

# LEGALIDAD DEMOCRÁTICA: ¿UNA POSIBLE FUNDAMENTACIÓN DEL JUICIO PRÁCTICO?<sup>1</sup>

## DEMOCRATIC LAWFULNESS: IS IT A POSSIBLE GROUND FOR APPLICABLE JUDGMENT?

Gabriel Ocampo Sepúlveda <sup>2</sup>

**Recepción:** Agosto 4/2011 - **Aceptación:** Octubre 5/2011

### Resumen

El presente escrito supone que la búsqueda de implementar una cultura de la legalidad en el actuar político/moral del ciudadano promedio en reemplazo de la dominante e incontrolable lógica de la viveza tendría que pasar por una discusión sobre la contextualización de la moralidad kantiana. Para el ejercicio de contextualización se considera que John Rawls hace una plausible adecuación con su propuesta del procedimiento I/C que valdría la pena considerar al momento de traducir el procedimiento kantiano en estrategias educativas que pretendan hacer capilar en el ciudadano la importancia de una más amplia reflexión moral sobre la mera reflexión instrumental auto-interesada. Sin embargo, Ricoeur encuentra una desproporción fundamental entre las dimensiones de lo finito y lo infinito de la persona que podría, si bien, poner en entredicho la propuesta anterior, por lo menos, ampliar el ámbito de reflexión. Para Ricoeur, esta desproporción fundamental es representada por la desproporción entre bios o la vida espaciotemporalmente localizada y logos o la razón que puede aprehender lo universal.

### Palabras clave

Legalidad, imperativo categórico, imperativo hipotético, procedimiento I/C, lógica de la viveza.

### Abstract

This paper's assumption implies the search towards implementing a culture of, the average citizens' political/moral lawfulness performance in lieu of the dominant and uncontrollable "logic of smartness" would have to be reviewed under a discussion about the contextualization of the Kantian concept of morality. The contextualizing exercise takes into account John Rawls plausible suitability of his proposal for I/C procedure which is worth to be considered at the moment of translating the Kantian educative strategies procedure with the pretension of making the citizen to meditate on the importance of a wider moral reflection over the mere instrumental self-interested reflection. Nevertheless,

---

1 Este artículo es resultado de una investigación titulada "Dilemas y disloques del ser político: De-construcción/Reconstrucción de las nociones de conciencia, sujeto, persona y corporeidad", adelantada por el Grupo de Investigación en Filosofía Política, Social y Ética - POLITIA, financiada por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Quindío.

2 Profesor en la Universidad del Quindío desde febrero de 1996. Actualmente Candidato a Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana-Bogotá, Magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana-Bogotá (2005), Filósofo de la Universidad del Quindío (2000), Licenciado en Lenguas Modernas de la Universidad del Quindío (1994), Músico de la Bill Collis School en Londres, Inglaterra (1990) y estudios en Inglés y Francés de la Universidad de Cambridge, Inglaterra (1990). Colombia.

Ricoeur finds a fundamental disproportion between the dimensions of one finiteness and one's infinitude that could perfectly question the previous proposal or at least to broaden the scope of reflection. Ricoeur believes that this fundamental disproportion is represented by the disproportion between *bios* or the temporary space located life and *logos* or the reason to apprehend the universal.

### Key words

Lawfulness, categorical imperative, hypothetic imperative, I/C procedure, logic of smartness.

## Introducción

Como es bien sabido por muchos, el país ha sufrido una "nueva", pero, a la vez, la "misma" contienda electoral de cada cuatro años, es decir, la misma disputa entre dos formas de interpretar el quehacer político. Por un lado, una tildada de "tradicional" (el adjetivo es más bien despectivo) y, por otro lado, una tildada de "renovadora". De hecho, puede uno considerar que cada contienda electoral se disputa entre estos dos polos, los que representan lo establecido y los que desafían lo establecido. Sin embargo, entre todas las propuestas, hubo una que particularmente podría considerarse de gran factura y que, de un modo u otro, puso al descubierto ciertos elementos de nuestra naturaleza de ser colombiano.

Desglosemos el asunto, en terrenos que pudieran ser antropológicos, en general, nuestro ciudadano promedio parece experimentar cierto desfase, o si lo pudiéramos llamar, padece cierto tipo de "discordancia" entre la felicidad, la moralidad y la institucionalidad. Pareciera que su fin último de búsqueda y alcance de la felicidad, no se viera apoyado ni representado por las instituciones, por la normas, por la ley (lo anterior es generalmente visto como un obstáculo), lo que traería como resultado, la búsqueda constante al desacato. ¿Es el desacato una parte fundamental de nuestra tradición cultural? ¿De nuestro ser idiosincrático? De hecho, cotidianamente hacemos apología y nos ufanamos de no respetar las reglas, las normas, las leyes, al otro, la alteridad. Muchas frases idiomáticas parecen dar cuenta de ese aspecto de nuestra condición de colombianos: "el vivo vive del bobo", "hecha la ley hecha la trampa", "a papaya puesta papaya partida", y muchas veces pretendemos justificar nuestros actos oportunistas de la misma manera: "quién lo mandó a dar papaya", "eso le pasa por dormido", etc., tenemos un sinnúmero de expresiones para ufanarnos de algo que, desde mi punto de vista, tendríamos que considerar más reflexivamente.

Parece que sufrimos una confusión conceptual, se cree que malicia indígena es sinónimo de oportunismo. Lo primero, que no es otra cosa que el saber ancestral, la sabiduría de los mayores, la "sabiduría práctica" como la llama Aristóteles, el sentido común como fuente de decisiones sensatas y razonables, en términos de Ricoeur, con y para los otros, y ello, lo confundimos con algo que llamaría, la lógica de la viveza. Desde el punto de vista de esta lógica, la reflexión se centra única y exclusivamente desde mi máxima subjetiva en relación con el otro y en la que el



sujeto de reflexión se previene de verse a sí mismo como igualmente afectado sino tan sólo como su único beneficiario.

Una de las propuestas en la anterior disputa electoral propendía por algo llamado, "la legalidad democrática". Palabras más palabras menos, hacer que el colombiano promedio reemplazase la perversa lógica de la viveza, por una reflexión más amplia y en la que, además de la reflexión solipsista, se educase en el hábito de una reflexión que me incluyese no solamente como beneficiario sino también como afectado; es decir, tanto como legislador universal en relación con los otros, como ser para la acción, tanto como paciente, como ser para el sufrimiento. Es decir, bajo la lógica de la viveza, yo y solamente yo como sujeto de decisión considero lo mejor para mí creyendo que yo y solamente yo, o mis allegados, tienen que ser los beneficiados teniéndome sin cuidado los efectos que esa decisión o conjunto de decisiones puedan generar en relación con los otros.

Se supone que sobre esa lógica de la viveza se asientan un sinnúmero de prácticas que, en general, podrían llamarse corruptas, y en ese caso, ser lesivas para la convivencia, para el logro de una sociedad bien ordenada, dígase: permisividad con el delito, falta de solidaridad, la ley del silencio, evasión del pago de impuestos, ofrecimiento y recepción de sobornos, "la vía corta que busca atajos" (se decía en aquella campaña), etc. La pregunta, pues, sería ¿cómo revertir esta lógica?, ¿cuál podría ser pues la base teórica que fundamentaría la reversión?; Pues bien, en relación con la primera pregunta la respuesta no podría ser otra que la educación; un proceso educativo por medio del cual hacer que el colombiano promedio vuelva capilar prácticas de reflexión que incluyan activamente la presencia de los otros. Esto no será objeto de nuestra discusión.

En cuanto a la segunda pregunta, inicialmente había considerado que el procedimiento propuesto por el filósofo alemán Immanuel Kant en su Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1785) como en su Crítica de la razón práctica (1788), a saber, la reflexión del juicio práctico vía imperativo categórico y su posterior adecuación en el procedimiento I-C por parte de John Rawls sería una propuesta no desdeñable para este propósito. Sin embargo, apelando a Ricoeur, en su libro El hombre falible donde amplía su antropología filosófica, éste encuentra una desproporción fundamental entre las dimensiones de lo finito y lo infinito de la persona que podría, si bien, poner en entredicho la propuesta anterior, por lo menos, ampliar el ámbito de reflexión. Para Ricoeur, esta desproporción fundamental es representada por la discordancia entre bios o la vida espaciotemporalmente localizada y logos o la razón que puede aprehender lo universal.

Aclaremos el panorama, mi hipótesis como una de las tantas vía para superar la lógica de la viveza, nada novedosa: teóricamente hablando, (a) debería considerar

un primer aspecto fundamental: la universalidad (Kant), (b) debería considerar un ejercicio de contextualización de la universalidad (Rawls) y, (c) debería considerar, además, una seria y profunda reflexión sobre la relación dialéctica entre la vida (las emociones, deseos y necesidades como motores para actuar y nuestro ser encarnado y mundano) y la razón.

En ese sentido, consideremos la inquietud sobre la manera en qué pudiera ser posible una fundamentación del juicio práctico, es decir, aquella reflexión que llevamos a cabo cada vez que nos encontramos inmersos en un dilema ético, moral y político. Por ejemplo, para salir de cierta crisis financiera pudiera contemplar la idea de solicitar dinero en préstamo con la promesa de pagar lo más pronto posible a sabiendas que no estoy dispuesto a cumplirla. De tal suerte, quisiera iniciar afirmando con Kant que aún existe un lugar en nuestro conocimiento, nuestra acción y nuestra cotidianidad para la razón práctica. Es decir, para hacerle frente a esta lógica del más "vivo" se hace necesaria la reflexión ética. Pero, sobre todo la necesidad de tener, muy a menudo, que tomar decisiones sobre algo sin más apoyo que nuestra mera capacidad de juzgar y nuestra capacidad de razonar. En ese sentido, razonamos porque nos hemos guiado por un tipo de norma o juicio, y no más bien por otros atenuantes. Esta facultad es nuestra razón práctica. En las próximas líneas, intentaré diseñar un bosquejo que nos permita, en una posterior reflexión más adecuada, alcanzar algunas luces que puedan satisfacer el interrogante formulado inicialmente teniendo como marco de referencia la moralidad como el ejercicio de la razón práctica en Immanuel Kant y la interpretación del mismo hecha por John Rawls (2000) en su *Lectures on the History of Moral Philosophy*; todo lo anterior, debería considerar seriamente que su fundamento es la concepción cartesiana de cogito, el ego exaltado y real que es fundamentalmente independiente de cualquier contexto espacio-temporal que su cuerpo posea y que, ha probado ser altamente insatisfactoria, para decir lo menos. Por tanto, esta reflexión no puede obviar el rechazo de toda forma de dualismo cartesiano y considerar seriamente la fragilidad y falibilidad de la condición humana: la inminencia de la muerte que me confronta con el continuo deseo de vivir.

Sostendremos cierta confianza en la facultad de la persona para pensar por su cuenta y justificar por sí mismo los principios según los que piensa (evitando, a toda costa el autismo moral, el *if you want just do it*) y, en ese sentido, la relación entre la libertad y la naturaleza (como seres encarnados, sujetos a las limitaciones mundanas) como el poder de la libertad para escoger hábitos: un poder que se encuentra a la base de la capacidad de la persona para hacer y mantener compromisos, políticos y de otro tipo. Esta sería una posible propuesta para iniciar el resquebrajamiento de la lógica de la viveza tan cara para nuestra convivencia.



## Materiales y métodos

Cabe aclarar que, el presente escrito se constituye en una pequeña parte de un proyecto mucho más amplio sobre la discusión entorno del sujeto, la identidad y los procesos de subjetivación. Por tanto, este corto escrito ha estado enmarcado en una propuesta metodológica que, en primera instancia, lo pareciera exceder, pero que, no obstante, éste llega a constituirse en tan sólo una parte de un todo.

En tal sentido, la discusión sobre el método nos ha conducido a incontables indagaciones, a comenzar por el sentido del propio concepto. ¿Qué es un método? Metafóricamente se podría decir que es un camino para llegar al conocimiento del objeto. Pero eso no es de mucha ayuda porque luego surge otra indagación: ¿Cómo construir este camino? Y el "cómo" nos conduce a un cruce de calificaciones: inductivo, deductivo, estructural, fenomenológico, entre muchos otros.

Aquí, consideramos que el objeto de investigación de algún modo determina la naturaleza del método. Como la elección del objeto de estudio no es neutra, resulta que también la elección del método no lo es. Elegir un objeto de estudio tiene mucho de subjetivo. De alguna forma, aquel objeto nos ha afectado, haciéndonos abandonar muchas posibilidades de otros objetos, o aun, de distintos aspectos del mismo objeto, para elegir el que aquí se propone.

De tal suerte, la metodología que se ha tenido como punto de referencia no fue otra que la interpretativo-hermenéutica pues el objeto de estudio, la disciplina y el área temática en la que se encuentra inscrita la presente investigación, así lo exigió. Esta investigación interpretativo-hermenéutica se caracterizó por lo siguiente:

- (a) Se considera la realidad como múltiple dado que cada una es única e irrepetible, caracterizada por un orden dinámico creado por la acción y la asignación de significados.
- (b) Es un diseño abierto que asume también el conocimiento tácito intuitivo y lo considera fuente de información.
- (c) Busca comprender el fenómeno. La teoría emerge de los datos y el investigador intenta averiguar cuáles son los esquemas explicativos de los fenómenos para darles sentido. Utiliza conceptos sensibles que captan significados y emplea descripciones de los mismos para aclarar las múltiples facetas del concepto.
- (d) Se pueden establecer hipótesis descriptivas sobre casos particulares y por lo tanto, contextualizadas espacio-temporalmente; dado que todo se influye mutua y simultáneamente, no existen relaciones de causalidad.
- (e) El investigador está inmerso en el hecho investigado, interpreta, participa y explora asumiendo su subjetividad y haciéndola explícita. La interdependencia sujeto-objeto se concibe como imprescindible.

- (f) Toma información que surge de la interacción con base en categorías que pueden ser ampliadas en el desarrollo de la investigación, la información que obtiene es textual y sobre ella se infiere más allá de éste. Durante el proceso se replantea la pregunta de la investigación y ésta sugiere la dirección de la información que se requiere.
- (g) Transmite información por medio de registros del lenguaje original para conservar el significado, por lo tanto utiliza instrumentos que le permitan aproximarse a la realidad y conocerla en la forma más directa posible.
- (h) La información es permanente y busca ampliar la comprensión y el compromiso de los implicados en el hecho investigado. Se negocian significados y se establecen acuerdos (Suárez, 2004:131-146)<sup>1</sup>.

En otras palabras, la finalidad que le asignamos a la metodología aquí se puede sintetizar en cuatro puntos:

1. Aumentar la comprensión sobre la experiencia y la existencia humana basándose en la intensidad, la profundidad y el detalle.
2. Indagar por la diferencia, la singularidad y las intenciones de las comunidades involucradas en la experiencia objeto de estudio, a lo específico que se caracteriza por su legitimidad en sí mismo de acuerdo con la situación.
3. Buscar información sobre el contexto histórico y social para comprender los rasgos evolutivos y contextuales, así como su relación con otros hechos.
4. Hacer descripciones complejas y holistas (Pourtois yDesmet, 1992)<sup>2</sup>.

En ese mismo sentido, nuestra unidad de análisis ha abarcado la lectura de varios de los textos relacionados con la temática de filósofos como Michel Foucault, Charles Taylor y Paul Ricoeur principalmente, aunque no se descartó la necesidad de remitirnos a otros autores y a otra bibliografía. En términos más específicos y manteniendo la coherencia exigida entre nuestros objetivos y metodología propuesta en el proyecto general, nuestra lectura se ha restringido, en primera instancia, al libro de Michel Foucault llamado "Las palabras y las cosas" (1978), texto clave en la historia de la deconstrucción de la idea de sujeto imperante en la modernidad. Seguidamente, se abordó, en nuestro ejercicio interpretativo, el texto de Charles Taylor llamado las "Fuentes del yo" (1996), pues allí se analiza genealógicamente la historicidad y por tanto, el carácter contingente del concepto de "yo". Y finalmente, una vez abordados lo ejes de la deconstrucción, la investigación se propuso la lectura de algunos de los textos del filósofo Paul Ricoeur en torno a su concepto de "Identidad narrativa", en especial su libro "Sí mismo como otro" (1996), aunque, fue necesaria la revisión bibliográfica sobre este tema a lo largo de la vasta obra de



Ricoeur. La decisión de abordar el concepto ricoeuriano de identidad narrativa se debió a que:

La filosofía de Ricoeur toma seriamente la crítica postmoderna del proyecto alienante de la modernidad. [...] con la ascensión de la postmodernidad y su ataque contra las constricciones racionalistas de la modernidad, que no es estrictamente racional, tal como la imaginación, ha ganado en legitimidad" (Crips, 1998:99-118).<sup>3</sup>

Con su crítica a las meta-narrativas y su vuelta hacia lo regional, lo provisional, lo ligero y lo temporal [...]. Sin embargo, todavía como Ricoeur lo demuestra, la sensibilidad hacia el postmodernismo no significó una acogida acrítica de su proyecto. De hecho, él no solamente ha promovido un modelo de subjetividad creativa que toma seriamente la crítica postmoderna a la modernidad, sino que también ha retado el modelo postmoderno de creatividad, cuya configuración se encuentra definida por la deconstrucción, la parodia, el juego y la interminable diseminación. Por consiguiente, él sugiere un modelo de creatividad que es ordenado, sujeto a reglas y, más importante aún, centrado en un sujeto moralmente responsable -a pesar de que el sujeto no es más el arché autoafirmado del significado sino el telos de una hermenéutica de sí mismo. Es decir, La noción de identidad narrativa como concepto clave en nuestra propuesta investigativa comparte con el post-estructuralismo un énfasis en la naturaleza construida de la identidad. Éste presupone que "no hay nada inevitable o fijado en relación con los tipos de coherencia narrativa y que es posible construir desde el flujo de acontecimientos" (McNay, 2000:318)<sup>4</sup>. Es decir, "el rol fundamental que la narración juega en la construcción e interpretación de la identidad sugiere una vía que supera las antinomias de la dispersión versus la unidad, la contingencia versus la inmutabilidad, (y el estatismo versus el cambio), que es uno de los dilemas del pensamiento post-estructuralista" (315-336)<sup>5</sup>.

El método interpretativo-reflexivo que se ha propuesto es aquél que la filosofía misma nos ha enseñado: leer sin prejuicio los textos y con profundidad, con apertura para alcanzar conexiones interdisciplinarias, buscando siempre un diálogo con los textos. En fin, utilizar una metodologíadialéctica que incluya explicación y comprensión.

En términos más precisos, el método de investigación ha sido un proceso de construcción hermenéutico-interpretativo del texto y del problema, así:

- (a) Una hermenéutica del texto: En el sentido en que el primer paso a llevarse a cabo, ha sido realizar una lectura descriptiva e interpretativa de los conceptos fundamentales que estructuran la presente investigación, es decir, de los conceptos conciencia, sujeto, persona y corporalidad. En ese sentido, se ha tratado de la dilucidación del significado, alcance, sentido y referencias de tales nociones en los textos y filósofos antes mencionados y los que el proceso investigativo mismo fue exigiendo.

- (b) Una hermenéutica del problema: en tanto su significado, alcance y sentido ha determinado el conjunto de problemas filosóficos a los que se ha intentado responder a través de los conceptos antes mencionados. Del mismo modo, metodológicamente, la hermenéutica del problema ha implicado un diálogo con nuestra época y la comprensión de los límites y alcances de las nociones, pues debe entenderse que éstas se constituyen en la base sobre las cuales se fundamenta la actual pertinencia del debate que guía la presente propuesta.
- (c) La articulación-síntesis: el presente proyecto ha buscado articular sintéticamente las nociones fundamentales anteriormente analizadas, y ello, en posiciones coordinadas y definidas entorno de los ejes que fueron surgiendo a lo largo de la investigación, como por ejemplo: identidad, realidad, verdad, conocimiento, libertad, autodeterminación, relaciones de poder, intersubjetividad, justicia, reconocimiento, entre muchos otros. Por tanto, la síntesis se ha construido, en primera instancia, con apartados fundamentales de los textos de los autores propuestos en la bibliografía principal y que habrán propiciado una interpretación más certera del objeto de estudio; y en segunda instancia, con cada uno de los desplazamientos en el pensamiento sobre el sujeto político y los problemas vinculados con ello.

Todo lo anterior ha partido del preguntarnos quién o quiénes somos nosotros los sujetos de las acciones ético-políticas, con un fin único: vislumbrar la posibilidad de una reflexión sobre nosotros mismos como agentes ético-políticos.

## **Resultados**

### **La reflexión sobre el componente universal (Kant)**

Aunque la doctrina kantiana no es para nada sencilla, asumiré el conocimiento de la misma, y trataré de hacer una presentación rápida de ésta. En general, Kant procede a desarrollar su pensamiento ético, tanto en la Fundamentación como en la Crítica. Para el filósofo alemán, en nuestra actividad espiritual hay algo que llamamos conciencia moral. En ella, para Kant, se encuentran ciertos principios, por los cuales las personas rigen su vida, ajustan su conducta y, además, obtienen de ellos un piso firme para formular juicios de tipo moral de cuanto les compete. Una de estas ideas primarias es la de buena voluntad. Kant considera que únicamente se le atribuye el adjetivo de "moral" a aquellos actos que sin restricciones se fundan en la buena voluntad.

Asimismo, Kant advierte que todo acto voluntario se presenta a la razón en la forma de un imperativo, de mandato. Tales mandatos, los divide Kant en dos imperativos morales: los hipotéticos y los categóricos. Sin embargo, tan sólo a estos últimos les compete la moralidad absoluta. Para Kant, pues, una acción es plenamente moral cuando su motivación es el deber mismo y no los resultados a ser obtenidos.



En ese sentido, la racionalidad última del deber es la racionalidad del sujeto mismo, aquello que le confiere su humanidad. Así, esta coincidencia de lo personal con lo universal queda confirmada con el hecho de que la universalidad del imperativo categórico es una universalidad que apuntala la personalidad del sujeto, del individuo contra toda posible heteronomía y, de otra, la libertad de la voluntad que se manifiesta en la determinación de ella por la sola racionalidad. En palabras de Kant, tan sólo puede haber responsabilidad cuando hay libertad. En consecuencia, Kant considera que para entender la conducta moral es imperioso llegar a reglas o principios lógicamente independientes de la experiencia. El filósofo alemán llama a tales principios juicios prácticos sintéticos a priori.

De acuerdo con Kant, tales principios fundamentan toda decisión moral y son inherentes a todo argumento relacionado con el problema moral. Encuentra que, para obtener una justificación de tales principios, debe suponer al hombre no solamente como ser fenoménico sujeto a estrictas leyes de la causalidad sino como ser nouménico y libre. De tal suerte, las decisiones morales serán únicamente posibles si se presume una voluntad libre para actuar. Cada hombre tiene una voluntad. Así, la voluntad es empleada para decidir sobre la acción. Pero, una acción será moral tan sólo si es hecha por el deber mismo y no por los resultados, motivaciones o deseos a satisfacer.

Para el filósofo, la ley moral por excelencia es el Imperativo categórico. Éste es el principio objetivo de la moralidad. Tal imperativo nos encarece actuar categóricamente de acuerdo con la moralidad. Su formulación básica nos exige actuar de acuerdo con aquella máxima que al mismo tiempo pueda llegar a ser una ley universal (Kant, 1980, p. 39). Una máxima es para Kant un principio subjetivo de acción, o una regla general que subjetivamente elegimos seguir. Según H. J. Paton, "La universalidad es la característica esencial de la ley. Una ley, en el sentido estricto de 'ley', tiene que ser válida en toda situación, es decir, sin excepción" (1950:69)<sup>6</sup>.

Recordemos que intentamos encontrar una base teórica para la implementación de prácticas educativas que nos permitan hacer que el ciudadano colombiano promedio interiorice unas formas de reflexión y toma de decisiones que reviertan la lógica del más vivo. Si bien, pareciera ser que lo anteriormente discutido aún es demasiado oscuro, John Rawls, filósofo norteamericano, propone una interpretación y posible aplicación, mucho más clara del imperativo categórico. Digo 'aplicación' porque éste (el imperativo) no es otra cosa que un procedimiento formal no material, es decir, no dicta el contenido moral tan sólo la forma para decidir este contenido.

### **El Procedimiento- IC en John Rawls**

Conforme con John Rawls, para que el imperativo categórico se aplique a nuestra situación, debe adaptarse a nuestras circunstancias en el orden de la naturaleza,

ello mediante lo que el filósofo estadounidense se da en llamar el procedimiento-IC, por cuanto éste tiene en cuenta las condiciones normales de la vida humana por medio de la formulación de la ley de la naturaleza (2000:184)<sup>7</sup>.

Veamos, según Rawls, este procedimiento se realiza en cuatro pasos. En el primero se tiene la máxima del agente, la cual es, se debe suponer, racional desde el punto de vista del agente, es decir: la máxima es racional dada la situación del agente y las alternativas disponibles, junto con los deseos, habilidades y creencias del agente (184)<sup>8</sup>. Como bien se mencionó con anterioridad, una máxima para Kant es un principio subjetivo según obra el sujeto. Por tanto, cuando la máxima del agente es racional desde el punto de vista del agente debe decirse que es subjetivamente válida.

Así, la máxima debe considerarse también sincera. Para Rawls, el procedimiento-IC se aplica a las máximas a las que han llegado los agentes lúcidos y racionales, a la vista de lo que consideran como rasgos relevantes de sus circunstancias. Es decir, se aplica igualmente bien a las máximas a las que los agentes racionales y sinceros podrían llegar (pero no han llegado), dadas las circunstancias normales de la vida humana (184)<sup>9</sup>. En este primer paso, afirma que la máxima del agente es a la vez sincera y racional. Además que es un imperativo hipotético particular (diferente del imperativo hipotético) que, puesto que usa el pronombre de primera persona, expresa la intención personal del agente de obrar según la máxima (185)<sup>10</sup>. El primer paso, del que se ha venido hablando, tiene la siguiente forma:

1. Debo hacer X en las circunstancias C a fin de producir Y a menos que Z. (Aquí X es una acción e Y un fin, un estado de cosas) (este es un principio subjetivo) Considera Rawls que para Kant toda acción tiene un fin pues se observa en la máxima la cláusula "a fin de", lo que se refiere a un fin.

En el segundo paso se generaliza la máxima del primer paso. De ello resulta, un precepto universal aplicable a todos. En ese sentido, cuando este precepto supera la prueba del procedimiento-IC, es una ley práctica, un principio objetivo válido para todo ser racional. Éste tiene la siguiente forma:

2. Todos debemos hacer X en las circunstancias C a fin de producir Y a menos que Z. (Este paso es un principio objetivo o ley práctica).

En el tercer paso se debe transformar el precepto anterior, es decir, el precepto universal en una ley de la naturaleza; de ello se obtiene lo siguiente:

3. Todos hacemos siempre X en las circunstancias C a fin de producir Y, como si de una ley de la naturaleza se tratara (según Rawls, como si semejante ley estuviera imprimada/impresa en nosotros por el instinto natural). El cuarto paso es el siguiente:



4. Se tiene que adjuntar el "como-si" de una ley de la naturaleza del paso tercero a las leyes existentes de la naturaleza y pensar entonces lo mejor que podamos cuál sería el orden de la naturaleza toda vez que los efectos de la ley de la naturaleza recién adjuntada han tenido el tiempo suficiente de manifestarse(185)<sup>11</sup>.

Para el filósofo estadounidense, se hace necesario asumir que un nuevo orden de la naturaleza resulta de la adición de la ley en el paso tres a las otras leyes de la naturaleza, y que este nuevo orden de la naturaleza tiene un estado de equilibrio establecido cuyos rasgos relevantes somos capaces de entender. Él llama a este nuevo orden de la naturaleza un "mundo social ajustado" (186)<sup>12</sup>.

En definitiva, afirma Rawls que el imperativo categórico de Kant puede formularse del siguiente modo: se nos permite obrar según nuestra máxima racional y sincera del paso primero sólo si se satisfacen dos condiciones:

Primera: debemos ser capaces de intentar obrar, en cuanto agentes sinceros, racionales y razonables, según una máxima cuando nos concebimos a nosotros mismos como miembros del mundo social ajustado asociado a ella, y así como individuos que obran dentro de dicho mundo y sujetos a sus condiciones; y

Segunda: debemos ser capaces de querer este mundo social ajustado y afirmarlo en caso de pertenecer a él (186)<sup>13</sup>.

Eso significaría, en términos de cualquier situación sujeta a reglas, por ejemplo, la práctica del ajedrez, se aceptan las reglas, se juega dentro de los límites que estipulan dichas reglas y lo más importante, se respetan y se acatan. Tratemos de darle contenido a lo anterior. Nos valdremos de uno de los ejemplos utilizados por el mismo Kant para ejemplificar lo anteriormente dicho, el de la falsa promesa.

Paso (1) he de hacer una falsa promesa en las circunstancias C (es decir, si me veo apremiado por la necesidad y necesito dinero, aun cuando sé que no podré saldar la deuda y no tengo intención alguna de hacerlo) a fin de mejorar mi situación personal o de mis cercanos.

Paso (2) Todos hemos de hacer una falsa promesa en las circunstancias C, etc., como se ha indicado más arriba.

Paso (3) Todos hacen (o intentan hacer) una falsa promesa en las circunstancias C, etc., (como si se tratara de una ley de la naturaleza).

Paso (4) Adjuntamos la ley de la naturaleza del paso (3) a otras leyes de la naturaleza (conocidas por nosotros) y calculamos el estado de equilibrio que resultaría de ello.

Este mundo social ajustado es un mundo en el que nadie puede hacer una falsa promesa en las circunstancias C, por mucho que deseara hacerlo, nadie se lo creería. Es un mundo donde no habría vínculos de confianza en la palabra dada ni mucho menos relaciones fundamentadas en ella, es decir, en la confianza.

Para Rawls, la contradicción de la prueba de la concepción rechaza la máxima de la falsa promesa porque un agente racional y razonable no puede tener la intención de obrar según la máxima en el mundo social de la intención legislativa. Esto se sigue del hecho de que, si los agentes racionales intentan hacer algo, deben creer con razón que pueden hacerlo y que, en sus circunstancias tienen capacidad para hacerlo. Una intención es un plan de alguna clase: es obvio, que no es lógico planear hacer aquello que sabemos que no podemos hacer (187)<sup>14</sup>.

Pero, la pregunta fundamental ¿cómo hacer que el colombiano promedio haga suya la necesidad de trascender el paso primero y hacer igualmente suyo el procedimiento en toda su dimensión? Aunque ese tema no nos compete acá, si podríamos decir, que la respuesta no es fácil alcanzarla.

En consecuencia, para Rawls, si no se puede, a un mismo tiempo, querer este mundo social ajustado e intentar obrar según aquella máxima como miembros de él, no podemos ahora obrar según la máxima, aun cuando hayamos asumido que es plenamente racional en nuestras circunstancias presentes. Así, el imperativo categórico, tal como es presentado por el procedimiento-IC, se nos aplica independientemente de las consecuencias que para nuestros deseos y necesidades naturales pueda comportar el que lo acatemos (186)<sup>15</sup>. En otras palabras, obraríamos de la manera propuesta por el imperativo categórico aun sabiendo que desconocemos los resultados de tal acatamiento.

En suma, podemos afirmar que los principios de la moralidad son formales. Su generalidad significa que no dicen nada sobre el contenido de la acción, sin embargo, proveen unas reglas las cuales deberían ser puestas en práctica cada vez que se desee juzgar las acciones y que se desee decidir la moralidad de cierta acción en caso de algún conflicto de interés. Según, Kant, aquellas acciones que persiguen la felicidad no son acciones morales, por lo tanto, la voluntad no se presenta como autónoma. Así, una ley práctica de la razón es aquel principio que hace de ciertas acciones un deber (1998:18)<sup>16</sup>.

### **La finitud y la fragilidad (Paul Ricoeur)**

No obstante, toda política educativa que pretenda plantear cambios en los hábitos de comportamiento debería proponer un estudio antropológico. O en su defecto, considerar algún tipo de antropología. En ese caso apelamos, a la antropología del hombre capaz en Ricoeur. Pues, la concepción de hombre que es propia de éste



permanece pues sólidamente anclada al sentido de límite, a la finitud de lo humano. Ésta se encuentra más que todo caracterizada por una desproporción constitutiva, una suerte de tensión entre lo finito y lo infinito. Antropológicamente hablando, hay en la condición humana algo más apremiante que el deber, y que parece regir nuestro actuar, a saber, las necesidades, los deseos, las emociones.

El hombre es en efecto a la vez infinitud de discurso y perspectiva finita, necesidad de totalidad y constricción de carácter, aspiración a la felicidad y deseo concretamente determinado. Es pues la afectividad el verdadero terreno de realización existencial del ser paradójico y conflictivo que es el hombre. No obstante, es también el terreno donde el hombre se expone a sus pasiones, a la triple ambición del Tener, del Poder y del Valer.

Es en el sentimiento donde coincide una intención y una afección en el mismo deseo. Acá la reciprocidad del sentir y del conocer impide toda caída en el irracionalismo: la función universal del sentimiento es de vincular; éste vincula lo que el conocimiento escinde; él me vincula con las cosas, con los seres, con el ser; mientras que todo el movimiento de objetivación me tiene a oponer un mundo, éste une la intencionalidad que me saca fuera de mí a la afección por la que yo me siento existir; también es ya siempre por un lado o del otro del dualismo del sujeto y del objeto. Pero al interiorizar todos los vínculos míos con el mundo, se suscita una nueva escisión, de sí a sí. Él hace sensible la dualidad de la razón y de la sensibilidad que encuentran en el objeto un punto de reposo [...] Esta desproporción del sentimiento suscita una nueva mediación, la del thumos, la del corazón; esta mediación corresponde, en el orden del sentimiento, a la medición silenciosa de la imaginación trascendental en el orden el conocimiento; pero, mientras que la mediación trascendental se reduce completamente a la síntesis intencional, al proyecto del objeto frente a nosotros, esta meditación se reflexiona a sí misma en una imploración afectiva indefinida donde se atesta la fragilidad del ser humano. Aparece pues que el conflicto pertenece a la constitución más originaria del hombre; el objeto es sintetizado, el sí mismo es conflicto (Ricoeur, 2004:147-148)<sup>17</sup>.

De tal suerte, frente a las normas universales, hay que considerar lo afectivo, el sentimiento, las emociones como componentes básicos en el momento del juicio ético, pues, hay mucho en juego en la decisión de considerar las emociones como una respuesta inteligente a la percepción del valor. Lo que ha sucedido con frecuencia en la historia de la filosofía ha sido la consideración de las emociones como motivaciones que socavan nuestra elección de actuar. Con Ricoeur se asume que en lugar de concebir la moralidad como un sistema de principios que el intelecto imparcial ha de captar, tendremos que considerar las emociones como parte esencial del sistema de razonamiento ético. De hecho, sostiene que no se pueden obviar razonablemente una vez que hemos reconocido que las emociones contienen juicios

que pueden ser verdaderos o falsos y pautas buenas o malas para las elecciones éticas. Por tanto, tendremos que enfrentarnos al confuso material de la aflicción y el amor, de la ira y el temor, y al papel que estas experiencias tumultuosas desempeñan en la reflexión acerca de lo bueno y lo justo y en la elección de las mejores acciones según las circunstancias y casos mundanamente particulares.

Afirmar que las emociones han de formar parte relevante del contenido de la reflexión moral no supone afirmar que ésta deba conceder a las emociones una confianza privilegiada o considerarlas inmunes a la crítica racional, dado que pueden no ser más fiables que cualquier otro conjunto de creencias arraigadas. Es posible incluso que haya razones especiales para considerarlas sospechosas debido a su contenido específico y a la naturaleza de su historia. Lo que significa es que no podemos ignorarlas, como tan a menudo ha hecho la mayoría de la filosofía moral. Significa que una parte central del desarrollo de una teoría ética adecuada será el desarrollo de una teoría de las emociones, incluyendo sus fuentes culturales, su historia y su funcionamiento, en ocasiones impredecible y desordenado, en la vida cotidiana de los seres humanos que tienen apego a cosas que existen fuera de sí mismos.

Por tanto, es un hecho innegable que la acción siempre vaya unida a la pasión. El mundo afectivo engloba todos los campos del quehacer humano, lo vital (el cuerpo), lo ético y lo político (el otro y las instituciones bajo el problema de lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto), lo espiritual y lo ontológico, etc. En ese sentido, y de una manera aristotélica, Ricoeur propone una "pequeña ética" que no se disocia completamente de la esfera política. Según Ricoeur, el sujeto ético es también un ciudadano. Ni como sujeto ético ni como ciudadano puede uno evitar la pregunta por la justicia. Ni tampoco, en un caso ni en otro puede evitar relacionarse con la libertad. Uno podría decir que en la ética el énfasis es sobre la persona en su individualidad mientras que en la política el énfasis es en la persona como miembro de una sociedad política. Aunque, sin embargo, cada miembro es un individuo y cada individuo es un miembro de alguna sociedad política. En consecuencia, los ámbitos de la ética y la política se yuxtaponen sin coincidir.

Para Ricoeur la acción siempre aspira algún bien. Ésta siempre se encuentra teleológicamente orientada. Y así, ésta siempre tiene una aspiración ética. Además, la acción se encuentra siempre sujeta a consideraciones deontológicas. Sin embargo, las consideraciones deontológicas regularmente conducen a un conflicto entre normas universales que tiene que estar resuelto si uno va actuar conforme con ellas en casos particulares. Por tanto, los agentes, según Ricoeur, tienen que estar preparados para hacer ejercicio de una sabiduría práctica que les permita encontrar lo que sería justo en casos específicos. Es decir, contrario a Kant y Rawls, para Ricoeur, apelar a las normas universales es insuficiente para determinar la acción y uno tiene que emplear la sabiduría práctica para saber cuándo y cómo relacionar las normas universales con los casos particulares.



La tarea pues será elaborar conceptos existenciales, 'es decir, no sólo estructuras de reflexión sino estructuras de existencia' que traigan como resultado un incremento en nuestra propia comprensión. A la luz del pensamiento ricoeuriano, esta propuesta antropológica tendría que convertirse pues en un constante cuestionamiento sobre lo que somos y deberíamos ser como seres sociales que buscamos habitar y vivir nuestras existencias significativamente en un mundo organizado por instituciones sociales (Pellaver, 2007:41)<sup>18</sup>.

## Conclusiones

Todo lo anterior, podría evidenciar la necesidad de recuperar la discusión sobre el sujeto, la identidad y su constitución. No obstante, cabe resaltar pues que, hoy en día y desde hace ya largo tiempo, las filosofías del sujeto dejaron de "estar de moda" y cualquier propuesta en este sentido es mirada con mucho desdén y suspicacia. Asimismo, en la actualidad hay una gran desconfianza por aquellas filosofías que se cuestionan por un sí mismo, es decir, por un sujeto que se pregunta por sí mismo: "¿quién soy?". Con frecuencia, este tipo de propuestas son tildadas de anacrónicas y peor aún, de querer establecer principios humanistas fundacionales ya caducos. Sin embargo, y a pesar de esta fuerte reticencia, con el pensamiento de Ricoeur, se podría buscar acceder nuevamente al problema del sujeto, ir tras su recuperación, y para tal efecto, la investigación ha acogido la propuesta ricoeuriana de la inevitabilidad del rodeo por la mediación de los signos para acceder a éste (Masiá, 1998:93)<sup>19</sup>.

Consciente de la crisis del yo de la modernidad, el filósofo francés ha procurado por encontrar una postura intermedia: ni un sujeto fundamento de todo sentido, ni una verdad sin sujeto o una renuncia a ella aparejada a una disolución del sujeto. Para este caso, Ricoeur una vez más ha tenido que abordar el tema de la filosofía del sujeto contenido en el modelo cartesiano. Al respecto, ha dicho que la disputa filosófica sobre el cogito ha sido suplantada hoy en día por la cuestión del "sí mismo". Su crítica a las filosofías del sujeto auto-transparente es doble. En primer lugar, toda filosofía del cogito se encuentra formulada en términos de primera persona, pero, el sí mismo puede ser mencionado en términos de todas las tres personas gramaticales y no puede ser comprendido aparte de la consideración que se tenga de todas estas tres personas gramaticales. En segundo lugar, las discusiones del sujeto en el tiempo han caído en dos posiciones opuestas: Por un lado, un polo se presenta como una apología del cogito como la primera verdad sobre la que toda filosofía tiene que edificar, o por otro, ésta se presenta como la ilusión de la que se tiene que despertar. Nietzsche, el estructuralismo y algunos post-estructuralistas representan esta última perspectiva que rechaza al sujeto como fundamento de la experiencia, pues, el sujeto sería más bien el producto. Esta posición la llama Ricoeur el "cogito quebrado", donde la cuestión misma que dio origen al argumento del cogito, la de la certeza posible frente al escepticismo, tiene que ser negada y ver todo como una interpretación o como una ficción (90)<sup>20</sup>.

Como Ricoeur lo anota rápidamente, el gran problema con este argumento de base nietzscheana es que sucumbe a su propia "relativización" universalizada. En ese sentido, la propuesta ricoeuriana busca argumentar la imposibilidad de eliminar toda instancia subjetiva. Sin embargo, su postura intermedia, a saber, ni un sujeto fundamento de todo sentido, ni una verdad sin sujeto, propone que el acceso a la verdad y al sujeto requiere pasar por la mediación de los signos. Es decir, comprender el mundo de los signos es comprenderse. La reflexión concreta nos lleva a un Cogito mediado por la totalidad del universo de los signos.

Desde el punto de vista ricoeuriano, la apodicticidad del yo soy cartesiano no se puede refutar. No obstante, la máxima cartesiana se comporta insuficiente para responder la pregunta, "¿sé quién soy?", pues, mientras no se haya dado el rodeo por el universo de los signos este interrogante no obtendrá una respuesta. Según él, en el Cogito se encuentra ya incluido un proyecto ontológico que quedó olvidado en la formulación cartesiana y son las críticas de Heidegger a la exagerada oposición sujeto-objeto cartesiana las que hacen evidente una "capa de ser" que subyacería al Cogito. Al respecto sostiene, "la fuerza de la ontología lanzada por Heidegger sienta las bases de lo que yo denominaría una hermenéutica del yo soy. Procede de la refutación del Cogito concebido como mero principio epistemológico y, a la vez, designa una capa de ser, por así decir, que debe ubicarse debajo del Cogito" (Ricoeur, 1975: 125)<sup>21</sup>. En ese sentido, Ricoeur no busca rescatar al sujeto estrecho de la modernidad, sino más bien, preguntarse qué clase de recuperación del sujeto es posible hoy en día (Masiá, 1998:94)<sup>22</sup>.

Su propio enfoque será desarrollar lo que ahora llama una "hermenéutica del sí mismo". Su enfoque no pretende agotar cada cuestión que pueda surgir sobre el sí mismo, dígame en relación con su base fisiológica como es estudiada por las ciencias naturales. Su hermenéutica del sí mismo se encuentra fundada sobre un tipo de discurso filosófico, aquel que Ricoeur busca establecer a través de un argumento que contiene tres etapas. Este argumento comenzará con una reflexión sobre lo que la filosofía analítica tiene que ofrecer en relación con este tema; luego abordará la dialéctica del sí mismo y la mismidad implicada en su primera etapa; y finalmente, abordará la dialéctica del sí mismo y la otredad en la medida en que ésta ofrece una comprensión posterior en la constitución del sí mismo como un ser humano capaz, alguien quien tiene una identidad pero también, alguien quien puede actuar en el mundo con y por los otros. Es la pregunta '¿quién?' la que vincula estas etapas.

Brevemente, se puede decir que el tema se desarrolla de la siguiente manera. La primera etapa es ver que la pregunta "¿quién?" involucra otro diferente de una cosa en general, una persona. Ésta es alguien quien se puede designar a sí mismo en el habla y en el acto. Es alguien quien tiene una identidad personal y quien se ubica y actúa en relación con los otros, llevando a la consideración de las determinaciones



éticas y morales de tal acción en relación con este "quién" que responde la pregunta "¿quién hizo eso?" al final, surge nuevamente la cuestión de la ontología. Ésta involucra las preguntas de lo que significa ser una agente y ser histórico, aunque también aquella de la unidad de este agente histórico. Ricoeur es acá de alguna manera dubitativo; como siempre, él procede muy cautelosamente al abordar la ontología. Lo que sugerirá, no obstante, es que a través de un tipo de hipérbole podemos hablar de una especie de unidad analógica para expresar la realidad del sí mismo-agente. Este uso del lenguaje no se referirá a ningún tipo de substancia sino que más bien, abre la metafísica de la potencialidad y la actualidad, a pesar de que Ricoeur no sigue en detalle lo que ello pudiera significar.

En vez de ello, él concluirá regresando a la pregunta por la posibilidad de certeza que subyace detrás del argumento cartesiano original. Sus sugerencias serán que lo que veremos al final de estas reflexiones sobre el sí mismo es otro sentido de certeza que trae consigo, y que Ricoeur llama "atestación". Esto, dirá, es una forma no "doxica" de creencia, esto es, no es una forma débil de conocimiento científico. Sino que más bien se vincula con la noción de testimonio en el sentido de seres que atestan su identidad y sus responsabilidades por medio de sus testimonios sobre ellos mismos. Obviamente, esta clase de certeza es siempre, de muchas maneras, frágil, no en el sentido que la atestación pueda ser mostrada como falsa sino que ésta siempre se encuentra amenazada por la sospecha. Le podemos decir a otros y aún nosotros mismos, "no te creo o no confío en ti". No obstante, ese es el precio a pagar por un discurso consciente de su propia carencia de fundamento e, implícitamente, el precio a pagar por ser un sí mismo. En, definitiva, sostiene que decir "yo" no es decir "sí mismo". Así, este sí mismo siempre será un ser encarnado hecho posible y limitado por su situación material y cultural, aunque, también, capaz de una iniciativa genuina que le permite inaugurar algo nuevo en el mundo.

Con Ricoeur, hemos alcanzado un "hombre capaz" que aparece como síntesis viva de dos órdenes a los que, por constitución propia, pertenece: es un ser-en-proyecto que en íntima interacción con los otros agentes, está volcado intencionalmente a transformar el mundo práctico; es un ser-en-el-mundo que, gracias a su corporalidad, inserta eficazmente esa intencionalidad en el curso de las cosas. Es decir, su *puissance d'agir* (su poder-hacer) tiene que emerger precisamente en la articulación dinámica entre estos dos órdenes, y esta conjunción establece al hombre en su capacidad ética y política (47-48)<sup>23</sup>. En consonancia con ello, afirma Ricoeur, "no habría sujeto responsable si éste no pudiese estimarse a sí mismo como capaz de actuar intencionalmente, es decir de acuerdo con razones reflexionadas y, además, capaz de inscribir esas intenciones en el curso de las cosas a través de las iniciativas que entrelazan el orden de las intenciones al orden de los acontecimientos del mundo" (1990:205)<sup>24</sup>. De tal suerte, hemos encontrado que la política es el ámbito

óptimo en donde la fragilidad y la capacidad humana han encontrado y continúa encontrando expresión.

He aquí algunos posibles lineamientos teóricos como una vía para superar la lógica de la viveza, teóricamente hablando. Recordemos, un estudio no podría dejar de considerar (a) un primer aspecto fundamental: la universalidad, (b) debería considerar un ejercicio de contextualización de la universalidad y, (c) debería considerar, además, una seria y profunda reflexión sobre la relación dialéctica entre la vida (las emociones, deseos y necesidades como motores para actuar y nuestro ser encarnado y mundano) y la razón.

### **Referencias bibliográficas**

- (1) Suárez, P. (2004). Metodología de la Investigación: diseños y técnicas. Bogotá: UPTC.
- (2) Pourtois, J. y Desmet, H. (1992). Epistemología e instrumentación en ciencias humanas. Barcelona: Herder.
- (3) Crisp, B. (1998). "Heretical or Necessity?: The Relationship between Imagination and Transforming Theology". *Feminist Theology*, 7, (99-118).
- (4) McNay, L. (2000). *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*. USA: Polity Press.
- (5) Idem.
- (6) Paton, H. (1950). *The Categorical Imperative*. London: Hutchinson's University Library.
- (7) Rawls, J. (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*. London: Harvard University Press.
- (8) Ídem.
- (9) Ídem.
- (10) Ídem.
- (11) Ídem.
- (12) Ídem.
- (13) Ídem.
- (14) Ídem.
- (15) Ídem.
- (16) Kant, I. (1998). *Filosofía de la historia*. Bogotá: FCE.
- (17) Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad I*. Madrid: Trotta.



- (18) Pellauer, D. (2007). Ricoeur: A Guide for the Perplexed. London: Continuum.
- (19) Masiá, J. (1998). Lecturas de Paul Ricoeur. Madrid: UPCO.
- (20) Ídem.
- (21) Ricoeur, P. (1975). El conflicto de las interpretaciones II. Buenos Aires: Megápolis.
- (22) Ídem.
- (23) Ídem.
- (24) Ricoeur, P. (1990). Lectures 1. Autour du politique. Paris: Le Seuil.