad no consiste en la obediencia a una ley, sino en una unión de personas, es la comunión perfecta, la amistad de los hombres entre ellos [...] Y eso explica que toda renovación moral no es el resultado de una ley más rígida, sino de una mayor práctica de la amistad y de la fidelidad personales”²⁸

²⁶ Ricoeur, Paul. *Amor y Justicia*, p. 24.

²⁷ *Ibidem*, p.14.

²⁸ Lacroix, Jean. *Amor y Persona*. p.37.

2.6. La Regla de Oro en la práctica profesional del abogado

Otra posibilidad de unir al amor y la justicia es concebir la dialéctica bajo la Regla de Oro. Por amor o caridad entendemos la más profunda comunión humana. Ricoeur encuentra el paradigma en los textos evangélicos, donde el mandamiento *Amar a los enemigos y la Regla de Oro*, se encuentran yuxtapuestos. Para explicar este modelo planteamos dos cuestiones: ¿Cómo la cualidad poética del himno se convierte en obligación? “El mandato de amar a los enemigos no se sostiene por sí mismo: él es la expresión *supra ética* de una amplia *economía del don* y que bien es cierto tiene otros modos de expresión que esta reivindicación del hombre para la acción. La economía del don desborda por todas partes a la ética.”²⁹

En la filosofía moral la Regla de Oro es concebida como la máxima de acción que reposa en la lógica de reciprocidad y de equivalencia entre sujetos. Hay reciprocidad entre lo que hace uno y lo que se hace al otro. El mandato expresado en forma negativa, la Regla de Oro, ordena no hacer al prójimo, lo que detestaríamos que se nos hiciera a nosotros, o de modo positivo “Y lo que queráis que os hagan los hombres, hacédselo vosotros igualmente.”³⁰ El origen de esta regla está en la cultura judeocristiana, es formulada en mandamiento bíblico: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”, (Evangelio según San Mateo), adagio conocido como el Sermón de la Montaña. La Regla de Oro da respuesta moral a la amenaza de violencia, inherente a las situaciones asimétricas de las interacciones humanas, cuando alguien ejerce un poder sobre otro. La lógica de reciprocidad que resalta en la Regla de Oro tiende a impedir toda relación asimétrica. El fundamento del ágape y su credibilidad según Ricoeur:

[...] se solventa en su impacto sobre la práctica misma de la reciprocidad, tal como su concepto de prójimo lo presenta: el prójimo, no como el que se halla próximo, sino como aquél al que uno se acerca. Por tanto, la prueba de credibilidad del discurso del ágape consiste precisamente en la dialéctica entre el amor y la justicia, abierta por este acercamiento.³¹

²⁹ Ricoeur, Paul. *Amor y Justicia*, p.25.

³⁰ *Idem*.

³¹ Ricoeur, Paul. *Caminos del reconocimiento*. p. 229.

La credibilidad del ágape se da a través de su lenguaje comparable al discurso de la justicia. El *ágape* habla por extrañas que sean sus expresiones, se ofrecen a la comprensión común. Su discurso es un discurso de alabanza que no anula la desproporción entre amor y justicia. El ágape se declara, se proclama; la justicia argumenta. La perspectiva de Ricoeur es tender un puente entre la poética del ágape y la prosa de la justicia, entre el himno y la regla formal. Este puente debe tenderse, pues los dos regímenes de vida, según el ágape y la justicia, remiten al mismo mundo de acción en busca de la justicia en la práctica social. De esta forma, la teoría de la acción no sólo abarca la interacción intersubjetiva, ni la transacción legal, coloca en relación conflictos interhumanos, en una relación *asimétrica*, entre lo que un agente hace o ejerce poder sobre *otro*. “El problema moral nace de una amenaza de violencia que es inherente a la situación asimétrica de interacción; desde que alguien ejerce un poder sobre otro, al actuar, la posibilidad de tratar al otro como un medio y no como un fin está inscrita en la estructura misma del obrar humano.”³² En la medida en que las acciones humanas en general y profesionales en particular, está en juego la *persona*; núcleo vulnerable al que cada profesional y agente ético tiene como *principio y deber*: el respeto a las personas en toda circunstancia. La persona no puede ser utilizada como medio para conseguir otros fines, por buenos que estos sean.

En el análisis de la Regla de Oro en la práctica profesional del abogado, tendremos presente el principio de moralidad formulada por Ricoeur, en base a uno más antiguo, en doble sentido, histórico y nocional: “No hagas a tu prójimo lo que detestarías que te hagan a ti mismo”, o bien, la que se lee en el Evangelio de Mateo 7, 12: “Así que todas las cosas que quisierais que los hombres hiciesen con vosotros, así también haced con ellos”, inclusive, el que aparece en el Levítico 19, 18, retomado por San Lucas 10, 25-28: “y (amarás) a tu prójimo como a ti mismo”. La entrada de la Regla de Oro a una práctica social, confiere al principio de moralidad una dimensión intersubjetiva. Pero va más allá en la medida en que su atención se centra, no sólo sobre la vertiente conflictiva de la interacción humana, sino en la *asimetría* esencial entre lo que *uno* hace y lo que es hecho a *otro*, lo que alguien sufre. El principio de la moralidad, no pone a un individuo frente a otro, ni cara a cara

³² Ricoeur, Paul, *Amor y Justicia*, p. 56.

dos agentes, sino a un agente y un paciente involucrados en la acción de violencia; el paciente es quien ha sido perjudicado. Esta asimetría que constituye la desigualdad inicial, aparece cuando el *otro* es potencialmente víctima de la acción de *otro*, su adversario. La justificación de Ricoeur es que: “la moral es la respuesta a la violencia del otro.”³³ El surgimiento de la violencia es lo que legitima la política, incluso lo jurídico.

Eludir la condición del principio de moralidad resulta familiar en la tradición del derecho natural, en la que el *otro* puede interferir con mis derechos, con el poder de actuar resulta potencialmente mi agresor antes que mi víctima. De esta forma, Hobbes enfatizó que el temor a la muerte violenta constituye el motivo para ceder los derechos innatos en provecho del monarca absoluta. En diversas teorías clásicas del derecho natural, la aparición del *otro* resulta menos dramática, se reduce a la interferencia en mi esfera privada de intereses, en términos de impedimento de actuar antes que amenaza de muerte. Esto basta para señalar al *otro* como un adversario igual antes que víctima desigual. En este plano la Regla de Oro ve: “[...] en el primer agente, aquel al cual se dirige un hombre que reivindica un *poder sobre otro* hombre y que, en consecuencia, lo trata potencialmente sometido a su propio poder. En este sentido, la moral y la violencia son contemporáneas y, [...] coextensivas.”³⁴

El carácter formal de la Regla de Oro lo constituye su fuerza moral, descubre en cada situación concreta, lo permitido o lo censurable. En ese espacio la *phrónesis* aristotélica recobra su lugar, en cuanto permite la deliberación e interpretación de la situación y asigna la regla que conviene aplicar en su caso. Ricoeur sostiene que el principio de moralidad aunque formal no es vacío, en la medida en que, entre la regla formal y el juicio moral en situación se intercalan a través de premisas especificantes, cuya función es que en cada acción, todo ser humano sea respetado, en tanto, criatura racional. El modelo apropiado se ubica en la jurisprudencia, donde las premisas especificantes se manifiestan, y el principio de moralidad resulta invariablemente aplicado a través de las interpretaciones que limitan su alcance. Así la regla “no matarás”, ha suscitado siempre y en cualquier lugar excepciones, entre

³³ Ricoeur, Paul. *Escritos y Conferencias 2*, p. 59.

³⁴ *idem.*

las cuales, la menos discutible es la legítima defensa propia o la defensa de un prójimo amenazado de muerte. Citamos un ejemplo, la referencia que durante siglos los esclavos no fueron contados como miembros de un grupo definido como verdaderamente humano, a saber, de hombres libres a quienes se aplica la regla formal del respeto que es debido a todas las criaturas racionales. La premisa especificante consistía en que el primer obstáculo se extendía al derecho de propiedad de cosas, la compra de personas, y por el otro, definía a las criaturas racionales por la condición de hombre libre. Esta premisa ha sido superada, no en su totalidad, por presiones de carácter específicamente moral, inclusive, desde el ámbito político nacional o internacional. Ha sido preciso construir mediante la vía de la deliberación pública una nueva premisa, en virtud de la cual los esclavos deben ubicarse bajo el amparo del derecho para ejercer las libertades reconocidas al momento. Una deliberación razonable puede intercalarse entre la regla formal del respeto debido al otro.

2.7. Fenomenología de la promesa

La *promesa* ha sido siempre tema esencial de numerosas reflexiones impulsadas desde distintas tradiciones del pensamiento filosófico, ético, político, religioso; del derecho y la antropología filosófica, entre otros. El primer postulado a meditar: *cuando se dice algo se debe cumplir*, bajo una fórmula imperativa: *decir es hacer*. Algunos ejemplos se hallan al momento de emitir una expresión que implica realizar acciones: juramentos, ofertas, mandas, pactos y promesas. En lo cotidiano la noción *promesa* existe mediante instituciones más o menos regladas. El promitente está autorizado para ejecutar su cumplimiento; *yo no puedo prometer por otro*. El prometer en sentido positivo, implica <yo me comprometo a>; su consecuencia <yo debo>. En sentido negativo, afirmar *prometo pero no debo* o prometer algo que no se tiene intención de cumplir, es una contradicción: <es y no es>. Probablemente estaríamos de acuerdo que cuando alguien vierte una promesa sin la mínima intención de cumplir, su acto de habla carece de un mínimo de sinceridad, elemento característico de la promesa hecha en condiciones normales o cotidianas. La promesa queda realizada pero es imperfecta.

En nuestro contexto vital es común hacer promesas como simple intención o de buena voluntad de realizar lo prometido, sin que se obligue a cumplirlas. ¿El

cumplimiento de la promesa es una exigencia ética o no? Una respuesta sutil sería que la razón fundamental de este *deber* radica en que no querríamos que otro nos incumpliera algo prometido. Pero, más allá de esta respuesta se implican aspectos básicos y sociales que obligan a argumentar con razonamientos la vinculación sobre su cumplimiento. Pensemos, por ejemplo, el contenido y alcance de los contratos o pactos de confianza que celebra el ser humano, como pilar de la promesa.

En vocabulario de Ricoeur, la promesa corresponde a un acto con posibilidades de realización *-decir es hacer-*. Implica que la promesa debe producirse en un ámbito de pluralidad, un sentido ético: la sinceridad engendra una obligación. Como reflexión ética incluimos un cuestionamiento: ¿por qué se deben cumplir las promesas? Una respuesta en sentido negativo la observamos en los argumentos y discursos legales vertidos ante un tribunal de justicia, donde el incumplimiento de la promesa es constante, hecho que desvirtúa la sentencia de Nietzsche, según la cual el ser humano es el animal que hace promesas, por su capacidad legítima de poder prometer:

Aquella tarea de criar un animal al que le sea lícito hacer promesas incluye en sí como condición y preparación...la tarea más concreta de *hacer* antes al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a la regla, y, calculable.³⁵

Prometer para Nietzsche es algo que depende de la formación ontológica del promitente, es decir, del hombre de la voluntad propia e independiente, al que le es lícito hacer promesas por haber logrado un sentimiento de plenitud de hombre en cuanto tal, que merece respeto y confianza. La promesa en cuanto caracteriza al ser humano, tiende a pasar desapercibida la mayor parte del tiempo, a pesar de que ocupa un lugar sustancial en su vida personal y social, porque la palabra que le es exclusiva se encuentra ahí, con diversos significados que pueden interpretarse en su conjunto, pero, siempre como algo fundamentalmente humano. Aristóteles en la *Política* adujo:

Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra [...] la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales. Poseer de

³⁵ Nietzsche, Friedrich. *La Genealogía de la moral*, p. 67.

modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones.³⁶

El hombre con su capacidad exclusiva de poseer la palabra, hace promesas, en las cuales manifiesta su modo de ser. Ellas marcan generaciones y personas; para algunas su cumplimiento es cuestión de honor. Para otros, guardar la promesa genera una expectativa positiva, tanto para *sí* como para el *otro* a quien se hace, si es sincera. Mantener una promesa es reconocer el derecho que los *otros* tienen de ser tratados éticamente; en cambio, la traición es signo de desprecio y falta de reconocimiento. Las promesas son susceptibles de realizarse o no, o bien, haciéndose son incumplidas por razones imputables o no al promitente. La promesa según Ricoeur, enfrenta un enemigo: *la traición*, que en el ámbito moral significa incumplimiento de la palabra dada y destruye la confianza depositada. Inclusive en las relaciones de reconocimiento, aquél a quien se le ha prometido algo desafía al promitente, en sentido de apelación, no de obligación a mantener su palabra para dar vida al lazo de intersujektividad que unen al *sí* y al *otro*. La promesa crea certeza en la medida en que se mantiene íntegra, su confianza en la institución del lenguaje garantiza que el *otro* puede contar con lo que prometió y le fue prometido.

En la indagación de nuestro objetivo, difícilmente encontramos disertaciones éticas sobre el cumplimiento de la promesa. Lo más cercano son los estudios de Aristóteles, que en su conjunto corresponden a un ideal de vida personal con implicaciones sociales cuya finalidad, es la felicidad. No existen planteamientos concretos sobre el cumplimiento de la palabra dada, aunque las virtudes morales e intelectuales, inclusive los vicios analizados por este filósofo, podrían proyectar algo al respecto. Los conceptos que interesan a nuestro tema son: de lo voluntario e involuntario, la sinceridad y la justicia. De lo *voluntario* o *involuntario*, aplicamos lo que corresponde a las condiciones que determinan cuando un acto que promete es o no voluntario. Por voluntario: “aquello cuyo principio está en el mismo agente que conoce las circunstancias concretas en las que radica la acción.”³⁷ Por involuntario:

³⁶ Aristóteles. *Política*. Tecnos, Madrid, 2004 L. I Cap. II.

³⁷ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, L.III, 1111 a.

“las que se hace por fuerza o por ignorancia, es forzoso aquello cuyo principio es externo y de tal clase que en él no participa ni el agente ni el paciente.”³⁸

La promesa puede hacerse en condiciones en que el promitente es sometido a una fuerza externa que ejerce poder sobre el individuo, o bien, en estado de ignorancia. La validez de la promesa hecha en estas condiciones es cuestionada éticamente. ¿Qué es lo que obliga el cumplimiento de la promesa concebida en condiciones propias de los actos voluntarios: deliberación y decisión? Basta recordar que el objeto de la voluntad tiene un fin, según Aristóteles, es el *bien*. El objeto del hombre bueno es *la voluntad*. “El hombre bueno, en efecto juzga bien todas las cosas, y en todas ellas se le muestra la verdad. Pues, para cada modo de ser, hay cosas bellas y agradables, y, sin duda, en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosa.”³⁹

La fenomenología de la promesa se despliega en dos términos, el primero subraya la dimensión lingüística del acto *prometer* en cuanto acto de discurso; el segundo, sugiere su característica moral. El *yo prometo* manifiesta equivalencia en la *estima de sí*; en el plano de la praxis está constituido por el *yo hablo* implicado en cada una de las configuraciones de los actos de discursos, *yo prometo, yo declaro, yo advierto*. La promesa como acto de discurso implica la regla constitutiva según la cual decir: *yo prometo* es colocarse bajo la obligación de hacer algo en donde reposan los contratos y pactos.⁴⁰ La promesa pertenece a los actos performativos señalados mediante verbos fáciles de reconocer en el léxico. El contenido de esos verbos, concibe lo que dicen, prometer equipara el verbo de compromiso por excelencia. La condición esencial consiste en que el locutor contrae la obligación de ejecutar la acción anunciada, significa que el sujeto no sólo dice palabras, sino que tiene la posibilidad de hacer algo mediante ellas, es decir, que hacer lo dicho sea vinculante.

La noción de compromiso derivado del prometer, tiene origen en la primacía de la noción del *bien*, que constituye según Aristóteles una ordenación y pretensión gradual del ser humano de alcanzar lo que para él es *bueno*, en este sentido, se

³⁸ *Ibidem*, L.III, 1110 a.

³⁹ *Ibidem*, L.III, 1113 a.

⁴⁰ Cfr. Ricoeur, Paul. *Lo Justo 2*, p.23.

manifiesta uno de los trascendentales del ser, cuyo significado: < *todo lo que es, por el hecho de ser, posee una bondad particular*>. El fin común de nuestras aspiraciones es el *bien*. El segundo elemento ético consiste en considerar al *otro* que cuenta con el promitente y espera algo bueno de él, con quien se siente vinculado; de esa forma, tendría que darse la relación entre el profesional y actor que padece. Finalmente, preservar la institución del lenguaje, en la medida en que ésta por su estructura fiduciaria descansa en la confianza de cada uno en la palabra del otro. Lo anterior confirma la noción de promesa aducida en *la Genealogía de la Moral*, donde Nietzsche denomina al hombre lícito de hacer promesas.

El hombre libre, el poseedor de una voluntad duradera e inquebrantable tiene también como en esta posesión suya, su medida del valor: mirando a los otros desde sí mismo, honra o desprecia; y con la misma necesidad con que honra a los iguales a él, a los fuertes y fiables (aquellos a quienes les es lícito hacer promesas- es decir, a todo el que hace promesas, como un soberano, con dificultad, raramente, con lentitud a todo lo que es avaro de conceder su confianza, que honra cuando confía, que da su palabra como algo de lo que uno puede fiarse, porque él se sabe lo bastante fuerte para mantenerla, incluso, frente a las adversidades, incluso frente al destino con igual necesidad tendrá preparado su puntapié para los flacos galgos que hacen promesas sin que le sea lícito, y su estaca para el mentiroso que quebranta su palabra, ya en el mismo momento en que aún la tiene en la boca.⁴¹

El pensamiento de Nietzsche es compartido con Ricoeur, en el sentido que la promesa se estatuye como elemento imprescindible de la *estima de sí*, por el cual el ser humano se considera digno de estima: por su capacidad misma de juzgar, jerarquizar sus preferencias y evaluar adecuadamente sus acciones, según sus fines. Esta capacidad puede advertirla cada uno reflexionando *como otro sí* sobre sus acciones presentes y pasadas. El otro aspecto de la estima de sí, radica en la capacidad del sí mismo para efectuar algo, de comenzar algo en el mundo, actuando por razones; lo que se valora o juzga bueno de sí, es una capacidad: su capacidad para realizar sus fines en el mundo no sólo una realización determinada. Esta capacidad de designarse a sí mismo como autor de sus propias acciones, se apunta en un contexto de interacción social, en relaciones que oscilan entre el conflicto o la propia interacción, con uno o con otros implicados y vinculados en distintos ordenes de reconocimiento en los sistemas sociales.

⁴¹ Nietzsche, Friedrich. *La Genealogía de la moral*, p. 68.

La partida dramática de los puntos de vista se juega, pues, en el nivel de capacidades y no en el de las obligaciones. En el nivel de la capacidad permanecen dos puntos de vista, y el conflicto tiene que ver con lo que podemos y no podemos; la aptitud para sentir el sufrimiento del otro, para compadecer, no es del orden del mandato, sino de la disposición.⁴²

2.7.1. Sinceridad en la promesa

En el tema anterior advertimos que el fin de la promesa radica en la ejecución de actos voluntarios y buenos, próximos a la virtud *sinceridad*. Estimamos sincero a quien hace promesas con la intención de cumplirlas, no para lograr fines ajenos a su contenido, sino por la convicción de su cumplimiento. Aristóteles consideraba la sinceridad como la virtud que tiene que ver, con lo que se dice de sí mismo a los otros, su peculiar forma de ser y conformidad de lo que *dice y hace*. Es sincero quien es verdadero en sus palabras, sus actos y en su vida, simplemente porque tiene tal carácter. Es íntegro porque sus actos tienden siempre a la verdad, evita la falsedad y consecuencias funestas que podrían generarse al hacer falsas promesas para la credibilidad ante los otros.⁴³ Reconocemos el valor de la sinceridad y confianza que cada persona comporta al prometer un compromiso; sin los cuales el intercambio lingüístico sería imposible.

Espero que el otro signifique lo que dice [...] esta confianza establece el discurso público sobre una base fiduciaria donde el otro aparece como tercero y no sólo simplemente como un tú. Ciertamente, esta base fiduciaria es más que una relación interpersonal, es la condición institucional de toda relación interpersonal.⁴⁴

Desde esta perspectiva podríamos juzgar moralmente perversa la intención de hacer una promesa falsa. Hacer promesas falsas implica utilizar a la persona - al *otro* y a *sí mismo*- como medio, despojando su carácter de *fin en sí mismo*, según el imperativo categórico kantiano. La promesa vista como cualidad humana justifica la obligación del cumplimiento o, por lo menos, da apertura a posibilidades del promitente a cumplir el contenido de la promesa. Así, cuando decidimos prometer, designamos una acción propia, nos ponemos en ella y dependemos de ella para realizarnos.

⁴² Ricoeur, Paul. *Lo Justo 2*, p.67.

⁴³ *Ibidem*, L.IV, 1127 b.

⁴⁴ Ricoeur, Paul. *Lo Justo*, p. 44

Nuestro compromiso nos determina, porque somos nosotros mismos quienes estamos en *juego*, según el lenguaje coloquial.

La institución *promesa* es aportación atribuida a Paul Ricoeur. En *Sí mismo como otro*, expone un estudio sobre la subjetividad reflexiva de la promesa. El juicio y su carácter ético son absorbidos por el *mantenimiento de sí*; por un lado, se cuenta con una persona y, por el otro, se asumen responsabilidades propias de la promesa. En el acto de la promesa el agente se reconoce como sujeto de imputación, que ante la infinidad de maneras de actuar, se detiene, marca un límite y renuncia a otras oportunidades por el recuerdo de su palabra dada.

La virtud que tiene relación directa con la promesa es la justicia, cuyo valor y aplicación a casos concretos es petición continua del ser humano que padece y sufre, subraya así la vulnerabilidad de su condición humana, en el tejido de interacción en un mundo previamente dividido entre el bien y el mal. En la práctica social visualizamos al sujeto humano desde su ubicación en la cultura, contexto en el cual se designa como hombre capaz y autor de sus propias acciones; en la interacción social el *otro* figura como su prójimo, incluso, su antagonista en relaciones que oscilan entre el conflicto y sufrimiento, ahí también están implicados innumerables *otros*.

La promesa como figura ética es rasgo sustancial de fidelidad que unifica y confiere al ser humano su identidad personal. Esta identidad corresponde a la *ipseidad*, es decir, el aspecto de la persona que lo hace singular e irrepetible. Sostener y cumplir las promesas a pesar de las vicisitudes que enfrenta una persona, conforme al esfuerzo por mantenerse en una dimensión profunda, en lo *ontológico*, significa mantener el compromiso como persona responsable: es ético, porque conlleva ser dueño de sí, le permite hacerse una personalidad más integrada; la persona es libre en cuanto alcanza mejores expectativas para consigo mismo y con los *otros*, en la búsqueda de la justicia efectiva de las instituciones.

2.7.2. La promesa en la práctica social del abogado

El fundamento de la ética profesional es la *promesa* por la relevancia que tiene en la práctica social. Quienes ejercemos la práctica jurídica damos cuenta que esta figura ética genera perspectivas positivas de fiabilidad en el ámbito profesional. El plano

jurídico por excelencia es sitio de desarrollo de actos que configuran pactos de confianza, promesas, contratos. La confianza intercala el vínculo social instituido por pactos de todo tipo que dan estructura jurídica al intercambio de la *palabra dada*, cuyo principio es: <los pactos deben ser cumplidos>. Este compromiso conforma una regla de reconocimiento entre personas que comprometen su palabra, al grado que cada una construye su credibilidad, respecto del beneficiario y testigo de la promesa, de la fiabilidad habitual que aplica a sus compromisos de vida, tanto en lo cotidiano como en lo profesional, crea así su personalidad madura. ¿Cómo la promesa expresa una capacidad ética, desde su propia perspectiva: como un acto de cumplimiento a la palabra dada que se sostiene en el deber de respeto a la persona como fin en sí? ¿Cómo puede la promesa ser definida en el contexto de una relación de cumplimiento con *otro* en la práctica social, es decir, qué aspecto otorga un carácter ético privilegiado a este fenómeno, donde su referencia es la dimensión intersubjetiva en que un agente es capaz de postergarse a sí mismo en favor de otro?

Una primera respuesta la podríamos hallar en la *solicitud*, según Ricoeur, ahí se manifiesta en una interpelación centrada en el *otro*, que se contrapone desde la perspectiva kantiana, la moral del respeto a la persona. La distancia entre estas formulaciones es sutil pero esencial. El respeto como respuesta a la demanda de *otro* permite fundar la bondad de la acción en un principio distinto, a saber, en un acto de fidelidad a *otro*, por quien adquiere sentido la obligación de cumplir las promesas, como a continuación será analizado.

En el espacio jurídico, el carácter ético de la promesa se analiza a partir de una relación entre dos destinos: lo judicial y lo político, lugar característico que da cimiento a la justicia, mediante la conquista de la justa distancia en casos concretos, anhelo de toda sociedad. En nuestro contexto la aplicación de justicia es constante querella, que muchas veces, se encuentra sumida bajo la presión de los medios de comunicación que la desalojan de su espacio protegido, aunado a la deliberación política que se ha vuelto superflua debido a la publicidad pública, que hace las veces de tribunal de justicia, con la finalidad de paliar la pérdida del control judicial que no se sabe en nombre de qué o de quién se ejerce, violentando con ello los derechos de las personas vulnerables. En *Tras la Justicia*, Manuel Atienza advierte que el

derecho se encuentra en constante enfrentamiento con la justicia, condicionada por la política y lo judicial; que vulneran los principios de *inviolabilidad de la persona*, que prohíbe la imposición de cargas o sacrificios sin contar con su consentimiento; el *de autonomía*, que prescribe al Estado permanecer neutral respecto a los planes de vida e ideales de excelencia humana y limitarse a facilitar el logro de dichos planes; el *de la dignidad humana*, según el cual debemos juzgar y tratar a las personas por lo que ontológicamente son, por sus acciones y no en cuanto a cuestiones, como raza, creencias, actividad económica, religión, etcétera.⁴⁵

Imbricada en estas circunstancias la práctica profesional del abogado se colisiona en un círculo vicioso, donde se manifiesta el retroceso de las prácticas sociales justas e intervenciones judiciales. El resultado el hurto de la persona en su doble capacidad de justiciable y ciudadano, causada por la violencia revelada desde el miedo al agresor hasta la muerte, obstáculo para el desempeño de la justicia en su función fundamental de tutela al individuo vulnerable y condición necesaria para vivir bien en una sociedad. Sin olvidar que en una sociedad primero está la legitimidad del Estado, evidentemente, porque no existe derecho en su ausencia. La existencia de leyes escritas, tribunales, abogados; actores y víctimas que actúan y sufren, muchas veces por su condición vulnerable, susceptibles de ser sometidos por el poder que sobre ellos ejerce la violencia en sus diferentes formas. En este ambiente la pretensión de la justicia es interponer entre las partes la *distancia justa*, previa deliberación, pues, es en el proceso donde se expone y relata el conflicto suscitado; ahí se da el primer contacto entre víctima y agresor. Finalmente, la resolución justa del caso concreto debatido en el abanico de leyes estatuido. Lo que con frecuencia no se da por la existencia de un “supuesto” consenso entre las partes de un proceso, formado alrededor de sufrimientos, provenientes de las personas que conforman el círculo de la justicia, y no de valores comunes como precisa nuestro sistema jurídico.

Desde la filosofía moral reflexiva de Ricoeur, advertimos que existe una distancia inabordable entre un modelo determinado de aplicación de justicia y la realidad fáctica, en que se desarrollan hechos narrados e historias envueltas de injusticias y sufrimientos en los diversos campos de la vida y del derecho. Lo jurídico en un campo más extenso del modelo penal, al que ha sido limitado por diversa teorías del

⁴⁵ Cfr. Atienza, Manuel. *Tras la Justicia*, Ariel Derecho Barcelona, 2003, p.235.

derecho, más bien, consiste en lo judicial del derecho, donde lo civil es considerado la parte central de lo jurídico. En ese campo se producen los contratos y pactos entre personas, pues, en una sociedad no sólo visualizamos conflictos interhumanos fácticos, sino también se pone a prueba la palabra dada, en el intercambio de palabras “[...] precisamente si se produce el conflicto cuando se rompe la palabra, al estimar una parte que la otra no ha cumplido su compromiso. Entramos aquí en el terreno de las mutuas obligaciones, que nos ligan unos a otros.”⁴⁶

En el ámbito penal denominado por la sociedad contemporánea como *disciplinaria*, observamos prácticas penales y relaciones de poder que subyacen de las mismas. La infracción penal aparece como la ruptura de la ley civil establecida legítimamente por vía legislativa del poder político. La práctica criminal surge por una perturbación que crea un daño social, una incomodidad para el conjunto de la sociedad. Muchos teóricos del Derecho definen al criminal como aquél individuo que ha roto el pacto social teóricamente establecido con la sociedad. La ley penal exige la reparación de la perturbación causada, si no fuera posible, el individuo debe *prometer* que jamás repetirá el daño causado a otros. A manera de ejemplo teórico podríamos citar una práctica jurídica existente en algunas sociedades como la nuestra, bajo cuatro tipos de castigo: a) el castigo expresado implícitamente en la Constitución: <<Tú has roto e infringido el pacto social, no perteneces más al cuerpo de la sociedad, tú mismo te has colocado fuera del espacio de la legalidad, se te expulsará del espacio social donde funciona esa legalidad>>; b) la *exclusión*, funciona como aislamiento dentro del espacio moral, psicológico, público, constituido por la *opinión*. Es el castigo a nivel de escándalos, vergüenza y humillación hacia quien cometió la infracción u ofensa. Se publica su falta y se exhibe a la persona en medios informativos, periódicos y boletines, su objetivo: busca públicamente reacciones de aversión, desprecio o condena pública. En nuestro sistema penal este método es común aunque no establecido legalmente; c) la reparación del daño a través de trabajos forzados inhumanos en favor del Estado; en lo ordinario, estas prácticas ocurren en zonas rurales con personas normalmente no instruidas y vulnerables, y; d) la pena que consiste en que el daño no vuelva a realizarse, es decir, el individuo promete no

⁴⁶ Ricoeur, Paul. *Crítica y Convicción*, Ed. Síntesis, Madrid, 2003, p. 165.

causar daño a la sociedad. Normalmente esta pena se ajusta a la ley del Talión. Se mata a quien mató, se viola a quien violó, su práctica es la venganza.

No obstante, en nuestro contexto la fragilidad que rodea la aplicación de la justicia, constituye un desafío para la ética aplicada, en especial, en la práctica social del abogado donde se enlaza el quehacer ético del profesional con el vacío de valores existentes en el sistema jurídico. La finalidad es evitar el descrédito de las instancias política y judicial, así como la desvalorización de la intervención jurídica que aparecen como efectos de los fenómenos de marginalización social y moral, característicos de la nueva forma de violencia que se ejerce sobre otros. En la aplicación del derecho se requieren no sólo jueces capaces de rehabilitar la instancia judicial, para redimir su credibilidad que constituye su garantía, sino, de profesionales del derecho capacitados para atender las defensas de quienes han sido violentados, no sólo por el Estado, sino por el mismo ser humano. Teniendo en cuenta que el origen del sufrimiento y conflicto se manifiesta en lo judicial, donde se da el primer acto del abogado, al proporcionar asistencia a la persona que padece. Toda persona tiene derecho a ser cuidado por el otro, cualquiera que sea su condición social, su raza, su etnia, sus costumbres y sus creencias. “[...] hacer justicia al concepto primario de solicitud por el sufrimiento [...] significa dar muestras de equidad.”⁴⁷ Para ello, es necesario como medio terapéutico recuperar en lo judicial la credibilidad y posición óptima, a saber, la tarea honesta de decir y aplicar el derecho justo. O mejor dicho, reparar lo más posible la violencia infringida, a través de la práctica de la generosidad como virtud de dar, en la conciliación de los asuntos y benevolencia en sus sentencias.

Ricoeur comparte el pensamiento de Hannah Arendt, para confirmar que la finalidad de la promesa es hacerse cargo de la credibilidad general de las instituciones humanas, no obstante, las debilidades a las que están sometidos los asuntos humanos en nuestro tiempo.⁴⁸ Esta reflexión nos permite interrogar: ¿Cómo la fenomenología de la promesa se concentra en el acto por el que el *sí* se compromete efectivamente al *otro* que demanda su ayuda? y ¿Cómo el compromiso que se deduce de la promesa adquiere un carácter ético en la práctica social del

⁴⁷ Ricoeur, Paul. *Lo Justo 2, Madrid*, p. 199.

⁴⁸ Cfr. Ricoeur, Paul. *Caminos del Reconocimiento*, p. 138.

abogado? La respuesta a la primera cuestión se da en dos direcciones: La primera, la promesa engendra ella misma su ética, por su cercanía a la *sinceridad* y el reconocimiento del *otro*, como sí mismo, que llevan a pensar que la promesa tiene por sí misma implicaciones morales. La segunda, porque existe un principio externo a la promesa sobre el cual descansa la obligación de sostener las promesas y cumplirlas, es decir, una promesa en la forma expresa de la palabra, cuya forma implícita es la intención, lo cual supone que la persona acepta el contenido de lo prometido, de manera que por el sólo hecho de decirlo, la persona se da el mandato de cumplirla. Esta respuesta se apoya en el principio kantiano, según la cual la persona puede darse leyes. Para la segunda cuestión consideramos que en el plano jurídico, el término compromiso equivale a una obligación; la simple enunciación “prometo” hace que la persona esté efectivamente comprometida con el otro u otros. En este espacio está implicado un pacto social tácito, como fuente de confianza mutua entre los miembros de una sociedad: ser fiel a la palabra dada. Pero, la promesa contiene exigencia ética referente a la relación de la persona consigo misma, con el *otro* a quien el profesional le proporcionará cuidados y con las instituciones.

La fenomenología de la promesa en el ámbito jurídico contiene un valor ético, es la clave para acceder a la justicia no como algo ideal, sino para la producción efectiva del derecho justo y equitativo. Deviene de la confianza cuando alguien precisa ayuda, cuenta con un abogado que le proporcionará los medios adecuados para la solución de su conflicto, por cuanto éste mantiene su promesa en relación con el otro que confía en él y en la palabra dada. Ricoeur ejemplifica la promesa en el plano jurídico, en los siguientes términos:

El otro está allí implicado de múltiples formas: como beneficiario, como testigo, como juez y más fundamentalmente como aquél que al contar conmigo, con mi capacidad para cumplir la palabra, me llama a la responsabilidad, me torna responsable. En esta estructura de confianza donde se intercala el vínculo social constituido por los contratos, los pactos de todo tipo, que dan una estructura jurídica al intercambio de la palabra dada. Cuando decimos “los pactos deben ser cumplidos.”⁴⁹

Esta definición genera un acto de compromiso con el *otro*. Prometemos hacer o dar algo bueno para el que lo recibe. Nos ligamos con un bien que debemos otorgar.

⁴⁹ Ricoeur, Paul. *Lo Justo*, pp.45-46

Nunca se promete algo malo, por lo menos, en el sentido positivo. El elemento bondad en la promesa es beneficio para el *otro*, pero la obligación de dar lo bueno, es lo que eleva a la promesa del simple nivel lingüístico al nivel moral. De ahí que la promesa en el compromiso tiene su mayor expresión, por la responsabilidad que genera el compromiso hacia el *otro*.

En el plano moral, es del *otro hombre*, el prójimo, del que es considerado responsable. En virtud de este desplazamiento del énfasis, la idea del prójimo vulnerable tiende a remplazar a la del daño cometido en la posición de objeto de responsabilidad. Esta traslación aparece facilitada por la idea adyacente de carga confiada. Es de otro que tengo a mi cargo del que soy responsable. Esta ampliación hace de lo vulnerable y de lo frágil, en cuanto entidad confiada a los cuidados del agente, el objeto último de su responsabilidad.⁵⁰

El adjetivo *responsable* denota diversidad de complementos y acepciones. En la práctica social, el abogado funge como responsable, en dos parámetros: en primer término de sus actos, y en segundo, de los *otros* en la medida en que son puestos a su cargo y cuidado, con la finalidad de proporcionarle asistencia en su causa. En lo jurídico el autor se declara responsable de sus actos, de los efectos de su acción y, de los daños causados. En lo moral, se juzga responsable de otro hombre, del prójimo. De la persona que se tiene a cargo y bajo su cuidado.

Convirtiéndose en fuente de moralidad, el otro es promovido al rango de objeto de preocupación, en la medida que su fragilidad y vulnerabilidad es la fuente misma de la obligación. El desplazamiento deviene entonces inversión absoluta: se llega a ser responsable del daño porque, en principio, se es responsable del prójimo.⁵¹

La promesa se relaciona con el adjetivo responsable e implica diversidad de sentido, tal como el sujeto es responsable de las consecuencias de sus actos. También aparece una connotación profunda para denominar la promesa, traducida como: *somos responsables de los otros*, en la medida en que son puestos bajo nuestro cargo y cuidado. En un lenguaje supra ético de la fenomenología de la promesa: decimos somos responsables de todo y de todos. Aunque en el empleo difuso del término: "...la referencia a la obligación no ha desaparecido, se ha convertido en la de ocuparse de ciertos deberes, asumir ciertas cargas, mantener ciertos compromisos."⁵² Este compromiso implica; primero, mantener la promesa, que

⁵⁰ Ricoeur, Paul. *Caminos del Reconocimiento*, p. 118.

⁵¹ Ricoeur, Paul. *Lo Justo*, p. 68.

⁵² *Ibidem*, p. 50.

significa mantener así mismo su identidad. Este mantenimiento de sí anuncia en segundo término, la *estima de sí* y, tercero, el reconocimiento mutuo de la promesa; se produce porque alguien cuenta conmigo, ese otro espera algo de mí, en tanto, mantengo mi promesa y me siento vinculado. Mantener la promesa equivale obligarse a preservar la institución del lenguaje, en la medida en que ésta, por su estructura fiduciaria, descansa en la confianza de cada uno en la palabra del otro. Precisamente, en este argumento, surge el efecto benéfico y exige la reflexión moral, para obtener la fuerza de comprometerse en una promesa puntual.

De una promesa más fundamental, la de cumplir con su palabra en cualquier circunstancia; se puede hablar aquí de <<la promesa de antes de la promesa>>. Es ella la que da a cada promesa su carácter de compromiso: compromiso para con [...]y compromiso de [...] Y a este compromiso precisamente se vincula el carácter de ipseidad de la promesa que encuentra, en ciertas lenguas, el apoyo de la forma pronominal del verbo: yo me comprometo a [...], consiste en una voluntad de constancia, de mantenimiento de sí, que pone su sello en una historia de vida enfrentada a la alteración de las circunstancias y a las vicisitudes del corazón. Es una identidad mantenida a pesar de [...], a despecho de [...] todo lo que inclinase a traicionar la palabra dada. Este mantenimiento escapa al rasgo molesto de la obstinación, cuando reviste la forma de una disposición habitual, modesta y silenciosa, respecto a la palabra dada. Esto se llama, entre amigos fidelidad.⁵³

El argumento da apertura al nivel ético de la estima de sí, donde el *otro* está allí implicado en múltiples formas: como beneficiario, como testigo, o como la persona que al contar conmigo, con mi capacidad para cumplir mi palabra, me llama a la responsabilidad. La grandeza de la promesa tiene su sello en su fiabilidad y credibilidad respecto al beneficiario y al testigo de la misma. El testimonio ocupa un lugar trascendente en la conversación ordinaria, sobre todo, en la barra de un Tribunal de justicia. El poder prometer es continuación de los poderes enumerados en el apartado del hombre capaz. La promesa se presenta como dimensión nueva de la idea de capacidad, “poder prometer presupone poder decir, poder actuar sobre el mundo, poder contar y formar la idea de la unidad narrativa de una vida, en fin, poder imputarse así mismo el origen de sus actos.”⁵⁴ El origen de la promesa, se concentra en el acto por el que el *sí*, se compromete efectivamente. Así, nace el compromiso. Prometer es comprometerse a hacer lo que la proposición enuncia.

⁵³ Ricoeur, Paul. *Caminos del Reconocimiento*, p. 137.

⁵⁴ *Ibidem*, p.135.

El mantenimiento de sí, para la persona, la manera de comportarse de modo que otro pueda *contar* con ella. Porque alguien *cuenta* conmigo, soy responsable de mis acciones ante otro. El término de responsabilidad reúne las dos significaciones: contar con...ser *responsable* de...Las reúne, añadiéndoles la idea de una respuesta a la pregunta: < ¿Dónde estás?>, planteada por el otro que me solicita. Esta respuesta es < ¡Heme aquí!>. Respuesta que dice, el mantenimiento de sí.⁵⁵

La promesa visualiza los elementos de la ética de Paul Ricoeur; primero, el *deseo de una vida realizada*, asociada a la estima de sí, donde se vincula con la capacidad que cada uno tiene de elegirse a sí mismo, bueno, fiable en su palabra dada y permite deliberar de manera sensata sus decisiones, manteniéndose en ellas a través de sus acciones. Aunque, la estima de sí puede ser frágil, pues, no tenemos certeza del resultado, sólo la confianza que genera la fiabilidad en la palabra dada. El segundo componente, *con y para los otros*, que anuncia la solicitud por el otro, en su caso, la manifestación de la solicitud entre el profesional y agente que padece y sufre, que espera ser liberado de su sufrimiento. Finalmente, en el marco de las *instituciones justas*, en la revaloración del deseo de una vida realizada y en la interacción intersubjetiva a través del valor que se otorga a la ley moral. En la ética de Ricoeur, se denota la primera visualización de la noción de compromiso. “Es la fuerza ilocucionaria de los actos de discurso la que expresa el compromiso del locutor en su discurso.”⁵⁶

CAPITULO III

ÉTICA APLICADA Y DEONTOLOGÍA

3.1. Origen de la ética aplicada

Quien ha tenido contacto con el pensamiento de Paul Ricoeur, dará cuenta que no produjo reflexiones para la Academia sino para la vida práctica, cuyo objetivo no es simple disertación del valor *justicia*, sino la determinación ética de lo *justo* en la práctica jurídica. Apela a lo justo en un modelo de ética aplicada, donde se reconoce la insuficiencia *de lo legal* y lo situacionalmente *bueno*, bajo la *sabiduría práctica*. La perspectiva ética de este filósofo es elemento básico que utilizaremos para su especificación en un sector profesional, la del abogado, en la ciencia jurídica. La ética regional surgió por exigencia de la pluralidad de situaciones fácticas y

⁵⁵ Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, 168.

⁵⁶ Ricoeur, Paul. *Amor y Justicia*, p. 105.

complejas dadas en la vida cotidiana que generan conflicto y sufrimiento. El objetivo de la ética regional es la actuación en el plano más próximo a las prácticas efectivas y concretas, a partir del juicio prudencial. La prudencia de los latinos y medievales, traducida por los trágicos griegos como *phrónesis*, cuyo significado es la *virtud* del hombre prudente en situaciones de conflicto. En esa tesitura, nuestra pretensión es mostrar la utilidad de la sabiduría práctica en torno a la práctica profesional del abogado.

El origen de la ética aplicada aparece aproximadamente en los años sesenta y setenta del siglo XX en países de tradición occidental, derivado del problema de fundamentación de lo moral que hasta entonces era considerado el centro de la ética. Paulatinamente fueron desarrollándose en el campo de la ética, nuevas especialidades con el nombre de ética regional, tales como la bioética, las decisiones clínicas en medicina, en la economía, la empresa, la investigación científica, en el campo jurídico, entre otros. La ética aplicada empezaba ganar terreno por la necesidad atender las distintas esferas de la vida social y cotidiana.

Buena parte de los que escriben de filosofía recibió a las éticas aplicadas con escepticismo. Habitados a repetir lo que dijeron los grandes pensadores y a tomar como conflicto lo que ellos tomaron como problema, les resultaban incómodos los nuevos candidatos a objeto de la filosofía: las biotecnologías, las distintas dimensiones de las organizaciones empresariales la actividad económica, el desarrollo de los pueblos, el ejercicio de las profesiones, las consecuencias de las nuevas tecnologías, la estructura de los medios de comunicación, la revolución informática, la construcción de la paz en el nuevo contexto.¹

En ese contexto no sólo eran objeto de reflexión moral las distintas actividades enunciadas, la urgencia partía de cuestiones provenientes de la vida cotidiana, de sectores como la medicina, la biología, las profesiones y estudios de la paz social, entre ellos, el Derecho que requerían respuestas inmediatas para aplicarlas a la realidad social. Su justificación se basó en que en las sociedades pluralistas es imposible abordar cuestiones morales desde un mismo código o acuerdo básico. La complejidad de la vida cotidiana en su devenir no precisa acuerdos morales en situaciones que reclaman justicia, necesita solidaridad y respeto en circunstancias que ponen en peligro el respeto a la dignidad humana. “Las éticas aplicadas

¹ Adela Cortina, Domingo García-Marzá. *El quehacer público de la ética aplicada, en Razón Pública y Éticas Aplicada*, p. 13.

nacieron, pues, más que por “imperativo filosófico”, por *imperativo de una realidad social que las necesitaba en sociedades moralmente pluralistas*.²

Con el nacimiento de la ética aplicada se procuró dar respuesta a una realidad social, pues, los conflictos que surgen en la vida cotidiana impiden la elaboración de acuerdos consensuados. Porque día a día surgen planteamientos conflictuales nuevos que demandan respuesta no desde alguna institución ética determinada, sino a partir de las cuestiones morales en cada sector.

Una *segunda instancia social* desde la que se demanda ética aplicada y que colabora en su elaboración son los *expertos* de las distintas esferas sociales. Por una parte, porque se encuentran ante problemas para los que no existen soluciones automáticas y necesitan reflexionarlas con otros. Pero también porque a menudo profesionales vocacionados desean revitalizar su actividad profesional, desean que se ejerza con dignidad.³

La ética aplicada exige como imperativo para el ejercicio de la actividad profesional, la excelencia, no basta evitar la negligencia en la práctica social. Es preciso forjar el *ethos*, el carácter de la actividad profesional a través de valores, principios y virtudes, sin alejarse del apoyo que proporcionan las normas prescritas en un código deontológico. La ética aplicada es una actividad interdisciplinaria cuya procuración es resolver racionalmente los problemas profesionales planteados en situaciones complejas, en las que podrían intervenir diversos ámbitos de la ciencia. Para Ricoeur la ética aplicada o *regional* en su vocabulario es: “el único medio de dar visibilidad y legibilidad al fondo primordial de la ética es el proyectarlo al plano posmoral de las éticas aplicadas. A esta empresa daba el nombre de sabiduría práctica”⁴.

3.2. Ética y Deontología profesional

La relación entre *ética y deontología* se plantea de manera antagónica con posibilidad de vincularse estrechamente en su desarrollo. El término *deontología* es una especificación de la ética aplicada a una profesión. La ética en concepto de Paul Ricoeur funda una reflexión desde la tradición aristotélica, como lo que es estimado *bueno*, la intencionalidad de una vida realizada; por el contrario, *deontología*, en perspectiva kantiana, corresponde a lo obligatorio, la norma caracterizada por su

² *Ibidem*, pp.13-14.

³ *Ibidem*, p. 16

⁴ Ricoeur, Paul. *Lo Justo 2*, p.54.

pretensión de universalidad y su efecto de restricción. Ricoeur denota la diferencia de *ética* y *deontología*: “[...] 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.”⁵

Entre objetivo y norma, se oponen dos herencias filosóficas: Aristotélica y Kantiana. Ricoeur define la ética como: “...<<*intencionalidad ética*>> a la *intencionalidad* de la <<vida buena>> con y para otro, en instituciones justas”.⁶

Esta definición consta de tres componentes: el *objetivo ético*, lo que Aristóteles denominó *vivir bien, verdadera vida, deseo de vida buena*, (modo optativo). Este deseo es la afirmación de *sí mismo, es cuidado de sí* que se asocia con el sentimiento de *sí mismo*. Lo que es estimado en el *sí mismo* son dos cosas: la capacidad de actuar de manera intencional o de preferencia y la capacidad de iniciativa de comenzar cualquier cosa. La *estima de sí* es el momento reflexivo de la acción, estimando nuestras iniciativas y acciones, nos apreciamos a nosotros mismos, como autores de nuestras acciones y nos estimamos *no cosas*.

En el componente, *con y para el otro*, Ricoeur reserva el nombre de *solicitud*; entendido como el movimiento del *sí mismo* hacia el *otro*, el secreto es la reciprocidad entre insustituibles. “Lo que la solicitud añade es la dimensión de valor que hace que cada persona sea irremplazable en nuestro afecto y estima.”⁷ El centro de la solicitud es la reciprocidad entre insustituibles en los intercambios de dar y recibir. Aquí, tienen lugar las dinámicas de amistad (relación simétrica) y la compasión (relación asimétrica); la relación con los *otros* se convierte en una búsqueda de igualdad moral por las diversas vías del reconocimiento.

En la estima de sí, Ricoeur considera al *otro* como *yo mismo*, ¡tú también eres capaz de iniciativa, eres capaz de preferencia!

Este intercambio permite decir que no puedo estimarme a mí mismo, sin estimar al otro como a mí mismo. <<Como a mí mismo>> significa: tú también eres capaz de comenzar algo en el mundo, de actuar por razones,

⁵ Ricoeur, Paul. *Lo justo*, p.174.

⁶ *Ibidem*, p. 176.

⁷ Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, p.201.

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.⁸

En el componente *en instituciones justas*. La vida buena no se limita a las relaciones interpersonales se extiende a la vida en instituciones. En la institución buscamos una igualdad distinta al que proporciona la amistad, que se da a través de la justicia.

La distinción *ética* y *deontología*, Ricoeur atribuye “al predicado *bueno*, indicador del nivel teleológico; le sigue el nivel deontológico, la referencia al plano *obligatorio*. Es el nivel de la norma, del deber, de la prohibición.”⁹ Sobre este cimiento edifica la *ética* a diferencia de la *moral*, la articulación de la vida dentro de las normas que aspiran a la universalidad. La vinculación *bueno* y *justo* pasa sobre el tercer elemento del plano moral: la mediatización por medio de instituciones. De manera que la justicia forma parte del deseo de vivir bien, de una vida buena, realizada. Lo *justo* es objeto del deseo expresado bajo una fórmula desiderativa más que *imperativa*. La cuestión de lo justo forma parte de la interrogante ¿Cómo quiero conducir mi vida? Según Ricoeur:

Aristóteles lo atestiguaba ya en el comienzo de la *Ética a Nicómaco*, cuando planteaba que la pretensión de la felicidad no detiene su trayectoria en la soledad –y añadiría yo, en la amistad- sino en medio de la ciudad. La política, tomada en un sentido amplio constituía así la arquitectónica de la ética.”¹⁰

Desde esta perspectiva, la vida feliz no se logra en instituciones injustas, ni en solitario, sino en la ciudad con los *otros* de las relaciones interpersonales. La política forma parte de la estructura de la ética, en una institución justa, el hombre tiene posibilidades de realizar su vida plenamente conforme a sus planes vitales deseados. En lenguaje de H. Arendt, Ricoeur se confirma que: “es en el *ser-entre* donde el anhelo de vivir bien se realiza. Es como ciudadanos como llegamos a ser hombres. El anhelo de vivir en instituciones justas no significa otra cosa”.¹¹

En el nivel *deontológico* el predicado bueno es sustituido por lo *obligatorio*. Es plano de la norma, del deber, de la prohibición y del imperativo. La fuerza moral en este nivel, la obligación y respeto de la norma reivindica la validez universal vinculada a la

⁸ Ricoeur Paul. *Lo Justo*, p.202.

⁹ *Ibidem*, p.3.

¹⁰ Ricoeur, Paul. *Lo Justo*. p.28

¹¹ *Idem*.

idea de ley. En el plano obligatorio se subraya el *respeto de sí*, sus elementos son explicados de la siguiente manera:

Exigencia de universalidad. Es la réplica moral al deseo de vida buena. Es la exigencia de racionalidad que uniéndose al deseo de vida buena constituye la razón práctica. La exigencia de universalidad sólo es accesible a través de reglas formales, es decir, criterios a los que se someten las máximas de nuestras acciones.

Respeto al otro. La formulación del imperativo introduce la idea valiosa de persona como fin en sí, su equivalente la solicitud en el plano ético, es decir, el respeto absoluto al otro. No se establece ningún vínculo directo entre el *sí* y el *otro* distinto de sí, sin que se nombre lo que, en *mi* persona y en la del *otro* es digno de respeto. “Es aquí donde la noción de *persona* en cuanto fin en sí misma viene a equilibrar la de humanidad, en la medida en que introduce en la formulación misma del imperativo la distinción entre <<tu persona>> y <<la persona de otro>>.”¹² Este supuesto nos remite a considerar a la persona y humanidad siempre como un fin en sí mismo, mediante el respeto del ejercicio de su autonomía para que decida por sí mismo sobre su comportamiento moral.

En la filosofía moral los términos *ética* y *deontología* se usan indistintamente como sinónimos. No obstante, ambas connotaciones revelan diferencias sustanciales. La *ética* se ocupa del *bien*: qué es bueno hacer, quién es un buen profesional, al servicio de qué bienes está una profesión. En tanto, la *deontología* se ocupa de deberes y obligaciones, busca formular el conjunto de normas exigibles a todos los que ejercen una misma profesión.

En su indagación etimológica el término *deontología*, tiene un alcance comprensivo más singular que la *ética*: *deontología* proviene del griego, de la voz *deon*, *deontos*, significa *deber*. “*Deon*; de donde proviene la palabra *deontología* es el participio del verbo griego *dei*; significa que algo es necesario, preceptivo o debido”.¹³ Esta definición da su significado, como un conjunto de deberes entre sí relacionados o conectados sistemáticamente. Este sentido explica los alcances de los *Códigos Deontológicos*, estimados como deberes dispuestos para el sujeto que ejerce una

¹² Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, p. 239

¹³ Augusto Hortal. *Ética General de las Profesiones*, p.193

profesión. Son las reglas de carácter ético que una profesión se da así mismo y a sus miembros con el deber de respetar. La reflexión ética profesional tiene dos planteamientos claves: el *bien* y la *norma o deber*.

Reconoceremos fácilmente en la distinción entre objetivo y norma la oposición entre dos herencias: una aristotélica, en la que la ética se caracteriza por su perspectiva teleológica, y la otra kantiana, en la que la moral se define por el carácter de obligación de la norma, por lo tanto, por un punto de vista deontológico.¹⁴

Este argumento revela la correspondencia del objetivo ético a la *estima de sí*, en tanto, *respeto de sí* pertenece a lo deontológico. La perspectiva teleológica se expresa en estimaciones aplicadas a la acción, a la práctica. El predicado deóntico deviene de una moral del deber, impuesto desde el exterior como un *deber ser*. Así surge la *deontología*, cuyo origen griego simboliza el tratado o estudio del deber. Deontología en concepto general, designa la aplicación práctica de la ética al campo profesional.

El propósito de la deontología consiste en establecer pautas *a priori* a fin de garantizar que los bienes administrados no queden en entre dicho por intereses particulares o por simple falta de diligencia en el modo de actuar. La ética, a diferencia de lo que se cree, no tiene por objeto al sujeto que actúa, sino, también y principalmente, a quien se dirige la acción. Una buena acción no sólo ha de ser <<por deber>>, sino también <<como debe ser>>, pues las formas son las que definen el valor del deber y no la pura intención.¹⁵

Conforme esta definición, el objeto de la ética no es al sujeto que actúa, sino a quien se dirige la acción misma, pues, una buena acción no sólo es por *deber*, sino *como debe ser*. La deontología establece las pautas *a priori* para garantizar que los bienes administrados no sean cuestionados por intereses particulares o por simple falta de diligencia en el modo de actuar. Una primera aproximación al fenómeno profesional son las cuestiones que hace que las profesiones sean objeto de atención específica especializada. Los principios esenciales de la ética filosófica son un referente para concretar y ofrecer soluciones a la ética profesional.

En el diseño de la ética profesional del abogado bajo la perspectiva de Paul Ricoeur, abordamos tres corrientes de ética filosófica.

¹⁴ Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, p. 174.

¹⁵ Juan Carlos Suárez Villegas, *Principios de ética profesional*, p. 44.

Aristóteles. De este filósofo actualizamos dos elementos: primero, el carácter teleológico de la acción humana: la aspiración de toda acción humana a una finalidad de bien; todo cuanto el hombre hace es con el propósito de conseguir un bien. El profesional asume lo bueno de su acción en su ejercicio profesional. Segundo, el fin último del profesional es la conquista práctica de la justicia efectiva a través de una acción virtuosa, porque lo bueno y lo honesto son deseables por sí mismos.

Kant. De este filósofo compartimos que toda ética profesional precisa de atenuantes sobre la dimensión aristotélica, a partir de una corriente de pensamiento lo subjetivo es esencial. Es preciso que en el entorno de la ética fundamental hacia la ética profesional, se moderen los elementos que nos concede el aristotelismo en su dimensión comunitaria de la ética con los elementos categóricos que nos otorga este filósofo. En la ética actual es difícil prescindir de la referencia a la construcción ética del sujeto que este filósofo propone. Para Kant es el sujeto el que tiene que convertirse en constructor de su norma de comportamiento moral, es la idea del hombre como auto legislador. El hombre elabora autónomamente la norma, la ley que determina su comportamiento moral. La fuente de la ética no está en la *polis*, sino en las potencialidades éticas del propio sujeto. Kant sitúa en el propio hombre el origen y el sentido de la moralidad. Como tesis plantea que toda moralidad surge de la voluntad del hombre y es legítima por la razón.

Para Paul Ricoeur, la ética evita el desequilibrio y asimetría producida en la asistencia profesional basada en un poder normativo alejada del aspecto fáctico. La finalidad es que al recurrir a un abogado exista confianza y apoyo en la realización del bien básico de que se trate, donde su intervención sea medio necesario para lograr el fin, confiriéndole al profesional un patrimonio moral que le hace responsable del *otro*, tanto en la atención de atender sus derechos como las expectativas que le acompañan. Para configurar el buen ejercicio profesional se recomienda una combinación de la referencia ética con las normas deontológicas y, a la vez situar las normas deontológicas en el horizonte de las aspiraciones éticas.¹⁶

¹⁶ Cfr. Hortal, Augusto, *Ética General de las Profesiones*, p.191.

La ética profesional es ocuparse del bien: qué es bueno hacer, quién es un buen profesional y al servicio de qué bienes está una profesión.

La ética profesional se centra ante todo en el tema del bien, qué es bueno hacer, al servicio de qué bienes está una profesión, cuál es el tipo de bien que busca como finalidad constitutiva la abogacía, la medicina, la ingeniería, el trabajo profesional de los farmacéuticos o de los periodistas, y en relación con todo lo anterior quién es un buen profesional.¹⁷

La ética profesional con perspectiva aristotélica deviene un objetivo ético, la acción cuyo fundamento está en la naturaleza y razón humana. Si bien, la razón anuncia la manera más conveniente de cómo se pueden desarrollar los bienes, como la vida, la participación en la comunidad, las de orden vital u otras expresiones que son condiciones intrínsecas del desarrollo de la vida moral. El nivel reflexivo de la acción humana nos permite delinear al hombre como el ser que se hace a sí mismo a través de sus actos. Su acción se restituye en su forma de ser, pues, a diferencia de la labor productiva, la excelencia de su obra no queda fuera de su personalidad. La ética profesional exige competencia y responsabilidad en el ejercicio de la profesión. Es la ética la que revela el modo de ser que la persona adquiere en sus acciones; se sedimenta mediante hábitos buenos (virtudes) que a su vez inclinan, predisponen y facilitan actuar en el mismo sentido.

La deontología profesional exige a quien ejerce una determinada profesión, el cumplimiento de las obligaciones formuladas en un código escrito que vincula a los practicantes de la misma profesión. En contraposición, el horizonte del bien deseable y optativo, siempre está abierto. La ética siendo esencialmente social, en el ámbito de las profesiones está referida a la conciencia de los individuos. La deontología se mueve preferentemente en los campos normativos por el colectivo profesional, fijados en un texto refrendado por el correspondiente colegiado. Estas normas responden a la moral interna del grupo que las formula. El bien de la profesión se expresa en términos accesibles a la crítica externa, especialmente por los beneficiarios del ejercicio profesional. Lo *bueno* es el complemento a la perspectiva del *bien* con el *deber* que emerge de las normas, de lo contrario, sin perspectiva de la ética, la deontología no tendría sentido ni horizonte de referencia.

¹⁷ *Idem.*

La deontología profesional formula ante todo los deberes y obligaciones del profesional, aquello que hay que exigir de todo profesional en el desempeño de sus funciones. Lo normal es que hayan sido escritas, recogidas en un código escrito y aprobado por el colectivo (colegio profesional).¹⁸

El secreto profesional y derecho a saber la verdad son dos normas que constituyen el centro de la deontología del abogado, y son a este nivel lo que la confianza recíproca es en el pacto de cuidados del nivel prudencial. Nos encontramos ante dos normas que no son absolutas, tienen restricciones, por ejemplo la capacidad del representado para comprender la información que a través de argumentos jurídicos le proporciona el profesional, o de manera inversa, la información coloquial insuficiente que le otorga el representado al profesional.

3.3. La prudencia o *phrónesis* como sabiduría práctica

En la actualidad existen diversas perspectivas de ética cuyo contenido ha generado múltiples debates tendientes a redescubrir ideas claras en la aplicación de la *prudencia* o *phrónesis*, como sabiduría práctica en los actos cotidianos y de trascendencia vital donde participa el hombre. En nuestro trabajo suscribiremos algunas reflexiones sobre la *phrónesis* o prudencia como sabiduría práctica. Para nuestro propósito dividimos el análisis en tres apartados: 1. Algunos razonamientos sobre el término *prudencia* desarrollado por algunos filósofos como: Aristóteles, Gadamer, Alasdair MacIntyre, Comte-Sponville, entre otros, referentes afines a la proposición y aportación de Paul Ricoeur. El pensamiento de todos ellos coincide en que la *prudencia* es el acto por el cual se concretan elecciones prácticas frente a las cuales se moviliza el potencial humano susceptible de iluminar la decisión. 2. Se analizará cómo este género ético despliega una de sus posibilidades más notables desde el punto de vista de la capacidad creativa del agente para encontrar nuevas salidas a los conflictos. 3. La ética es un ámbito privilegiado para examinar la contribución de Paul Ricoeur a la reflexión filosófica actual. Finalmente, se intentará presentar cómo la sabiduría práctica tiene una aplicación concreta en el campo del Derecho, donde la creatividad surge de la tensión de discernir lo justo en un acontecimiento singular. Este análisis nos permitirá comprender la propuesta en un sentido unitario: el recurso ético de la sabiduría práctica propone la intersección

¹⁸ *Ibidem*, p. 193.

entre *bien* y *justicia*, entre *ser* y *deber*, para responder a los dilemas de aplicación que nuestra praxis suscita. Se tendrá en cuenta que este recurso devela la dimensión de la capacidad humana en el campo práctico de las elecciones necesarias, considerando nuestros recursos para acoger las demandas del otro como si fueran propias.

Asimismo, cómo la preeminencia de lo *justo* se encuentra reforzada cuando las situaciones que generan violencia y conflicto que nutren lo trágico de la acción, suscitan la formación de máximas de sabiduría en circunstancias de incertidumbre y urgencia. Así, Ricoeur pasa de una concepción estrictamente deontológica de la justicia a su reinterpretación en términos de sabiduría práctica o *prudencia*, siguiendo la estela de la *phrónesis* planteada por los trágicos griegos y la ética aristotélica. El paradigma propuesto por Ricoeur contribuye necesariamente al desarrollo en los retos que la ética aplicada actual tiene planteados, en específico, en las dificultades que encuentra la moral comunicativa en torno a la práctica del Derecho.

3.3.1 La prudencia

La tradición ubica la prudencia dentro de las virtudes cardinales en la Antigüedad y Edad Media. En la actualidad es la más olvidada, aunque se habla de ella con respeto porque todo mundo coincide en la necesidad de ejercitarla en el momento adecuado de una acción humana. Aristóteles propone la prudencia como una virtud intelectual. Virtud: “Es... un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto.”¹⁹

El término aristotélico sitúa la prudencia como la virtud que guía las acciones humanas encaminadas a conseguir su bien supremo, la felicidad, que consiste en vivir y actuar bien. El concepto tiene una extensa historia que puede dar lugar a equívocos. A pesar de que con el tiempo ha ido desapareciendo del vocabulario moral contemporáneo, no significa que ya no necesitemos su aplicación en nuestros actos cotidianos y trascendentales. La *phrónesis* griega proviene sobre todo de

¹⁹ Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Gredos, 2003, Madrid.

Aristóteles y los estoicos, quienes la consideraron: “«la ciencia de las cosas que deben hacerse y de las que no deben hacerse».”²⁰ Se sabe que los latinos la tradujeron como *prudentia*, no obstante, para estos últimos va mucho más allá de la simple prevención de los peligros: “La prudencia determina lo que es necesario elegir y lo que hay que evitar.”²¹ El riesgo depende muchas veces de lo que se debe eludir, según el sentido moderno del término (la prudencia como precaución en las acciones que se ejercen). Sin embargo, en la vida cotidiana del hombre existen peligros que es necesario afrontar, ante lo cual apelamos al retorno de la *phrónesis* aristotélica, reinterpretada por Gadamer como virtud del riesgo y de la decisión sensata. Aristóteles designó la prudencia como virtud ‘intelectual’, por su relación con el conocimiento y la razón:

La prudencia es por necesidad un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre [...] Parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, sino para vivir bien en general.²²

La coherencia con que Aristóteles define prudencia permite confirmar que la práctica de dicha virtud moldea el *modo de ser* del hombre y a través de ella se hace bueno. “[...] la prudencia es la disposición que permite deliberar correctamente acerca de lo que es bueno o malo para el hombre (no en sí mismo, sino dentro del mundo; no en general, sino en tal o cual situación concreta), y actuar, en consecuencia, como es conveniente.”²³ La prudencia tiene como función elegir los medios adecuados para una buena deliberación, esto le da el carácter de virtud insustituible porque ninguna otra podría prescindir de ella. Un tratamiento de la prudencia en los actos humanos podría parecer un simple llamado a la mesura y precaución en el razonamiento para tomar decisiones en casos concretos. Sin embargo, es un elemento indispensable para el ejercicio correcto de los actos ordinarios en que interviene el hombre en cuanto ser racional, más aun en lo que concierne a la parte ética. La prudencia ha sido considerada de tal relevancia en la reflexión del discurso ético, que filósofos de todos los tiempos han considerado como tema por excelencia de sus deliberaciones, al grado de concederle la primacía en el ejercicio de la sabiduría práctica por tratarse

²⁰ Comte-Sponville, André. *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 2005, p.41.

²¹ *Ibidem*, p. 43

²² Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1107

²³ Comte-Sponville, André. *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, p.41.

de una virtud que ayuda a integrar todas las acciones del hombre hacia un fin bueno. Así es concebida por Comte-Sponville:

La prudencia no reina (la justicia y el amor tienen más valor), pero gobierna. ¿Qué sería de un reino sin gobierno? No basta con amar la justicia para ser justo, ni amar la paz para ser pacífico: además es necesario que haya una buena deliberación, una buena decisión, una buena acción. La prudencia decide y la valentía se ocupa de llevarlo a cabo.²⁴

Este autor aunque confiere mayor valor a la justicia y al amor que a la prudencia, enfatiza que para ejecutar una acción buena, incluso un acto de justicia, es necesario que exista una reflexión adecuada para ofrecer una mejor decisión en un caso particular. Se requiere la aplicación de la prudencia no como una ciencia, sino como un recurso imprescindible para todo acto sensato. Aristóteles afirma:

La prudencia [...] se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación. En efecto, decimos que la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin, y esto es un bien práctico. El que delibera rectamente, hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre.²⁵

En un análisis no exhaustivo del término *prudencia* advertimos que su aplicación ha sido extensa en los distintos ámbitos donde el ser humano actúa, desde lo cotidiano hasta los más específicos. Un claro ejemplo lo encontramos en la ciencia jurídica, que desde la Antigüedad ha adoptado esta virtud para guiar su actividad práctica, la ha ubicado dentro de su esfera como la virtud de más trascendencia, inclusive, se ha autodenominado *jurisprudencia*. Esta connotación es loable, pues como virtud intelectual su objeto es producir un juicio acertado sobre el *bien* en una situación específica. La prudencia participa como guía hacia la mejor solución del caso controvertido, busca la regulación más justa de la conducta en dicha circunstancia. La norma jurídica bajo una perspectiva teórica, también se enfrenta a la responsabilidad de dar solución a un determinado conflicto social. Para tomar una resolución depende del contexto y la ley, un juicio prudencial lo acerca a lo justo. El profesional está capacitado para aconsejar correctamente la pronunciación de una decisión con base en las leyes vigentes.

²⁴ *Ibidem*, p.43.

²⁵ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, L.VI, 1141 b.

El hombre prudente posee todas las virtudes. Esta perfección se consigue con el ejercicio habitual. La prudencia señala el nivel moral alcanzado por una persona, su grado de responsabilidad frente a su vida y la de los demás. Aristóteles alude las virtudes como personales, no se heredan ni se transmiten. El hombre necesita el hábito de la razón porque no hay una buena elección sin una sabia deliberación. Tras la deliberación vienen el recto juicio y la determinación de la acción. Los actos (deliberación y juicio) son aún teóricos, requieren del imperio de la voluntad para pasar al tercero. En ese tránsito puede suceder que a pesar de haber deliberado y juzgado correctamente, se falle en la ejecución. La prudencia incluye cierto arte o habilidad para enfrentar cada situación distinta o nueva. En este punto se precisan la razón, ingenio y talento del hombre prudente, obteniendo como resultado un juicio sensato e inteligente.

El plano más próximo a la práctica efectiva es el juicio prudencial. Así se traduce la *prudentia* de los latinos y medievales la *phrónesis* de los trágicos griegos, como la virtud del hombre prudente. MacIntyre coincide con el pensamiento Aristotélico, en el sentido que cada actividad, cada investigación y práctica apunta a algo bueno. Con el término *bueno* designamos aquello a lo que el ser humano característicamente tiende. Pero, ¿Qué es el bien para el hombre? Aristóteles asigna al término *bueno* el nombre de *eudaimonía*, aunque, su traducción se refiere a << felicidad >>. No obstante, existen testimonios más antiguos que la refieren como <prosperidad>, <posesión de bienes> (Heródoto, I 133), para otros, el término parece implicar un estado de paz, de serenidad interior (Hesiodo), ambos citados por Emilio Lledó Iñigo, en la introducción de *Ética Nicomáquea*.²⁶

Compartimos la definición de MacIntyre: <el estado de estar bien y hacer bien estando bien>. En interpretación de Aslaidair MacIntyre, el ejercicio de las virtudes no es un medio para el fin del hombre. Lo que se instituye como bien es la vida humana completa vivida al óptimo, donde el ejercicio de las virtudes es parte necesaria y central de la vida, no un mero camino para asegurársela. No podríamos determinar adecuadamente el bien del hombre sin hacer referencia a las virtudes; para la obtención de todo fin bueno practicamos las virtudes y lo hacemos eligiendo los

²⁶ Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Introducción p.97.

medios apropiados para lograr ese bien. “Tales medios piden juicio y el ejercicio de las virtudes exige, por lo tanto, la capacidad de juzgar y hacer lo correcto, en el lugar correcto, en el momento correcto y de la forma correcta.”²⁷

En el pensamiento que define la sabiduría práctica de MacIntyre, el hombre prudente es aquél que actúa de manera sensata e inteligente en una situación concreta. Su rasgo distintivo es la capacidad intelectual para deliberar y juzgar de manera conveniente sobre las cosas que pueden ser buenas y útiles para él, no sólo conceptos particulares como la salud de su cuerpo, su educación, sus relaciones interpersonales, actos cotidianos, preferencias profesionales, sino que deben contribuir, en general, a la obtención de la virtud para lograr la felicidad como máximo bien. Sin olvidar que la sabiduría, como capacidad práctica se dirige en todo momento y se relaciona directamente con el quehacer cotidiano del hombre, no sólo por medio de la deliberación intelectual, sino por especificación en la aplicación práctica, en los planes de vida personal y familiar, los proyectos y actividades profesionales, sociales, políticos y demás ámbitos donde ejercita su acción. Comte-Sponville A. dice:

La prudencia no es una ciencia; sino que hace las veces de la ciencia cuando ésta falta. Solo se delibera cuando hay que hacer una elección, dicho de otra forma cuando ninguna demostración es posible o suficiente: entonces es cuando es necesario desear no sólo el buen fin, sino los buenos medios que llevan a él.²⁸

La congruencia y trascendencia acompañan el pensamiento de este filósofo, al sostener que la prudencia se hace presente en el momento oportuno de la acción del hombre, cuando existe la necesidad de deliberar para generar una elección adecuada. La realización de esta actividad no significa una simple acción hábil o amor inteligente, como conceptuaba Kant cuando se refería al término *prudencia*. Se trata de un comportamiento ético del hombre, siempre que el fin sea bueno y la acción sensata. Aunque en su ejercicio esta virtud tiene como efecto principal distinguir lo conveniente de lo inconveniente, no como una manifestación de astucia práctica, ni una capacidad práctica de adaptación, sino que su alcance es precisamente la elección de lo que está bien presuponiendo con ello una actitud ética, universal.

²⁷ MacIntyre, Asladair. *Tras la Virtud*, Crítica, Barcelona, 2004, p.190.

²⁸ Comte-Sponville, André. *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, p.42.

Es claro que éste no es el saber de la ciencia. En este sentido, la delimitación de Aristóteles entre el saber moral de la *phrónesis* y el saber teórico de la *episteme* es bien sencilla, sobre todo si se tiene en cuenta que para los griegos la ciencia paradigmática son las matemáticas, un saber de lo inalterable que reposa sobre la demostración y que cualquiera puede aprender. Es verdad que una hermenéutica espiritual-científica no tendría nada que aprender de esta delimitación del saber moral frente a un saber como la matemática. Por el contrario, frente a esta ciencia <<teórica>> las ciencias del espíritu forman parte más bien del saber moral. Son <<ciencias morales>>. Su objeto es el hombre y lo que éste sabe de sí mismo. Ahora bien, éste se sabe así mismo como ser que actúa, y el saber que tiene de sí mismo no pretende comprobar lo que es. El que actúa trata más bien con cosas que no siempre son como son, sino que pueden ser también distintas. En ellas descubre en qué punto puede intervenir su actuación, su saber debe dirigir su hacer.²⁹

En el concepto de *phrónesis*, Gadamer retoma la distinción aristotélica entre la ciencia (*episteme*), la *techné* y la sabiduría práctica o *phrónesis*. El conocimiento moral no es *episteme* ni conocimiento teórico de las dimensiones universales y necesarias del ser, se trata de acciones humanas particulares y contingentes, precedidas por decisiones y juicios morales, a los que no se llega por inferencia. Siguiendo esta idea distinguimos que la moralidad humana es distinta de la naturaleza. En la primera no sólo actúan capacidades intelectuales o habituales, sino que a través de ellas el hombre se forma de acuerdo con lo que realiza y la manera de comportarse. El hombre gradualmente desarrolla sus capacidades y talentos dentro de los bienes culturales donde actúa. El argumento de Gadamer vislumbra que lo ético no se mide como fenómeno matemático ni deductivo, sino que se consideran los rasgos esenciales del individuo actuante, sobre todo su capacidad de saber decidir por sí mismo, es decir, no participa en el tratamiento exacto de una determinación o actuación humana como lo haría un matemático al ejercer una actividad de tal índole. Innegablemente la madurez y educación del individuo son elementos que ayudan a determinar una decisión correcta: la instrucción y su ejercicio dan muestra del desarrollo de una determinada actitud en sí mismo. Todo ejercicio racional humano parte de cosas concretas, una reflexión filosófica, un problema matemático, un conflicto interhumano nacen por lógica de la interacción

²⁹ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 2005, pp.385-386.

humana con su entorno. La manera de relatar tales acontecimientos es una cuestión cultural, donde lo ético y cognoscitivo permiten que las sociedades instauren y transmitan sus concepciones de mundo en cuanto a lo bueno, lo malo, lo justo y lo injusto. En el caso concreto, lo que se puede teorizar es aquello que aparece en la vida práctica, los actos humanos, en cuanto a la búsqueda del bien y sobre todo la aspiración a la felicidad que, según Aristóteles, es tema fundamental de la ética.

No olvidemos que MacIntyre entiende por virtudes aquellas disposiciones que no sólo mantienen las prácticas y permiten alcanzar los bienes internos de las mismas, sino que nos permiten la búsqueda de lo bueno y nos ayudan a vencer riesgos, peligros, tentaciones y distracciones a que nos enfrentamos, procurándonos conocimiento y autoconocimiento del bien. La búsqueda del bien es la educación permanente de la persona o fin al que se aspira. El catálogo de virtudes incluye las necesarias para mantener familias y comunidades políticas, tales que los individuos pueden buscar juntos el bien y virtudes necesarias que nos habrán de capacitar para entender mejor lo que la vida buena es para el hombre.

Ricoeur, en concordancia con el pensamiento de MacIntyre, cree con firmeza que el hombre aislado es una abstracción, el hombre concreto vive en una comunidad, cuenta con una historia de la cual es heredero. Las virtudes encuentran su lugar no en la vida del individuo solitario, éstas se manifiestan en la vida social donde el individuo es realmente inteligible. Entre las virtudes, por un lado, y, por el otro, la moral de las leyes, los individuos fundan una comunidad con la finalidad de alcanzar sus proyectos y originar bienes reconocidos como compartidos por todos cuantos se empeñan en el proyecto. Podríamos considerar, por ejemplo, la fundación y mantenimiento de una escuela, de un hospital, una galería de arte, etc. Los que participan en estos proyectos desarrollan dos tipos de prácticas valorativas. Por un lado, valoran y alaban como excelencias las cualidades intelectuales y de carácter que contribuyen a la realización de ese bien. Es decir, reconocen un conjunto de cualidades como virtudes, en cambio, el conjunto de defectos que dañan la acción, en tanto afectan los fundamentos de la acción buena. Por ello, el hombre se encuentra siempre frente a la situación de elegir entre uno u otro curso de acción, preferir entre distintas alternativas. Pero estas elecciones requieren siempre un juicio

y ejercicio de las virtudes, una capacidad de juzgar y realizar la cosa, en el lugar, momento y modo adecuados.

En el plano de la sabiduría práctica la virtud de la prudencia es puesta a prueba. La prudencia es equilibrio de comprensión de la vida práctica, porque entra a escena a la hora de la actuación. Para Aristóteles y Cicerón la persona prudente es la que posee razón práctica y, a través de ella, puede deliberar bien lo que es bueno para él. Así se define al hombre virtuoso y sabio. Con mayor especificidad, Aristóteles partía de su definición corta de prudencia como un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Carlos Díaz, siguiendo el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, comenta:

Prudencia es virtud sin contenido propio, pero se encarga de elegir los medios en orden al siempre deseado fin bueno, rechazando el malo, y por eso se convierte en el hábito que inclina a buscar los medios más adecuados al fin. No se es valiente, justo o amigo, sino siendo prudente, ya que no basta con estar orientado hacia el fin, sino que es necesario también con recta razón lo que hay que hacer para alcanzarlo y, haciéndolo, fortalecer la virtud.³⁰

La *phrónesis* aristotélica en término latino *prudencia*, es considerada como la matriz de las propuestas éticas posteriores. Consiste en una capacidad o aptitud para discernir la regla adecuada, en las circunstancias difíciles de la acción. El ejercicio de esta virtud es inseparable de la cualidad personal y del hombre sabio.

Phrónesis [...] es originariamente un término aristocrático de alabanza. Caracteriza a quien sabe lo que le es debido, y que tiene el orgullo de reclamar lo que se le debe. De modo más general, viene a significar alguien que sabe cómo ejercer el juicio en casos particulares. La *phrónesis* es una virtud intelectual; pero es la virtud intelectual sin la cual no puede ejercerse ninguna de las virtudes de carácter.³¹

Este pensamiento sigue la misma dirección de la fórmula aristotélica que determina la buena elección (*phrónesis*) a través del justo equilibrio entre el razonamiento verdadero (*orthós-lógos*) y el deseo recto (*proaíresis*). Ambos coinciden y se adecuan para una aplicación efectiva a la acción humana concreta. La *phrónesis* es la virtud que posibilita, según Ricoeur, el juicio moral en situación. Su ejercicio asume la difícil experiencia del razonamiento práctico y despliega una evaluación

³⁰ Díaz Hernández, Carlos. *Repensar las virtudes*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2000, p.174.

³¹ MacIntyre, Alasdair. *Tras la Virtud*, Crítica, Barcelona. 2004, p.194.

intuitiva del querer iluminada por la razón calculativa para reconocer la peculiaridad de la situación y decidir cuál es el curso de la acción bueno en el caso contingente. La sabiduría práctica no se limita a crear una respuesta adecuada a los conflictos morales, sino que aparece como la capacidad intelectual más importante para el ejercicio cotidiano de los actos humanos. La tarea de la decisión moral es acertar lo adecuado en una situación particular. De acuerdo con el modelo aristotélico de la *phrónesis*, el hombre sabio dirige su vida para lograr su plena realización. El horizonte de sentido de la *phronesis* es la vida buena. En términos de Ricoeur, vida buena es: “cualquiera que sea la imagen que cada uno se hace de una vida realizada, este colofón es el fin último de su acción.”³²

La *phrónesis* se entiende como una capacidad práctica del ser humano, relacionada con el quehacer cotidiano de donde resulta la cristalización de la imagen personal de una vida realizada. “De la *phronesis* retenemos que tiene como horizonte la <<vida buena>>; como mediación, la deliberación; como actor, el *phrónimos*, y como puntos de aplicación, las situaciones singulares.”³³

La *phrónesis* como mediación y deliberación atiende dos límites: uno superior, la felicidad, y otro inferior, la decisión particular en una acción cotidiana. El límite inferior la *phrónesis* elige medios adecuados para obtener un fin particular, su punto de aplicación es la situación singular, porque es ahí donde se da la acción. Por cuanto al fin superior la *phrónesis* elige lo que es bueno y conveniente para el vivir bien en general. Por ejemplo, en el límite inferior podemos imaginarnos la elección de medios y técnicas adecuados que utilizará un abogado para lograr una buena defensa de su causa, un médico un buen diagnóstico, por ende, un tratamiento adecuado. En el límite superior podemos imaginarnos la elección del mismo abogado y médico en su profesión, que hace parte de sus sueños e ideales de felicidad, es decir, de la vida en general. Los ideales que constituyen la felicidad reciben una valoración, son buenos o malos. Estos ideales, cuando se desarrollan en la práctica, constituyen lo que MacIntyre denomina “patrones de excelencia”, es decir, reglas de comparación entre diferentes resultados, de acuerdo con los ideales de perfección en determinada práctica. Estos patrones permiten calificar de bueno a un profesor, a un médico, a un abogado en relación con la intencionalidad de vivir bien. Una acción sensata es aquella de la que uno puede dar cuenta, de tal manera

³² Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI Editores, Madrid, 2006, p.177.

³³ *Ibidem*, p. 320.

que aquél que recibe ese dar cuenta pueda aceptarla como razonable. El concepto de razón práctica presupone entonces que podemos en general explicar a los otros porqué lo hacemos. Además, nos llevan a considerar la vida buena como una realización en las acciones cotidianas, un logro del día a día.

La *phrónesis* se aplica en situaciones singulares: porque no esperamos ser felices al final de nuestra vida como premio a nuestras acciones, sino que día a día el hombre construye su propia vida, sus ideales y ejecuta sus proyectos. Estos bienes son el primer apoyo al momento reflexivo de la estima de sí, pues así evalúa sus acciones como buenas o malas; las personas se aprecian a sí mismas al reconocerse como autores de sus propias acciones. El reconocimiento de sí corresponde, el reconocer lo que uno es como humano y lo que es capaz de realizar. “El adjetivo responsable entraña una diversidad de complementos somos responsables de las consecuencias de nuestros actos, pero también responsables de los otros en la medida en la que son puestos a nuestro cargo y cuidado.”³⁴ El reconocimiento de sí, es estimarnos a nosotros mismos como capaces de estimar nuestras propias acciones, nos respetamos en cuanto somos capaces de juzgar imparcialmente nuestras propias acciones. Pero también somos responsables de otros y de todos, en tanto son puestos a nuestro cargo. Estima de sí y respeto de sí se dirigen al sí, reflexivamente, a un sujeto capaz. Este progreso en la vida social es la aspiración del hombre a ser tratado como persona.

Para entender el término capacidad referida por Ricoeur, volvemos al <yo puedo>, extendiéndolo desde el plano físico al ético. “Yo soy ese otro que puede evaluar sus acciones y, estimando buenos los fines de algunas de ellas, es capaz de evaluarse así mismo, de estimarme bueno.”³⁵ Este discurso del yo puedo, bajo el verbo poder–hacer, al que corresponde en el plano ético el poder juzgar. La estima de sí es el resultado de la continua interpretación y valoración de las acciones y de sí mismo. En ese panorama los patrones de excelencia exigen una valoración de las prácticas que un ser humano puede ejecutar en su vida, en lo que respecta a sus intereses personales relacionados con su profesión, sus tendencias políticas, anhelos.

³⁴ Ricoeur, Paul. *Lo justo*, Caparrós Editores, Madrid, 2003, p.49.

³⁵ Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, p. 187.

Entonces, surge la especificación de los ideales que configuran lo que cada persona considera una vida feliz ¿Qué profesión quiere ejercer? ¿Dónde quiere vivir? Este ejercicio de especificación sobre lo que se considera una vida buena se logra a partir de la *phrónesis*.

Aquí ya no basta, el modelo medio- fin. Se trata, más bien, de especificar los vagos ideales sobre lo que se considera como <<vida buena>>, respecto a todo el hombre, usando esta *phrónesis* que, como hemos mostrado, escapa al modelo medio-fin. Por tanto, las configuraciones de acción que llamamos planes de vida proceden de un movimiento de vaivén entre ideales lejanos, que es preciso especificar ahora y el peso de las ventajas y de los inconvenientes de la elección de tal plan de vida en la práctica.³⁶

La *phrónesis* tiene como tarea especificar los ideales que constituyen las normas morales, los valores, las convicciones, las metas que conforman la vida buena para cada uno. En esta especificación el *phrónimos* debe proceder con un examen cuidadoso en la deliberación de lo bueno y conveniente para la vida entera de la persona, no restringiéndolo a un momento de su historia o una de las dimensiones como persona. Aquí, adquiere relevancia la pregunta ¿quién quiero ser? La respuesta plantea el primer horizonte de comprensión de sí mismo y en relación con él se configura cada acción, práctica o plan de vida, los que continuamente rectifican las elecciones iniciales, en forma parcial o total, es decir, se adecuan con los ideales de vida mediante un examen continuo. Por medio de la sabiduría práctica se lleva a cabo una valoración respecto de la coherencia y conveniencia entre los ideales de vida y las prácticas que se han elegido para llevarlos a cabo. “Es un trabajo incesante de interpretación de la acción y de sí mismo donde se prosigue la búsqueda de adecuación entre lo que nos parece lo mejor para el conjunto de nuestra vida y las elecciones preferenciales que rigen nuestra prácticas.”³⁷

3.3.2. La sabiduría práctica y su aplicación en el campo del derecho: perspectiva de Paul Ricoeur

Un tratamiento de la prudencia en la ética profesional del abogado, podría parecer un simple llamado a la medida o a la precaución en la forma del razonamiento para la toma de decisiones en casos concretos. No obstante, la prudencia es elemento imprescindible para la correcta actuación ética del hombre en cuanto ser racional,

³⁶ *Ibidem*, p.183.

³⁷ *Ibidem*, p.185.

así como, en el desempeño de las acciones propias de la práctica profesional del derecho en cuanto a su parte ética concierne. La prudencia ha sido considerada de tal relevancia en la reflexión del discurso ético, tanto que juristas, abogados y filósofos han estimado el tema por excelencia en materia de ética, al grado de concederle el aprecio de la sabiduría práctica, por ser la virtud que integra las acciones del hombre en su aplicación concreta.

La ética aplicada en el ámbito jurídico ha sido relativamente analizada, quien más ha contribuido en este campo ha sido Paul Ricoeur. El espacio donde se administra la justicia es el punto de encuentro entre el quehacer profesional y la reflexión ética de abogados, juristas y filósofos. Esta práctica requiere un lenguaje común capaz de entender diferencias y relaciones entre ética y derecho, entre justicia como idea y como institución, entre lo que la ética filosófica tiene que decir sobre la justicia y su relación con el conjunto e instituciones y las prácticas jurídicas.

En el plano de la sabiduría práctica se puede reflexionar sobre la ética aplicada; en ese ámbito, la virtud prudencia es puesta a prueba. La prudencia es equilibrio de comprensión de la vida práctica, porque entra a escena a la hora de la actuación. Aristóteles y Cicerón sostuvieron que la persona prudente es quien posee razón práctica y a través de ella delibera *bien* lo bueno para sí, así nace el hombre virtuoso. La sabiduría práctica permite el cruce de lo moral, lo ético, lo axiológico y lo político; para el logro de su correlativo concreto. El nivel prudencial es el centro de toda ética profesional, inclusive, la del abogado, por la aplicación práctica de situaciones singulares concretas. En su práctica profesional el abogado se enfrenta con elementos cotidianos que afectan al ser humano, con figuras de violencia que afectan su integridad y dignidad personal, sus bienes, sus derechos fundamentales. Estas situaciones aparecen entre el abogado y la persona que sufre, que puede ser la víctima o victimario, actor o demandado. Se trata de una relación interpersonal que constituye como tal, el acto del abogado y el *otro*, vínculo que siempre tiene como fondo el conflicto, la violencia o sufrimiento, situación del cual la persona quiere ser liberado con la ayuda del profesional. Aquí, entra en escena el componente de la promesa, traducida como segunda formulación del imperativo Kantiano, que exige que la persona, en mí mismo y en *otro*, sea tratada como un fin en sí y no como un medio.

Nuestro objetivo toma como base un acercamiento teleológico tendiente a vivir bien, pasando por una aproximación deontológica donde domina la norma, la obligación, la prohibición, el formalismo y, finalmente, el procedimiento jurídico aterriza en el plano de la sabiduría práctica, de la *phronesis*. Es decir, la prudencia como arte de la decisión equitativa en situaciones de incertidumbre y de conflicto que se presentan en las relaciones interpersonales. En la perspectiva ética de Ricoeur, ubicamos la ética profesional del abogado, en el tercer nivel, en el momento de la decisión, en las situaciones de conflicto, donde la justicia es considerada como la categoría más elevada del plano práctico si se puede mostrar una progresión del primer al tercer momento de la terna base que constituye la ética < deseo de vida buena, con y para los otros en instituciones justas > e igualmente sobre el eje que hace culminar la idea de justicia en la equidad. La estructura dialéctica del deseo de vida buena permanece incompleta mientras se detenga en *el otro* de las relaciones interpersonales, en el *otro* según la virtud de amistad. Y faltaría todavía progresión, despliegue que constituye el reconocimiento del otro como extraño.

Este paso de lo próximo a lo lejano, o más bien de la aprehensión de lo próximo como lejano, es también el paso de la amistad a la justicia. La amistad de las relaciones privadas se destaca sobre el fondo de la relación pública de la justicia. Antes de toda formalización, de toda universalización, de cualquier procedimiento procedimental, la búsqueda de justicia es la de una justa distancia entre todos los humanos.³⁸

La justa distancia que constituye la justicia puede ser analizada, en el vínculo entre justicia e institución pública, en la conformación de una ciudad, donde el nexo es instituido, es decir, instaurado por un ente político legitimado. Este nexo como un deseo de vivir en instituciones justas, según Ricoeur, pertenece al plano teleológico cuya aspiración es la vida buena. Esta progresión de la idea justicia que conduce a la preeminencia de la sabiduría práctica y con ella a la justicia como equidad. “La justicia entendida como justa distancia entre el sí mismo y el otro, considerado como lejano, es la figura totalmente desarrollada en la bondad.”³⁹ La justicia en concordancia con este pensamiento genera el *bien*, que se convierte en bien común. Aunque la idea de justicia bajo el signo de la norma, pasa por la prueba de universalización, de formalización y de abstracción procedimental. Corresponde al

³⁸ Ricoeur, Paul, *Lo Justo 2*, pp.60-61.

³⁹ *Ibidem*, p.61

plano de la norma, convertir en autonomía del sí mismo, el respeto a la humanidad en la propia persona de sí mismo y de cualquier otro.

Es innegable que la sabiduría práctica recae sobre decisiones difíciles que se deben tomar en circunstancias de incertidumbre y conflicto, se trate de conflictos entre normas de peso aparentemente igual, entre el respeto a la norma y la solicitud por las personas, de elección entre lo malo y lo peor. En concepto de Ricoeur: “la sabiduría practica es ese discernimiento, esa mirada en situación de incertidumbre, dirigida a la acción que conviene.”⁴⁰ La sabiduría práctica consiste en inventar comportamientos justos y apropiados a la singularidad del caso. A partir de esta definición analizaremos cómo la ética profesional, alcanza su clarificación y sentido recorriendo el triple nivel anunciado que va de lo aplicado a lo fundamental pasando por la obligación, de lo prudencial a lo teleológico pasando por lo deontológico.

En el ejercicio de la sabiduría práctica, Ricoeur distingue tres niveles: *prudencial*, *deontológico* y *reflexivo*.

El nivel *prudencial*. El término *prudencia* es la versión latina del griego *phronesis*, de Aristóteles y estoicos. Para Aristóteles la prudencia es una virtud intelectual que se relaciona con el conocimiento y la razón. Con influencia aristotélica André Comte-Sponville, define el término prudencia como: “la disposición que permite deliberar correctamente acerca de lo que es bueno o malo para el hombre (no en sí mismo, sino dentro del mundo, no en general, sino en tal o cual situación) y actuar, en consecuencia como es conveniente.”⁴¹ Kant considera la prudencia como la facultad de juzgar y se aplica a situaciones singulares en que una persona, en el ámbito jurídico se sitúa en una relación interpersonal con un profesional del derecho, y el tipo de saber, no es otro que el propio de la sabiduría práctica cercana al ejercicio de la profesión con un carácter intuitivo. Como primer postulado en este nivel, el abogado plantea un conflicto entre una dualidad: la ética o la ley, individuo o sociedad, persona o Estado, el cual será resuelto en favor del primer término de la dualidad, a favor de la ética, en defensa de la persona y su dignidad ontológica.

⁴⁰ Ricoeur, Paul, *Caminos del reconocimiento*, p.99.

⁴¹ André Comte Sponville. *Pequeño Tratado de las grandes virtudes*, p. 41.

El nivel *deontológico*, alcanza el sentido de los códigos deontológicos de la abogacía. La ética profesional del abogado no sólo precisa de un aspecto deontológico, sino de elementos de la ética fundamental para facilitar la corrección de la *praxis*. Por cuanto al *nivel reflexivo*, se entiende el esfuerzo de legitimación y fundamentación del saber prudencial ejercido en la práctica y depurados por los códigos deontológicos. Los niveles *prudencial, deontológico y reflexivo*, conforman la estructura de la ética. Para Ricoeur la ética adquiere su consistencia en el nivel prudencial, pero necesita de las funciones críticas ejercidas por el deontológico y del esfuerzo fundamentado del reflexivo, propio de una antropología filosófica que gira en torno a cuestiones trascendentales como: la felicidad, política, sufrimiento.

En el ámbito del Derecho la supremacía de lo justo descansa en lo práctico de la acción, en la *phrónesis* o prudencia como arte de la decisión equitativa en casos de conflictos o situaciones de incertidumbre, lo que Ricoeur denomina lo trágico de la acción. En este tópico enfatizaremos que la idea de justicia como equidad es considerada la categoría más elevada no sólo de la acción práctica cotidiana, sino en los actos jurídicos prácticos. Los conflictos surgen cuando los caracteres obstinados se identifican con una regla particular y se vuelven ciegos respecto de cualquier otra. Lo trágico de la acción se origina de un conflicto de deberes. Frente a una situación de conflicto se requiere de sabiduría práctica vinculada a un juicio moral en situación, en el que es más decisiva la convicción que la regla misma. La convicción sintetiza el discernimiento y asimilación de la tradición, equivale una actitud de atender lo que la sabiduría de la *praxis* social nos da: la capacidad de elegir lo apropiado a la acción. Pero no es simple su determinación teórica debido al carácter mixto de relación dialéctica entre deber y deseo, bajo cuya iluminación se lleva a cabo el juicio en situación. En éste último se interrelacionan ética y moral, porque en ocasiones los principios morales no son capaces de dar cuenta de la complejidad de la vida, en ese caso no hay más remedio que acudir al fondo ético. En el campo del derecho, la dificultad procede de los conflictos surgidos del rigor formal de las leyes que eliminan los principios de la moral, lo que podría confundirse con arbitrariedad. Ante ello, Ricoeur recurre en “inventar los comportamientos que mejor satisfagan la excepción exigida por la solicitud, traicionando lo menos posible

a la regla.”⁴² Aunque no por ello, está abandonada a la arbitrariedad. En los casos ambiguos, la sabiduría práctica necesita, sobre todo, meditar sobre la relación entre dicha y sufrimiento.

Entre la herencia de pensamiento aristotélico y kantiano; entre lo objetivo teleológico y la obligación de la norma, Ricoeur establece una relación de subordinación y de complementariedad, reforzada por un recurso que parte de lo moral a lo ético.

[...] al objetivo ético corresponderá precisamente lo que llamaremos, en lo sucesivo, estima de sí, y al momento deontológico el respeto de sí. Según la tesis propuesta aquí, debería aparecer: 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; finalmente, que las aporías del deber crean situaciones en las que la estima de sí no aparece sólo como la fuente sino como el recurso del respeto cuando ya ninguna norma segura ofrece una guía firme para el ejercicio *hic et nunc* del respeto.⁴³

Esta propuesta consiste en dar legitimidad a la intención ética mediante el recurso de la *phronesis* aristotélica, en casos en que la norma conduce a conflictos prácticos. Aunque la sabiduría práctica no es una receta para solucionar un conflicto, supone un proceso renovado de evaluación y elección de excepción. Su propósito no es imponer una forma de interpretación determinada, sino que guía la acción en cada caso, reposando en convicciones morales basadas en el respeto por el otro. La sabiduría práctica se patentiza en tres momentos: en la constitución de nuestra identidad e ideales personales, en las prácticas concretas y relaciones de cotidianidad. En torno a ello se exige una evaluación racional o hermenéutica que instituya un saber vital o experiencia. El hombre requiere de la sabiduría práctica donde los principios morales son confrontados entre sí, así como, en situaciones complejas cotidianas, donde la moral no responde adecuadamente a situaciones conflictivas, el recurso es lo ético.

Siguiendo este pensamiento, Peter Kemp afirma:

lo esencial es que la norma no puede, a fin de cuentas, justificarse por un procedimiento puramente trascendental sin extraer su sentido de la sabiduría teleológica constituida por la experiencia humana colectiva y personal de la diferencia entre los actos comunitarios que hacen nuestra

⁴² Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, p. 294.

⁴³ *Ibidem*, p. 175.

vida buena y verdadera y los actos que la destruyen e impiden la comunidad.⁴⁴

No obstante, en el campo del Derecho la sabiduría práctica tratará de rehabilitar la justicia que se sitúa en relación con el bien y lo legal. Su pretensión esencial es la aplicación de la justicia en una situación conflictiva concreta. Ricoeur postula:

La posibilidad de un conflicto surge, sin embargo, desde el momento en que la alteridad de las personas, inherentes a la idea misma de pluralidad *humana*, aparece, en ciertas circunstancias notables, imposibles de coordinar con la universalidad de las reglas que subyacen a la idea de humanidad; el respeto tiende entonces a dividirse en respeto de la ley y respeto de las personas.⁴⁵

La sabiduría práctica dará prioridad al respeto de las personas en nombre de su singularidad irremplazable. Aunque su labor frente a conflictos surgidos en la aplicación de normas a situaciones concretas, requiere de una operación compleja, justificable a partir del proceso jurídico que se encuentra situado bajo una norma que comporta un proceso de interpretación. Donde el problema es reconstituir una historia plausible, verosímil, de la historia o sobre todo del enmarañamiento de historias constitutivas de un asunto.

La fenomenología de juzgar estima conveniente el retorno de la *phrónesis* como instrumento idóneo para la resolución del conflicto. Aristóteles justificó la aplicación de la equidad como recurso:

Cuando la ley presenta un caso universal y sobrevienen circunstancias que quedan fuera de la fórmula universal, entonces está bien, en la medida en que el legislador omite y yerra al simplificar, el que se corrija esta omisión, pues el mismo legislador hubiera hecho esta corrección si hubiera estado presente y habría legislado así si lo hubiera conocido.⁴⁶

Esta reflexión gira en torno a los principios de justicia que rigen la práctica social en el plano institucional. Las circunstancias del proceso judicial son presentadas en forma de queja o requerimiento a una instancia superior, su finalidad resolver reivindicaciones presentadas por intereses o derechos opuestos. La queja da entrada al campo de lo injusto.

⁴⁴ Kemp, Peter. *Sabiduría Práctica de Paul Ricoeur*. Editorial Fontamara, México, 2011, p.79.

⁴⁵ Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, p.157.

⁴⁶ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1137.

Examinamos brevemente qué ocurre en este caso: primero, en el debate “como lucha verbal sustraída a la violencia [...] y más precisamente, como un asalto de argumentos, debido al cual se subraya el giro agonístico bien conocido del debate en el recinto de una corte de justicia.”⁴⁷ Esta etapa es fundamental en el proceso, porque revela cuán difícil es extraer una narración unívoca de hechos cuando se enfrentan dos versiones rivales. En segundo lugar, no siempre es claro que tal caso debe estar situado bajo tal norma. En estos supuestos surge el problema de interpretación de la ley, por la posible controversia en la decisión tomada. Cuando los contendientes y el juez encargado de resolver el juicio se enfrenten con un asunto difícil, a causa de que ninguna de las disposiciones legales constituya la norma bajo la cual el asunto podría situarse; el juicio reflexivo es puesto a prueba. En el proceso los roles son incuestionablemente distribuidos. El actor y demandado no están presentes de manera voluntaria, han sido convocados. El acto deliberativo es sometido a reglas procesales codificadas y un tiempo límite. La discusión podría no concluirse con un acuerdo, al menos en una primera aproximación, debido a que juzgar consiste en zanjar una cuestión, es decir, separar las partes, poner una justa distancia:

Detrás del proceso está el conflicto, la discrepancia, la querrela, el litigio; y en el trasfondo del conflicto hay violencia. El lugar de la justicia se encuentra así marcado como un vacío, como formando parte del conjunto de alternativas que una sociedad opone a la violencia y que definen, todas a la vez, un Estado de Derecho.⁴⁸

Existen cuatro condiciones para establecer los canales de justicia en la práctica social: el aparato judicial, un cuerpo de leyes escritas, tribunales y audiencias públicas investidas de autoridad para dictar el derecho —jueces encargados de pronunciar sentencias razonables en una situación particular y el poder de imponer una decisión de justicia mediante el empleo de la fuerza pública—. Alrededor del sistema judicial aparecen los argumentos de justicia como parte de la actividad comunicativa: la confrontación dialógica en pro y contra. En la práctica social se ponen en juego conflictos típicos a través de procedimientos codificados y confrontación reglada de argumentos y, finalmente, el pronunciamiento de la sentencia. En esta última instancia la justicia se manifiesta como el momento de

⁴⁷ Ricœur, Paul. *Lo justo*, p. 158.

⁴⁸ *Ibidem*, p.180.

deliberación. De ahí, la importancia de que la justicia no sólo sea teoría ni reflexión filosófica, sino una aspiración práctica que forme parte de la vida buena. ¿Pero cuál es el sentido de la justicia si su ausencia siempre ha sido lo primero que nos hace sensibles? La cuestión informa que en la injusticia detectamos las carencias de las relaciones humanas. Aristóteles sostuvo la desigualdad como causa principal de las injusticias, así cuando una persona plantea una queja al denunciarla se hace manifiesta una falta de equidad. El pensador griego también enfatizó que quien posee la virtud de la justicia puede ejecutar actos buenos tanto para sí mismo como para otros, sea gobernante o prójimo. La justicia supone la existencia de personas cuyas relaciones están reguladas por una ley que se aplica a situaciones en las que es posible la injusticia. Ahí, el discernimiento entre lo justo y lo injusto consuma la actuación sensata.

3.3.3. Equidad en la justicia

A continuación analizaremos cómo la justicia puede ser considerada como una virtud en la práctica social del abogado. Aristóteles sostuvo que quien posee la virtud justicia puede actuar de la misma forma con los otros, no sólo consigo mismo. Con frecuencia somos capaces de realizar acciones justas en lo propio pero no respecto a otros. En el nivel institucional destacamos la distinción <equidad y justicia>. A causa de la generalidad de la ley, existen casos especiales a los que no es posible aplicar la ley general, ante ello, recurrimos a la *equidad* que completa a la justicia. Aristóteles planteó el término equidad para saber en qué relación está con la justicia. La equidad traspasa las reglas de justicia. En el argumento aristotélico ambos términos no generan problema ni contradicción, porque lo equitativo es mejor que cierta clase de justicia; justo y equitativo es lo mismo, aunque, lo equitativo es mejor. Lo justo, no lo es conforme a la ley, sino que actúa como una corrección de la justicia legal. Su justificación, la ley es universal, existen casos en los que no es posible tratarlos de modo general; la ley reconoce la existencia de errores, no de la ley misma, ni del legislador, sino en la naturaleza de la cosa, pues tal es la índole de las cosas prácticas.

Aristóteles justificó la aplicación de la equidad:

[...] cuando la ley presenta un caso universal y sobrevienen circunstancias que quedan fuera de la fórmula universal, entonces está bien, en la medida

en que el legislador omite y yerra al simplificar, el que se corrija esta omisión, pues el mismo legislador hubiera hecho esta corrección si hubiera estado presente y habría legislado así si lo hubiera conocido.⁴⁹

Es fácil entender que lo equitativo es justo y mejor, en tanto, corrección de la ley en la medida en que su generalidad la deja incompleta. En *Ética Nicomáquea* no se alaba la equidad ni al hombre que la práctica, lo digno de alabanza son las acciones estimables distintas de los actos de justicia. En lugar del término *bueno* se emplea lo *equitativo*, lo equitativo es mejor.

En *Sí mismo como otro*, Ricoeur señala:

Pero nos encontramos ya en el orden del imperativo, de la norma. Nuestra apuesta es que es posible profundizar bajo la capa de la obligación y alcanzar un sentido ético que no está tan oculto bajo las normas que no puedan invocarse como recurso cuando estas normas enmudecen [...] Por eso nos interesa tanto dar a la solicitud 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 <<bueno>>.⁵⁰

Aristóteles y Ricoeur, conceptuaron al hombre equitativo como aquél que elige y practica acciones justas, inclusive apartándose de lo estrictamente legal. Se apela a lo equitativo como la figura que revela la idea de lo justo en situaciones de incertidumbre y conflicto. La relación y diferencia entre los términos 'equitativo' y 'justo' radica en que lo equitativo supera cualquier tipo de justicia no porque pertenezca a un género diverso, sino en función de la *phrónesis*.

En efecto, cuando los examinamos atentamente, no aparecen ni como los mismos[...] ni como de géneros diferentes; y mientras, unas veces alabamos lo equitativo y al hombre que lo es (de suerte que, cuando alabamos las otras virtudes, usamos el término <<equitativo>>, en vez del de <<bueno>>, y para una cosa más equitativa empleamos el de <<mejor>>, otras veces, cuando razonamos sobre ello, nos parece absurdo que lo equitativo siendo algo distinto de lo justo, sea loable; porque, si son diferentes, o lo justo no es bueno o lo equitativo no es justo; y si ambas son buenas, son la misma cosa.⁵¹

En perspectiva de Ricoeur, la sabiduría práctica desarrolla su labor en conflictos que surgen al aplicar la norma en una situación concreta. La aplicación de una norma a un caso particular requiere de una operación compleja. Esta problemática se aprecia

⁴⁹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, L.V 1137 b.

⁵⁰ Ricoeur, Paul, *Lo justo*, pp. 197-198.

⁵¹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, L.V, 1137b.

con mayor claridad en el campo jurídico, donde la ley constituye una introducción a la dialéctica moral del juicio en situación.

El proceso complejo al término del cual un caso está situado bajo una norma comporta dos procesos, enmarañados de interpretación. Por un lado, el del caso considerado, el problema de reconstituir una historia plausible, verosímil, de la historia o sobre todo del enmarañamiento de historias constitutivas de esto que se denomina un caso, o por decirlo mejor, un asunto.⁵²

3.3.4. La sabiduría práctica en el *Mercader de Venecia*

La ética enseña que el recurso de la prudencia es la esencia del conocimiento práctico en las decisiones justas. De ahí la estrecha conexión de la justicia con la prudencia o sabiduría práctica, reconocida bajo el término aristocrático de alabanza, que caracteriza a quien sabe lo que le es debido y sabe ejercer el juicio sensato en casos particulares. Con este preámbulo, ejemplificamos el ejercicio de la sabiduría práctica en la ética profesional del abogado, donde el saber práctico de la *phronesis* es orientado hacia una situación concreta.

La obra literaria de William Shakespeare, *El mercader de Venecia*, es adecuada para mostrar el ejercicio de la sabiduría práctica en una acción concreta, donde el adjetivo lo justo, se aplica a las personas, acciones e instituciones. Lo justo en lo práctico de la acción tiende hacia la aproximación teleológica, guiada sobre la idea del *bien* pasando por lo deontológico para concluir con la decisión sensata.

Empecemos por una breve síntesis de la acción. El mercader de Venecia, Antonio es el mejor amigo de Bassanio. Éste confía a Antonio sus apuros, está enamorado de la bella y rica Porcia, que no vive en Venecia, sino en tierra firme, en el Palacio de Belmonte; ha malgastado su fortuna, aunque ella parece serle favorable, no puede viajar a verla, ni menos competir con los príncipes que la cortejan. Antonio informa a Bassanio que sus activos se encuentran invertidos en barcos con mercancías, pero está dispuesto a servirle de fiador ante el Judío Shyloc, el cual odia a Antonio porque éste le ha insultado como judío y por dedicarse a la usura.

⁵² Ricoeur, Paul, *Lo Justo*, pp.197-198.

Shyloc acepta prestarle tres mil ducados, con la imposición de una condición que, en caso de no pago puntual, Antonio habrá dejarse cortar una libra de carne en la parte del cuerpo que quiera el judío. Conseguido el préstamo, Bassanio se embarca hacia el Palacio de Porcia. Allí, compete en un raro ritual matrimonial, establecido en el testamento de su padre. Bassanio elige la arqueta correcta y se casa con Porcia. Al mismo tiempo llegan a ellos, la noticia de que los barcos de Antonio han naufragado. Shyloc con malevolencia personal escucha complacido la noticia de la ruina de Antonio, que le permitirá vengarse exigiendo una libra de carne cortada junto al corazón. Basanio vuelve a Venecia con ánimo de salvar a Antonio, ahora que cuenta con la fortuna de Porcia, con pleno acuerdo de ésta. Porcia disfrazada asume la personalidad de un abogado pariente suyo. Ante el tribunal de justicia veneciano se ofrece al Usurero, el doble o triple de la deuda. El judío no acepta y advierte al Dogo (juez) que preside el juicio, que el cumplimiento de ese contrato es esencial para el prestigio universal y validez de la ley positiva de Venecia. Porcia, en su papel de abogado parece aceptar la necesidad de que se pague la penalidad, pero en una interpretación literal y exegética del contrato, advierte que Shyloc no está autorizado a derramar una sola gota de sangre al cortar la libra de carne. Por lo que dictamina que el usurero ha atentado contra la vida de un ciudadano veneciano, por tanto, ha de perder sus bienes, la mitad para el Estado y la otra mitad para Antonio, quien al final lo donará a la hija del prestamista.

La trama del *Mercader de Venecia*, escrita por William Shakespeare se desenvuelve en la Venecia Renacentista del siglo XVI. Para el análisis describimos algunos pasajes:

SHYLOCK. *Signor Antonio*, muchas veces me habéis censurado en el Rialto por mi dinero y mis usuras: yo siempre lo he llevado encogiéndome de hombros con paciencia, pues la resignación es la divisa de nuestra tribu. Me llamáis impío, perro verdugo, y me escupís en mi gabán de hebreo; y todo ello, por el uso de lo que es mío. Bueno, entonces, parece ser que necesitáis mi ayuda; vamos allá, pues: venís a verme y decís: <<Shylock, querríamos dineros>>; eso decís, después de haber vaciado vuestros mocos en mí barba y de darme una patada como para alejar a un perro ajeno de vuestro umbral: dineros es lo que queráis. ¿Qué os habría de decir? No os habría de decir: << ¿A caso tiene dinero un perro? ¿Es posible que un perro pueda prestar tres mil ducados?>>. O debo hacer una profunda reverencia, y con acento de esclavo, con aliento húmedo y con susurrante humildad, deciros. <<Noble señor, el viernes pasado me

escupisteis encima: tal día me disteis patadas, tal otra vez me llamasteis perro, y por esas cortesías, os prestaré todo ese dinero>>. ⁵³

ANTONIO. Dispuesto estoy a llamarte otra vez todo eso, a escupirte otra vez, a darte patadas. Si quieres prestar ese dinero, no lo prestes a amigos tuyos: pues, ¿cuándo la amistad ha recibido de un amigo un fruto del estéril metal? Más bien préstaselo a tu enemigo, a quien, si no cumple, le puedes exigir el castigo con mejor cara. ⁵⁴

SHYLOCK. Venid conmigo a un notario, poned aquí vuestra sola firma, y, como broma divertida, sino me pagáis el día determinado, en tal lugar, la suma o sumas que se expresan en el documento, la indemnización se fijará en una libra exacta de vuestra hermosa carne, para ser cortada y quitada de la parte de vuestro cuerpo que me plazca. ⁵⁵

ANTONIO. Satisfecho a fe: firmaré tal compromiso, y diré que hay mucha amabilidad en el judío.

SHYLOCK. ¡Ah padre Abraham, lo que son estos cristianos, cuyos duros tratos les enseñan a sospechar de las intenciones de los demás! Por favor, decidme esto: si él no cumple, llegado el día, ¿qué sacaría yo con cobrar esa indemnización? Una libra de carne humana, quitada a un hombre, no es tan estimable, ni valiosa tampoco, como si fuera carne de cordero, buey o cabrito. Digo que ofrezco este acto de amistad para adquirir su favor: si lo quiere tomar, bien: si no, adiós; y, por afecto, os ruego que no me ofendáis.

ANTONIO. Si, Shylock, firmaré ese contrato. ⁵⁶

Basanio se casa con Porcia, al mismo tiempo se conoce la noticia de que los navíos de Antonio han naufragado; el plazo de la deuda ha vencido sin ser cubierta. Shylock acude al Dux (juez) de Venecia para zanjar la causa judicialmente y, en su caso, exigir a Antonio el pago de los términos del contrato. El Dux admite la demanda. Previo solicita al usurero una consideración benévola a su petición. Ante la negativa del prestamista requiere a Belario, un sabio doctor en leyes que habita en Padua, se presente al Tribunal a resolver la controversia. Belario por causa de enfermedad declina, en su nombre da el encargo a un joven sabio doctor llamado Baltasar (Porcia).

Tiene lugar el juicio: el Tribunal lo presiden el Dux de Venecia y Senadores, ante quienes son convocadas las partes, Shylock y Antonio, el público y amigos de gran cercanía del mercader se encuentran presentes. No hay oposición en que sea el

⁵³ Shakespeare, William. *El Mercader de Venecia, en Comedia, Acto primero, escena tres*, RBA Coleccionables, Edición cedida por Editorial Planeta, S.A. Barcelona, 2002, p. 226.

⁵⁴ *Idem*.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 226-227.

⁵⁶ *Ibidem*, p.227.

doctor quien resuelva el conflicto. Shylock presenta su causa autorizada por el Dux, quien nuevamente le pide al prestamista la práctica de valores: clemencia, caridad y piedad en favor de Antonio. Transcribimos el alegato del prestamista, pues, ostenta además de la legalidad del contrato, un deseo de venganza en contra de Antonio. A diferencia de la justicia, la venganza satisface directamente al caso concreto, siendo indiferente a cualquier otra consideración excepto la necesidad de hacer reaccionar a una afrenta o un mal percibido.

DOGO. [...] Shylock, el mundo piensa, y yo también lo pienso, que no haces más que llevar este papel de rencor hasta la última hora de su acción, y entonces se piensa que mostrarás misericordia y arrepentimiento más notables que tu extraña crueldad aparente; y mientras ahora exiges la indemnización, que es una libra de carne de este mercader, no sólo querrás perder la indemnización sino que, tocado de amabilidad humana y cariño, perdonarás una parte del capital, lanzando una mirada de compasión a sus pérdidas, que se le acaban de amontonar recientemente a la espalda, y suficientes como para hundir a un mercader real y conseguir piedad para su situación...

SHYLOCK. He informado a Vuestra Alteza de mis intenciones: y, por nuestro sagrado sábado, he jurado obtener lo que es mío, mi indemnización: si me lo negáis, caiga el peligro sobre vuestra constitución y los fueros de vuestra ciudad. Me preguntaréis por qué prefiero recibir un peso de carroña en vez de tres mil ducados: no responderé a ello: decid sólo que es mi antojo [...] ⁵⁷

El diálogo entre el Dux y prestamista es ilustrativo sobre la intención de cada uno en el juicio. El prestamista insiste en su deseo de venganza. La justicia efectiva en este caso, impide, neutraliza, disuelve y casi reemplaza la venganza, pero no la elimina, ni como emoción ni como respuesta posible a nuestra disposición, especialmente en las relaciones personales.

DOGO. ¿Cómo has de esperar misericordia, si no la concedes?

SHYLOCK [...] la libra de carne que le exijo me ha costado muy cara, es mía y quiero tenerla. Si me la negáis ¡ay de vuestras leyes! Los decretos de Venecia ya no tendrían fuerza. Me presento al juicio: responded: ¿lo obtendré? ⁵⁸

El abogado enfrenta un problema de interpretación aplicado a la norma misma. Cuando los contendientes y el juez encargado de resolver el juicio confrontan una causa difícil, es decir, cuando ninguna de las disposiciones legales extraídas de la

⁵⁷ *Ibidem*, Acto Cuarto, escena primera, pp.263-264.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 264-265.

ley parece constituir la norma bajo la cual dicha causa podría situarse, pero muchas veces no es así, se trata de casos difíciles que ameritan una puesta a prueba del juicio reflexivo.

La instancia judicial como instancia paradigmática, con sus cortes, tribunales y jueces, por encima de ellos, la instancia legislativa, productora de leyes, junto a ella; los juristas con sus teorías jurídicas de índole dogmática. Podemos añadir la opinión pública en auditorio a cuya discusión están sometidas las teorías dogmáticas, las leyes y las decisiones. Aunque en este marco no todas las cuestiones están abiertas al debate, sólo aquellas que están insertas en el código del proceso. En el proceso los contendientes miden el alcance de su elección contra la violencia a favor del o su discurso, sin considerar el fenómeno causante de la violencia, que va más allá de la agresión física; golpes, heridas, muertes, trabas a la libertad, secuestro, etcétera, inclusive, la venganza. En el fondo la justicia, se opone a la violencia disimulada, que constituye la venganza. Es el acto del poder público por el cual la justicia está justificada en una sociedad, cuando se retira a los individuos el derecho, el poder de decir y aplicar el derecho. No obstante, esta confiscación guarda todavía la marca de la violencia. Ahí surge la necesidad de buscar un recurso idóneo en favor de la seguridad y paz social. “La finalidad de la paz social hace aparecer en filigrana algo más profundo que afecta al reconocimiento mutuo; no digamos reconciliación; y menos aún amor y perdón -que no son ya jurídicas-, hablemos más bien de *reconocimiento*.”⁵⁹

Detrás del proceso está el conflicto, la discrepancia, la querella, el litigio; y en el trasfondo del conflicto hay violencia. El lugar de la justicia se encuentra así marcado como un vacío, como formando parte del conjunto de alternativas que una sociedad opone a la violencia y que definen, todas a la vez, un Estado de Derecho.⁶⁰

En su intervención, previa deliberación, el juez decreta que la deuda de Antonio es legítima y debe pagarse, junto con la libra de carne como pena convencional,

⁵⁹ Ricoeur, Paul, *Lo Justo*, p.181.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 180.

aunque es calificada estipulación extraña, la decisión debe cumplirse en términos de la norma.

PORCIA. De extraña naturaleza es la pretensión que seguís, pero de tal forma que el derecho veneciano no os puede impugnar que la llevéis adelante.

PORCIA. ¿Reconocéis el compromiso?

ANTONIO. Lo reconozco.

PORCIA. Entonces el judío debe tener clemencia.

SHYLOCK. ¿Por qué de obligación de tenerla? Decidme:

PORCIA. La cualidad de la clemencia no se obliga, se desprende como la dulce lluvia del cielo sobre el lugar que haya debajo: así es doblemente bendita; bendice al que da y al que recibe, con más poder entre los poderosos: le sienta al monarca entronizado mejor que la corona, su cetro muestra la fuerza del poder temporal, el atributo del respeto y la majestad en que se asienta el temor y la reverencia a los reyes; potestad con cetro; está entronizado en los corazones de los reyes; es un atributo del mismo Dios, y entonces, el poder terrenal se muestra más semejante al de Dios cuando la clemencia sazona la justicia. Así, pues, judío, aunque sea justicia lo que pretendes considera que en la aplicación de la justicia ninguno de nosotros tendría salvación [...]⁶¹

El Juzgador exhorta, pide piedad, benevolencia y compasión al judío a fin de que reciba el pago del capital ofrecido por Basanio, el triple de la suma gravada, condonando la pena convencional, pero Shylock se niega y exige el cumplimiento de la deuda pactada. Después de examinar el caudal probatorio y de confrontarlas con las leyes venecianas vigentes, el juez estima legítimo y válido el contrato celebrado según las leyes venecianas; dictamina el cumplimiento de la pena convencional establecida en el contrato, autorizando al prestamista a cobrar la libra de carne. El prestamista elogia la sabiduría del letrado. Ahora bien, lo que se llama cualificación de un acto en litigio resulta un trabajo de interpretación aplicado a la norma misma. La aplicación de la ley es un cruce de una doble cadena de interpretación, por un lado de los hechos, por el otro el de la regla. Se puede decir que argumentación e interpretación son inseparables, construyen la trama lógica e inventiva del proceso que conduce a la toma de decisión. ¿Qué existe entonces de la relación entre la ley y la conciencia de quien toma la decisión? Pero, sería un error pensar que la idea de

⁶¹ Shakespeare, William. *El Mercader de Venecia*. en *Comedia, Acto Cuarto, Escena primera*, pp.266-267.

ley desaparece del juicio. Lo que se trata es aplicar el derecho en una circunstancia determinada.

La sentencia cumplida no tendría significación jurídica si no fuera considerada equitativa, en el sentido que Aristóteles da a este término de equidad cuando la norma reviste una singularidad igual a la del caso considerado. En cuanto a la conciencia, no es más que la íntima convicción que habita en el alma del juez o del jurado, que pronuncia el juicio en equidad.⁶²

PORCIA. Por favor dejadme ver el documento.

SHYLOCK. Aquí está muy respetable doctor...

PORCIA. Shylock, ahí se os ofrece el triple de vuestro dinero

SHYLOCK. Un juramento, un juramento, tengo un juramento en el cielo: ¿Voy a echar un perjurio sobre mi alma? No, ni por Venecia.

PORCIA. Bien, este compromiso ha vencido, y por él, el judío reclama legalmente una libra de carne, a ser cortada por él lo más cerca del corazón del mercader. Tened clemencia: tomad el triple del dinero y dejadme romper el documento.

SHYLOCK. Cuando esté pagado conforme a lo obligado. Parece que sois un digno juez: conocéis el derecho, y vuestra exposición ha sido muy sana: os requiero por la ley, de que sois digna columna a que concluyáis el juicio: juro por mi alma que no hay poder en lengua de hombre que me haga cambiar. Me atengo al documento.⁶³

En la práctica social se ponen en juego conflictos típicos a través de procedimientos codificados y confrontación reglada de argumentos y, finalmente, el pronunciamiento de la sentencia.

ANTONIO. De todo corazón suplico a la sala que dé la sentencia.

PORCIA. Pues entonces, así es, debéis preparad el pecho para el cuchillo.

PORCIA. Pues la intención y sentido de la ley está de acuerdo con la penalidad que aparece debida aquí en el documento.⁶⁴

Poco antes de aproximarse a cortar el pecho de Antonio, el juez detiene al prestamista, para participarle que al cortar la carne no le está permitido derramar una gota de sangre, si lo hace, de acuerdo con la ley veneciana vigente, perdería sus activos en favor del Estado y la víctima, en partes iguales.

⁶² Ricœur, Paul, *Lo justo*, p.205.

⁶³ Shakespeare, William. *El Mercader de Venecia*, en *Comedia, Acto Cuarto, Escena primera*, pp. 267-268

⁶⁴ *Ibidem*, p. 268.

PORCIA. Una libra de carne de este mercader es tuya, el tribunal lo concede, y la ley lo da.

SHYLOCK. ¡Doctísimo juez! ¡Que sentencia! ¡Vamos, preparaos!

PORCIA. Aguardad un poco: queda algo más. Este documento no os concede aquí ni pizca de sangre: las palabras expresas son: <<una libra de carne>>: toma entonces lo debido. Toma tu libra de carne, pero al cortarla, si viertes una gota de sangre cristiana, tus tierras y bienes, por las leyes de Venecia, quedan confiscadas para el Estado de Venecia.

SHYLOCK. Entonces acepto su oferta: pagad el triple de la suma, y dejad ir al cristiano.⁶⁵

Shylock cambia su actitud, pide al Tribunal el pago de la deuda principal triplicada como le fue ofrecido, luego, solo pide el monto principal y finalmente, se le deje salir del tribunal. El juez niega sus peticiones, decreta la confiscación de sus bienes por haber atentado contra la dignidad y vida de Antonio; la ley veneciana así lo prevé. El Dux le perdona la vida, la mitad de la de la fortuna es para el Erario del Estado; se pide a Antonio si puede hacer algo por Shylock, quien le perdona la otra mitad de su riqueza, con la condición de que lo done a favor de la hija de Shylock, Jessica.

PORCIA. Espera, judío; la ley tiene todavía algo que te afecta. Está registrado en las leyes de Venecia que, si se demuestra contra alguno de fuera que atenta contra la vida de cualquier ciudadano por medios directos e indirectos, la persona contra la que conspire se incautará de la mitad de sus bienes, y la otra irá a las arcas propias del Estado: y la vida del culpable queda a merced del dogo solamente, contra todo otro voto. En esta situación estás, digo yo, pues resulta, por acción manifiesta, que, directa e indirectamente, has conspirado contra la propia vida del demandado, de modo que has incurrido en la culpa que antes he expuesto [...] ⁶⁶

Lógicamente en la obra literaria, los hechos son producto de la inigualable fantasía de Shakespeare. Es propio de todo formalismo que, al eliminar la referencia a la vida buena elude las situaciones de conflicto ligadas a la evaluación de bienes situados en la trayectoria del deseo de vivir bien. Las cosas se tornan más graves cuando no sólo las normas entran en conflicto, sino se afronta de un lado el respeto debido a la norma universal y por el otro el respeto a las personas. Aunque, la interpretación de los hechos del contrato fue literal, la misma literalidad y lenguaje empleado en el contrato, otorgó una herramienta hermenéutica que permitió al juez decidir la causa con prudencia y equidad. La sentencia del juez fue apegado a la razón práctica

⁶⁵ *Ibidem*, p. 269.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 270.

mediante una decisión razonable. En la decisión el juez como influencias sobre la justicia consideró todas las manifestaciones de respeto, benevolencia, compasión, respeto a la vida, adjudicando el más alto valor a la integridad y dignidad humana, en el interior mismo de la administración de la justicia, como si la justicia tocada por la gracia apuntara a su esfera propia hacia lo que nombramos por equidad, por encima del abstracto principio del cumplimiento del contrato basado en la ley positiva vigente en el contexto. El elemento ético de la conclusión del juez, fue la protección del valor de la vida humana en su integridad del mercader. La interpretación efectuada de los hechos plasmados en el contrato condujo una decisión justa y equitativa, al no permitir un atentado en contra de la vida humana. En este aspecto trágico de la acción, el juez invocó lo que Sófocles llamó *to phroneein*, el acto de juzgar sabiamente, o virtud que Aristóteles elevó a un rango superior bajo el nombre de *phronesis*, término que los latinos tradujeron por *prudencia* y que se puede traducir por sabiduría práctica o mejor todavía por sabiduría del juicio.

En otras palabras, la cláusula penal es inejecutable en nuestro contexto y en otros, pues, se trata de un imposible jurídico que colisiona con normas de orden público, de carácter imperativo que protegen la salud, la dignidad e integridad y vida de las personas, además, los derechos son garantizados por el Estado y están por encima de lo pactado. Aunado, a la tensión entre el sentido de justicia y la legalidad. La justicia entendida como caridad, compasión o benevolencia hacia el *otro* conlleva al reconocimiento de la ética.

El conflicto suscitado en el *Mercader de Venecia*, fue resuelto con equidad, la *epieikeia* es la corrección de la ley. La equidad puso remedio a la justicia en el momento de tensión de la ley, debido a su generalidad. Aristóteles no cuestionó el derecho natural de donde proviene el término *equidad*. En razón que el derecho positivo no reconoce el derecho verdadero en sí mismo, en casos de conflictos apela a la equidad, como tarea complementaria del derecho. En tanto, Ricoeur afirma que “la equidad es otro nombre del *sentido* de la justicia cuando ésta ha atravesado las pruebas y los conflictos suscitados por la aplicación de la *regla* de justicia.”⁶⁷

⁶⁷ Paul, Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 285.

En la práctica jurídica la aplicación del derecho enfrenta una posición peculiar. En una situación concreta el abogado, incluso el juez se ven obligados a hacer concesiones respecto a la ley, no porque no sea posible hacer mejor las cosas, sino porque de otro modo no sería justo. Hacer concesiones a la ley no elimina los aspectos de la justicia, por el contrario, encuentra un derecho mejor. Los abogados somos conscientes que ante problema de aplicación de normas, en situaciones concretas de la acción. Nuestra decisión debe dirigirse al plano otorgado por la equidad. Gadamer retoma ideas básicas de Aristóteles sobre decisiones prácticas en casos cotidianos. El que sabe producir algo, sabe algo bueno, echará mano del material adecuado y elegirá los medios correctos para la realización.

CAPITULO IV

PACTO DE CUIDADOS BASADO EN LA CONFIANZA EN LA PRÁCTICA JURÍDICA

La actividad social del abogado se relaciona con el sufrimiento que genera la violencia en las relaciones intersubjetivas. Su función esencial es la aplicación del Derecho a la convivencia humana conflictiva. Aunque, el sufrimiento y el conflicto no concierne únicamente a la práctica social del abogado; afecta y desorganiza no sólo la relación consigo mismo, en tanto portador de una variedad de poderes, sino también en las relaciones con otros seres humanos, cuyo centro son las actividades laborales, el patrimonio, la familia y en las instituciones. El Derecho es una práctica basada en una relación social, donde la violencia y sufrimiento son las motivaciones sustanciales; la finalidad es la expectativa de ayuda al demandante, tendiente a eliminar la violencia generada en el ámbito específico de que se trate.

En *Ética de las profesiones jurídicas*, Miguel Grande Yáñez enuncia algunos campos donde participa el abogado:

a. En el conflicto interhumano que afecta dos o más individuos, en la relación controvertida se reivindican posiciones distintas y enfrentadas. Cuando los conflictos dificultan la relación que afectan la convivencia humana, aparece como nota clásica, una relación de alteridad, de interrelación humana. Normalmente, en este espacio los individuos afectados no presentan oposición a sus conflictos, sólo dan forma

jurídica a su relación en términos amistosos (configuración de contratos, convenios o testamentos, en cuyos actos la voluntad de las personas involucradas es esencial).

b. En el conocimiento de la norma: el profesional tiene la obligación de entender y comprender el sentido técnico especializado de la norma jurídica o ley. La norma jurídica condensa términos muy precisos, con un delimitado alcance científico que la persona no comprende en su plenitud, y por ello, solicita la actuación del profesional para que le descubra, interprete y explique el alcance de la norma jurídica para su situación particular, qué obligaciones le exige y qué le concede.

c. La aplicación de la norma jurídica al conflicto interhumano planteado, bajo una técnica de carácter *lógico-ético* propia del profesional del derecho. En la aplicación del Derecho la norma se conduce a la realidad obteniendo un efecto preciso, requiere de interpretación.¹ El abogado da cuenta que el Derecho alcanza la plenitud de su sentido, cuando se dirige hacia la realidad para la que ha sido creado: la convivencia humana.

4.1. Pacto de cuidados en la ética profesional

La contribución de Paul Ricoeur a la ética aplicada es *el pacto de cuidados basado en la confianza*. En nuestra investigación el pacto es analizado a partir del ejercicio de la sabiduría práctica, como virtud y principio rector de la ética profesional. El fundamento del *pacto de cuidados* en este campo parte del nivel prudencial, lugar donde nacen las decisiones sensatas en una situación de conflicto particular.

En este tópico intentaremos dar apertura a una opción ética en el campo práctico del derecho, lugar de desenvolvimiento del conflicto interhumano. El recurso es *el pacto de cuidados basado en la confianza* entre el profesional del derecho y el *agente* que padece o ejerce la violencia. El motivo proporcionar asistencia al agente que padece y sufre la violencia e injusticia, liberarlo del sufrimiento. Trataremos de mostrar que los principios de la ética no son reflexiones abstractas, sino que se constituyen en un imperativo ético que vincula la praxis de los sufrientes. Al mismo tiempo descubrir que la reflexión sobre la praxis ética y la protección de los derechos sustanciales de la persona: la vida y su dignidad, son temas sustanciales de nuestro tiempo, pues

¹ Cfr. Grande Yáñez, Miguel. *Ética de las profesiones jurídicas*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2006, p.9-12.

nunca como hoy los seres humanos necesitados son numerosos, en un mundo que posee técnicamente la posibilidad de evitar injusticias y la violencia generada por el hambre, la miseria y enfermedades que tiene fácil remedio, si se posibilitaran unas condiciones mínimas de dignidad humana, económica, política y de acceso a la justicia social. Una ética profesional que no tome en consideración semejante realidad de injusticias, pobreza y miseria no sería digna de tal nombre, pues derivaría en un ejercicio de ociosos que escriben para ser leídos por *otros* ociosos, con una incidencia prácticamente nula.

En un contexto de violencia concebido por un poder ejercido sobre el agente que sufre, éste confía al abogado valores trascendentales e insustituibles, como su patrimonio, la libertad, la igualdad, salud, educación, seguridad jurídica, incluso la vida. Por ello, no puede más que merecer que quien tome el poder de decisión en su causa, el juez o abogado sea una persona calificada, honesta, respetuosa, prudente y congruente, congruencia que necesariamente debe reflejarse no solamente en su desarrollo profesional, sino en sus actividades públicas y privadas. Al respecto podríamos citar un sinnúmero de ejemplos prácticos. Para clarificar la idea pretendida citamos uno. Imaginemos a un juez y a un abogado, miembros de una sociedad. Ambos profesionales coinciden con el paciente que sufre en un evento social. Conjeturemos que en ese espacio social, el abogado o el juez se encuentra fuera de sí, por efectos del alcohol o de algún enervante o simplemente por enojo o irritabilidad y, ambos provocan un conflicto, insisten en una riña o simplemente ejercen algún poder sobre *otro* generando con ello violencia, al grado de ser incapaz de hacer fila para alguna actividad, cine, sanitario, comedor o cualquier otro. Su justificación, ¡ellos no es como el común de la gente, son el abogado o el juez!

La interpelación ineludible del *sufriente* sería: ¿Esa persona es quien tiene mi encargo o va a resolver si pierdo la patria potestad de mis hijos o mi casa y único patrimonio; si soy responsable de un ilícito, si debo pagar esa cantidad estratosférica por concepto de impuestos? o ¿Cómo puede entenderse que un profesional que imparte justicia a través de la emisión de sentencias o defiende una causa, se conduzca de manera atentatoria contra los valores y sentimientos en la sociedad en que ejerce su función? La respuesta necesaria sería que el abogado y juzgador sean conscientes del comportamiento ético que deben desarrollar en los ámbitos públicos

y privados, atento a que su designación ha sido dado mediante un proceso de formación personal y académica que garantiza su idoneidad, de ahí, su doble compromiso: justificar su existencia como persona y el respeto a la difícil labor de impartir justicia o defender a personas en estado de vulnerabilidad.

En el contexto del juicio prudencial, donde existe una disimetría que separa a dos protagonistas nace el pacto de cuidados basado en la confianza: “[...] por un lado el que sabe y sabe hacer, por otro, el que sufre.”² El pacto se construye con un acto del abogado en una práctica social cuyo centro es el conflicto.

Por otra parte, una causa principal de sufrimiento es la violencia ejercida por el hombre sobre el hombre: en verdad obrar mal es siempre dañar a otro directa o indirectamente y, por consiguiente, hacerlo sufrir, en su estructura relacional – dialógica-, el mal cometido por uno halla su réplica en el mal padecido por el otro. Y en este punto de intersección capital es donde más agudo se hace el grito de la lamentación, cuando el hombre se siente víctima de la maldad del hombre.³

La finalidad del pacto es la relación entre el profesional y una persona que sufre, precisa ayuda mediante consejos y asesoría legal. El paciente manifiesta su sufrimiento o lamento a través de componentes descriptivos, *narrativos* de historias. Exige al que sabe, sea liberado de un sufrimiento o violencia que se ha ejercido en su patrimonio, su integridad personal, su familia, su trabajo. En esta exigencia se injerta la promesa y protocolo del procedimiento legal propuesto. Pero ¿en qué consiste el núcleo ético singular del pacto de cuidados basado en la confianza? Según Ricoeur con quien coincidimos: “Es el pacto de confidencialidad que compromete a uno con otro.”⁴ Este pacto construye el acontecimiento en el que la ética fundamental, la norma deontológica y la ética aplicada entran en *diálogo*. El abogado, se comprende como ser humano, hace suyas las inquietudes propias de la controversia en la que habrá de intervenir; el *otro* quien acude a él, sabe que en la defensa o representación que va a desarrollar, su objeto será definir cuestiones trascendentales en torno a la libertad, al patrimonio inmaterial o al pecuniario, o cualquier tipo de derecho en litigio. El establecimiento de este pacto que liga a dos personas supera la disimetría inicial del primer encuentro.

² Ricoeur, Paul. *Lo justo 2*, p.185.

³ Ricoeur, Paul. *El mal, un desafío a la filosofía y a la teología*, Amorrortu/editores, Buenos Aires, 2011, p.26.

⁴ Ricoeur, Paul. *Lo justo 2*, p.185.

La fiabilidad del acuerdo es puesta a prueba mediante el compromiso sellado entre el abogado y el agente que sufre. Este pacto fundado en una alianza sellada entre dos personas contra un enemigo: la violencia e injusticia ejercida, bajo el nombre de conflicto interhumano. “El acuerdo debe su carácter moral a la promesa tácita compartida, por los dos protagonistas de cumplir fielmente sus compromisos respectivos. Esta promesa tácita es constitutiva del estatuto prudencial del juicio moral implicado en el *acto de lenguaje* de la promesa.”⁵ El encuentro entre el agente que necesita ayuda y el abogado es sellado mediante el pacto: “la confianza en la permanencia de la solicitud recíproca la que hace de la desunión una prueba benéfica.”⁶ En el pacto la conforman dos personas en posiciones distintas, en un primer contacto se encuentran distantes y desconocidos, uno sufre la violencia y conflicto, el *otro* sabe, tiene conocimientos suficientes para liberarlo de su sufrimiento. El pacto de confianza consigue su acercamiento. La persona que sufre la violencia manifiesta su queja en lamento, descripción o narración; es un individuo imbricado en una historia, a su vez, su queja la convierte en exigencia, de obtener una tranquilidad, dirigida mediante apelación al abogado, incluso al juez. “El sufrimiento opone a la reprobación, la lamentación, porque si la falta hace al hombre culpable, el sufrimiento lo hace víctima, contra esto clama la lamentación.”⁷ Situado en este espacio el abogado igualará las condiciones de disimetría existente, a través del pacto de confianza que une a dos personas con la finalidad de superar la disimetría inicial del encuentro.

En el pacto el sufriente se abandona al profesional, a quien expone su queja, tiene expectativas positivas respecto de esa persona; de lo contrario, ese abandonarse se reduciría a tomar riesgos a partir de un cálculo, o una forma de la temeridad, el engaño o traición; por ello, es necesario partir del discernimiento o prudencia apoyarse en personas de confianza. Pero, en el pacto de cuidados, la confianza se encuentra amenazada, por el lado del sufriente, por la desconfianza y abuso de poder del abogado y, por la sospecha de que el profesional, será desigual en lo que atañe a las expectativas de su intervención; en ese sentido, exige demasiado pero también desconfía del exceso de poder del abogado en quien deposita su confianza.

⁵ *Idem.*

⁶ Ricoeur, Paul. *Caminos del reconocimiento*, p.199.

⁷ Ricoeur, Paul. *El mal, un desafío a la filosofía y a la teología*, p. 25.

Esta fragilidad del pacto es una de las razones de la transición del plano prudencial al plano deontológico del juicio moral. A pesar de su carácter íntimo, el pacto no está desprovisto de recursos de generalización que justifican el término de la prudencia o de sabiduría práctica vinculado con este nivel de la ética profesional del abogado.

Hemos llamado a este nivel <<intuitivo>> porque procede de la enseñanza y de la práctica. Pero llamar prudencial al nivel del compromiso moral ligado al pacto de cuidados, no es, no obstante, entregarlo a los avatares de la beneficencia. Cómo todo arte, practicado caso por caso, engendra, precisamente gracias a la enseñanza y al ejercicio, lo que podemos llamar preceptos- por no hablar aún de normas- que ponen el juicio prudencial en la vía del juicio deontológico.⁸

El pacto de cuidados une dos personas en la lucha contra la violencia, siempre y cuando estén dispuestos, el sufriente a escuchar el procedimiento jurídico y el profesional en su atención que envuelve su defensa. En este pacto el abogado debe recibir con trato humano, atención y respeto al sufriente para generar confianza, elemento clave del pacto de cuidados. No obstante, la alianza puede ser frágil y vulnerable, podría encontrarse amenazado por la desconfianza y la sospecha. La desconfianza o sospecha presenta al pacto una doble cara, por un lado, el sufriente espera mucho del abogado, le exige, pero su petición se encuentra rodeada de sospecha ante el poder que ejerce el abogado sobre el sufriente; por otro, el abogado a veces más atento a las exigencias de la ciencia jurídica, olvida lo sustancial, la persona en su integridad en un ámbito de sufrimiento.

Para superar la fragilidad del pacto, Ricoeur enumera tres preceptos orientadores: primero, la aplicación de *sabiduría práctica*, consistente en el reconocimiento de la situación de cuidados: la singularidad de cada persona en su carácter insustituible. El segundo, versa sobre la *indivisibilidad de la persona*, la necesidad de tratar a la persona en lo integral no de forma fragmentada, motivado por la especialización de los saberes del abogado o al desvincular los elementos psicológicos y socio culturales que rodean en forma integral. Finalmente, la *estima de sí*, que no es todavía el respeto. “Este precepto dice más que el respeto debido al otro: apunta a equilibrar el carácter unilateral del respeto, pues va del mismo al otro, y lo hace

⁸ Ricoeur, Paul. *Lo Justo 2*, p.186.

mediante el reconocimiento de su propio valor por el sujeto mismo: Es así mismo a donde se dirige la estima.”⁹

4.1.1. Confianza en el pacto de cuidados

El primer precepto de la sabiduría práctica ejercida en la práctica profesional del abogado, es el reconocimiento del carácter singular de la situación de cuidados del sufriente. Esta singularidad implica el carácter insustituible de una persona por otra; la diversidad de personas hace que no sea la especie la que es cuidada, sino la persona singular que sufre con su queja. El segundo precepto, alude la indivisibilidad de la persona, consiste en un tratar a la persona en forma integral para liberarla del sufrimiento que le genera, tanto en sí mismo, como en su reintegro a su vida social. El tercer precepto añade a la idea de insustituibilidad en su aspecto reflexivo de la estima de sí.

En este esbozo de la ética profesional del abogado, el pacto tiene la nota de la fragilidad en el nivel prudencial, pues, la desconfianza y amenaza siempre lo rodean. La fragilidad se observa en el nivel de los preceptos que obligan al paso de lo prudencial al deontológico (insustituibilidad e indivisibilidad personal, estima de sí). Esto implica una corresponsabilidad de los miembros que forman el pacto. La fragilidad se encuentra en el plano deontológico debido a las interferencias del proyecto en el procedimiento liberador del sufrimiento y a la interferencia entre la preocupación por la solicitud dirigida a la persona concreta, sobre todo, en la protección de la paz social. Por otro lado, nos encontramos en la situación de dependencia, en la fase del procedimiento judicial que por su naturaleza tiende a ser pesado, doloroso y desgastante. Tiende insidiosamente a reestablecer la situación de desigualdad de la que se supone que se aleja la constitución del pacto de cuidados. Es el sentimiento de estima personal el que se encuentra amenazado por la situación de dependencia que prevalece en el procedimiento. Asimismo, la dignidad del sufriente, se encuentra amenazada no sólo al nivel del lenguaje, sino a la trivialidad, a la vulgaridad de las relaciones cotidianas que se dan entre el personal de los tribunales (burlas, curiosidad, desprecio, entre otros). La manera de lucha contra los comportamientos ofensivos es volver a la exigencia de base del

⁹ Ricoeur, Paul. *Lo justo 2*, p. 186.

pacto, activar la alianza entre el abogado y el sufriente en su lucha contra el conflicto y sufrimiento. Según Ricoeur, la forma de hacer frente a esta situación es que sufriente y abogado, se impliquen plenamente en su procedimiento judicial o de índole legal, es decir, recomponer el pacto celebrado donde lo esencial sea la estima de sí: “en la estima de sí mismo la persona humana acepta ella misma existir y expresa la necesidad de saberse reconocida en su aceptación de existencia por los otros. La estima de sí por un toque de amor propio, de orgullo personal en la relación consigo mismo es el fondo ético de lo que se llama comúnmente dignidad.”¹⁰

Para superar la fragilidad del pacto de confianza, el recurso es la confianza, porque le otorga carácter ético. Analizamos su definición:

abandonarse a, apertura, apoyarse en, dar crédito ciegamente, confiable,[...], contar con, con esperanza, esperar, con expectativas positivas, con los ojos cerrados, credulidad, creer, depender de, descansar en, echarse en manos de, encomendarse, entregarse, exponerse, fiarse de,[...], ponerse en manos de, seguridad, seguro de sí, sentirse sostenido, soportarse en, tener lealtad a, tranquilidad, vulnerabilidad.¹¹

En una primera aproximación al entorno conceptual del término confianza, tenemos que quien se abandona o descansa en aquello en lo que confía y en quien confía, da nacimiento a la confianza interpersonal, quien confía subordina su juicio a la discreción y juicio de otra persona, o si prefiere, a su buena o mala voluntad, en la medida en que literalmente pone en sus manos un valor: una persona, un objeto, un secreto, la propia intimidad. De tal modo, que no es posible otorgar valores trascendentales a una persona si no se le tiene confianza o no es “de fiar.”

La “con-fianza” es confiar yo con otro, es confianza mutua; la “de-fianza”, estriba en que nos fiamos de otra persona: la *enfianza* consiste, estrictamente, en poner nuestro crédito en una persona. Pero con anterioridad a que tenga lugar *la confianza*, es decir, el fiarse mutuamente, debe darse necesariamente la *enfianza* como un momento interior, es decir, el fiarme yo del otro y el otro de mí. De forma similar sucede en la necesaria implicación que existe, para que se dé el *nosotros*, en la presencia tanto del *yo* como del *tú*.¹²

El sentido ético del concepto *enfiar* en una persona, significa amabilidad, desear al *otro* lo bueno reconociendo su dignidad intrínseca. Estimar a una persona, es tenerle

¹⁰ Ricoeur, Paul, *Lo Justo 2*, p. 187.

¹¹ Pereda, Carlos. *Sobre la confianza*, Herder, Barcelona, 2009, p. 23.

¹² Moreno Villa, Mariano. *El hombre como persona*, Caparrós Editores, Madrid, 2005, p.80.

enfianza, darle crédito, incluso aunque esa persona no sea como nosotros deseamos que sea. Es el sentimiento que garantiza inequívocamente que se confía en el otro. Poder *enfiarnos* en otra persona es el cimiento para delimitar su auténtico crecimiento personal. En *El hombre como persona*, Mariano Moreno Villa cita al psicoanalista norteamericano Erikson, quien sostiene que en el desarrollo de la persona: "...el primer componente de una personalidad sana, es el sentimiento de una confianza fundamental en la otra persona. La importancia de la confianza consiste en poder fiarse de los otros, de su credibilidad, de su sinceridad."¹³ La confianza en los *otros* es la base ineludible para que uno pueda fiarse de sí mismo. La confianza básica no sólo debe ser mantenida, sino también afianzada. Cuando no podemos fiarnos de los demás caemos fácilmente en la sospecha. De este modo la necesidad de la confianza nos muestra que es necesario sobrepasar la sensación del fraude, desilusión y engaño que a veces podemos sentir hacia los otros, y muchas veces sin que deje de asistirnos la razón. Ante el engaño o sospecha podríamos alejarnos de los demás. La fiabilidad del pacto supera la prueba que se otorga en el compromiso del abogado de asistir al sufriente. El pacto de cuidados consiste en una alianza sellada entre dos personas contra el enemigo común, *el conflicto*. El acuerdo debe su carácter moral a la promesa tácita compartida por los dos protagonistas de cumplir fielmente sus compromisos respectivos. Esta promesa tácita es constitutiva del estatuto prudencial del juicio moral implicado en <el acto de lenguaje> de la promesa.¹⁴ Pero cuando persona que confía en otra, podría volverse vulnerable.

Cuando la confianza es amenazada por la desconfianza y la sospecha; abre la posibilidad del daño, genera miedo de confiar. Debido a que las personas en las que se confía se encuentran en mejor posición de dañar a quien confía. Por ejemplo, son dignos de confianza los que se aman o estiman mutuamente y, así confían que no serán engañados por desconocidos, el vecino, el "amigo", o un colega zalamero, a quien imprudencialmente se le ha contado un secreto, un asunto. Los grandes pleitos por rupturas de confianza y consiguientes reproches tienden a producirse entre amigos, parientes o colegas. Las conmovedoras tragedias contadas en distintas tradiciones han sido a menudo asuntos de familia, <amigos> y colegas.

¹³ *Ibidem*, p.81.

¹⁴ Cfr. Ricoeur, Paul, *Lo Justo 2*, p. 185.

También podríamos enumerar extensas tragedias y conflictos suscitados en ámbitos interpersonales, incluso destacaríamos lo incierto de la vida humana, esa discrecionalidad que se otorga a aquél en quien se confía, se respalda en una atribución no sólo de racionalidad, sino también de honestidad, que incluye una predicación de grados de franqueza. Sin embargo, tales atribuciones no siempre son satisfechas.

Quien confía en otro no puede dejar de correr estos y muchos otros riesgos, porque atribuir razonidad, conocimientos, competencias, honestidad, no implica que la persona satisfaga esas atribuciones, ni que para satisfacerla se comprometa a llevar a cabo un repertorio de acciones definido de antemano. Más bien, la persona que confía espera, de aquél en quien confía que actúe como corresponde a la situación: como es correcto.¹⁵

El imperativo kantiano podría decir que la confianza verdadera se da cuando se considera al *otro* como un *fin* y nunca como un medio. Aunque algunos piensan que tratar al *otro* como merece repercutiera en un menoscabo personal propio. Pero sucede justo al revés. La otra persona no es mi enemigo, por el contrario, el *otro* es lo mejor que puede acontecerme. El *otro* no es un impedimento para mi propio crecimiento como persona, sino justo la condición necesaria para que mi realización tenga lugar. En la dialéctica íntima de la solicitud, el segundo imperativo categórico de Kant aparece como centro de una tensión entre dos términos claves, el de humanidad y el de persona como fin en sí.

4.2. Contrato entre abogado y representado

En el nivel prudencial la relación entre abogado y sufriente funda un precepto de *confidencialidad* mantenido por el diseño de cierta afinidad que une de manera electiva a dos personas. Este precepto puede ser asignado por la virtud de la amistad. Pero bajo la figura de la norma incluye un *tercero*, que emplaza el compromiso singular bajo la regla de justicia y no de amistad; no se trata de la confianza entre dos personas en el límite de amigos, se accede al nivel de la justicia, al nivel contractual. La función crítica de universalización reviste el carácter deontológico del juicio, que orienta la práctica profesional del abogado. La universalización confirma la obligación de los miembros del cuerpo colegiado de abogados, de proporcionar ayuda no sólo a sus representados en particular, sino a

¹⁵ Pereda, Carlos. *Sobre la confianza*, p. 70.

todo aquél sufriente que precise apoyo, en caso de peligro en su integridad personal, su patrimonio, su trabajo, su vida; o se encuentre en estado vulnerable y de indefensión ante un poder de violencia que se ha ejercido en su contra. En este nivel de generalidad, los deberes propios de la profesión jurídica tienden a confundirse con el imperativo categórico de proporcionar ayuda a cualquiera que esté en peligro.

El juicio deontológico lleva a cabo una función de conexión con el código deontológico que forma parte de la ética del abogado. El código deontológico contribuye a la constitución del cuerpo de abogados como un cuerpo social y profesional, que distribuye, coordina derechos y deberes profesionales, entre abogados y representados; si el secreto profesional obliga al abogado la cuestión de la verdad debida al representado, pasa a ser un derecho del sufriente. Otra función del juicio deontológico es arbitrar los conflictos que surgen en la práctica de las relaciones humanas en su cotidianidad. El arbitraje entre conflictos siempre ha constituido la práctica crítica de toda la deontología. Sobre todo en los conflictos donde se opone la preocupación por la persona, su dignidad y la preocupación por la paz y la justicia como un fenómeno social. Finalmente, la función reflexiva sobre los códigos deontológicos vinculados sobre el mismo pacto de cuidados tendientes a legitimar la deontología y de fundamentación de normas. Este nivel hace referencia a lo no dicho en los códigos.

4.3. La dignidad humana

En nuestro tiempo para quienes creen conocer los derechos humanos, parece no tener sentido referirnos a la dignidad de la persona humana, pues debería ser algo obvio y aceptado por todos. Sin embargo, la violación de este derecho es el más violento en lo cotidiano. A primera vista no se nota, sin embargo, en la práctica la dignidad de la persona se encuentra cuestionada, en proporciones difícilmente inimaginables. Por ejemplo, algunas leyes locales de nuestro país han negado al ser humano el derecho de nacer por la autorización del aborto, o bien, a quienes les fue concedido un día de vida después de nacidos, algunos de esos cuerpos su destino es la industria cosmética, en un mercado tráfico de cultura de la belleza física a costa de la muerte, incluso la trata de órganos. Por eso es necesario referirnos a la dignidad del *ser humano*, a la vez más digno de la creación, habida cuenta de que

sólo la ética toma estos datos como plausibles de ser examinados a la luz del pensamiento. Para su comprensión analizamos una definición:

La palabra “dignidad” deriva de la voz latina *dignitas-atís*, que es una abstracción del adjetivo *decnus* o *dignus*, que viene a su vez del sánscrito *dec* y del verbo *deceť* y sus derivados (*decus*, *decor*). Significa “excelencia”, “realce”, “decoro”, “gravedad”. *El Diccionario de la Lengua Española* la define como la “gravedad y decoro de las personas *en la manera de comportarse*”. Es decir, lo asimila a la acción y no a lo óntico. Por eso, también significa “cargo o empleo honorífico y de autoridad.”¹⁶

Afirmar que la dignidad natural de la persona, es aquella que poseen los hombres que conducen una vida ejemplar, virtuosa. Tendríamos que unas personas son más dignas que otras, al tenor no sólo de su comportamiento, sino también de su posición social, en razón del cargo que ocupan. Aunque, esta idea tiende a confundirse en dos sentidos: por un lado, expresa un sentimiento que conduce a comportarse rectamente, con honorabilidad y seriedad en sus actos, sin ser atribuible a todas las personas. En otro, significa la esencialidad que corresponde a un ser que independientemente de la forma en que éste se comporte. Se trata de reconocer que la dignidad del hombre es aquella que tiene como hombre, que le compete únicamente por su ser. Para entender la esencia de su dignidad es necesario remitirnos al concepto de persona humana.

El concepto persona es aportación principal del cristianismo al pensamiento de la humanidad. Por su origen y diversidad de adaptaciones posteriores, es también uno de los conceptos más polémicos y ambiguos de toda la historia de la filosofía y la teología. Desconocer el origen cristiano de este concepto sería imposible, no obstante, la reflexión sobre la persona en la especulación cristiana no empezaba de cero, ni menos se puede sostener que la palabra *persona* pertenezca al cristianismo. La clarificación del término persona históricamente corresponde a la teología, de modo que un segundo momento el concepto se secularizó y se introdujo al bagaje del pensamiento filosófico.

El origen etimológico del vocablo *persona* es un enigma en la actualidad y su dilucidación está todavía por hacer. Desde la antigüedad se han establecido diversas hipótesis. La mayoría sostienen que deriva de la palabra griega *prósopon*,

¹⁶ Moreno Villa, Mariano, *El hombre como persona*, p. 163.

una máscara que el actor griego se ponía delante de su rostro adoptando el rostro de un personaje. La máscara revela lo externo, pero, en cuanto *rostro*, la interioridad personal es ocultada por ella. Mariano Moreno Villa cita a Boecio, en *El hombre como persona dice*:

El nombre de persona parece haberse tomado de aquellas personas que en las comedias y tragedias representaban hombres: pues persona viene de "personar", porque debido a la concavidad, necesariamente se hacía más intenso el sonido. Los griegos llamaron a estas personas prosopa, ya que se ponen encima de la cara y delante de los ojos para ocultar el rostro.¹⁷

En el derecho griego y romano, la persona era el ciudadano de la *polis* o la *civitas*; sujetos de derechos y deberes, en contraposición de esclavos y mujeres, que no poseían los mismos derechos. El derecho romano es característico por la practicidad y realista, poco dado a las abstracciones. Ahí la voz persona correspondía a "caput" (cabeza) para designar a los individuos que tenían derechos: varones libres y ciudadanos de Roma y *sui iuris*- seres independientes y autónomos, es decir, por vez primera aludían al ser humano libre, a un ser espiritual. Si bien hoy tenemos que hombre y mujer, es una persona, en la antigüedad no era así.

La cuestión etimológica del término persona está todavía por resolver, incluso la derivación de persona como *prósopon* es confuso y persiste en la actualidad. Lo cierto es que los griegos no conocieron el concepto estricto de persona. El *prósopon* designaba para ellos, cualquier entidad concreta, desde el hombre hasta un árbol. Ahora bien, el hombre antes de hacerse preguntas sobre lo que es, ya tiene una respuesta que le viene de lo aprendido en la cultura en la que ha nacido y donde vive. Sin embargo, en una búsqueda rigurosa de lo que es la persona, advertimos que ese tema es uno de los más difíciles que se dan en la historia del pensamiento filosófico, incluso, como reflexión jurídica, sociológica, antropológica, política, existen diversas formas o puntos de vista en orden a la comprensión del hombre como persona.

Algunos filósofos como Max Scheler y Emmanuel Mounier, en la línea personalista insisten que la persona humana es indefinible, en razón de su espiritualidad propia, que se resiste a ser tratada como un objeto entre objetos, ni siquiera es posible concebirla como objeto especialmente digno entre otros objetos. No obstante,

¹⁷ *Ibidem*, p.16.

cuando parece que debemos desistir de intentar una definición de la persona que abarque la totalidad de sus notas sustanciales, Emmanuel Mounier, ofrece una descripción por el que denomina *persona humana*, citada como:

Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una manera de subsistencia y de independencia en su ser; conserva esa subsistencia por la adhesión a una jerarquía de valores libremente aceptados, asumidos y vividos en un compromiso responsable y una conversión constante; de ese modo unifica toda su actividad en la libertad y desarrolla, además, a impulso de actos creadores, su propia vocación como persona.¹⁸

La persona humana es un ser dotado de razón que desarrolla virtudes mediante su entendimiento, expresa libertad en sus actos, el hombre es libre por naturaleza, puede elegir entre varias alternativas y obrar o no. En este tipo de manifestaciones interviene el acto deliberado del hombre. El fundamento de esta superior calidad está precisamente en la condición libre del ser humano. Aunque no debe confundirse libertad con espontaneidad. Así, “la libertad no es posible sin entendimiento. Para que un acto sea libre, es preciso que sea deliberado, es decir, previamente pensado o meditado”.¹⁹ La deliberación es la forma de conducir una decisión. Esta decisión es la “convicción”, palabra adoptada por Ricoeur, como sabiduría práctica, donde la elección del hombre es la más sensata.

Ante la diversidad de conceptos, en palabras sencillas Antonio Millán Puelles dice:

Persona humana es un ser que por tener no sólo instinto sino también entendimiento y libertad, es capaz de sentir necesidades morales, tanto con relación a su cuerpo como respecto a su espíritu, y que, por ello, tiene también derecho a satisfacer esta doble base de necesidad.²⁰

La persona es el único ser que aspira conscientemente dar sentido no solo a su existencia personal, sino también a la historia humana, incluso, al universo. El hombre como el animal está sujeto a necesidades materiales e instintivas para mantener su existencia, pero ambos sostienen una diferencia esencial, el hombre no se mueve sólo por instinto de conservación, busca el alimento necesario; por el entendimiento sabe que tiene el deber de alimentarse, no sólo por exigencia física, sino como un deber, una obligación y necesidad moral. “La persona implica la

¹⁸ *Ibidem*, p. 34.

¹⁹ Millán Puelles, Antonio. *Persona Humana y Justicia Social*, Rialp, Madrid, 1982. p. 13.

²⁰ *Ibidem*, p. 14.

rostridad que salva al individuo de ser un número o un eslabón accesorio de una cadena de individuos.”²¹

4.3.1. La dignidad humana como principio de la ética profesional del abogado

Es innegable que el Derecho concierne a desafíos que proceden de las relaciones sociales que amenazan el proyecto de coexistencia humana, esencia del hombre, a saber: situaciones donde se está tentado a lesionar al *otro* en diversos planos, desde el intercambio, en los contratos y promesas incumplidas, la integridad personal, la vida, la libertad, en los bienes. Un desafío al principio fundamental de la ética profesional, consiste en que es inadmisibles no tener respeto al ser humano, sea <yo mismo o algún otro>, en cuanto a su constitución de ser humano. Este principio será atendido en esta investigación, mediante el principio ¡la persona no es cosa!

La práctica social es el espacio peculiar donde el abogado mantiene su promesa de confianza, perfecciona sus dones naturales y asiste con sus conocimientos a *otros* en su necesidad.

La ética jurídica no deja de articularse con las adversidades de la vida en sociedad. Que los hombres influyen los unos sobre los otros, que cada libertad de acción tenga que componerse con la libertad de acción de los demás que haya competencia alrededor de bienes más o menos escasos, tales son los rasgos que revela la *conditio humana* en la esfera jurídica.²²

Un ejemplo para reflexionar: el Estado puede crear leyes que prohíban algunas acciones humanas, como la tortura (destrucción de la personalidad humana); actos que destruyen la humanidad (guerras, ataque terroristas) tales acciones son fatales, no sólo destructivas sino autodestructivas: el verdugo destruye su personalidad y la de su víctima, desatando violencia contra la humanidad y a sí mismo. Aunque la prohibición de estos actos son extremos, se dan en la vida cotidiana. Es innegable que las leyes morales y jurídicas como parte de la deontología son impuestas para proteger la vida humana, su dignidad, bienes, libertad y derechos sustanciales contra la destrucción que generan los actos humanos en un ámbito de violencia. Esto justifica la afirmación de Ricoeur, sobre que la ley moral existe, no solo por la existencia de violencia, sino porque hay destrucción y autodestrucción: el mal radical

²¹ Moreno Villa, Mariano, *El hombre como persona*, p.36.

²² Ricoeur, Paul, *Lo Justo 2*, p. 185.

expresado bajo la forma pura de actos extremos de tortura contra el hombre y sus derechos. Además, el mundo afectivo, político, familiar y profesional; el uso del dinero y relaciones sociales están en crisis. El poder establece entre los hombres una incomunicación o comunicación asimétrica carente de reciprocidad, jerárquica. El poder siempre ha extraviado al hombre. Aunque, de cierta violencia controlada, y no sólo la del Estado, puede ser justificable para proteger la vida humana y sus bienes contra las acciones indeseables que se apoderan de ciertos individuos. El hombre en ese sentido es un ser en discordia. Sus relaciones sociales son conflictivas en la lucha por sobrevivir. Por ello, la misión profesional del abogado es defender la dignidad humana como principio fundamental de la ética, sobre todo ante la crueldad humana.

El análisis de la dignidad humana a partir de este principio, sostiene que el hombre podrá perder su dignidad moral en tanto que actúe inmoralmente, pero jamás puede ser tratado como *objeto*, pues conserva siempre su dignidad ontológica. Nuestro objetivo introduce una distinción entre la dignidad de la persona a nivel moral y otra que explicita la dignidad ontológica de la misma. Esto propicia confusión entre la dignidad del comportamiento moral de la persona con la dignidad de la persona en sí misma, en su *mismidad*.

En la segunda categoría: “la dignidad ontológica, premoral, de la persona, como ser digno por el solo hecho de ser persona e incluso al margen de su comportamiento moral.”²³ Es la peculiaridad intrínseca propia e irrenunciable de la persona que sobreabunda ontológicamente desde antes de actuar, sobre el resto de lo creado. La dignidad de la persona le acompaña siempre, por el hecho de ser un ser cualitativamente distinto de los entes que le rodean en el universo; por su racionalidad, su libertad, su eticidad, aquello que la persona posee en el orden intrínseco.

A continuación analizaremos cómo el principio Kantiano citado por Peter Kemp: “Actúa de tal modo que trates a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de todo otro al mismo tiempo como un fin y jamás simplemente como un

²³ Moreno Villa, Mariano, *El hombre como persona* p.165.

medio”²⁴ se implica en toda práctica cotidiana donde el hombre participa, inclusive, toda acción jurídica no es ajena en sus reflexiones. Este imperativo ético insta que las cosas de la naturaleza física pueden ser utilizadas como un medio, en tanto, el hombre como criatura racional, es *fin en sí mismo*; la persona es el sujeto de la ley moral por la autonomía de su libertad, de modo que en el orden de los fines el hombre es *fin en sí mismo*, por ello no puede nunca ser utilizado sólo como un medio para alguien, y esto conlleva que la humanidad en nuestra persona, tiene que ser respetada. Desde la perspectiva personalista del ser humano, incluso, el perverso posee dignidad, aunque no tenga derecho a ser perverso y no cumpla sus deberes éticos. Sólo desde esta figura tienen derechos aquellas personas que parecieran no serlo para algunos. Los enfermos, las personas con discapacidad, los seres humanos a quienes no se les permite nacer, los embriones con quienes se experimenta inhumanamente y que son coleccionados, durante años, en fríos depósitos. Aunque la ciencia racional fundamente la humanidad de esos seres humanos, la inmoralidad se sitúa como una justificación más fuerte que la consideración ontológica de la dignidad del hombre.

El principio Kantiano es sustancial pero conflictual en la práctica, más en un sistema de dominación política, económica, cultural y social como el nuestro, donde se despoja y desconoce su dignidad a muchas personas, a los que son diferentes, a los que viven fuera de la cultura del propio contexto, a los que aparentemente no tienen voz que levantar ni palabra ni argumento que ofrecer, es decir, a los pobres, considerados como *nadies*, los que para la sociedad son estorbos, con su sola presencia y su rostro. Es indignante que muchos tengamos una ética insensible ante semejante situación, donde pocos alzan la voz. En el ámbito jurídico a menudo la dignidad de la persona es negada, reducida a *objeto*, e *instrumento* o *medio* para algo. La dignidad de la persona es constreñida constantemente, desposeída de sí misma y reducida a medio para los intereses del despojador. En una ética profesional, es tarea del abogado que el postulado Kantiano no quede en sólo regla de una acción determinada, sino como una manera de vivir, de una actitud que implica todas las acciones imaginables, desde la práctica de virtudes que el hombre exige de *otros*, la vida social, la amistad, del amor, etcétera. Estos elementos

²⁴ Kemp, Peter. *Sabiduría Práctica de Paul Ricœur*, Editorial Fontamara, México, 2011, p.51.

constituyen el desarrollo humano en la sociedad con sus semejantes que lo complementa. No obstante, la sociedad es algo natural a la persona humana, es independencia, lo que naturalmente le concierne su realización como vida racional.

La práctica social está ligada con conflictos interhumanos; el profesional se relaciona con personas que no son instrumentos. La esencialidad del ser humano es vivir, convivir y coexistir con otros hombres, atento a su naturaleza de tender siempre a la vida social. “No solamente a causa de las necesidades e indigencia de la naturaleza humana, en razón de las cuales cada uno tiene la necesidad de los otros, para su vida material, intelectual y moral.”²⁵ MacIntyre, sostiene que el hombre aislado es una abstracción; el hombre concreto vive en una comunidad, tiene una historia, incluso, Aristóteles decía que las virtudes no se pueden ejercer en solitario, sino sólo en la comunidad.

El principio de la dignidad humana en la ética profesional del abogado, nos remite automáticamente a las Constituciones *democráticas*, incluso la nuestra, donde el principio que se apela es que la dignidad como bien sustancial de la persona sea protegida y respetada por el poder público y por los *otros* que comparten una sociedad. En ese ámbito el profesional y beneficiario deben distinguir dos aspectos: una *relación humana*, donde el respeto como persona debe ser recíproco y una *relación técnica*, en la que el profesional asume una posición de poder, en tanto, posee conocimientos y actúa en favor del agente que requiere su servicio. Lo primero exige equilibrio en la comunicación, lo segundo una disposición protectora hacia el beneficiario. El profesional es responsable del beneficiario, en la medida en que le es puesto a su cargo y cuidado. Esta responsabilidad se expresa como: “Soy responsable del otro que tengo a mi cargo.”²⁶ En lo moral se juzga al profesional responsable de otro, tanto la persona como la cosa que tiene bajo su cargo, dada su condición vulnerable y frágil, que sometida a los cuidados del abogado se convierten en el sujeto y objeto de responsabilidad. “Convirtiéndose en fuente de moralidad, el otro es promovido al rango de objeto de preocupación, en la medida que su

²⁵ Moltman, Jurgen. *¿Qué es el hombre?, Sígueme, Salamanca, 1987, p.18.*

²⁶ Ricoeur, Paul. *Lo Justo, p. 67.*

fragilidad y vulnerabilidad es la fuente misma de obligación.”²⁷ El profesional es responsable, en tanto actúa de la misma manera con el prójimo.

En un retorno al concepto de la dignidad humana surge la interrogación ¿Qué cualidad o valor se asigna a la dignidad humana en el marco de la aplicación del Derecho? Podríamos responder esta cuestión bajo dos puntos de vista: 1. Del Derecho a través de la interpretación constitucional, el Estado otorga protección, respeto y trato igualitario a todas las personas. 2. De la ética, donde deviene su valor intrínseco, es vista desde la posesión de la razón y libertad de la voluntad, que distingue a todas las personas de los otros seres vivientes. La fundamentación más coherente de la concepción de la dignidad humana es la de Kant, quien conceptualiza la dignidad como el atributo de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que la que el mismo se da. La autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana o de toda naturaleza racional. Ricoeur, confirma esta tesis: “Es aquí donde la noción de persona en cuanto fin en sí misma viene a equilibrar la de humanidad, en la medida en que introduce en la formulación misma del imperativo, la distinción misma entre su persona y la persona de otro.”²⁸ Esta definición considera el reconocimiento una relación interpersonal, persona a persona, aunque en un nivel de abstracción. Sin embargo, una relación interpersonal nunca es neutral, como puede ser nuestra contemplación de una mesa o silla. Si eso aconteciera sería violentar al *otro*, por el simple hecho de no tratarle como persona, ni otorgarle valor a su dignidad personal. La relación personal, según Ricoeur, con quien estamos de acuerdo, encuentra su pleno desenvolvimiento en el amor, en el deseo del bien del otro, en la búsqueda de justicia, en la caridad y benevolencia. Aunque si bien, es difícil no imposible que exista una auténtica relación entre las personas. Esta relación exige la ayuda mutua, una convivencia con cierta cotidianeidad.

De la interpretación constitucional de numerosos fallos de tribunales superiores, respecto de prácticas donde interviene la dignidad humana. En algunas constituciones políticas, existen determinadas penas Estatales: la pena de muerte, prisión perpetua sin posibilidad de ser puesto en libertad, por ejemplo, a través de un

²⁷ *Ibidem*, p. 68.

²⁸ Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, p.239.

indulto, torturas, aislamiento prolongado, sin posibilidad de contacto con otras personas, determinados métodos de interrogatorios, como el narcoanálisis, el polígrafo o detector de mentiras, consumo de drogas para hablar, la negativa de la audiencia judicial, el registro y catalogización de la persona en toda su personalidad. Empero, no sólo estas medidas Estatales, sino también las acciones de los individuos son susceptibles de lesionar la dignidad humana, citamos algunas: ataques a la vida, al honor, incitación al odio, medidas violentas o arbitrarias en contra de los individuos o determinados grupos de fuerza no autorizada dentro de la población. En estos casos, el Estado tiene el deber de proteger eficazmente la dignidad humana. En su omisión corresponde a los abogados la defensa de la integridad de la persona hasta la posibilidad de restituirle sus derechos como ciudadano. Atento a la definición de dignidad humana se sostiene que a través de estas medidas y acciones la persona es convertida en objeto, tratada como una cosa, lesionada en su propio valor ético. Las prácticas anunciadas hacen vulnerable y violentan el postulado kantiano, cuya reivindicación siempre ha sido objeto de estudios constitucionales y éticos, para que la idea de persona como fin en sí mismo, permanezca intocado ontológicamente a la dignidad de la persona.

Ricoeur cita a Kant.

Yo digo, el hombre, y en general todo ser razonable, existe como fin en sí, y no simplemente como medio del que tal o cual voluntad puede usar a su antojo, en todas sus acciones, tanto en las que le conciernen como en las que conciernen a otros seres razonables, siempre deben ser considerados al mismo tiempo como fin (traducción Delbos (IV, 428)²⁹

A simple vista es fácil detectar la diferencia que existe entre persona y cosa, podemos adquirir, intercambiar y usar la segunda, mientras que la manera de existir la persona consiste precisamente en que no puede obtenerse, utilizarse o intercambiarse. La existencia humana tiene un carácter práctico y ontológico; práctico en cuanto que la diferencia entre los modos de ser se verifica en la manera de obrar, de tratar al *otro*; ontológico, en cuanto que la proposición la naturaleza racional existe como un fin en sí, es una proposición existencial.

²⁹ *Ibidem*, p.240.

4.3.2. Confianza en el cuidado de la dignidad humana

Con el fin de salvaguardar la dignidad de la persona se recurre a actitudes y comportamientos que implican confianza hacia el *otro*, su beneficiario. El concepto confianza tiene sentido dentro de una red de conceptos que abarca emociones, sentimientos, tipos de conducta y de relación social, además actitudes y reacciones. Se trata de actitudes, por ejemplo, el respeto o la impertinencia, el reconocimiento o el desdén, la deferencia o el desprecio, el resentimiento o gratitud que estamos inclinados a adoptar con respecto a la persona, en función de su comportamiento con nosotros, hecho que reconoce que no somos indiferentes a su atención o sus compromisos. Al entrar en este ámbito de la elección de la profesión jurídica, el abogado en su práctica debe inspirar confianza.

Confiar o tener confianza en alguien es adoptar ciertas posturas a su respecto, la postura de miembro de una intersubjetividad de participante en un mismo contexto normativo. Esta postura es práctica, no intelectual, connota un compromiso a favor de una persona, que se manifiesta en un modo de comportamiento determinado. No sólo cuento con esa persona y sustento una creencia a su respecto, por ejemplo que es digno de confianza o que será leal.³⁰

Esta definición pondera que la confianza nos remite no sólo a la solicitud y al respeto, sino al compromiso que una persona hace a otra que confía, es decir, emite un juicio anticipado frente al otro obligándose a realizar cierto tipo de conducta frente a él que exigen no ser decepcionado.

En la confianza que un ser humano deposita en el otro hay un valor moral tan elevado como en el hecho de no decepcionarla; y, tal vez, ese valor es incluso más libre y meritorio, pues cuando se confía en nosotros, quedamos casi comprometidos por un juicio pronunciado a nuestro respecto por anticipado, y ya hay que ser positivamente malo para defraudarlo. Pero la confianza se da y no podemos exigir que se nos la conceda.³¹

En este pacto de confianza no cabe la posibilidad de la traición en las interacciones interpersonales, ya que sólo existe para individuos capaces de ser sensibles a los juicios y compromisos. Este encuentro que se da entre la persona que necesita ayuda y el abogado queda sellado con el pacto de confianza. Es “[...] la confianza en la permanencia de la solicitud recíproca la que hace de la desunión una prueba

³⁰ C. Delacroix-F. Dosse. *Paul Ricoeur y las ciencias Humanas*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2007, p.112.

³¹ *Ibidem*, p.113.

benéfica.”³² El pacto exige no ser defraudados. El sujeto no impone una obligación, reconoce el valor del *otro* como persona. Sin duda, sucede cuando la confianza comporta un aspecto de fe en una persona, la autoridad que otorgamos a ésta o la facultad que le concedemos de determinar nuestras actitudes y conductas, es decir se fundan en el valor que le reconocemos como persona. En ese sentido, es indiscutible que hay circunstancias en que la gente puede enfrentarse a decisiones del tipo confiar o no confiar. El indicio de la confianza, es que si la persona en que se ha confiado se aleja, sobreviene la traición. Traicionar la confianza es no dar testimonio de reciprocidad o benevolencia en un intercambio, o responder a una actitud cooperativa. “La confianza es traicionada cuando su beneficiario explota en su provecho la vulnerabilidad generada por un compromiso en su favor y perjudica de manera deliberada a quien ha confiado, haciendo caso omiso de la obligación generada.”³³

4.4. Justicia y venganza

En el ámbito jurídico todas las operaciones desde la deliberación hasta la sentencia o decisión manifiestan la opción del discurso contra la violencia. La violencia no se reduce a la agresión física y verbal; golpes, heridas, muertes, trabas a la libertad, secuestros. La forma más tenaz de la violencia es la venganza, la pretensión del individuo de tomarse la justicia por su propia mano. No obstante, <Nadie está autorizado a tomarse la justicia por su mano: dice la regla de justicia>. En el fondo la justicia se opone a la violencia, incluso, la más sutil o simulación de la justicia que instituye la venganza. El acto fundamental por el cual, se puede decir, que la justicia está justificada en una sociedad, es el poder de retirar a los individuos el derecho de hacer justicia por ellos mismos. “El acto por el cual el poder público confisca para él mismo este poder de decir y aplicar el derecho.”³⁴ Aunque en la esfera del derecho penal guarda todavía la marca visible de la violencia que instituye la venganza. El Estado apela el retiro a los individuos el ejercicio directo de la justicia para asegurar

³² Ricoeur, Paul, *Caminos del reconocimiento*, p.199.

³³ C. Delacroix-F. Dosse, *Paul Ricoeur y las ciencias Humanas*, p.116.

³⁴ Ricoeur, Paul. *Lo Justo*, p.180.

la paz social. Pero ¿Qué es la paz social? Hans Kelsen (jurista vienés y defensor del positivismo) define el concepto “paz social” en los siguientes términos:

La paz es una situación que se caracteriza, por la ausencia de la fuerza: Dentro de una sociedad organizada- la idea de anarquismo- no es posible. El empleo de la fuerza en las relaciones entre los individuos se evita reservándolo para la comunidad. Para garantizar la paz, el orden social no excluye actos coercitivos de todas clases: autoriza a ciertos individuos para que realicen actos determinados en ciertas condiciones. El empleo de la fuerza, prohibido en general como una reacción contra la transgresión, es decir, como una sanción.³⁵

Kelsen justifica el empleo de la fuerza entre los hombres, cuando el Estado constituido en favor del orden social autoriza al individuo realizar actos coercitivos contra otros. Solamente el individuo por medio del cual actúa la comunidad es competente para realizar un acto coercitivo como sanción dirigida contra el violador del orden, el transgresor. El orden social hace así del uso de la fuerza un monopolio de la comunidad y al obrar de ese modo pacifica las mutuas relaciones de sus miembros. La sanción o castigo como acto terminal del proceso penal, reviste la conclusión de la ceremonia del lenguaje en la que supuestamente ha consumado la ruptura con la venganza, y la violencia ha cedido a la palabra. En este sentido, planteamos la cuestión: ¿Cómo la sanción debe ser debido a la víctima, cuando en el caso manifiesto de asesinatos y ofensas graves, el castigo quizá restablezca el orden, pero no devuelven la vida? Ponemos especial atención en el significado moral de la sanción. Donde la víctima es reconocida públicamente como ofendida, humillada, excluida del régimen de reciprocidad. Este reconocimiento público no es trivial: la sociedad declara a la querellante víctima y al acusado culpable. Pero, el reconocimiento se constituye en algo más íntimo, toca la estima de sí. Se puede decir que se ha restaurado el honor, la buena reputación, el respeto de sí y la estima de sí, considerada la dignidad inseparable de la cualidad moral de la persona humana. Podríamos decir, que el sentido de justicia ha superado el espíritu de venganza, pero no es así. La regresión de la venganza se inicia con la pretensión de medidas de represalias. Hemos anunciado que el grito “esto es *injusto*” nos remite al sentimiento de indignación ante situaciones típicas de injusticia, desde la distribución desigual, imposición de castigos o recompensas desproporcionados, las promesas,

³⁵ Kelsen, Hans. *La paz por medio del derecho*, Trotta, S.A. Madrid, 2003, p.39.

acuerdos, tratados, acuerdos incumplidos. Pero ¿Qué es lo que motiva la regresión del espíritu de venganza, una vez que se ha dado el establecimiento de la justa distancia entre los protagonistas del juego social que constituye el procedimiento jurídico, hasta la emisión de la sentencia? Una primera respuesta, es la distancia entre el daño causado y la represalia apresurada. Distancia entre la imposición de un primer sufrimiento por el ofensor y un sufrimiento suplementario aplicado por el castigo. Ahora se requiere, entre el ofensor y la víctima un tercero que garantice la justa distancia. El establecimiento de esta justa distancia pide la transición entre la justicia en tanto que virtud y la justicia en tanto que institución.

Que la justicia es una virtud es incuestionable, desde la antigüedad la filosofía moral la conceptuó como una conexión entre justicia e igualdad, la famosa *isotés* de los griegos, por igualdad, una igualdad de valor entre los agentes, cuya fórmula de base sería: “tu vida es tan importante, tan significativa, tan válida como la mía. La expresión mínima de este reconocimiento consistiría en tener en cuenta, en todas las circunstancias, las intenciones, los intereses, las creencias y las exigencias del otro.”³⁶ La justicia como virtud implica una recurrencia al otro. Pero no es una virtud, al lado del coraje, la templanza, la generosidad, la amistad, la prudencia que comparte todas estas virtudes. ¿Qué debemos entender por institución de justicia, en tanto que árbitro para la ruptura de los vínculos entre justicia y venganza? En primer término por institución se toma en cuenta no sólo la entidad específica, sino una cadena de instituciones que presentan una estructura jerárquica. Hans Kelsen sostuvo que la institución pública tiene el privilegio de centralizar el empleo de la fuerza, en tanto, Ricoeur confirma que la violencia legítima corresponde al Estado.

De ahí que privar a las víctimas del derecho a ejercer la justicia directa, hacer justicia ellas mismas, a replicar mediante represalias, constituye un traslado de la violencia de la esfera privada a la entidad política. El segundo componente de la institución en tanto que tercero: el establecimiento de un cuerpo de leyes escritas, como una herencia cultural de las instituciones legales del antiguo oriente, de los hebreos, Grecia y Roma, principalmente. El tercer componente, representado por la institución judicial: sus tribunales, sus cortes, el *discurso – lenguaje* dentro del proceso para cumplimentar su tarea de pronunciar la palabra de justicia en una situación concreta

³⁶ Ricoeur, Paul. *Lo justo* 2. p. 205.

de conflicto. El marco del proceso jurídico como tentativa institucional superar la violencia mediante el discurso que ofrece un aprendizaje pacífico de los conflictos; constituye un avance de la justicia en detrimento de la venganza. Sin embargo, transferir los conflictos a la esfera de la violencia a la del lenguaje y discurso, no es suficiente. La violencia subsiste en los dos extremos del proceso entero. Por un lado, el Estado cuya pretensión permanente de reivindicar para sí mismo el monopolio de la violencia legítima, que se encuentra latente en la amenaza de recurrir a la violencia contra los presuntos enemigos del orden democrático. Esta violencia dota de fuerza de imposición cada decisión de justicia. “El derecho de ejercer la coerción, que constituye una distinción esencial entre legalidad y moralidad.”³⁷

Una reflexión sobre la sentencia judicial, la decisión. “Este acto, tiene de hecho, dos caras: de un lado, pone fin a una confrontación verbal, en este sentido, es un acto conclusivo; por otro, constituye el punto de partida de un nuevo proceso, y de una nueva historia, al menos para una de las partes, a saber, la imposición de la sentencia como castigo.”³⁸ La decisión judicial por cuanto concluye un proceso y engendra uno nuevo, la pena, el castigo con su historia propia. Una decisión es un acto de trascendencia: el tribunal está obligado por las reglas del procedimiento a resolver en un periodo temporal limitado, una sentencia que ponga fin a la incertidumbre. Finalmente, la decisión ejerce un poder sobre la libertad del individuo, en algunas Constituciones sobre la vida, la muerte, los bienes, etcétera. La vida, la libertad se deposita en manos de la justicia. En este campo donde la imposición de la sentencia, una parte de la justicia es al mismo tiempo una palabra de fuerza y, en cierta medida de violencia. La sentencia se convierte en el punto de partida de un nuevo proceso, la ejecución de la sentencia en el ámbito penal consiste en la administración de un castigo, incluso compensación o reparación civil, y más aún la supresión de la libertad. La imposición de una pena implica la adición de un sufrimiento complementario al impuesto a la víctima por el acto criminal. La imposición de una sentencia penal dice Ricoeur es un tipo de violencia legal que replica, al término de un proceso a la violencia primaria. Queda pendiente resolver una nueva dimensión para reducir el nivel de violencia, sin embargo, el problema no se resuelve aún con la certeza de que el castigo es equitativo, proporcionado a la

³⁷ Ricoeur, Paul. *Lo justo 2*. p. 208.

³⁸ *Ibidem*, p. 209.

ofensa y que ha sido tenido en cuenta al grado de responsabilidad del acusado. Una pena equitativa sigue siendo un castigo y sufrimiento. El castigo reabre el espíritu de venganza a pesar de que ha pasado por la mediación del proceso jurídico. El deber en cuanto sociedad, es preservar la perspectiva de su reinscripción en la comunidad de ciudadanos libres y el proyecto de recuperación de su plena ciudadanía. El proyecto es restituir al prisionero la capacidad de ser un ciudadano libre al término de su pena, poner fin a la exclusión física y simbólica en la que consiste el encarcelamiento. En esta perspectiva la prisión debe ser considerada como una institución en el interior no en el exterior de la ciudad, como continuación del espacio público.

El requerimiento de la ética es algo más profundo, afecta al reconocimiento mutuo, no digamos, el logro de una reconciliación entre las partes, ni menos, amor o perdón, que no son dimensiones jurídicas, sino de orden meta ético. Lo que se pretende es lograr un reconocimiento de las partes, al final del acto de juzgar. Dicho de otra manera, se da el reconocimiento mutuo y sincero, entendiendo éste último término como “La búsqueda continua del acuerdo del pensamiento y de la acción, del ser y parecer.”³⁹ La sinceridad, en pocas palabras es la fidelidad así mismo, a condición de entender por sí mismo, no a un individuo totalmente hecho y definitivo, sino a una persona que se conquista y se forma permanentemente según su sentido propio, actuando cada vez más como piensa y pensando cómo actúa. Ser sincero es fiel a su vocación. Este reconocimiento consiste en que el que gana su proceso, es todavía capaz de reconocer en el otro, el que ha perdido, que sigue siendo como él, un sujeto de derecho, que su causa merecía ser escuchado, que tenía argumentos suficientes y fueron escuchados. Este reconocimiento es completo, cuando el que pierde declara que la sentencia que le quita la razón no es un acto de violencia sino de reconocimiento. En virtud del cual el ganador y el perdedor del proceso han obtenido cada uno su justa parte, en este esquema de cooperación que es la sociedad.

³⁹ Jean Lacroix, *Amor y Persona*, p. 116.

4.5. La amistad como virtud

La amistad ha tenido una profunda participación en la historia de las ideas morales. Mucho se ha discutido si el término amistad es anterior a la concepción del vocablo *justicia*. Sea cual haya sido su origen, la amistad sigue siendo un elemento esencial de nuestra vida y es posible que en la misma medida lo fue en la antigüedad. La justificación, el hombre ha practicado relaciones de amistad desde mucho tiempo antes de conocer el derecho. Ni los héroes de las tragedias griegas caminaron solos en los escenarios de sus hazañas ni las relaciones humanas quedaron sometidas exclusivamente al cuadro familiar. La tendencia al *otro* ha sido constante y necesaria en una sociedad. En la antigüedad se cuestionó si la amistad debía ser interpersonal o comunitaria. Aristóteles sostuvo enfáticamente que la amistad es un vínculo estrictamente interpersonal, una preferencia. Cicerón bajo la tradición humanista teorizó que las relaciones entre política y amistad son complejas. La política representa el ámbito de lo público, en cambio, los lazos de amistad exigen reciprocidad, comunión de intereses e igualdad que implica el reconocimiento del *otro*. No existe comunidad política si no esté cimentada en la *philia*, que posibilita el vínculo común entre los individuos, en la búsqueda de lo que Aristóteles denominó *vida buena*.

La *vida buena* como síntesis armónica del bien individual y colectivo busca cumplir con el fin último del hombre, para Aristóteles, era la felicidad. La vida buena presupone en su forma perfecta, el ejercicio, la actividad y perfección de las capacidades que se encuentran presentes en la naturaleza del hombre, es decir, del desarrollo de su virtud moral. Por ello, la amistad es una virtud política, de forma tal que la verdadera amistad, educa en la virtud convirtiéndose en instrumento de conocimiento de sí mismo y del otro.

En este tópico mostraremos la implicación de la amistad en la ética y la justicia, a partir de su despliegue en un sentido restringido, una relación de intimidad que vincula a pocas personas de *bien*. El objetivo de la amistad como tema ético, no es sólo expresión de sentimientos de afecto y adhesión a los *otros*, sino una *virtud*, una excelencia, presente en deliberaciones escogidas, capaz de elevarse al rango de hábito en quienes la practican, tendentes a descubrir que en la amistad, lo primero es la necesidad de amarse a *sí mismo* para amar a *otro*, concibiendo esta actividad

como la capacidad humana para sentir y asimilarse al prójimo. Asimismo, destacaremos el carácter ético y su aplicación en la práctica profesional del abogado. Para nuestro objetivo adoptamos las reflexiones en torno a la amistad de Aristóteles, Cicerón, Ricoeur y Francesco Alberoni.

Para destacar el sentido ético de la amistad, Ricoeur, asume la definición por la que Aristóteles se distingue en el plano ético.

La amistad, declara Aristóteles para comenzar, no es de una sola clase; es una noción totalmente *equivoca*, que solo puede ponerse en claro interrogando al tipo de cosas que se dan origen, su <objeto>, en este sentido, los *Phileta*. Así, debemos distinguir tres clases de amistad: Según lo <bueno>, según lo <útil> y según lo <agradable>. ⁴⁰

Aristóteles subrayó tres tipos de amistad: según lo *bueno*, los que recíprocamente se aman y desean el bien los unos a los otros en la medida en que se quieren. Este concepto matiza su excelencia ética; lo *útil*, se da entre quienes se quieren por *interés*, en la medida en que pueden obtener algún bien unos de otros. La amistad representa lo bueno y honesto. Lo honesto es opuesto a los criterios del interés y utilidad. La justicia como la amistad no tiene cabida en la vida del hombre si no son deseados por sí mismas. La amistad auténtica únicamente se da entre hombres de *bien* e igualdad en las relaciones humanas, estos elementos básicos permite la solidez de la relación social en la comunidad política. Finalmente, *lo agradable*, los que se aman por placer. Este tipo de amistad se da por accidente, porque uno es amado no por lo que es, sino por lo que procura. Una amistad que se da en estas condiciones es fácil de disolver, porque las partes no continúan en la misma disposición. ⁴¹

Según Aristóteles, en la amistad según lo *bueno*, radica lo ético. Este término fue adoptado por Ricoeur, en la medida en que la amistad perfecta se da entre hombres *buenos* e iguales en *virtud*, es decir, desean el *bien* el uno del otro. La amistad no sólo incumbe a la ética, como primera manifestación del *deseo de vivir bien*, sino lleva al primer plano la problemática de la reciprocidad. Según la idea de reciprocidad, cada uno ama al otro *por ser quien es*, es decir, cada uno es bueno para sí como para el amigo. “Vemos así imponerse, desde el plano ético, la

⁴⁰ Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, p.189.

⁴¹ Cfr. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, L. VIII, 1156 a.

reciprocidad, que, en el plano moral, en el momento de la violencia, será exigida por la Regla de Oro y el imperativo categórico del respeto.”⁴² La reciprocidad constituye la existencia de la relación con lo bueno, en *el sí*, en el amigo, en la amistad que se desdobra mediante la mutualidad, bajo el control del predicado bueno aplicado tanto a las personas como a las acciones.

La amistad adquiere su carácter de virtud, cuando *el sí* y *el otro* comparten el mismo deseo de vivir-juntos en una sociedad, bajo el principio de reciprocidad: <cada uno ama al otro por ser quien es>. “El viejo adagio, <<amistad-igualdad>>- designa exactamente la zona de intersección. Ya que cada uno de los dos amigos da al otro tanto como recibe.”⁴³ Aquí, reaparece el principio aristotélico, el querer caracterizado por la condición de reciprocidad. La reciprocidad de mutua benevolencia, sólo puede ser posible en el encuentro de las alteridades, en la posibilidad de su interacción comunicativa: La amistad exige no sólo benevolencia recíproca, sino también que uno quiera el bien del amigo y que los sentimientos sean manifiestos, exige de los amigos la honestidad para sí y para el *otro*. En el plano superior de la *philia* se encuentra la amistad perfecta, que «une a los buenos y semejantes en la virtud».

En la vida moral lugar de los vínculos de afecto con el *prójimo*, *el otro*; la amistad ocupa un lugar excepcional. Es vasto el ámbito de la amistad que se asienta en la misma estructura de la sociedad en que entra en conexión con la justicia. La amistad como algo vital sirve no sólo para entender nuestro sentimiento hacia los otros, sino nuestra relación afectiva con nosotros mismos. El encuentro con el *otro* supone reconocimiento de una semejanza. Francesco Alberoni, explica la forma en que se da el “encuentro” en los afectos.

La amistad comienza como un acto discontinuo, como un salto. Llega un momento en que experimentamos un fuerte impulso de simpatía, un interés y sentimos afinidad con una persona [...] El *encuentro* es en sí un momento de felicidad, de gran intensidad vital. Es un momento en el que comprendemos algo de nosotros mismos y del mundo. En el encuentro sentimos que la otra persona nos ayuda a tomar la dirección correcta. Y podemos sentirlo aun cuando nuestros puntos de vista no sean idénticos y aun cuando tengamos una formación mental diferente.⁴⁴

⁴² Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, p. 190.

⁴³ Idem.

⁴⁴ Alberoni, Francesco. *La amistad*, p.19.

El *encuentro* referido por Ricoeur y Alberoni, consiste en reconocer una identidad, donde el *otro* nos complementa. La amistad comienza como un acto discontinuo, como un salto. Llega un momento en que experimentamos un fuerte impulso de simpatía, un interés y sentimos afinidad con una persona. Si la conocíamos de tiempo atrás es como si la viéramos de un modo nuevo, por primera vez. Llamamos esta experiencia, *encuentro*. Ese encuentro es recorrer juntos el camino hacia la propia identidad, el descubrimiento de lo más importante para cada uno. La amistad engendra la justicia, es considerado otro *bien* en la vida del hombre. Del mismo modo, Cicerón recalcó a sus conciudadanos: “el que contempla a un buen amigo, contempla por sí decirlo, una especie de retrato de sí mismo.”⁴⁵ La amistad así entendida supone justicia. Ricoeur, estima que la amistad definida en términos aristotélicos es función mediadora entre la *estima de sí*, referida a la capacidad de juzgar y realizar sus fines en el mundo. La amistad nace del amor, y éste actúa como elemento principal en la conjunción de la benevolencia. Hemos insistido que de la tesis de Ricoeur se advierte que:

[...] cualquiera que sea el lugar de la *philautía* en la génesis de la amistad, ésta se da, de entrada, como una relación mutua. La reciprocidad pertenece a su definición más elemental e incluye, por tanto la discutida cuestión de la primacía de la *philautía*. Esta será siempre un aspecto propio de la génesis de sentido más que de la cronología de los sentimientos de reciprocidad. Esta reciprocidad, como veremos, llega hasta poner en común un <vivir-juntos> (*suzén*), en una palabra, hasta la intimidad.⁴⁶

En la misma tesitura Francesco Alberoni, retoma el postulado de Kant: “La amistad es el área social, en que los hombres se comportan con mayor corrección entre sí, mejor de lo que se comportan ante los extraños. Es el área en la que se aplican con mayor rigor las normas morales que, en abstracto, desearían que se aplicaran a todos”.⁴⁷ Este principio no sólo ha sido objeto de su reflexión, continuamente también cita el postulado moral de Kant: “Actúa de tal modo que trates a la humanidad, sea en tu persona o en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca simplemente como un medio.”⁴⁸ Esta regla universal es estimada por Alberoni y Ricoeur el fundamento de la ética porque tiene por imperativo guiar todos los actos humanos. La amistad utilitaria rechaza esta regla al estimar a los demás como medio

⁴⁵ Marco Tulio Cicerón, *La amistad*, Cap. VII, p. 55.

⁴⁶ Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, p. 189.

⁴⁷ Alberoni, Francesco, *La amistad*, p.38

⁴⁸ *Ibidem*. p.39.

para alcanzar fines distintos al bien. Sólo quien ama verdaderamente sigue esa norma. Reconoce la libertad de una persona y sobre todo la respeta; significa considerar a esa persona como un fin. Quizá sea exagerado querer ser todos como San Francisco de Asís, quien amó profundamente a las personas, los animales o las fuerzas naturales. Pero podemos erigir como norma universal lo ordinario, aquello que puede realizarse de modo razonable, por ejemplo, practicar en las relaciones intersubjetivas; *el desinterés, la generosidad, la gentileza, la sinceridad, la fidelidad*, como una capacidad de comprender a los demás. Si bien, conforme a la moral los preceptos que rigen la vida del hombre y derechos pueden ser objeto de declaración, incluso de manera universal. Mientras que la generosidad y los demás valores señalados provienen del amor, de la compasión, de la alegría de poder hacer algo personal por alguien. Carlos Díaz conceptualiza la generosidad: “como una gracia radiante, sobreabundancia de existencia o de dicha, feliz, efusión, facilidad desbordante. Tal vez ni siquiera consista en dar, pues no perdemos nada; sólo necesitamos generosidad cuando hace falta amor, y por eso casi siempre la necesitamos.”⁴⁹

4.5.1. La amistad como fundamento de la concordia de la sociedad

En su tradición Cicerón resaltó la importancia de la amistad en las relaciones humanas en la sociedad para el cumplimiento del objetivo de convivencia que da sentido a la vida del hombre. La historia del pensamiento romano informa que este filósofo continuamente proponía ante el Senado, que el género humano debía anteponer la amistad a todos los bienes que poseían, con el argumento: <<no hay cosa tan conforme a la naturaleza, ni conveniente, igual para los acontecimientos favorables como para los adversos, que la amistad>>. El término <amistad> en Cicerón, aparece con la restricción prevista por Aristóteles en *Ética Nicomáquea*, sobre que la amistad existe sólo entre personas de *bien*.

A mí me parece con claridad que es innato en nosotros el que, entre todos los seres humanos, haya algún tipo de sociedad, más estrecha, por otra parte, cuanto más próximos estemos unos de otros. En consecuencia, estamos más unidos a los conciudadanos que a los extranjeros, a los parientes que a los extraños. Con éstos últimos, ciertamente la naturaleza

⁴⁹ Díaz Hernández, Carlos. *Repensar las virtudes*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2002, p.27.

misma hizo nacer la amistad, pero no tiene la firmeza suficiente. Puesto que la amistad aventaja al parentesco en que entre parientes puede desaparecer el afecto; pero entre amigos no; ya que, en desapareciendo el afecto, la amistad desaparece, pero el parentesco permanece.⁵⁰

Aristóteles y Cicerón, cada uno en su tradición intentaron educar socialmente al pueblo en pro de la paz y concordia entre los ciudadanos. “El bien de la patria, la felicidad de los ciudadanos romanos había que establecerla sobre los principios de la amistad, que es la unión de los pensamientos, de los ideales, de gustos y querer, todo ello sostenido radicalmente por la virtud y la sabiduría”.⁵¹ Cicerón concibió la amistad como el mayor don dado a los hombres después de la sabiduría. Con afinidad de pensamiento de estos filósofos, Ricoeur subrayó en extenso el valor de la amistad para la concordia de la sociedad que no está supeditado a ningún principio trascendente al propio hombre. La concordia parecida en alguna medida a la amistad, es el objeto primordial de la solicitud, porque elimina la discordia. Al grado que si los ciudadanos practicasen entre sí la amistad, no tendrían necesidad de justicia. Es posible que la amistad una las ciudades y los legisladores se afanen más por ella que por la justicia. Así lo sostuvo Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*.

Cicerón con influencia aristotélica sustentó en cada una de sus reflexiones que la amistad se da sólo entre personas de *bien*, bondad que se manifiesta en la práctica ordinaria jamás en fantasías o simples deseos.

[...] si a la naturaleza se le quita el vínculo del afecto, no hay casa ni ciudad alguna que pueda mantenerse en pie, ni siquiera la agricultura subsistirá. Si no se entiende suficientemente cuánta sea la importancia de la amistad y de la concordia, puede como tocarse con la mano por los efectos de las disensiones y de las discordias: ¿Pues qué familia hay tan estable, que ciudad tan firme, que no pueda venirse abajo, hasta sus cimientos por culpa de los odios y de las discordias? Por esto ¿puede juzgarse cuánto de bueno hay en la amistad?⁵²

Cicerón se caracterizó por la enseñanza que inculcó a los romanos, respecto que las relaciones de amistad y concordia entre ellos constituyen un elemento ético-político, inscrito en su *ethos*. Trató de forjar en ellos una mentalidad práctica en la vertiente ética *humanitas*, como adaptación a las nuevas circunstancias del modelo formativo de la *paideia* griega. En el mundo romano la relación de amistad se convirtió en una

⁵⁰ Marco Tulio, Cicerón, *La amistad*, Ed. Trotta, S.A. 2002, Madrid, Cap. V p. 20

⁵¹ *Ibidem*. p.13.

⁵² Marco Tulio Cicerón. *La Amistad*, Cap. VII, p. 23

virtud ligada entre hombre y Estado, mediante la práctica de la lealtad y solidaridad política. Si bien, el ejercicio de la amistad fue una virtud reconocida moralmente en el ámbito público y personal, también fue instrumento necesario para el avance político y social de sus practicantes. El Estado requiere de la amistad entre los hombres porque necesita de la igualdad en las relaciones humanas, como principio básico que permite la solidez de las relaciones en la comunidad política.

Bajo la tradición Aristotélica, Ricoeur acentúa el aspecto moral y carácter ético de la amistad en las relaciones intersubjetivas de cotidianidad y comunidad política con el fin de alcanzar la justicia. La semejanza entre los términos <amistad y justicia> es la reciprocidad de su benevolencia, la igualdad entre iguales, el conocimiento mutuo y la confianza recíproca cimentada en una relación prolongada en el tiempo. Para Ricoeur el concepto *amistad* de Cicerón es más unívoca que el aristotélico, aun cuando reconoce que ambos filósofos coinciden en que la amistad no puede existir más que entre personas de *bien*. Únicamente los hombres *buenos* pueden ser amigos. La bondad del carácter es condición necesaria para la existencia de la amistad; el hombre de bien no es necesariamente sabio sino que corresponde a esta categoría a los que el sentido común los considera como tales. Los hombres de bien son aquellos que se conducen según la guía de esta naturaleza, la cual determina unas condiciones comunes de sociabilidad entre todos ellos.

En *Ética Nicomáquea*, Aristóteles forjó diversas reflexiones que permiten ver con claridad cómo la amistad surge bajo un modelo natural entre el padre para con el hijo, y viceversa, pero no sólo entre hombres, sino en las aves y en la mayoría de los animales, miembros de una misma raza, pero connaturalmente entre hombres; por eso, se alaba a los filántropos:

La amistad parece también mantener unidas las ciudades, y los legisladores se afanan más por ella que por la justicia. En efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y a ella aspira sobre todo, y en cambio procuran principalmente expulsar la discordia, que es enemistad. Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun, siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad.⁵³

⁵³ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Ed. Gredos, Madrid, 2003, L. VIII, 1155 a.

Es posible que este argumento haya sido el motivo por el que Cicerón intentó establecer la paz y concordia entre los ciudadanos romanos después de tantos años de odios y conflictos que se dieron en la República. En su texto *La Amistad* expresó que por el bien de la patria y felicidad de los ciudadanos romanos había que establecer relaciones sobre principios basados en la amistad, que es la unión de los pensamientos, de los ideales, de gustos, todo ellos sostenido radicalmente por la virtud y la sabiduría. En ese sentido, reconoce la necesidad de la amistad como una aspiración a la virtud y al bien, lo que eleva al hombre a un plano superior

4.5.2. La amistad en la práctica profesional del abogado

Es innegable que la sociedad actual se encuentra en conflicto permanente al nivel de diversidad cultural, costumbres, la política, la economía, incluso con las múltiples profesiones surgidas en las últimas décadas del siglo pasado y en los primeros años del presente, en ocasiones carentes de valores éticos. Una tarea pendiente de la ética profesional, es la deontología profesional. Su pregunta más imperiosa es: ¿Por qué se debe realizar bien la actividad profesional? La sociedad dominada por intereses económicos y políticos, exige el cumplimiento y respeto de la norma deontológica, en el ejercicio práctico de todo profesional. En la comprensión de esta misión resultan decisivos los valores éticos como: la justicia, la igualdad y la dignidad humana, sobre todo el respeto debido a la persona del *otro*, del prójimo, en su humanidad y como fin en sí no como medio. Con la práctica de estos valores el profesional ejercerá su profesión de una manera más sensible, en una sociedad imbricada de violencia en todas sus figuras, desde las vejaciones, privilegios, ofensas y humillaciones; el odio, la mentira y el engaño.

El concepto *amistad* por su contenido ético es adecuado y fundamenta la ética profesional en general, y en lo particular, en la esfera jurídica. En este espacio donde predominan los conceptos *deber* y *norma*, estos serán entendidos como virtudes, más que exigencia o imperativos, pues, lo que determina la relación amistosa es una espontaneidad inicial que da lugar a una estructura afectiva y social, que constituye un bien común para los integrantes de la profesión. En la amistad no existe obligación, pero no es amigo quien no se siente obligado, es decir, afectado por lo que le suceda al *otro*. Algo parecido ocurre en el caso de la profesionalidad. No es profesional quien no entiende que la vigencia de su condición

pasa a ser de un modo; hacer las cosas de manera que exprese su voluntad, de comportarse como un buen profesional.

Con este preámbulo analizaremos el término *amistad* y su vinculación en un modelo de virtud profesional en la práctica social del abogado. Abordar el término como un concepto que concierne a diferentes tipos de relaciones humanas, conviene diferenciar su sentido esencial, a fin de saber qué es lo que caracteriza la auténtica amistad. En el concepto clásico la verdadera amistad es posible sólo entre personas buenas. La amistad es una virtud que representa lo *bueno* y *honesto*. En una práctica profesional matizamos como primer principio de la amistad; pedir a los amigos cosas buenas y honestas, sin esperar a que se nos soliciten, por ello la elección del amigo resulta fundamental. Significa que cuando el hombre define cuáles son los fines de sus actos queda vinculado a su realización. No es verdadera la amistad si no se acompaña la lealtad. Pero ¿qué significa ser honesto en una práctica profesional? En *Principios de Ética Profesional*, Juan Carlos Suárez Villegas, dice: "...la honestidad es una coherencia intrínseca entre las acciones humanas y el sujeto."⁵⁴ Además de su definición, el autor aporta parámetros observables externamente por lo que se valora la honestidad del sujeto en una práctica profesional:

*Procurar el bienestar de las otras personas de un modo eficaz. Aunque la norma es el punto de partida de la legitimidad de la acción, su aplicación puede producir resultados perjudiciales en función de las circunstancias. Por eso, la honestidad exige del sujeto la vigencia de una voluntad benefactora.

*La honestidad conecta la pauta deontológica al sentido más genuino de la ética: la relación con *otros*. El principio de honestidad puede entenderse como expresión de lo que en su origen es la ética: el hacer bien las cosas va ligado al querer hacerlas bien. Aun cuando el querer no sea normativo, sí es una actitud que surge cuando uno encuentra afinidad con aquello que hace. Cuando uno hace bien las cosas se reconoce honesto.

Cicerón sostuvo que el hombre feliz y bueno sigue su naturaleza. Ésta lo religa a la sociedad, en este espacio la amistad resulta más habitual; por eso, se entiende como una potenciación de lo humano. La amistad nace entre contemporáneos y aunque la fuerza del parentesco es su expresión básica va mucho más allá, pues no

⁵⁴ Suárez Villegas, Juan Carlos. *Principios de ética profesional*, Editorial Tecnos, Madrid, 2001, p. 49.

hay amistad sin cariño, sin embargo, lo reduce a un círculo tan estrecho, todo afecto se enlaza entre dos o entre pocas personas. La prudencia es la virtud utilizada en la elección de amigos, no se puede llamar a cualquiera «amigo», se denomina amigo aquél que posee los mismos sentimientos hacia nosotros mismos, es decir, que nuestro afecto hacia los amigos responda en la misma medida y en la misma forma hacia nosotros. En Alberoni, “La amistad no puede existir sin esta estima ni existir sin un comportamiento moral recíproco.”⁵⁵ Pero la amistad no es sólo estima ni admiración. También es *amor*. Es la forma específica de amor cuyo objeto es la persona que apreciamos y que desde el punto de vista ético se comporta de un modo correcto. El amigo es quien nos hace justicia en un sentido profundo y vital. La amistad verdadera, es aquella que para Aristóteles y Cicerón sólo existía entre los buenos. En efecto, Cicerón escribió:

[...] lo razonable es, primero ser hombre de bien uno mismo y, después buscar a otro que sea la propia imagen de uno. Entre personas así es donde puede tomar consistencia esa estabilidad de la amistad [...] será entonces cuando los hombres por la benevolencia, en primer lugar, mandarán sobre las pasiones de las que los demás son esclavos y, luego, gozarán de la equidad y de la justicia. Y todo lo aceptará el uno por el otro, y jamás se pedirán el uno al otro nada que no sea honesto y recto, y no sólo se tendrán atenciones y afectos mutuos, sino que incluso se guardarán un respetuoso miramiento. Pues priva la amistad de su mejor gala quien le quita el respeto.⁵⁶

La amistad y la profesionalidad exigen condiciones para su realización efectiva. Aristóteles y Ricoeur, propusieron como primera condición el *tiempo*, la amistad es indispensable para la vida. Ésta no surge de manera inmediata ni por deseo ferviente de ser amigo de alguien. Requiere trato, elección, convivencia, junto a una voluntad de no cesar en el empeño de primar la igualdad sobre las diferencias. Algo parecido ocurre en la profesionalidad. Además de conocer los deberes se puede adquirir un conocimiento de su sentido y su conveniencia que sólo se desarrolla a través del tiempo. La amistad otorga *veracidad* al *otro*, su conocimiento permite entenderle en su mejor sentido. Por este motivo, Aristóteles dice que la amistad está fuera de la calumnia. Significa que a través de la amistad se conoce directamente al *otro*, tanto de sus actos como de sus intenciones. Esto impide que el amigo vea cuestionada su confianza sobre acusaciones sobre su persona. Del mismo modo, la

⁵⁵ Alberoni, Francesco. *La amistad*, p.41

⁵⁶ Marco Tulio Cicerón. *La amistad*, Cap. XXII, p.99.

profesionalidad impide que uno se desvíe de sus deberes por lo que los demás hacen o dicen, pues su conocimiento práctico le permite discernir el sentido de sus actos en relación con los fines de la profesión. La amistad es un bien escaso y, de conseguirse, sólo puede mantenerse con pocas personas, pues requiere dedicación e intimidad. También la profesión es una decisión vital que demanda una especial dedicación y se convierte ella misma en un criterio para deliberar sobre la conveniencia de otras opciones.

Bajo este contexto, el profesional respetará el mandamiento «Amarás a tu prójimo como a ti mismo», para darle significación ética a sus prácticas sociales. En este espacio la reciprocidad aparece figura de mutualidad donde las partes, apelan en su carácter de persona que su petición sea reconocida por el otro. “Es cierto que esta igualdad no es la de la amistad, en la que por hipótesis, el dar y el recibir se equilibran. Compensa más bien la disimetría inicial, que resulta de la primacía del otro en la situación de instrucción, mediante el movimiento retroactivo del reconocimiento.”⁵⁷ En toda práctica social profesional, no sólo en lo jurídico, se debe mirar al otro como persona. El fondo ético de la amistad es querer el bien del otro por sí mismo. Este modo de considerar la amistad es lo que convierte a esta virtud en el objetivo de una ética. La amistad en su sentido genuino, como relación más duradera que otras, nos da el motivo para fundamentar la práctica social del abogado a través del compromiso con el bienestar de las personas a quienes se sirve a través de la profesión.

4.6. Retórica y Elocuencia en el Derecho

En la antigüedad hubo retórica porque hubo elocuencia en los ámbitos público y privado. La retórica es la disciplina más antigua que se ha ocupado del uso discursivo del lenguaje; se dice tiene su origen en Sicilia en el siglo VI antes de nuestra era, por invención de Empédocles. La *palabra* desde la antigüedad ha sido no sólo un instrumento destinado a influir en el pueblo, en el tribunal de justicia, en la asamblea pública; fue digno de elogio y alabanzas en discursos públicos y argumentos de defensa en los tribunales de justicia. Aristóteles asignó tres géneros de aplicación de la retórica: *deliberativo, judicial y epidíctico*.

⁵⁷ Ricoeur. Paul. *Sí mismo como otro*, p.198.

Su más antiguo enemigo, porque siempre existe el riesgo de que el arte de <<bien decir>> se exima de la preocupación de <<decir la verdad>>; la técnica basada en el conocimiento de las causas que engendran los efectos de la persuasión da un poder temible al que domina perfectamente: el poder de disponer de las palabras sin las cosas y de disponer de los hombres disponiendo de las palabras.⁵⁸

Ricoeur destaca de la disciplina el poder de elocuencia y la lógica de lo verosímil que podría alejarlo de la filosofía, aunque la retórica de los griegos poseía un sentido más amplio. La técnica del *bien hablar o bien decir*, pertenecía a la elocuencia: persuadir. La retórica es: “una esfera distinta de la filosofía en cuanto que el orden de lo <<persuasivo>> como tal constituye el objeto de una *teckné* específica, pero está sólidamente unida a la lógica gracias a la correlación entre el concepto de persuasión y de verosimilitud.”⁵⁹ La lógica fue una institución de la retórica; desde su origen le fue reconocido el término *to eikos*- lo verosímil. Ricoeur afirma que:

El tipo de prueba que conviene a la elocuencia, no es lo necesario, sino lo verosímil, pues las cosas humanas, sobre las que deliberan y deciden tribunales y asambleas, no son susceptibles de la necesidad o constrictión intelectual que exige la geometría y la filosofía fundamental. Por tanto, en vez de denunciar la *doxa* (opinión) como inferior a la *episteme* (ciencia), la filosofía puede proponerse elaborar una teoría de lo verosímil que proteja a la retórica frente a sus propios abusos, disociándola de la sofística [...]⁶⁰

El segundo criterio de la retórica, fue el papel desempeñado en la argumentación jurídica.

Ya se percibe cómo la argumentación puede conquistar gradualmente todo el campo de la razón práctica en la que lo preferible reclama deliberación, se trate de moral, de derecho, de política o [...] cuando se muestren los límites de la retórica, de todo el campo de la filosofía.⁶¹

No se trata de un discurso demostrativo, tiene que ver con la acción humana, con lo probable y lo verosímil. Tampoco es un discurso que seduce, como lo es el que despliega el sofista cuando pasa del arte de persuadir al de engañar. En el ámbito jurídico, la retórica fue definida como la técnica del discurso, un arte del discurso en acción, cuya pretensión es conquistar el asentimiento del auditorio.

⁵⁸ Paul Ricoeur. *La metáfora viva*, Trotta, S.A. Madrid, 2001, p.17.

⁵⁹ *Ibidem*, pp.43-44.

⁶⁰ Ricoeur, Paul. *La metáfora viva*, p.19.

⁶¹ Ricoeur, Wood, Clark y otros. *Con Paul Ricoeur, Indagaciones hermenéuticas, Retórica, Poética y Hermenéutica*, Azul, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Barcelona, 2000, p.125.

En la antigüedad clásica la retórica sostuvo grandes disputas con la filosofía; su pretensión era proporcionar frente a las especulaciones de los sofistas, la verdadera sabiduría sobre la vida. Según Ricoeur la filosofía no fue capaz de destruir la retórica ni de absorberla. Designó los lugares en las que la elocuencia despliega sus recursos; el tribunal, la asamblea, los juegos públicos, espacios que la filosofía no ha engendrado ni puede intentar suprimir. El campo del discurso filosófico es la verdad.

Es natural que la retórica haya oscilado entre una amenaza de decadencia y reivindicación, en virtud de la cual su pretensión es la de igualarse a la filosofía. El problema suscitado entre ambas disciplinas es la diferencia existente entre la ciencia de la verdad y lo verosímil. La amenaza de decadencia consistió en que el discurso manifiesta vulnerabilidad. El deslizamiento de la dialéctica a la sofística, según Platón es el mayor peligro o de declive del discurso retórico.

Del arte de persuadir se pasa sin transición al de engañar. Del acuerdo previo a propósito de las verdades aceptadas, la retórica se desliza a la trivialidad del prejuicio, del arte de agrandar se pasa al de seducir, que no es otra cosa que la violencia del discurso.⁶²

El conflicto entre filosofía y retórica supuestamente quedó solucionado con el tratado filosófico-científico de Aristóteles, en el cual se establece que retórica y dialéctica son subsidiarias; la facultad que conoce lo verdadero (filosofía- ciencia) es la misma que conjetura lo verosímil (retórica y dialéctica). “La Retórica no consiste únicamente en palabras y mero razonamiento; el orador debe ser una persona dotada de múltiples conocimientos. Pero la retórica es un arte que no reposa sobre la verdad absoluta, como quería Platón, sino lo verosímil, o sea, lo que es objeto de opinión.”⁶³ La diferencia esencial entre antiguos y modernos en el desarrollo de la retórica, consiste en que este arte es objeto de menosprecio. Nietzsche lo auguraba desde su época:

Por regla general, el sentimiento de lo que es en sí verdadero está mucho más desarrollado: la retórica se enraíza en un pueblo que todavía vive entre imágenes míticas y que no conoce aún la necesidad absoluta de la fe histórica; ellos prefieren más bien ser persuadidos que instruidos. Además, la necesidad que tiene el hombre de la elocuencia jurídica debe dar lugar al arte liberal. Por tanto, es un arte esencialmente republicano: uno tiene que estar acostumbrado a soportar las opiniones y los puntos de vista más extraños e incluso a sentir un cierto placer en la contradicción; hay que escuchar con el mismo buen agrado que cuando uno mismo habla, y como oyente hay que ser capaz, más o menos, de apreciar el arte aplicado. La

⁶² Ricoeur, Wood, Clark y otros, con Paul Ricoeur, *Indagaciones hermenéuticas, Retórica, Poética y Hermenéutica*. p. 126.

⁶³ Aristóteles *El arte de la Retórica, introducción*, p.23.

formación del hombre antiguo culmina habitualmente en la retórica: es la suprema actividad espiritual del hombre político bien informado [...] ⁶⁴

La retórica surgió de la conciencia mítica de un pueblo. Nietzsche dice que los antiguos griegos practicaron el *mythos* o palabra mítica, esa práctica fue una predisposición para preferir la persuasión, propio de la retórica. El hombre del mito ignora las leyes de la causalidad histórica que podrían instruirle, se conforma con el recurso de la persuasión. No hace falta recordar la admiración que Nietzsche tenía por la lengua de los griegos. El lenguaje verdadero (episteme) permite rehabilitar el de la persuasión (doxa); el mundo fáctico se describe adecuadamente con categorías retóricas por constituirse en reflejo de mera *opinión* sobre el mundo. Para este filósofo, el lenguaje es esencialmente retórico por su articulación sobre la doxa y no sobre la episteme en la medida en que todo lenguaje transfiere un impulso. Esta limitación significa que lo esencial es la persuasión, que permite percibir al mundo y la comunicación con los demás.

EN su análisis Nietzsche se apoyó en la definición de Aristóteles: “Entendamos por retórica la facultad de conocer en cada caso aquello que puede persuadir.” ⁶⁵ Y añade, todo aquello que es posiblemente verosímil y convincente. La retórica en ese sentido, es una fuerza de lenguaje. Esta definición acentúa y excluye dos cosas: primero, la retórica no es una episteme, y segundo, tampoco es una *tekné*, en el sentido de una práctica empírica. La retórica es persuasión que fortalece el lenguaje. De esta manera Nietzsche eleva el concepto retórica al rango de definición esencial del lenguaje:

El poder de descubrir y hacer valer para cada cosa lo que actúa e impresiona, esa fuerza que Aristóteles llama <<retórica>> es al mismo tiempo la esencia del lenguaje: este, lo mismo que la retórica, tiene una relación mínima con lo verdadero, con la esencia de las cosas; el lenguaje no quiere instruir sino transmitir a otro una emoción y una aprehensión subjetivas. ⁶⁶

No es extraño que Nietzsche considere en la retórica, un verdadero poder de la palabra estimada entre los griegos como la prerrogativa más alta. Por esa razón no dudó en afirmar que la lengua griega, con su elocuencia y su retórica, pudo exteriorizar de una forma flexible todo el arte del lenguaje. Nietzsche alabó de los

⁶⁴ Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, pp.415-416.

⁶⁵ Aristóteles, *El arte de la retórica*, Libro Primero, Cap. 11, p.44.

⁶⁶ Nietzsche, Friedrich. *Escritos sobre retórica*, p.91

griegos haber tenido el privilegio de los dioses de poder revelar mediante su propia lengua lo esencial de la vida. Ninguna lengua como el griego ha estado predispuesta de un modo natural para la retórica y uso artístico del lenguaje. No en vano se dice que el arte griego por excelencia es su lengua, reflejo del genio de un pueblo que ha puesto el arte en un lugar tan elevado. La tradición informa que el arte de la retórica por excelencia es lo característico de un pueblo de artistas.

4.7. Retórica en el humanismo

La tradición humanista es necesaria para comprender que en las ciencias del espíritu, el ideal retórico utilizado hasta entonces fue relegado por el método de las ciencias de la edad moderna. En la recuperación del humanismo un testimonio elocuente de la nueva ciencia es la defensa de la retórica que hiciera Giambattista Vico, a principios del siglo XVIII. El tema defendido por Vico fue la función educativa de la retórica que en la actualidad sigue viva, no tanto en el uso real de la retórica, sino por la concepción del arte que evalúa, como en la reorientación de la tradición retórica hacia la lectura de textos clásicos.

De este modo, aunque aparezca como una mera aplicación de las enseñanzas del antiguo arte de hablar, al final surge algo nuevo, la nueva hermenéutica, que se ocupa de la interpretación de los textos. Ahora bien, hay un punto en el que la retórica y la hermenéutica son profundamente afines: la facultad de hablar y la facultad de comprender son dotes humanas naturales que pueden alcanzar un desarrollo pleno aun sin la aplicación consciente de normas si coinciden el talento natural y el cultivo y ejercicio correcto del mismo.⁶⁷

Es cierto que la retórica clásica se refería sólo al ejercicio consciente del arte, de los discursos escritos en los géneros jurídico, político y epidíctico. Sin embargo, ostentaba una peculiaridad de la filosofía práctica Aristotélica y una posición propia de la filosofía poética, donde el trívium dividido en gramática, dialéctica y retórica, incluye la poética. Estas partes del trívium no son ciencias sino artes liberales, que forman parte de la conducta básica de la existencia humana. No son disciplinas que se estudian para aprender. Es la capacidad de formación como posibilidad del ser humano como tal, algo que toda persona es o puede hacer. Esto es lo que hace significativa la relación entre retórica y hermenéutica. Así, el arte de interpretación y de la comprensión es una destreza que se puede estudiar y aprender para llegar a

⁶⁷ Gadamer, Hans-Georg. *Retórica y Hermenéutica* (1976) en *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2004 p. 271.

ser un profesional. Pertenece al ser humano como tal. En la tradición humanista, George Gadamer apela a que las ciencias humanas no se desvinculen de los conceptos del humanismo: la *formación*, el *sensus communis*, *capacidad de juicio* y *el gusto*, elementos que definen su quehacer:

Es evidente que la retórica no es una simple teoría de las formas de discurso y los medios de persuasión, sino que se puede desarrollar partiendo de una necesidad natural para la destreza práctica. Igualmente el arte de la comprensión- al margen de lo que sean sus recursos y vías- tampoco depende directamente de la conciencia con la que sigue sus reglas. También aquí una capacidad natural que todos poseen se traducen en una destreza que hace aventajarse a uno sobre todos los demás, y la teoría podrá decir únicamente, a lo sumo, el porqué.⁶⁸

En términos de Gadamer, *retórica* y *hermenéutica* poseen un valor epistemológico por depender de aspectos no técnicos ni formales, sino de una habilidad natural humana que no se obtiene por la aplicación de una teoría formal del discurso. Para Cicerón la retórica genuina requiere la habilidad natural para hablar que sólo el arte ayuda a cultivar y orientar. El fundamento consiste en que las personas razonamos con palabras y mediante su uso nos humanizamos. El ideal moral lo hallamos en la palabra porque por ella se refleja, en los pensamientos, la integridad de la vida, la justicia y la sabiduría. De este modo, el dominio de la palabra implica el dominio de las facultades preeminentes del hombre como ser racional. La relevancia de la retórica radica en su significado, la culminación de la formación humanística para el desarrollo de las facultades intelectuales.

Con este antecedente abordamos la implicación de la retórica y elocuencia en el ámbito del derecho, en especial, la conexión que ambas disciplinas tienen con la argumentación jurídica aplicada a las tareas jurisdiccionales. Nuestro objetivo recurre al ideal retórico de Gadamer, cuya finalidad es la recuperación del *ethos* de la retórica y la elocuencia. En *Verdad y Método*, Gadamer revitaliza el antiguo sentido de la retórica frente al contemporáneo. En la recuperación del sentido original de la retórica, en su carácter de elocuencia y prudencia, acudimos a los conceptos básicos del humanismo de Gadamer: el *sensus communis*, *la capacidad de juicio* y *el gusto*, no en un análisis exhaustivo, sólo analizaremos la idea principal que sustenta cada uno.

⁶⁸ Gadamer, Hans-Georg, *Retórica, Hermenéutica y Crítica de la ideología* (1967) en *Verdad y Método II* p. 225.

La tradición humanista promovida por Vico a través del proyecto de una ciencia nueva, nos remite al *sensus communis*, sentido comunitario y al ideal humanístico de la *eloquentia*. Elocuencia en términos de Gadamer significa, <hablar bien>, equivale: decir lo correcto, lo verdadero, no sólo el arte de hablar o decir algo bien. En la ciencia jurídica romana la elocuencia se erigió sobre un arte y una praxis jurídica, que tiene que ver con el ideal práctico de la *phrónesis*, más que con el teórico de la *sophía*. El recurso de Vico al *sensus comunis* muestra una oposición concreta contra la ciencia moderna, no le discute sus ventajas, pero, sí le señala sus límites. Se apela el retorno de la sabiduría de los antiguos, el cultivo de la *prudencia* y la *eloquentia* a la nueva ciencia frente a su metodología matemática. En ese espacio, la educación equivale a la formación del *sensus comunis* que se nutre de lo verosímil. “El *sensus comunis* no significa en este caso evidentemente cierta capacidad general sita en todos los hombres, sino al mismo tiempo el sentido que funda la comunidad.”⁶⁹ Lo que orienta la voluntad del hombre es la generalidad concreta que representa un pueblo, la comunidad, una nación, un género humano en su conjunto. La formación en un sentido común se traduce en la importancia para la vida común y cotidiana.

Capacidad de juicio

La característica genuina de la *capacidad de juicio* se conceptualiza en la capacidad de discernimiento o de juzgar, es decir, conlleva a actuar mediante el sano juicio, asumiendo efectos y consecuencias.

La sana razón, el *common sense*, aparece sobre todo en los juicios sobre justo e injusto, correcto o incorrecto. El que posee un sano juicio no está simplemente capacitado para juzgar lo particular según puntos de vista generales, sino que sabe también qué es lo que realmente importa, esto es, enfoca las cosas desde los puntos de vista, correctos justos y sanos.⁷⁰

La capacidad de juicio consiste en que el hombre puede actuar y aplicar correctamente en su vida cotidiana lo aprendido y lo que sabe. Esta capacidad no se adquiere como conocimiento, se asimila y se desarrolla a través de la práctica habitual. El discernimiento es resultado de una experiencia que se adquiere día a día, traducido como conocimiento práctico. En una sensibilidad o tacto afinado que

⁶⁹ Gadamer, Hans-Georg *Verdad y Método*, p. 50.

⁷⁰ *Ibidem*, p.63.

descubre con una cierta espontaneidad lo que es mejor en cada situación y circunstancia concreta. Este recurso fue denominado por Ricoeur, *sabiduría práctica*. La sabiduría práctica permite conocer el genio natural de los hombres, considera el provecho y peligro; lo bueno y malo en una circunstancia particular. Aunque, discernir lo bueno no es fácil. Para una buena y sana elección se requiere una intención simple, recta y justa. Gadamer analiza históricamente el significado del concepto capacidad de juicio, y su relación con el *sensus communis*:

En general, la capacidad de juicio es menos una aptitud que una exigencia que se debe plantear a todos. Todo el mundo tiene tanto <<sentido común>>, es decir, capacidad de juzgar, como para que se le pueda pedir muestra de su <<sentido comunitario>> de una auténtica solidaridad ética y ciudadana, lo que quiere decir tanto como que se le pueda atribuir la capacidad de juzgar sobre justo e injusto, y la preocupación por el <<provecho común>>. ⁷¹

El gusto

Para abordar el gusto como concepto básico del humanismo, lo esencial es vincularlo con la capacidad del juicio. Gadamer nos remite al pensamiento de Baltasar Gracián, quien como primera instancia dice que el gusto sensorial pertenece al ámbito más interior de nuestros sentidos (lo animal) pero también en este nivel se da la distinción que se realiza en el enjuiciamiento espiritual. El discernimiento sensible que opera en el gusto, como recepción o rechazo en virtud del disfrute más inmediato, no es mero instinto, sino que encuentra entre el instinto sensorial y la libertad espiritual. El gusto sensorial se caracteriza porque con su elección y juicio logra por sí mismo distanciarse respecto a las cosas que forman parte de las necesidades más urgentes de la vida. ⁷²

En este sentido Gracián considera el gusto como una primera <<espiritualización de la animalidad>> y a punta con razón que la cultura (Bildung) no sólo se debe al ingenio (Geist) sino también al gusto (Geschmack) [...] Pues bien, este concepto del gusto es para Gracián el punto de partida de su ideal de la formación social. Su ideal de hombre culto (el discreto) consiste en que éste sea el <<hombre en su punto>>, esto es, aquél que alcanza en todas las cosas de la vida y de la sociedad la justa libertad de la distancia, de modo que sepa distinguir y elegir con superioridad y conciencia. ⁷³

⁷¹ Gadamer, Hans-Georg *Verdad y Método*, p.63.

⁷² Cfr. *Ibidem*, p.67.

⁷³ *Idem*.

El gusto se vincula con la capacidad de enjuiciar, al igual que el concepto de formación de una sociedad cultivada, donde el cultivo debe ser continuo para perfeccionar las cualidades naturales del hombre dentro y para la sociedad, anteponiendo las preferencias particulares. A esto lo denominó buena sociedad. “[...], no cabe duda que con el concepto del gusto, está dada una cierta referencia a un *modo de conocer*. Bajo el signo del buen gusto se da la capacidad de distanciarse respecto a uno mismo y a sus preferencias privadas.”⁷⁴

4.8. Elocuencia en la práctica jurídica

En el mundo jurídico, Cicerón ha sido reconocido como el mejor abogado de la historia. Bajo la tradición humanista creó un universo espiritual que renovó a Roma y, a través de ella, al mundo. Ni en materia de elocuencia, ni en la vida filosófica, ni en la vida política, nada fue semejante, después de él a lo que había sido con anterioridad.⁷⁵

En el contexto humanista se asignó como disciplina humanística al Derecho. Para su comprensión en ese contexto la retórica, se concibió como figura teórica, una lógica de probabilidad que junto a la dialéctica forman una unión indisoluble. Su aportación más significativa, además, de la elocuencia en los discursos jurídicos para la defensa de las causas públicas y particulares en conflicto, fue la introducción de palabras nuevas a la filosofía, a la política, en especial, al Derecho, derivado de las deficiencias del latín como lengua filosófica. Su humanismo fue denominado *humanitas*, término intocado hasta la actualidad como base de reflexión ética, por la sugerencia del cultivo en las humanidades para la formación del hombre universal. El término *humanitas* designa el sentimiento de pertenencia al género humano, aunque posteriormente se le haya otorgado el sentido de cultura y civilización. En esa tradición Cicerón amplió las funciones de la elocuencia al grado de convertirlo en compromiso moral y civil en el orador, en su ejercicio práctico de aquellos que defendían las causas dentro de una sociedad. Asimismo enseñó a los romanos, cuanto es el placer de la elocuencia que concilia lo honesto y lo justo, es invencible, si se sabe decir.

⁷⁴ Gadamer, Hans-Georg *Verdad y Método*, p.68.

⁷⁵ Cicerón, *Tratados Filosóficos I*, p.26.

En otro contexto, Gadamer considera la retórica no sólo como *techne*, sino como la capacidad natural del hombre para hablar correctamente (elocuencia). Para entender la trascendencia de la retórica en sí mismo y el profundo impacto que ejerce en el ámbito jurídico, es necesario examinar algunos aspectos básicos de su desarrollo histórico. La tradición nos anuncia que la retórica antigua surgió de las necesidades prácticas para solucionar los conflictos de la vida cotidiana y pública. Gadamer vincula el aspecto retórico con la hermenéutica, a través de la articulación de la lingüística en el discurso de los seres humanos. El problema de la hermenéutica se generó en ciertas ciencias, especialmente la teología y la jurisprudencia y, posteriormente se extendió a las ciencias históricas. Desde la comprensión, la universalidad de la lingüística humana surgió como un elemento que no sólo transmite cultura por el lenguaje, sino que procura la comprensión de las relaciones mutuas dentro del ámbito social. “La capacidad de comprensión es así facultad fundamental de la persona que caracteriza su convivencia con los demás y actúa especialmente por la vía del lenguaje y del diálogo.”⁷⁶ La relevancia de la retórica radica en que para los antiguos significó la culminación de la formación humanística para el desarrollo de las facultades intelectuales del hombre. Atento a que el hombre no es posible concebirlo fuera del elemento social de la convivencia y la comunicación. La cualidad de ser persona recapitula su sentido moral en la comunicación. El primer saber del hombre es hablar, el cual fluye inmediatamente a la razón y la inteligencia. A diferencia del ser humano, el animal carece de mente y lenguaje. Ciertamente la técnica y tecnología pueden cambiar el mundo, pero el lenguaje es la clave de su constitución, en tanto su devenir personal. El lenguaje es la que ordena su convivencia con los *otros*. En esta tesitura Gadamer por afinidad de pensamiento acude con frecuencia a Baltasar Gracián, su fin recuperar la tradición humanista donde el centro social de lo humano, se consuma en la conversación.

La capacidad para el diálogo es un atributo natural del ser humano. Aristóteles definió al hombre como el ser dotado de lenguaje, y éste se da sólo en el diálogo. Aunque el lenguaje sea codificable y pueda encontrar una relativa fijación en el diccionario, la gramática y la literatura, su propia vitalidad, su envejecimiento y su renovación, su deterioro y su depuración hasta alcanzar las formas estilísticas de arte literario, todo eso vive del

⁷⁶ Gadamer, Hans-Georg. *Antología*, Sígueme, 2001, Barcelona, p.9.

intercambio dinámico de los interlocutores. El lenguaje sólo existe en la conversación.⁷⁷

Este filósofo distingue una diferencia radical entre hombre y animal, la posesión de la palabra *logos*. La *palabra* expresa la esencialidad del hombre: el sentido de lo bueno, lo malo, lo justo y lo injusto. Además, relaciona la formación de los conceptos en el lenguaje con el aspecto ético-político de la comunidad hablante, es decir, están vinculados a la experiencia vital del hombre, permitiéndole considerar lo bueno y lo correcto. El lenguaje define el *modo de ser hombre*, mediante él nos relacionamos con los *otros*, compartimos ideas, costumbres, gustos.

La recuperación de la retórica en Gadamer, se expresa como el arte de hablar y la capacidad natural de hacerlo y su realización efectiva. No obstante, el papel de la conversación es variado y complejo. Por ejemplo, la conversación vertida en la barra de un Tribunal de justicia. En estos sitios la complejidad del diálogo es manifiesta, no existe una estrecha unión entre dos personas que enlacen una conversación libre, debido a que el profesional maneja un lenguaje jurídico especializado, que dificulta la conversación con el *otro*, a quien representa y asiste. Para igualar la disimetría se requiere según el autor, la apertura de cada cual al *otro* y viceversa, para que los hilos de la conversación, puedan ir y venir de uno a otro. Los conceptos jurídicos son términos lingüísticos operativos mediante el razonamiento argumentativo con la finalidad de comprender la realidad interhumana. El lenguaje permite analizar y determinar la ética jurídica en la realidad convivencial del ser humano. Aunque, el lenguaje jurídico es un sistema de comunicación básicamente técnico-especializado; no privativo al profesional, pues existe una base terminológica jurídica compartida con la comprensión ética de la sociedad. La complejidad técnica del lenguaje jurídico distancia la justicia de la profesión jurídica, los ciudadanos no alcanzan la comprensión ética de la aplicación del derecho en su caso. El abogado se encuentra obligado a transmitir y hacer comprensible a la persona que representa, el lenguaje que se habla en un proceso; explicarle lo que sucede en el litigio y cómo afectan las normas que se aplican.

La obligación deontológica de informar y derecho a ser informado sobre el cientifismo jurídico al lenguaje social común se realiza mediante la *elocuencia*, que

⁷⁷ Gadamer, Hans-Georg. *La incapacidad para el diálogo (1971) en Verdad y Método II*, p. 203.

consiste en decir lo que se debe y viene al caso. El mayor defecto de un profesional, es hablar de tal modo que nadie le entienda. Aunque, toda conversación equivale a un proceso que se da entre dos o más personas y su amplitud posea, no obstante, su propia unidad y armonía. Para que una conversación sea auténtica se debe encontrar en el *otro* algo que no habíamos hallado en nuestra experiencia de vida. Gadamer, insiste que la conversación posee una fuerza que transforma al hombre. Cuando una conversación se logra ofrece una afinidad peculiar con la amistad. “Sólo en la conversación (y en la risa común, que es como un consenso desbordante sin palabras) pueden encontrarse los amigos y crear ese género de comunidad en la que cada cual es él mismo para el otro porque ambos encuentran al otro y se encuentran así mismos en el otro.”⁷⁸

Es indudable que la conversación anuda la amistad y como la estimación es recíproca, el *otro* responde con la misma solicitud por la suerte de su amigo. Lograr una conversación de esta naturaleza en la práctica social del abogado, es complejo pero no imposible, no obstante, el diálogo existente entre las partes protagonistas del conflicto, se manifiesta a medias, no alcanza el rango de diálogo auténtico, individualizado, tal como ocurre en conversaciones familiares o entre amistades. Normalmente, en las conciliaciones jurídicas se acude al recurso de la retórica antigua en su verdadero alcance, la *persuasión*. Como parte de ese sentido, en la praxis jurídica recuperamos el antiguo principio aristotélico en el Derecho, la aplicación de la equidad, perspectiva que no se opone al derecho, sino que lleva a su plenitud el sentido legal mediante la atenuación de la letra. En ámbito jurídico el lenguaje del profesional es frágil, susceptible de caer en el uso sofístico. Para evitar el desvío es necesario poner en práctica un nuevo aprendizaje del lenguaje en su relación con la realidad, si entendemos por realidad el desarrollo de las relaciones humanas en todos los ámbitos, cotidianos, sociales, culturales.

La práctica social del abogado es la resolución de conflictos, pero la complejidad de la actividad aparece con la incapacidad de hablar entre uno y el otro un mismo lenguaje, sin entenderse uno al otro, incluso, en ausencia de argumentaciones lógicas concluyentes no cabe ninguna solución al conflicto interhumano. De ahí, la necesidad de retomar la significación de la retórica en el Derecho. Atento a que el

⁷⁸ *Ibidem*, p. 207.

logos de lo jurídico es lingüístico, no obstante, su lenguaje contiene términos e instituciones jurídicas en abstracto. La argumentación jurídica es necesaria para su aplicación al caso concreto. Esta comparación permite descubrir las condiciones del verdadero diálogo para que pueda llevar a lo profundo de la comunión humana, de donde nace la convivencia humana que otorga su carácter ético.

En el aforismo de Baltasar Gracián:

Poseer el arte de conversar. Pertenece a las auténticas personas. En ninguna actividad humana se necesita más la prudencia, pues la más común de la vida [...] Cuando tiene lugar entre personas de respeto debe ser más sustancial e indicar la mucha sustancia de la persona.⁷⁹

En la conversación como la actividad ordinaria y auténtica de la vida, está en juego el *ser y modo de ser* del hombre en cuanto sujeto de cultura. El arte de conversar tiene tanto valor como el cultivo del sentido de la sociabilidad. Toda la vida equivale a un ejercicio de comunicación o conversación incesante.

De este modo el aspecto retórico y hermenéutico de la lingüística humana se compenetran perfectamente. No habría oradores ni retórica, sino existieran el acuerdo y el consenso como soportes de las relaciones humanas; no habría una tarea hermenéutica sino estuviera roto el consenso de los que <<son un diálogo>> y no hubiera que buscar el consenso. La combinación con la retórica es, pues, idónea para deshacer la apariencia de que la hermenéutica se ciñe a la tradición estético-humanista y de que la filosofía hermenéutica se refiere a un mundo del <<sentido>> contrapuesto al mundo del ser <<real>> y que se prolonga en la <<tradición cultural>>.⁸⁰

La lingüística de la retórica se asienta sobre la facultad más específica del hombre: *la palabra*. La retórica es la capacidad natural asociada a la praxis del hombre. De ahí que sea considerada como un conocimiento práctico de carácter lingüístico asociado a la vida político social de los individuos. En la práctica social del abogado, es un experto en el arte de hablar quien ha conocido como bueno y justo aquello que sabe comunicar de modo convincente, por tanto, puede hacerse responsable de ello. Al grado que en el ámbito jurídico se ha definido desde la antigüedad, al *orador o abogado*, como un hombre virtuoso, diestro en el arte del bien hablar, que sabía usar de la perfecta elocuencia para defender causas públicas y particulares. Su cualidad destacable es el arte de bien hablar y persuadir mejor la

⁷⁹ Gracian, Baltasar. *El arte de la prudencia*. 48. *Poseer el arte de conversar*.

⁸⁰ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método II*, p. 203.

verdad de la causa que defiende. Seguramente la definición de la retórica proporcionada por Aristóteles tuvo influencia en ello, a decir del autor:

El arte de la Retórica es paralelo al de la Dialéctica, porque ambas tratan de aquello que comúnmente todos pueden conocer de alguna manera y que no pertenece a ninguna ciencia determinada. Por eso, todos poseen ambas artes en alguna forma, como quiera que todos traten, hasta cierto punto, de buscar razones y sostener lo que afirman y se ingenian para defender y acusar. Entre el vulgo, algunos hacen esto espontáneamente, otros, empero, por la costumbre que procede de un hábito.⁸¹

4.9. Decisión y deliberación en la práctica jurídica

El Derecho como fenómeno social es complejo en su función de aplicar la justicia, requiere para su comprensión, no sólo un enfoque científico, histórico o sociológico, sino que precisa indagar su fundamento ontológico, antropológico y ético, con la finalidad de dar respuesta a los planteamientos que la filosofía práctica y el derecho inquietan día a día. La petición de la sociedad actual es el reconocimiento y respeto de sus derechos sustanciales. Apela la aplicación concreta de la virtud justicia, no desde el principio deontológico que brinda a los gobernados una supuesta garantía, seguridad y confianza.

La petición de justicia efectiva mediante dictado de sentencias en los conflictos, que desde los clásicos ha sido denominado *estrépito judicial*. Esta expresión ponía de relieve la justicia rígida; el derecho precedido inexcusablemente por leyes, acompañado de trámites rigurosos y complejos. La omisión de algún presupuesto la aplicación del derecho era imposible. Por citar un ejemplo: “[...] en el derecho romano primitivo los litigantes habían de pronunciar unas frases solemnes en forma tan literal que si se equivocaban o tartamudeaban en una sola palabra su acción no podía seguir adelante.”⁸² En la actualidad este ritual en el procedimiento judicial se conserva sin escándalo; en las letras de cambio, cheques, pagarés, garantías o cualquier título de crédito, entre otros, que por su naturaleza son inalterables; los trámites hipotecarios sujetos a formalidades rigurosas, el mínimo error en su vocabulario provoca la desestimación de la petición, los testamentos interpretados

⁸¹ Aristóteles *El arte de la Retórica*, Cap. I, 1354.

⁸² Nieto, Alejandro. *Balada de la Justicia y la Ley*, Trotta, Madrid, 2002, p.71.

fielmente por su letra literal. El retraso de un minuto en la presentación de un escrito o en una audiencia podría frustrar todo un proceso. En este laberinto judicial quizá triunfe el derecho normativo, pero la justicia pierde su valor ético.

En la progresión de la idea justicia que conduce a la preeminencia de la sabiduría práctica, con ella la justicia como equidad, nace la relación entre bondad y justicia. La relación ni es de identidad ni de diferencia; la bondad caracteriza la aspiración del deseo más profundo, marca la gramática del anhelo. La justicia entendida como justa distancia entre *sí mismo* y el *otro*, considerado como lejano es la figura totalmente desarrollada de la bondad, bajo el *bien* la justicia se convierte en bien común. Sin embargo, en el ámbito jurídico se destaca la primacía moral de la justicia que se instituye bajo el signo de la norma, la justicia pasa por la prueba de universalización y de abstracción procedimental.

En este sentido nos remitimos a la discusión que se desarrolla en un recinto institucional propio, aunque en este recinto denominado comúnmente Tribunales o Cortes de Justicia, no todas las cuestiones están abiertas al debate, sino sólo aquellas que se insertan en el marco codificado del proceso. En el proceso mismo, los papeles están distribuidos, el acusado no está presente de un modo voluntario, ha sido convocado. La deliberación se somete a reglas procesales codificadas. La deliberación tiene lugar en un tiempo límite. En fin, la discusión ante la instancia judicial no se termina con un acuerdo, al menos en una primera aproximación, pero su finalidad es juzgar, que significa, zanjar una cuestión, separando a las partes, instituyendo una justa distancia.⁸³

La práctica jurídica no siempre establece una justa distancia; el juez sin esforzarse demasiado hace una exploración controlada de documentos; en lugar de absolver o condenar en un tiempo prudente; ordena la repetición de actuaciones indebidas, por ejemplo, el inicio del juicio en otra jurisdicción; repetición de pruebas, la emergencia de diversas incidencias extraprocesales como la pérdida de documentos esenciales, incluidos los hurtos de archivos informáticos, sobre todo, las presiones políticas deshonestas y mediáticas. De cualquier forma, deliberada o no, la justicia queda inexcusablemente arrasada. Los tribunales con instrucciones rigurosas de la administración pública o cuestiones políticas han aprendido a quitarse asuntos desde de su inadmisión, evitando el dictado de la sentencia, como una eficaz manera de rechazar la promoción de asuntos en conflicto. En este panorama la

⁸³ Ricoeur, Paul, *Lo justo*, p. 168.

pregunta es: ¿Qué puede hacer un ciudadano en los laberintos de la administración de Justicia?

El aporte de Ricoeur a la ética profesional es el análisis del proceso de toma de decisiones que tiene lugar en el ámbito judicial. Al cual pone interés especial de reflexión teórica y práctica de la justicia en el Derecho, inclusive, en la hermenéutica como método cuyo origen fue precisamente en lo jurídico junto con la teológica.

Recordemos que el proceso descansa en una red de relaciones que articulan de modo diverso la situación tipo del proceso, situación que opone intereses, derechos, bienes simbólicos discutidos. El proceso inicia con la exposición en escena de los hechos narrados o descritos para hacer viable la infracción cometida respecto a reglas de derecho, por un autor singular, a expensas de una víctima habilitada para pedir que se instruya su querrela y el daño reparado. "Sólo es solemnizada por el rito social regulado por el procedimiento criminal para dar a la decisión judicial una estructura y un valor públicos. En efecto, sólo se trata de replicar el desgaste ocasionado por el tiempo de las huellas de todo tipo, materiales, afectiva, sociales dejadas por la mala acción."⁸⁴ El proceso judicial pone en escena el tiempo reconstituido del pasado en el que se contemplan, hechos que en sí mismos son prueba de memoria; además de los daños infligidos a entidades definidas por su propia historia (personas o cosas), las rupturas de contrato, los litigios sobre atribución de bienes, sobre situaciones de poder y de autoridad, en fin, delitos y crímenes que constituyen heridas de memoria y de duelo.

El acto judicial se trata de pasar de un saber constituido, con normas y cuerpo de conocimientos a la toma de decisión en una situación concreta. En el nivel ético encontramos una afirmación, un juicio, una decisión. En la fase deliberativa, el proceso consiste esencialmente en una ceremonia de lenguaje que pone en juego una pluralidad de protagonistas, descansa en una ofensiva de argumentos en los que las partes opuestas acceden a la palabra de igual modo; esta controversia organizada puede ser por su corrección un modelo de discusión en la que las pasiones que alimentaron el conflicto son trasladadas al lenguaje. "Esta cadena de discursos cruzados articula, uno sobre otro, momentos de argumentación, con sus

⁸⁴ Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*, p.424.

silogismos prácticos y momentos de interpretación que descansan simultáneamente en la coherencia de la secuencia narrativa de los hechos incriminados y en la conveniencia de la regla de derecho llamada a calificar plenamente los hechos.⁸⁵

El objetivo del acto judicial da relevancia a la ética jurídica, en particular, a la del abogado, por ser el sitio de reflexión se plantea un modelo de decisión. El proceso de deliberación judicial inicia de lo normativo a la situación concreta, combina estrategias argumentativas —discursivas, lógicas— y estrategias interpretativas —narrativas—. Para Ricoeur el proceso de toma de decisiones se encuentra «en el cruce entre un trabajo de argumentación y de interpretación». El juez debe juzgar, decidir y colocar la justa distancia entre responsable de una acción y la víctima.

Los procesos judiciales son actos de justicia política cuyo objetivo es establecer una versión firme de los hechos incriminados, gracias al carácter definitivo de la sentencia. Los jueces saben que lo esencial no es castigar, sino pronunciar una palabra de justicia. Esta palabra cierra el debate, detiene la controversia, ante una versión de los hechos supuestamente verídica, en apoyo de la condena o absolución de los presuntos responsables. El argumento que funda la versión de los hechos puede ser frágil, por las figuras retóricas utilizadas. Pero conceder la palabra de manera igual a los abogados de las dos partes, y permitir, por este modo, se oigan narraciones y argumentaciones adversas, fomenta la práctica de un juicio justo. El esfuerzo de la discusión pública permite el disenso educativo. Para lograrlo debe librarlo del veneno escéptico que rodea el proceso. Es preciso afirmar que el ejercicio mismo de la controversia de la que intenta sacar ventaja el abogado más desleal, el más carente de escrúpulos, de criminales comprobados constituye una prueba por la acción de la superioridad ética de los valores bajo cuya égida tienen lugar los procesos.

El juez tiene que decidir qué hacer en un conflicto en un tiempo limitado. Pero antes hay que confesar que, en los momentos de ensanchar el campo de los protagonistas y de las acciones narradas y de multiplicar los niveles de análisis, el juez prudente, debe juzgar dentro de los límites de su competencia, límites que son imperiosos, debe juzgar con conciencia.

⁸⁵ *Ibidem*, p.425.

A contrario, la lentitud empleada en juzgar o culminar un proceso, añade un nuevo perjuicio al suscitado por el conflicto. No juzgar deja la última palabra al perjuicio y añadiría olvido y abandono a los daños infligidos a las víctimas.

4.9.1. Ejemplos prácticos de toma de decisiones judiciales

Conjeturemos que en un sistema jurídico existe una norma según la cual los niños deben estar bajo la custodia de su madre natural. En casos de duda acerca de quién es la madre natural la ley determina que se debe practicar un estudio de ADN. En este sistema tenemos una norma clara y un test para juzgar los hechos que regulan la custodia infantil.

Imaginemos a dos profesionales del derecho, un abogado que defiende la causa y un juez que zanja la controversia. Citamos los posibles supuestos:

- 1.- En un hospital dos madres dan a luz a su bebé; de manera accidental existe confusión respecto a la identidad de los recién nacidos, y durante 4 o 5 años, cada una de las madres cría como propio al bebé de la otra. La verdad sale a la luz al practicar unas prácticas genéticas.
- 2.- Una madre natural es adicta y completamente incapaz de darle a su hijo cuidados necesarios y un hogar seguro y estable.
- 3.- Una madre queda embarazada sin querer y no tiene deseo de asumir sus responsabilidades como madre en una sociedad en la que hay parejas sin hijos que desean adoptar uno y que tienen las condiciones para darle al niño un hogar bueno como el que podría dar la madre natural, incluso si fuera forzada por la ley a asumir su responsabilidad.
- 4.- Una madre natural acepta tener un hijo con el marido de otra con la condición de recibir una cantidad de dinero durante y al final del parto, cuando el niño se entregue al padre biológico y a la mujer de éste en adopción.

La decisión de un juez prudente y virtuoso, por excelencia aquél que internaliza los fines de la profesión, atiende el principio de legalidad y práctica las virtudes que envuelven la justicia como virtud; tiene una sensibilidad especial que le permite discernir las razones relevantes que apoyen a sus decisiones en el caso concreto. El juez necesita no sólo tener conocimientos amplios del derecho, ni sabiduría teórica, sino poseer la sabiduría práctica o prudencia. La sabiduría práctica según Aristóteles es una virtud intelectual internamente relacionada con las virtudes morales. Nadie puede tener las virtudes morales sin tener sabiduría práctica. La sabiduría práctica es necesaria para determinar la equidad.

En los casos referidos el juez revelará que de acuerdo a la norma jurídica los hijos deben estar bajo la custodia de su madre natural, sin embargo, por sabiduría práctica no dará al hijo en custodia de la madre natural, sino que tratará estas cuestiones como difíciles o trágicos. En el caso de la madre deficiente posiblemente determinará, que a la luz de los objetivos de la ley “proteger el bienestar del bebé” la regla aplicable cubre sólo aquellas situaciones en las que la madre es competente. En el caso de la madre que no desea ocuparse de su hijo podría autorizar la adopción del bebé por una madre adoptiva que tuviera la capacidad de ofrecer al mismo los cuidados y el cariño necesario. En el de la madre alquiler, en apariencia podría parecer como caso fácil porque hay consentimiento de las partes, no obstante, la ética profesional plantea problemas relativos a la inconveniencia de adoptar una política pública que permita tales acuerdos. Por último, en el tema del intercambio accidental de bebés, es un caso difícil que exige al juez la sabiduría práctica. Se tiene conocimiento sobre quiénes son las madres naturales de los niños y ninguna de ellas está incapacitada para llevar a cabo sus funciones de madre, parece un asunto claro, en que la regla es aplicable. Sin embargo, es posible que el juez quiera escuchar el testimonio de los expertos con relación a cuáles son las consecuencias previsibles asociados a extraer a un niño de un entorno familiar feliz y trasladarlo con una pareja extraña con la que sólo tiene el vínculo genético; por otra parte, el juez seguramente también podría considerar las opiniones de los psicólogos respecto de cómo las relaciones familiares se pueden alterar, una vez que se sabe que están basados en un error.

La sabiduría práctica en términos de Ricoeur es un análisis de diferentes contextos donde se ejerce la deliberación en el aspecto reflexivo. En la deliberación propone para problemas éticos que surgen en su complejidad, diversos modelos de razonamiento y formas de ejercerse la racionalidad práctica. Los conflictos éticos son susceptibles de análisis bajo dos maneras. En dilemas y problemas. El método dilemático es considerado como el método de la decisión racional. Donde el conflicto se presenta bajo la forma de dilema; por ejemplo, una persona tiene dos hijos, uno incapacitado físicamente el otro es menor de edad, su pretensión dar su herencia en vida; existen dos opciones, una elección, la mejor o menos mala. A quien decide darle la herencia. El abogado recomienda elegir al incapacitado momentáneamente

con reservas de ley, porque aún con incapacidad física puede ejercer actos jurídicos mientras que el menor no. Pero, tiene posibilidades de emanciparse con el tiempo, adquiriendo su capacidad legal. Mientras que el método problemático se fija más en el procedimiento mismo que en la conclusión.

En la práctica jurídica el planteamiento de *dilemas* es normal. Se presentan dos posturas con argumentos contrapuestos, y al final, tras un periodo de balance se toma una decisión. Este modelo parte de la suposición de que los conflictos tienen respuesta. Ricoeur ha insistido sobre la forma de abordar los dilemas, para evitar soluciones apresuradas y fáciles; es preferible dejar el conflicto abierto antes de cerrarlo en falso, y mantener abierto el conflicto de interpretaciones de una forma productiva. En un dilema moral estamos ante un reto, sabemos que hay una respuesta pero no la hayamos. En esta situación la ética brinda apoyo. El punto clave es la decisión y hemos de encontrar la forma de resolver el dilema.

Un ejemplo donde un juez se enfrenta a un conflicto de derechos que involucra un dilema moral.

La Corte de apelaciones de un país X en el año X, plantea un dilema para decidir la vida de dos gemelas Mary y Jeny. Mary depende de la otra. Si no se practica una operación para separarlas las dos morirán, Si se separan Jeny tiene posibilidad de vivir, pero Mary morirá. Los padres por razones religiosas no autorizan la operación. La Corte decide que la operación debe practicarse. Un juez frente a un caso trágico como este no aplicaría las normas jurídicas pertinentes sino que sería consciente de la dimensión del problema. Tomaría las precauciones debidas para asegurarse que no existe solución del problema que no conlleve la muerte de una de las gemelas.

Una vez persuadido que no hay solución que, o bien dejar que mueran las dos, o salvar alguna de ellas, a sabiendas que implica la muerte de la otra, tratará por todos los medios de que la decisión sea la mejor posible. Por ejemplo, se esforzará en dictar una sentencia que tome en consideración los derechos de los afectados y la magnitud de las consecuencias y que sienta un precedente que no tenga efectos indeseables, por ejemplo que no se abran posibilidades que minimicen la importancia del derecho a la vida.

Un conflicto ético también puede verse como problema. El problema exige enfrentarnos a él, pero no garantiza una respuesta, ni las opciones son dos, ni la solución vale para todos. Es una búsqueda de algo propio y adecuado. En la práctica jurídica el abogado advierte que los asuntos humanos son difíciles, inciertos

y probables. En ese ámbito el razonamiento ético, la sabiduría práctica, no es cuestión de ciencia sino de opinión, es decir, un grado menor de la episteme en el orden de los fenómenos de la naturaleza y de los hechos humanos susceptibles de ser tratados como observable. Aquí, se da la primera correlación entre justicia y verdad, porque el deseo de vivir en instituciones justas es correlativo a la testación de que yo soy capaz de este deseo de vivir bien, esta característica otorga la distinción ontológica a la persona de los demás seres naturales. Pero, la proposición realmente moral que hace del respeto una obligación incondicional se apoya en la proposición ontológica según la cual el individuo humano es capaz del punto de vista impersonal que le abre el horizonte moral del principio igualitario de la teoría de la justicia.

Esta exacta delimitación del juicio en yo puedo y del juicio en tú debes es esencial en la apreciación que se puede hacer de las utopías igualitarias. La partida dramática del conflicto de los puntos de vista se juega, pues, en el nivel de las capacidades y no en el de las obligaciones. En el nivel de la capacidad permanecen dos puntos de vista y el conflicto tienen que ver con lo que podemos y no podemos; la aptitud para sentir el sufrimiento del otro para compadecer, no es del orden del mandato sino de la disposición y es en él donde el ser humano se encuentra escindido entre dos puntos de vista, no proceden menos de la capacidad que de la aptitud para establecer compromisos.⁸⁶

⁸⁶ Ricoeur, Paul *Lo Justo 2, Estudios, Lecturas y ejercicios de ética aplicada*, p.67.

CONCLUSIONES

La construcción de una perspectiva ética en el ámbito del derecho, puede abrir posibilidades de culminar o por lo menos atenuar la justicia rígida que aplica nuestro sistema jurídico, esfera característica de expresión de desigualdades y fuente de injusticias, que nuestro régimen ha sido incapaz de satisfacer a plenitud los reclamos de la sociedad. Más cuando interiorizamos el *ethos* de desigualdad y lo aceptamos justo y correcto; no perdemos nuestra capacidad de sentirnos humillados y ofendidos, sobre todo cuando nuestras expectativas como seres humanos no son compensadas ni retribuidas, más bien, ignoradas y rechazadas nuestras peticiones de justicia. No obstante, la inacción y silencio mostrados ante las reglas impuestas.

La ética en la formación profesional jurídica en la actualidad es recusada o poco explorada; la reflexión ética es cuestión de filósofos, no de la práctica jurídica, es expresión de abogados en un tribunal de justicia. No obstante, Baltasar Gracián acentúa que la *formación* de la persona consiste en la maduración gradual que se lleva a cabo en lo interior del hombre. Quizá esta sea una de las perspectivas que en nuestro tiempo más se admira y se requiere, no sólo en el ámbito jurídico. El hombre es un ser haciéndose y con educación ha de conseguir los máximos bienes de ese ser humano: la discreción y la sabiduría unida al buen gusto y la virtud que forman al hombre como persona sensata. La persona tiene responsabilidad ante la sociedad. Hacerse persona requiere la lucha diaria, lo que exige razón y sabiduría. El hombre es un ser determinado que se va creando en su acción misma y ha de saber cuidar de sí mismo. Vivir equivale a madurar todos los aspectos de la naturaleza humana: el afecto, el gusto, la memoria, el intelecto y la moralidad adquiridos a través de la educación y la cultura. Así, se construye un proceso inacabado del desarrollo de sus capacidades intrínsecas y morales, que le permite el ejercicio responsable y sensato de sus actos cotidianos y profesionales dentro de una sociedad.

Baltasar Gracián ha mostrado al mundo aforismos de contenido ético relativo a la *formación* de la persona que merecen la pena tenerlas en cuenta, por el despliegue de un imperativo universal, *formarse* en interioridad, para descubrir qué es lo que a

fin de cuentas nos hace personas, o el hecho de que los *otros* me reconocen como tal.

Cuanto mayor fondo tiene el hombre tanto tiene de persona. Como los brillos interiores y profundos del diamante, lo interior del hombre siempre debe valer el doble que lo exterior. Hay sujetos que sólo son fachada, como casas sin acabar porque faltó caudal: tienen la entrada de palacio y de choza las habitaciones. No hay en éstos dónde descansar, o todo descansa, porque tras el saludo se acabó la conversación. Entran con las primeras amabilidades como caballos sicilianos, e inmediatamente se convierten en silenciarios, pues se agotan las palabras donde no hay una continua corriente de ingenio.¹

El hombre al igual que el diamante se puede pulir para obtener un brillo perfecto, evidentemente, eso se logra a través de la educación y cultura. Con la adquisición de la cultura el hombre abre horizontes de sentido humano como: la justicia y la gratuidad. Es en lo interior del hombre donde se descubre su formación madura, en su modo de ser está el secreto de la ética. De ahí brota el mundo de obligaciones que no se exigen, sino que se comparten; el mundo del don y del regalo, no por deber, sino por abundancia del corazón. Lo ético de la *formación* es que el individuo construye su propio modo de ser, a través de actos autónomos para tomar sus propias decisiones, conforme a sus capacidades y potencialidades. La formación de la persona representa la construcción de proyectos personales de vida, que le permiten ser responsable de su propio desarrollo dentro de sus tradiciones, su experiencia vital y su cultura.

El otro aspecto formativo integrado a esta investigación deviene de un proyecto profesional en ética. Podríamos decir que el proyecto es posible mediante planes de estudios adecuados, si se tiene como eje de análisis la presencia de la ética en la formación profesional. Las disciplinas humanísticas son sustanciales en los estudios que imparten la Universidad e Instituciones de educación superior, como parte de su misión: formar profesionales con visión y pensamiento crítico, con el fin de desarrollar sus capacidades propias de su ser hombre, no para instruir ni facilitar el éxito económico de los alumnos. Esta perspectiva podría abrir la posibilidad de formar profesionales en una visión integral de la realidad y, al mismo tiempo, contribuir a rescatar la función social que cumple en la sociedad toda profesión

¹ Gracián, Baltasar. (2012), *El arte de la prudencia*, Ed. Ariel, Barcelona, 2012. *Cuanto mayor fondo tiene el hombre tanto tiene de persona. Aforismo 48, p.36.*

El marco para encontrar el vínculo de la ética profesional jurídica y la deontología es la ética profesional. Aunque la ética profesional jurídica tiene particularidades propias del ámbito legal, sus raíces necesariamente devienen de la ética profesional. Por ello, es sustancial que la educación que reciban los futuros profesionales no consista en el simple estudio doctrinal y dogmático del Derecho, se trata de instruir en valores sustanciales, como el respeto, la justicia, la tolerancia, la libertad, los derechos humanos; enseñar a deliberar sobre valores y tomar decisiones autónomas. La educación bajo esa perspectiva quizá no genere resultados inmediatos, pero es la clave del futuro, porque permite establecer las bases de una actitud, un *modo de ser* y proceder, a través de conocimientos y habilidades para afrontar los retos que se presentan en el diario acontecer.

Resulta obvio que el éxito o fracaso de la vida humana depende del proyecto que realice y la educación no puede consistir en otra cosa que enseñar a proyectar bien, adecuada y de modo correcto. No sólo a proyectar, sino también a aprender a decidir y asumir la responsabilidad inherente al proyecto realizado y la decisión que se ha tomado. Una persona está correctamente educada cuando sabe proyectar bien, decidir adecuadamente y es capaz de asumir las consecuencias de sus decisiones.

¿Desde qué perspectiva es pertinente que la ética profesional filtre la formación académica del futuro profesional del abogado? Podemos decir que la ética no está enfocada a modelar la conducta moral del estudiante, sino a tomar conciencia que a través del *bien o servicio* que proporcionan las profesiones a la sociedad puede contribuir a mejorar las condiciones de vida. Esta propuesta a nivel de visión ética de la profesión es posible en todas las profesiones modernas, de las que forma parte la abogacía. Aunque es difícil que ésta u otra concepción ética pueda permear la formación interdisciplinaria en Derecho, no por los contenidos que pudieran abordarse en un determinado programa, sino por el paradigma del positivismo jurídico predominante desde el siglo XIX hasta nuestros días en la enseñanza del Derecho, el cual tiende a desvincular la ética del derecho. En este paradigma, *derecho* y *ética* son considerados como ámbitos de conocimiento autónomo, ajenos uno del otro, con diferentes estatus epistemológico. Este campo delimita la formación profesional al estudio del derecho, como una disciplina autónoma, con su

propio campo de acción, independiente del resto de las ciencias, cancelando con ello la posibilidad de establecer la conexión entre ética y derecho.

Otro aspecto que ha privilegiado la formación de un estudiante de leyes, en la normatividad jurídica, por encima de la formación integral de la persona, en el ejercicio práctico social, es la enseñanza del Derecho en su sentido dogmático de las leyes y la normatividad jurídica, en una perspectiva científica, el conocimiento objetivo apegado a la verdad. Esta dimensión no sólo cancela práctica del derecho como fin en sí mismo, también niega cabida a la ética. Si bien el profesionalista egresan con un cúmulo de conocimientos científicos, pero carece de capacidades para el uso y aplicación de esos conocimientos en la solución de problemas.

Es pertinente que las instituciones educativas que forman abogados mantengan en constante actualización un proyecto de formación universitaria multidisciplinaria y tomen en cuenta las tendencias actuales del *currículum* que brinda una propuesta de formación integral, donde no sólo se incluyan valores y actitudes como una visión diferente de la educación, pues ésta no se concibe como la simple instrucción o capacitación, sino que comprenda la formación de la totalidad de la persona. Esto permitirá al futuro profesional el desarrollo de una capacidad para resolver problemas y situaciones complejas propias del ámbito profesional, además, de una capacidad para ejercer la responsabilidad y el compromiso profesional. En ese sentido la enseñanza del derecho no es la acumulación y memorización del conocimiento científico, sino habilitar en el estudiante en la aplicación tanto para la comprensión y análisis propio de su ámbito laboral como los de la problemática de la realidad. Formar en capacidades de tipo cognitivo, vinculadas al pensamiento crítico y creativo podría ser una solución.

Esta visión humanista tiene como propósito que la educación se transforme en el medio o herramienta que posibilite el desarrollo y realización del estudiante en todas las dimensiones de su vida, mediante la aplicación y uso de conocimientos y capacidades adquiridas en su formación; sin embargo, también considera que el despliegue de las potencialidades del hombre conlleva compromisos y responsabilidades, como individuos, ciudadanos y profesionales.

El aporte genuino que Paul Ricoeur ha hecho a la ética aplicada, para el diseño de nuestra perspectiva ética del abogado y su práctica social en el campo del Derecho. Lugar donde abunda el sufrimiento que da la multiplicidad de relaciones sociales asimétricas, donde interactúa el hombre y aparece la figura del abogado, asimilado como el *otro* de la relación social, cuyo *telos* descansa en la esperanza de ser ayudado, ser liberado del sufrimiento ocasionado por la injusticia o algún poder ejercido sobre él. Es un desafío al principio fundamental de la ética profesional de nuestro tiempo, sobre todo para el abogado, quien contribuirá a que se respete principio universal Kantiano, citado por Peter Kemp: “Actúa de tal modo que trates a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de todo otro al mismo tiempo como un fin y jamás simplemente como un medio.”² Principio sustancial pero conflictual en la práctica, porque en nuestra actualidad se trata al hombre como un instrumento. Es tarea del abogado desestimar que el postulado kantiano sea una regla de una acción determinada, sino una manera de vivir, de una actitud que implica todas las acciones imaginables, desde la práctica de las virtudes del espíritu que el mismo hombre exige de *otros*, la vida social, la amistad, el amor, generosidad, compasión, entre otros. Recuperar de una práctica jurídica que el hombre como persona tiene más valor que sus acciones o bienes extrínsecos; el punto culminante de esa sabiduría es la capacidad de maravillarse por el simple hecho de existir como seres humanos, no como objeto de episteme, o simplemente de instrumento, sino que es la conciencia la que confirma la certeza moral que nosotros somos los agentes de nuestras acciones y pacientes de nuestros sufrimientos.

Esta perspectiva de ética profesional de abogados abre la posibilidad de aplicación efectiva de la justicia, en los diferentes ámbitos donde actúa el hombre, no sólo en el campo profesional. Los que dedicamos nuestra actividad profesional en lo jurídico, damos cuenta que la reacción a los actos injustos a los que nos enfrentamos, no apela a la aplicación del procedimiento legal de justicia impartida por el poder público, sino que clama por la venganza. En un sentido de injusticia no sólo aparece la indignación, sino que la víctima que la padece prefiere el ajuste de cuentas, no contribuye a un comportamiento mesurado y prudente. La venganza es una insaciable necesidad del corazón humano que impulsa una reacción personal ante

² Kemp, Peter, *Sabiduría Práctica de Paul Ricoeur*, p.51.

una ofensa intencional que viola las normas instituidas por el poder público. La venganza acontece porque no hay instituciones públicas a las que recurrir garantice la justa distancia, o bien, porque no se haya producido técnicamente ilegalidad alguna, como es el caso de la ruptura de una promesa personal. No todos deciden arreglársela por su cuenta en estas circunstancias, pero aquellos que lo hacen encuentran más satisfacción que ninguna otra cosa.

Para la mayoría de las personas la justicia deontológica impartida por el Estado es sólo una ficción de justicia, que no logra dejar de ser un magro sustituto de la venganza, ni elimina ni sustituye la necesidad de ésta que sienten. Así, el sentido de injusticia se abre por heridas que la institución pública no puede alcanzar ni salvar. Necesita un contrapeso en el lenguaje ético del ágape cristiano, a partir del planteamiento del concepto de *reconocimiento*, incluso la amistad como una alternativa a la idea de lucha en el proceso de reconocimiento mutuo; aporte significativo a la ética aplicada de Ricoeur. Esta cadena de actos de generosidad es el modelo de una genuina experiencia de reconocimiento sin lucha que encuentra expresión en todas las treguas de nuestras luchas, en los armisticios que constituyen los compromisos surgidos *entre* agentes sociales.

Un impedimento en la realización de la justicia efectiva en toda sociedad, es un problema de amistad y amor. En las relaciones interhumanas que dan nacimiento a las jurídicas, los individuos quedan como extraños y como ajenos los unos respecto de los otros; no se relacionan directamente. Ricoeur enfatiza que la amistad pone a los seres en su personalidad a la vez irreductible e indestructible. La amistad es el descubrimiento de *sí mismo* y del *otro* en un más allá que funda, al mismo tiempo, la distinción y la unión. No hay sociedad viable si en ella las relaciones de derecho no pueden expansionarse en relaciones de amistad. De este modo entendemos que la idea presente en el concepto del derecho, la idea que le da su ser y su valor, es la idea del amor o de la caridad. Y por amor o caridad entendemos la más profunda comunión humana.

La fragilidad que rodea la aplicación de justicia en nuestra sociedad, constituye un desafío para la ética aplicada en general en especial. En la práctica social del abogado, es necesario vincular el quehacer social del profesional con el vacío de valores existentes en el sistema jurídico y el descrédito de las instancias política y

judicial, así como la desvalorización de la intervención jurídica que aparecen como efectos de los fenómenos de marginalización social y moral, característicos de la nueva forma de violencia que se ejerce sobre otros. En la aplicación del derecho es preciso requerir no sólo jueces capaces de rehabilitar la instancia judicial para recuperar su credibilidad que constituye su garantía, sino de profesionales del derecho capaces de atender las defensas de quienes han sido violentados por una desigualdad o injusticia no sólo por el Estado o por el mismo hombre. Teniendo en cuenta que el origen del sufrimiento y conflicto se manifiesta en lo judicial, donde se da como primer acto *la del abogado y sufriente*, al proporcionar asistencia a la persona que padece. El principio es que toda persona tiene derecho a ser cuidado por el *otro*, cualquiera que sea su condición social, su raza, su etnia, sus costumbres y sus creencias. "...hacer justicia al concepto primario de solicitud por el sufrimiento...significa dar muestras de equidad."³

En la indignación manifiesta de situaciones típicas de violencia e injusticia que provocan conflictos, el sistema de justicia legal no satisface los reclamos de violencia ni menos establece la paz entre los ciudadanos; surge el obstáculo de reconciliación con la justicia. La opción a la perspectiva ética que se propone en el campo jurídico, es la dialéctica *amor y justicia*. Entre *derecho y justicia* insertamos *el amor*, para que adquiera el verdadero sentido de justicia. El amor es el sentimiento y valor más sublime que existe, en cumplimiento del mismo ha sido posible la concepción del hombre. El vínculo entre *amor y justicia* como mediación para resolver conflictos evita que la justicia sea en la práctica jurídica un instrumento de coerción que impide la convivencia armónica entre los hombres. El amor ampliado al prójimo. El amor hacia los *otros*, hacia el *prójimo* es posible, pero no puede ser impuesto, pues ningún hombre puede amar simplemente porque se lo ordenen. El amor se encuentra en el núcleo de todas las leyes humanas. Amar al prójimo significa practicar los deberes hacia él. Otra posibilidad de unir el amor y la justicia es entender a la justicia bajo la forma de la Regla de Oro, que despliega amor, caridad y generosidad en los actos en que participa el hombre, así podría darse la comunión humana.

³ Ricoeur, Paul. *Lo Justo 2*, p. 199.

Los fundamentos que sostienen la ética profesional, no sólo en la esfera jurídica, es la *promesa y el pacto de cuidados* basado en la confianza, por su implicación en la práctica social. Su carácter ético es destacado por el *mantenimiento de sí*; consistente en poder contar con una persona y, por el otro, asumir las responsabilidades propias de la promesa. En la *promesa* el agente se reconoce como sujeto de imputación, que ante la infinidad de maneras de actuar se detiene, marca un límite y renuncia a otras oportunidades por el recuerdo de su palabra dada. El hombre con su capacidad de poseer la palabra, hace promesas, en las cuales manifiesta lo que es.

El cumplimiento de la promesa expone como primer rasgo el balance de la fidelidad que unifican y confieren al ser humano una identidad personal. Esta identidad de la que dan testimonio la promesa y el pacto de cuidados corresponde a la *ipseidad*, al aspecto de la persona que lo hace singular o un ser único e irrepetible. Sostener y cumplir las promesas, a pesar de las vicisitudes a las que se enfrenta una persona, conforme al esfuerzo por mantenerse en una dimensión más profunda, en lo ontológico, significa mantener el compromiso, siendo fiel a sí mismo es ético, porque conlleva ser dueño de sí, lo que permite hacer una personalidad íntegra y libre, en cuanto alcanza más disponibilidad para consigo mismo, con los otros, en la búsqueda de mejor justicia de las instituciones.

La promesa visualiza con claridad la ética propuesta por Ricoeur; primero, *el deseo de una vida realizada*, asociada a la *estima de sí*, vincula la capacidad que cada uno tiene de elegirse a sí mismo, bueno, fiable en su palabra dada, deliberando de manera sensata sus decisiones y mantenerse en ellas a través de sus acciones. Aunque, la estima de sí puede ser frágil, debido a que no tenemos certeza del resultado, sólo la confianza que genera la fiabilidad en la palabra dada. El componente *con y para los otros*, que se anuncia en la solicitud por los demás, en este caso, la manifestación de la solicitud que se da entre el profesional y actor o agente que padece y que espera ser liberado de su sufrimiento. Finalmente, *en instituciones justas*, en la revaloración del deseo de una vida realizada y en la interacción intersubjetiva a través del valor que se otorga a la ley moral. El segundo elemento ético consiste en considerar al *otro* que cuenta con él, que espera algo bueno del promitente con quien se siente vinculado, de esa forma, tendría que darse

la relación entre el profesional y actor que padece. Finalmente, preservar la institución del lenguaje, en la medida en que ésta por su estructura fiduciaria descansa en la confianza de cada uno en la palabra del otro.

Convirtiéndose en fuente de moralidad, el otro es promovido al rango de objeto de preocupación, en la medida que su fragilidad y vulnerabilidad es la fuente misma de la obligación. El desplazamiento deviene entonces inversión absoluta: se llega a ser responsable del daño porque, en principio, se es responsable del prójimo.⁴

En la práctica jurídica social, el abogado funge como responsable del *otro*, en dos parámetros: en primer término de nuestros actos, y en segundo con carácter moral, en la medida en la que el otro es puesto a su cargo y cuidado, con la finalidad de asistirle ayuda en su causa. En el plano jurídico se declara al autor responsable de sus actos, de los efectos de su acción, en consecuencia, de los daños causados.

La perspectiva ética en el ejercicio profesional del abogado propone dos planteamientos reflexivos y prácticos; primero evidenciar que los principios de la ética no son atavíos de los que se puede prescindir, sino que forma la estructura básica de la excelencia a que todo profesional aspira. Segundo, Inducir a los profesionales a descubrir aquellos actos y situaciones que se suscitan en la tarea cotidiana y que tienen contenido ético, sin alejarse de otras ópticas, reflexionar mediante el recurso de la sabiduría práctica la mejor solución de los eventos que le son puestos a su cargo. Teniendo la certeza de que cuando se recurra a un profesional exista confianza en que pueda ayudar en la realización de algún bien básico, confiriéndole al profesional un patrimonio moral que le hace responsable del otro, tanto en la atención de atender sus derechos como las expectativas que le acompañan.

El sufrimiento y la injusticia que genera conflicto no concierne únicamente a la práctica social del abogado, sino que afecta y desorganiza no sólo la relación consigo mismo en tanto que portador de una variedad de poderes, sino también en las relaciones con otros seres humanos cuyo centro son las actividades laborales, el patrimonio, la familia y en las instituciones. El establecimiento de un *pacto de confianza* es necesario para superar la disimetría inicial del primer encuentro entre

⁴ Ricoeur, Paul, *Lo Justo*, p. 68.

abogado y el sufriente. Este pacto se funda mediante una alianza sellada entre dos personas contra el enemigo: la violencia ejercida y el conflicto interhumano. “El acuerdo debe su carácter moral a la promesa tácita compartida, por los dos protagonistas de cumplir fielmente sus compromisos respectivos. Esta promesa tácita es constitutiva del estatuto prudencial del juicio moral implicado en el *acto de lenguaje* de la promesa.”⁵ En este pacto hallamos dos personas en posiciones distintas, *uno* sufre la violencia o conflicto, el *otro* sabe, tiene conocimientos suficientes para liberarlo de su sufrimiento. El pacto consigue su acercamiento. El sufriente con su queja acude al encuentro con el abogado, su sufrimiento lo manifiesta en forma descrita o a través de la narración. La narración es un componente fundamental en la expresión de la queja y en la comprensión por parte del querellante; aquí damos cuenta del apoyo narrativo hermenéutico en la práctica profesional del abogado. El pacto de cuidados une dos personas en la lucha contra la violencia, siempre y cuando estén dispuestos, el sufriente a escuchar el procedimiento y el abogado en su atención que envuelve su defensa. Como imperativo el abogado debe proporcionar trato humano, respeto y generar confianza como elemento clave del pacto de cuidados. La fragilidad y vulnerabilidad del pacto se encuentra amenazado por la desconfianza y la sospecha

En la vida cotidiana como en las diversas disciplinas humanísticas, entre ellas, el derecho, el recurso de la “prudencia” es la esencia del conocimiento práctico. Como capacidad práctica se relaciona directamente con el quehacer cotidiano del hombre, no sólo por medio de la deliberación intelectual, sino por especificación en la aplicación práctica, en los planes de vida personal y familiar, los proyectos y actividades profesionales, sociales, políticos y demás ámbitos donde ejercita su acción. La *phrónesis* se integra con las peculiaridades del conflicto real, concreto, forjando así una decisión sensata adaptada a la individualidad del caso singular. La prudencia es sinónimo de puente que permite transitar del intelecto a la vida práctica. De ahí la estrecha conexión de la justicia con la sabiduría práctica, reconocida como un término aristocrático de alabanza, que caracteriza a quien sabe lo que le es debido y sabe ejercer el juicio sensato en casos particulares. De la

⁵ Paul Ricoeur. *Lo justo 2*, p.185.

prudencia, emana todo acto sensato y señala el nivel moral alcanzado por una persona, su grado de responsabilidad frente a su vida y la de los demás.

Finalmente decimos, que la justicia se debate entre la ética y el derecho, se juega lo que es, puede y debe ser en esa doble finalidad difícil de conjugar; fidelidad por una parte a la ley, a las normas y a las instituciones jurídicas; fidelidad por otra parte a lo que desde el derecho cabe contribuir a la realización de la justicia en sentido ético. Existen estrechas conexiones y correlaciones entre los dos planteamientos, pero vienen enfocados desde ángulos diferentes y complementarios. Desde la ética la reflexión de la justicia como virtud, valor o principio y su realización en un contexto social determinado, tiene que considerar no sólo la ética, sino también las normas e instituciones jurídicas que facilitan o dificultan su realización. Desde el Derecho, la Justicia, normas jurídicas, instituciones y profesionales que se ocupan de aplicarlas, interpretarlas y cumplirlas, tendrán que considerar, no sólo la vertiente jurídica, sino lo que la realidad fáctica contribuye o perjudica a la realización de la justicia.

La justicia está hoy en el centro del debate ético. La mayor dificultad para hablar de justicia en términos éticos, proviene de la abundante literatura que se ocupa de ella en la actualidad. Para las éticas deontológicas, la corriente más importante de la ética de los últimos 30 años. La justicia es tema central o incluso único de la ética. La justicia está en juego en todas las relaciones sociales, en cómo nos tratamos unas personas con otras, cómo hablamos unos de otros, cómo tratan los grupos, las asociaciones, las organizaciones, las instituciones a sus miembros y cómo se comportan estos con ellos y entre sí, en cómo actúan los profesionales con los representados que solicitan sus servicios y con las instituciones privadas y organismos públicos en los que normalmente desempeñan sus funciones y obligaciones profesionales.

También es tema de justicia cómo cumplimos o dejamos de cumplir nuestros deberes de ciudadanos, de participantes en la vida pública y cómo nos tratan a las personas, grupos, minorías. También en la esfera de la cultura, de la ciencia, de las artes y de la comunicación es posible ser justos o injustos

Nuestra perspectiva ofrece planteamientos que permiten una consideración más cercana a la práctica profesional, a los bienes que ésta realiza y las virtudes

necesarias para llevarlos a cabo. Porque la justicia no puede reducirse ni equipararse a las instituciones jurídicas; siempre será posible preguntar si las norma jurídica, las decisiones de los jueces, las imposiciones coactivas son o no justas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA FUENTE:

Ricœur, Paul. *Amor y justicia*, Caparrós Editores, Madrid, 2000.

Ricoeur, Paul. *Caminos del reconocimiento*. Trotta, Madrid, 2005.

Ricoeur, Paul. *Crítica y Convicción*, Síntesis, Madrid, 2003.

Ricoeur, Wood, Clark y otros. *Con Paul Ricoeur, Indagaciones hermenéuticas, Retórica, Poética y Hermenéutica*, Azul, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Barcelona, 2000.

Ricoeur, Paul. *El mal, un desafío a la filosofía y a la teología*, Amorrortu/editores, Buenos Aires, 2011.

Ricoeur, Paul. *Escritos y Conferencias 2*, Siglo XXI editores, México, 2012.

Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid, 2010.

Paul Ricoeur. *La metáfora viva*, Trotta, Madrid, 2001.

Ricœur, Paul. *Lo justo*, Caparrós Editores, Madrid, 2003.

Ricoeur, Paul. *Lo Justo 2, Estudios, Lecturas y ejercicios de ética aplicada*, Ed. Trotta Madrid, 2008.

Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, Siglo XXI Editores, Madrid, 2006.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA:

Alberoni, Francesco. *La Amistad*, Gedisa, Barcelona, 2001.

Atienza, Manuel. *Tras la Justicia*, Ariel Derecho Barcelona, 2003.

Aristóteles. *El arte de la retórica*, Eudeba, 2005, Buenos Aires

Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 2003.

Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Introducción, por Emilio Lledó Iñigo, Gredos, Madrid, 2003.

Aristóteles. *Política*, Tecnos, Madrid, 2004.

Böhmer, Martín F. *La enseñanza del derecho y el ejercicio de la abogacía*, Gedisa, Barcelona, 1999.

Celma Andreu, José María. *Baltasar Gracián o la Ética Cristiana*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2008.

Comte-Sponville, André. *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2005.

C. Delacroix-F. Dosse. *Paul Ricoeur y las ciencias Humanas*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.

Cortina, Adela. *Ética civil y cultura de la tolerancia*, en *Cultura de la Tolerancia*, Fundación Pablo VI, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996.

Cortina, Adela, Domingo García-Marzá, *Razón Pública y Éticas aplicadas*, Tecnos, Madrid, 2003.

Derrida, Jacques. *Universidad sin condición*, Trotta, 2002.

Díaz Hernández, Carlos, *Repensar las virtudes*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2002.

Ferry, Luc. *¿Qué es una vida realizada?*, Iberoamérica Ediciones Paidós, Barcelona, (2003).

Gadamer, Hans-Georg. *Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 2005.

Gadamer, Hans-Georg. *Retórica y Hermenéutica (1976) en Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2004.

Gadamer, Hans-Georg. *Retórica y Hermenéutica (1976) Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2004.

Gracián, Baltasar, *El arte de la prudencia*, Ed. Ariel, Barcelona, 2012.

Gil Rodríguez, María del Pilar. *La relación maestro-alumno, hacia una educación renovadora*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1978.

Gracián, Baltasar. *El arte de la prudencia*, Ariel, Barcelona, 2012.

Grande Yáñez, Miguel. *Ética de las profesiones jurídicas*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2006.

Hortal Alonso, Augusto. *Ética General de las Profesiones*, Desclée De Brouwer, Bilbao, (2002).

Hortal, Augusto. *La ética profesional en el contexto universitario*, en *la Ética en la Universidad*, Universidad de Deusto, 1995, Bilbao, 1995.

Kelsen, Hans. *La paz por medio del derecho*, Trotta, Madrid, 2003.

Lacroix, Jean. *Amor y Persona*, Caparrós Editores, Madrid, 1996.

Llano, Alejandro. *Repensar la Universidad*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2003.

- MacIntyre, Aslaidair. *Tras la Virtud*, Crítica, Barcelona, 2004.
- Marco Tulio, Cicerón. *La amistad*, Trotta, S.A., Madrid, 2002.
- Martínez, Martín Miguel. *Educación y desarrollo personal*, Ed. Fundación Fernando Rielo, Madrid, 2001.
- Millán Puelles, Antonio, *Persona Humana y Justicia Social*, Rialp, Madrid, 1982.
- Nieto, Alejandro. *Balada de la Justicia y la Ley*, Trotta, Madrid, 2002.
- Moltman, Jurgen. *¿Qué es el hombre?*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- Cicerón, *Tratados Filosóficos I*, Ariel, Barcelona, 1998.
- Moreno Villa, Mariano. *El hombre como persona*, Caparrós Editores, Madrid, 2005.
- Nédoncelle, Maurice. *La reciprocidad de las conciencias*, Caparrós editores, Madrid, 1997.
- Nietzsche, Friedrich, *Escritos sobre retórica*, Trotta, 2000, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich. *La Genealogía de la moral*, Alianza Editorial, 1996, Madrid.
- Pereda, Carlos. *Sobre la confianza*, Herder, Barcelona, 2009.
- Kemp, Peter. *Sabiduría Práctica de Paul Ricœur*, Editorial Fontamara, México, 2011.
- Shakespeare, William. *El Mercader de Venecia, en Comedia*, RBA Coleccionables, Edición cedida por Editorial Planeta, Barcelona, 2002.
- Shklar, Judith. *Los rostros de la injusticia*, Herder Editorial, Barcelona, 2010.
- Suárez Villegas, Juan Carlos. *Principios de ética profesional*, Editorial Tecnos, Madrid, 2001.