

***La ipseidad: odisea confiada del "yo puedo" y coraje arrojado del "yo hago"*¹**

*(Ipseity: a confident odyssey of 'I can' and thrown
courage of 'I do')*

Beatriz Contreras Tasso

Abstract

I intend to address the question of "Who am I?", considering Ricœur's early phenomenological inquiry, as an onto-anthropological spectrum that contributes to the understanding of ipseity in his hermeneutical phenomenology of the Self. I'll take as a common thread the odyssey of existing and its finite condition, a recurring metaphor in Ricœur. This figure very well illustrates ipseity, since it denotes the idea of travel, effort and time. The odyssey points to the ontological sense of the precariousness of existing and its constitutive noncompliance. Both fundamental ontological characters determine existence as a task; being Oneself and a process; the self-discovery or appropriation of Oneself as an uninterrupted condition of the possibility of the realization of a meaningful life. I highlight three thematic milestones of the phenomenology of "I can" which found the ethics inside the request of "I do": His affirmative ontology in the "ontological vehemence" of "I am" (1955); his phenomenological reinstatement of feeling, as an irreducible anchor of freedom (1950-60) and his hermeneutics of the other's imagination, as a condition of

¹ Este artículo se inspira en el Proyecto FONDECYT Regular N°1160097 (2016-2019), que realizamos en Chile con Patricio Mena Malet, y retoma algunos temas presentados en los Coloquios en Chile, (PUC) y (UFRO) en 2017 y en la Universidad de Cagliari en 2018, incorporando mis reflexiones actuales.

attestation (1990).

Keywords: odyssey, "I am", "I can", "I do"

Resumen

Me propongo abordar la pregunta acerca de ¿quién soy yo? considerando la indagación fenomenológica temprana de Ricœur, como horizonte onto-antropológico que aporta a la comprensión de la ipseidad en su fenomenología hermenéutica del sí mismo. Tomo como hilo conductor una metáfora recurrente en Ricœur, la odisea del existir y su condición finita. Esta figura ilustra bien la ipseidad, pues denota la idea del viaje, del esfuerzo y del tiempo. La odisea apunta al sentido ontológico de la precariedad del existir y a su incumplimiento constitutivo. Ambos caracteres ontológicos fundamentales determinan la existencia como una tarea, ser sí mismo y un proceso, el autodescubrimiento o apropiación de sí que es condición ininterrumpida de posibilidad de la realización de una vida con sentido. Destaco tres hitos temáticos de la fenomenología del "yo puedo" que fundan la ética de la solicitud del "yo hago": Su ontología afirmativa en la "vehemencia ontológica" del "yo soy" (1955); su rehabilitación fenomenológica del sentimiento, como anclaje irreductible de la libertad (1950-60) y su hermenéutica de la imaginación del otro, como condición de la atestación (1990).

Palabras clave: odisea, "yo soy", "yo puedo", "yo hago"

1. Introducción

Quisiera reparar en la constitución afectiva del obrar humano implicada en toda conducta ética, para mostrar, siguiendo a Ricœur, de qué manera la fuente pasional condiciona la realización de la vida buena. Esta indagación permitirá medir la productividad filosófica de la apuesta de Ricœur acerca de las capacidades humanas resumidas

en la ética de la solicitud. Las bases onto-antropológicas de la afectividad desarrolladas en la fenomenología temprana de Ricœur (1950-1960) ², pueden buscarse en su interpretación de la constitución humana mixta, tanto en la articulación de *pathos* y *logos*, ejemplificada en la figura del *thymós* platónico como en su análisis de la fragilidad afectiva (*Ib*). Esta fenomenología aborda la temática de las pasiones en su alienación práctica, para responder al problema de la *falibilidad*. Siguiendo esta hebra, acotada a las posibilidades de esta indagación, propongo evaluar críticamente si acaso el sentido de la fragilidad afectiva puede convertirse en fortaleza ética. Dicho de otro modo, la pregunta que se plantea es si existe una conexión favorable entre la capacidad ética de desposeimiento de sí y el anclaje afectivo de la acción humana, cuyo rasgo oscuro y siempre riesgoso es un egoísmo implícito en la autosatisfacción unilateral del cuerpo. Para hacer el análisis es preciso moverse entre el momento fenomenológico del recorrido ricœuriano de las pasiones y la culminación ético-hermenéutica del sí responsable.

A título de hipótesis, propongo examinar el talante del *coraje* implícito en la promesa, como recurso de sabiduría práctica que podría mostrar la decantación³ de la primera filosofía de Ricœur en la pequeña ética en *Sí mismo como otro*. Son tres los pasos a desarrollar: 1) La oscilación afectiva en el *corazón* de nuestra capacidad e incapacidad. 2) Las pasiones humanas: tensión entre egoísmo y entrega. 3) El coraje del compromiso.

² Cf. Ricœur, 2009 ("L'homme Faillible", en *Philosophie de la Volonté, 2. Finitude et Culpabilité*, Paris: Éditions Points).

³ Tomo el significado de la RAE que viene del latín *decantāre*, que significa propalar, ponderar, engrandecer.

2. La oscilación afectiva en el corazón de nuestra capacidad e incapacidad

El *pathos* griego aporta a la reflexión filosófica un elemento fundamental para la comprensión del ser humano. Sin embargo, la esfera de la sensibilidad encierra una riqueza y complejidad difíciles de agotar conceptualmente. Lo afectivo –afección como sentimiento y pasión–, ocupa un lugar en el análisis filosófico que puede ir desde la adhesión extrema a un irracionalismo, hasta la negación de la posibilidad de acceso a dicho ámbito, declarando su escrutinio racional indecible (Hardy, 2015: 2)⁴. El enfoque de Ricoeur, y este es a mi juicio su mérito, intenta una rehabilitación fenomenológico-hermenéutica de la afectividad no ingenua, que interroga dicho ámbito respetando las opacidades constitutivas y sin tender a los extremos. Su aproximación crítica reconoce, entonces, el lado excesivo u oscuro que el sentir comporta, su *manía*, descrita por Platón de manera elocuente en *Fedro*, como una resistencia u opacidad que no puede ser menospreciada, puesto que determina la acción humana en grados que pueden ser nocivos para la vida. Sin embargo, este peligro no niega las vías de aclaración que le son propias, como formas “cognoscitivas” indirectas inigualables (Nussbaum, 2004: 297)⁵. Así, Ricoeur dedica un espacio significativo a la consideración fenomenológica de la afectividad como fuente del obrar humano a través de una lectura que introduce de manera preliminar su indagación hermenéutica (cf. Ricoeur, 1960). Esta tarea queda justificada al aportar a la comprensión de lo voluntario, del querer que decide, la base afectiva como un ámbito revelador de la

⁴ Cf. Jean-Sébastien Hardy (2015), “Le sentiment, lieu de tous les masques : l’interprétation de l’affectivité chez Nietzsche et Ricoeur.

⁵ Los personajes Sócrates y Fedro: “... cada uno respondiendo con temerosa veneración al alma del otro, obtienen de sí mismos una belleza más profunda”. Nussbaum destaca de *Fedro* el elogio de la belleza, que reconoce su aspecto clarificador y restituye el rol del ámbito sensible, no exento de placer sensual y corporal. Cf. Nussbaum, *op. cit.*, 297.

intimidad del sí, que exhibe en el sentir una experiencia primordial de acercamiento al mundo (Ricœur, 2004a: 317). Asimismo, la apuesta hermenéutica de esta exploración indirecta desmiente que exista una frontera infranqueable o dualista entre lo racional e irracional, que declarararía esta vía afectiva irracional e indecible. Una fenomenología de las pasiones, al estilo de la realizada por Ricœur en *L'Homme Faillible* (1960), descubre un "tránsito" entre ambos niveles que expresa su continuidad, la superposición e imbricación que el filósofo describe como circularidad o reciprocidad de lo voluntario y lo involuntario (cf. Ricœur, 1950)⁶. En efecto, la hermenéutica *diacrítica* de Ricœur, tomando la expresión de Kearney (2004: 205 y sigs.), y esta es una tesis medular en su filosofía, postula la vía del rodeo a través de diferentes *mediaciones*, i.e., que incluyen los variados tipos de alteridad que componen el mundo humano, para acceder a la comprensión del sentido de la vida. En consecuencia, la vida afectiva es interrogada como un camino para acceder al núcleo de nuestra *experiencia viva* que se resiste a ser llevada al lenguaje por una vía convencional. Así, el análisis del sentimiento representa una tarea acotada dentro de un universo inagotable al que Ricœur se refiere como la "escala de la vida afectiva". Por tanto, la *amplitud del sentimiento* exhibe no sólo la fragilidad inherente al mundo de los afectos, sentimientos y pasiones humanas, sino que muestra su repercusión en la razón misma (Ricœur, 2004: 321). La dificultad del acceso fenomenológico a las esferas más opacas del vivir humano ha conducido a Ricœur, como es sabido, a explorar el nivel simbólico en tres esferas esenciales: en el campo psíquico a través de los sueños, en los símbolos cósmicos y en la imaginación poética. Según sus palabras: "Cualquiera sea la textura material de este triple

⁶ Esta fenomenología pasional tiene el mérito de situarse más allá de una interpretación dualista que separaría las esferas del ser humano, estableciendo una distancia radical entre cuerpo y mente. Ricœur critica esta división especialmente en relación con el *Cogito* cartesiano. Cf., Ricœur (1990), p. 14.

simbolismo, psíquico, cósmico, imaginario, es siempre en y por el lenguaje que el símbolo simboliza" (Ricœur, 1963: 48)⁷. Es decir, la insistencia sobre lo afectivo y las pasiones humanas se relaciona inicialmente con la inquietud por comprender los nudos afectivos de la falibilidad del hombre, pero dicho objetivo se amplía progresivamente en la obra de Ricœur a la dimensión ética de las relaciones interhumanas⁸.

Empecemos deteniéndonos en la figura del *thymós* platónico que podría traducirse como coraje y que en *La República* (441d- 442b)⁹ aparece también como ἀνδρεία, que significa valentía o vigor. Ricœur reinterpreta el *thymós* al servicio de su propia visión acerca de la condición humana "mixta", como una *discordia* íntima del sentimiento que reúne el conocer, el obrar y el sentir exhibiendo así el corazón de la fragilidad del sí (Abel, 2004: 235). El *thymos* representa para Ricœur la región intermediaria que dota al sí de una doble diferencia, i.e., respecto de los seres vivos y también respecto del prójimo (Sugimura, 1995: 206). Según la concepción de Platón, que Ricœur sobredetermina, el alma posee una estructura tripartita en la cual se pueden jerarquizar los deseos (ἐπιθυμια), los impulsos y pasiones del hombre desde su anclaje más bajo en el alma concupiscible hasta la esfera más alta del alma racional. Sin embargo, hay un paso de una a la otra que es mediado por un "...tercero en el alma, el irascible, auxiliar por naturaleza del racional...", como afirma Platón (*cf. id.* 441a). Esta función auxiliar, *mediadora* podríamos decir, resulta reveladora para Ricœur, como se aprecia en su antropología del *Cogito herido*. A saber:

⁷ Cf. Ricœur (1963), "Le symbole et le mythe".

⁸ Nos referimos a la obra de Ricœur que comienza en los años 90 y continúa hasta su etapa final.

⁹ C. Eggers (1965) precisa acerca del *thymós*, que este término puede ser traducido también por fogosidad y alude al corazón, al alma, la vida, i.e., al suelo de la emoción y al principio vital. Se trata de una palabra extremadamente común, muy característica y empleada a menudo por Homero.

El hombre no es intermediario porque él esté entre el ángel y la bestia; es en él mismo, de sí a sí que él es intermediario... porque es mixto y es mixto porque opera mediaciones. Esta característica ontológica de ser-intermediario consiste precisamente en esto que su acto de existir es el acto mismo de operar mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad fuera de él y en él-mismo. (Ricœur, 1960: 39)

La mediación afectiva es portadora de grados inquietantes de tensión que exhiben la fragilidad del hombre o su desproporción entre su querer (*je veux*), su poder (*je peux*) y su acción (*je fais*)¹⁰. El *thymós* es para Ricœur una figura ejemplar de dicha fragilidad afectiva y una clave ontológica de la fragilidad humana en su totalidad (Ricœur, 2004: 109). Se trata de la ambigüedad característica del sentimiento humano solicitado por el deseo vital y el amor intelectual, tensión que fragiliza la decisión: unas veces el *thymós* está del lado del deseo en el polo agresivo de la irritación y es la cólera ennegecedora y otras veces, luchando por la razón es indignación y *coraje* (Id., 2004: 124). El *thymós* circula entre polos y establece mezclas entre lo espiritual y lo vital. Como observa Ricœur, la complejidad del deseo es que no tiene una sola fuente afectiva de terminación de los movimientos afectivos (*cf. id.*). El placer con sus fines propios y sus grados de especificación posee una perfección finita y un apego a la vida que constituyen su aporte esencial, pero también su límite. Mas la afectividad humana es compleja pues abre también un proyecto existencial amplio de realización, plenitud o

¹⁰ Ricœur intenta profundizar dicha tensión superando una teoría de las pasiones al estilo clásico, que supone una progresión de las pasiones del alma desde lo simple a lo complejo, herencia de la tradición desde los estoicos a Descartes. Cf. Ricœur (1960)

beatitud. El *thymós* es así el índice de esa tensión íntima perturbadora que nos hace distantes de nosotros a nosotros mismos y que determina una difícil graduación, a veces trágica, de polaridades que reafirman la *oscilación* irreductible que atraviesa nuestra condición humana: "El sujeto es desgarrado" (Abel, 2004: 229).

Ricœur identifica el sentimiento humano con la figura del "corazón" como rasgo psicofísico y espiritual representativo de este ser humano mixto (2009: 151). Por su parte, Platón alude al corazón en *La República* citando a Homero: "Y golpeándose el pecho habló así reprendiendo a su corazón: Ten valor, corazón mío. Otras veces has afrontado peores trances" (390d)¹¹. En efecto, Ricœur reafirma al corazón como símbolo, como punto intermediario: el órgano físico y la conexión afectivo-racional-espiritual. Por una parte, el corazón nos fija en nuestro cuerpo de manera vital y al mismo tiempo, nos lanza más allá de él en la búsqueda de la verdad. Esta afectividad representada por una tensión, graduada del menos al más, agrega también el componente de tristeza por la oscilación, es decir, el momento de la indecisión que es vivido como tensión entre *deseo* y *esfuerzo*, en la tarea continua de nuestra libertad. Dicha tarea pasa inevitablemente por una articulación de *bios* y *logos* y por la correlación de individualidad y colectividad. Ricœur lo del siguiente modo:

Este *Thymos*, ambiguo y frágil, abarca toda la región mediana de la vida afectiva que oscila entre las afecciones vitales y las afecciones espirituales, o sea que hace la transición entre el vivir y el pensar. Es en él donde radica el deseo [...] en este espacio intermedio se va constituyendo el

¹¹ Cf. *República*, Ulises en Od. XX, 17-8.

verdadero sí mismo... Este sí no es una entidad estática al modo de un sustrato, sino que se va determinando siempre en la articulación e interiorización de *bios* y *logos*. Como una trama que se teje simultáneamente en el orden individual y comunitario mediante los sentimientos de pertenencia al ser, a una comunidad o a una idea, pero que siempre está un poco en suspenso" (2004 b: 124)¹².

3. Las pasiones humanas: entre egoísmo y entrega

Las tres pasiones antropológicas interpretadas por Ricoeur¹³, muestran por una parte el *thymós* en su exteriorización al mundo social y, por otra, describen la desviación que deriva de la alienación práctica. Ricoeur revela allí las modalidades primordiales del deseo expresando el fenómeno de la *falta* constitutivo de la esencia humana finita. La propuesta epistemológica de Ricoeur es revelar la identidad humana en su estadio de "inocencia inicial", inspirándose para ello en la "variación imaginaria" al estilo husserliano, pudiendo imaginar un "reino" primero del hombre que le instala en la existencia como donación del ser. Y de este hecho, imaginar un estadio de bondad anterior a la violencia: un estadio de la identidad humana que no es aún auto-centrado. Según este sentido, las pasiones antes de estar al servicio del interés propio, egoísta, que se vuelve perverso, pertenecen a una fase de inocencia en que el deseo mantiene todavía su sentido de pertenencia a la bondad ligada al don de existir y de mantenerse en el ser. Ricoeur recurre a la noción de desviación para hacernos comprender mejor el recorrido de las pasiones en la vida histórica y cultural, como proceso práctico que enmascara o desvirtúa una inocencia originaria. Así, se trata de imaginar este nivel esencial

¹² Cf. Paul Ricoeur (2004 b).

¹³ El tema de las pasiones antropológicas es desarrollado por Ricoeur inspirado en la distinción de Kant. Cf. Ricoeur: 2004 b, 130.

de lo posible antes de la “caída” en el mundo de la dependencia egoísta, que encierra al hombre alrededor de la complacencia y lo deja confinado en sí mismo¹⁴.

Tres pasiones fundamentales describen al ser humano: el *tener*, el *poder* y el *valer*. En ellas se concentran las figuras pasionales desviadas o aberrantes que alcanzaría la búsqueda de la afirmación de sí¹⁵. La descripción de las tres pasiones refiere el proceso de objetivación recíproca en el mundo, que acontece en virtud de la realización de la vida humana concreta. El enfoque no sólo resulta ilustrativo por su fina descripción antropológica de los móviles pasionales ejemplares de la condición humana encarnada, sino que realza el polo de intersubjetividad de la vida afectiva humana en su efectuación real en el mundo, agregando así a la dimensión ontológica del sentimiento, las dimensiones ética, económica, política y social del existir (Ricœur, 2004b: 130)¹⁶. A este respecto, el análisis apunta al sujeto en el mundo de las relaciones de rivalidad o lucha que acompañan el desarrollo del individuo y su inserción en la colectividad, en la vida social y política. Ricœur señala: “El yo ahí constituye su “diferencia”, su diferencia con las cosas y su diferencia con los otros yo; el “yo” se distingue por el “mío”, se afirma por la autoridad, busca su valor en la opinión de los demás, en la aprobación y en la estima” (Ricœur, 2004a: 328)¹⁷. De este modo, la relación con los otros abre así la lucha por el reconocimiento y la pasión tambalea frente a la posible desviación que surge del egoísmo como la contraparte de la entrega¹⁸.

¹⁴ Cf. Ricœur (2009b), 153-175. Cf. M.-F. Begué (2002), 43-65.

¹⁵ A través de las tres pasiones expone Ricœur el anclaje social y cultural del hombre y la forma perversa que dichas pasiones absolutizadas e idolatradas lo enajenan. Cf. Ricœur, 2004, 130 y ss.

¹⁶ Para un análisis detallado de las pasiones antropológicas en Ricœur, cf. Contreras, B. (2018).

¹⁷ La traducción es nuestra.

¹⁸ Esta temática será desarrollada por Ricœur en relación al concepto de reconocimiento en su obra póstuma *Caminos del Reconocimiento* (2004).

El itinerario del análisis de las pasiones resulta, entonces, guiado por tres importantes preguntas antropológicas, a saber:

“Entre la *finitud* del placer que finaliza un acto determinado y el *infinito* de la Felicidad que llenaría un destino considerado como un todo, el *thymós* desliza un indefinido, que hace posible una historia, pero que también hace posible una desgracia de existir: el “corazón” es inquieto, completamente insaciable; pues, ¿Cuándo tendré yo suficiente? ¿Cuándo seré bastante poderoso? ¿Cuándo seré bastante estimado? El yo se busca a sí mismo sin fin, entre placer y felicidad.” (Ricœur, 2004a: 329)¹⁹.

3.1. ¿Cuándo tendré yo suficiente?

La pasión del tener que se liga a la ciencia de la economía, se traduce en el deseo de apropiación concreta de cosas en el mundo. Sin embargo, pertenece a su suelo ontológico el deseo de afirmación de sí. Recordemos que dicha pasión, según la hipótesis imaginativa de Ricœur, antes de ser alienante constituye un elemento de apropiación necesaria al desarrollo de la existencia del hombre y, como tal, manifiesta el deseo dirigido hacia el objeto deseado como a un “bien” económicamente determinado.²⁰ En este sentido, podríamos imaginar que el *tener* antes de ser una pasión *posesiva* podría revestir su otra cara, i.e., una forma bondadosa de *ceder* a otro o *compartir* con otro. A este título, la pasión del tener haría referencia inicialmente a un espacio de inocencia y, como tal, sería un sentimiento que, según Ricœur, pertenecería “a una justa posesión que distinguiría a los hombres sin excluirlos mutuamente” (2009b: 164). Ricœur parece evocar acá el *justo medio* de la *phrónesis* aristotélica. Este ejercicio

¹⁹ La traducción es nuestra.

²⁰ Ricœur (2009b), 161-162.

de imaginación permite a Ricoeur trabajar en el terreno antropológico y no pretende ser una explicación acerca del origen histórico del mal o del egoísmo, sino simplemente establecer una significación “mala” de la avidez humana como “perversión” de un sentimiento originario de posesión generosa, desprendida, capaz de compartir (*Ib.*). Esta vía permite explicar la capacidad ética del sí para ser imputable, pero también su poder de ser responsable por el otro, cuestión que Ricoeur abordará en una etapa posterior (1990). Con todo, la interpretación fáctica de la avaricia y de todas las conductas desviadas de la pasión del tener debe pensarse, como parece hacerlo Ricoeur, al modo kantiano entendiendo nuestra inclinación al mal como desviación que no niega la *disposición* más radical al bien ²¹ . Podríamos ejemplificarlo, de manera análoga, cuando pensamos en la enfermedad como referida a una desviación del estado de salud anterior que no puede ser olvidado, aunque muchas veces tendemos a perderlo de vista.

3.2. *¿Cuándo seré bastante poderoso?*

La pasión del poder está ligada esencialmente a la dimensión política. El poder llega a ser en su forma alienante, un acto impuesto de reconocimiento a través del dominio sobre otros. La complejidad del análisis del poder y sus implicancias históricas y políticas, inabordable en este análisis, tiene su anclaje en la voluntad de dominación de los seres humanos. La capacidad política de vivir juntos y en paz encierra implicancias sobre las relaciones del trabajo, relaciones de propiedad y del poder político. Baste con referir que esta pasión se objetiva en el mundo político y allí la posibilidad de la dominación es su

²¹ Si bien Kant parece ser acá el referente directo de Ricoeur, encontramos un antecedente del tema de la *disposición* en la ética de Aristóteles, constituyendo un zócalo fundamental de su teleología. Cf. Vigo (2007), 200 y sgs.

desviación específica más problemática (cf. Ricœur, 1955)²². La pasión del poder en su forma desviada es el poder violento que inhibe la respuesta de los otros (ver Ricœur, 1990, Estudio VI). Una relación de lucha por el reconocimiento que, si pudiera pensarse en su origen no caído, su contraparte ética imaginable sería el *dejar-ser-a otro/s* en la aceptación de su-poder-ser. Esta posibilidad de respeto mutuo es el objetivo de las sociedades democráticas legitimadas por instituciones justas. Es decir, la pasión del poder como fuente de un sentimiento esencial del hombre, del "yo puedo", implicaría el querer vivir juntos (Arendt). Así imaginada, cabría pensarla en su efectucción justa en un Estado de derecho. Si bien este último detenta el monopolio de la violencia legítima y de los modos de coacción (Weber), el poder político provee formas de canalización que permiten controlar los abusos y la injusticia derivados de la verticalidad del ejercicio del poder del Estado, a través de la horizontalidad de las instituciones de justicia (Ricœur, 2009b: 169). En este terreno frágil, señala Ricœur, siempre es posible la irrupción del mal y es preciso permanecer vigilantes ante la desviación del poder en dominación del hombre por el hombre. Así, se podría imaginar otro tipo de lazos no egoístas sino basados en la solidaridad entre los hombres guiados por la idea del bien común; un poder tal permitiría al hombre ejercer su libertad de una manera imaginativa, manteniendo una relación con el poder desde una consideración no violenta (*Ib.*). Esta opción revelaría la capacidad de los hombres de vivir en comunidad de manera pacífica, o mejor, su capacidad de reconocimiento mutuo²³.

²² Ricœur refiere en *Histoire et Vérité* a esta "paradoja política" de una desviación inherente a su ejercicio que se inclina hacia la dominación. Cf. Ricœur (1957).

²³ Ricœur reconoce la posibilidad de desviación del poder político al mal y la función correctiva que implica una violencia necesaria, pero su optimismo lo conduce, más allá de Rousseau o Hegel -en la óptica de Hannah Arendt o de Eric Weil-, a imaginar el poder en una dirección capaz de recuperar un nivel esencial de solidaridad y justicia, más constructivo. Cf. *ibidem*.

3.3. *¿Cuándo seré bastante estimado?*

Por último, la pasión del valer en cuanto búsqueda pervertida de la estima de sí es un deseo narcisista de valoración de sí. Cabe señalar que su rol es determinante en el dominio de la ética, en la medida en que la posibilidad de respuesta en esta esfera depende en una medida importante de la capacidad humana de descentramiento. Esta pasión, así como las dos pasiones precedentes, es esencial al hombre en su desarrollo de una identidad diferenciada. Podríamos estar tentados, anticipadamente, a asumir lo que Hobbes en *Léviathan* describe como vanidad, necesidad de honor y de gloria, como resortes humanos basados únicamente en el sentimiento egoísta. Sin embargo, Ricœur ve esta perversión como fruto de la caída, de una alienación que provoca el sentimiento del sujeto auto-centrado en su propia satisfacción narcisista. El ejercicio de imaginar un estado previo a dicha desviación sería, en el dominio ético, oponer al valer egoísta centrado en sí mismo *el valorar desprendido* del otro como un igual. Desde la perspectiva antropológica, el valer es una modalidad que pertenece a la esencia de la afectividad humana que, según Ricœur, se liga a una necesidad más originaria de estima, a una "búsqueda de valer en la opinión del otro" (Ricœur, 2009b: 169); reconocimiento que sólo puede evidentemente ser otorgado por otro. De este modo, la estima de sí no es solamente un sentimiento legítimo del valer de sí sino un elemento fundamental del sí como capacidad afectiva constitutiva de su ser como tal. En este sentido, esta pasión cala profundamente en la condición humana. A saber: "En esta demanda de estima late un deseo de existir, no mediante la afirmación vital de sí mismo, sino gracias al reconocimiento gracioso del otro [...] Esta demanda de reciprocidad, de la que no puede rendir cuenta ningún querer-vivir, constituye el auténtico tránsito de la conciencia a la

conciencia de sí” (Ricœur, 2004b: 138). Como se aprecia, en esta formulación del valer se encuentra una fuente originaria del desarrollo de la idea de estima de sí en *Sí mismo como otro*, la cual se concibe en su relación con la solicitud. En dicha circularidad fundamental el sí crece como persona en una autovaloración que no es psicológica, sino la medida de su capacidad de respuesta al otro, i.e., el valer de sí en sentido ético. Es cierto que una distancia muy frágil separa este sentimiento de su figura pervertida o alienada donde el hombre busca su sola vanidad. Por tanto, la estima de sí en tanto resultado de la donación, de un sí responsivo, pertenece a la constitución ética de la identidad humana, a su ipseidad²⁴.

En suma, estas tres pasiones exhiben en el *corazón* del sí mismo la raíz de una inquietud, de una búsqueda de sí insaciable, abierta e indeterminada; revelan ese indefinido que es escindido entre la finitud de su placer logrado y la infinitud de su deseo espiritual inacabable. El sentir canaliza así en las pasiones sociales y culturales significaciones que apuntan al deseo profundo del sujeto humano de encontrarse a sí mismo. Detrás de estas figuras pasionales persisten auténticas búsquedas de humanidad canalizadas en un proyecto, una idea, una causa, que se desvirtúan históricamente. Cabe remarcar que, desde la perspectiva de la finitud y de la fragilidad, la descripción fenomenológica de las pasiones exhibe dos rasgos esenciales de la demanda afectiva humana: su indefinición e insaciabilidad. Ambos caracteres determinan al existir en su condición humana propensa al mal *obrado y sufrido* (Abel, 2004: 229) y al bien deseado y asumido en el compromiso de una vida buena. Ambos caracteres juegan un rol en el proyecto humano que describe el arco

²⁴ La estima de sí es un concepto ético que expresa el reconocimiento en relación con los actos propios, que el sí hace por la solicitud del otro. Cf. Ricœur (1990), 199- 236. Ver también, Beatriz Contreras Tasso (2012) «El sí mismo abierto a Otro (sí)», en *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricœur*, 150-167.

hermenéutico de la antropología ricœuriana entre afirmación de sí y reconocimiento del otro.

En el extremo, estas búsquedas inclinan al hombre a la confusión pasional del infinito malo, de la pasión absolutizadora, que es locura u olvido del carácter simbólico del deseo de felicidad. Así, pues, las tres pasiones expresan una forma de idolatría que conduce al hombre hacia el polo insaciable de la afectividad que acompaña la búsqueda de sí mismo, y paradójicamente lo conducen a la negación de sí mismo. La raíz de la fragilidad humana está pues en el *yo*, porque en él no hay síntesis, hay dualidad de sí a sí mismo, hay un conflicto "...de nosotros con nosotros mismos... una desproporción entre el *bíos* y el *logos*, cuyo desacuerdo originario padece nuestro 'corazón'. " (Ricœur, 2004: 149).

Como ejercicio de reflexión ética, podemos imaginar un *pathos* que, más acá del sentido patético de la "misericordia", implicado en dicha forma caída de la pasión humana, refiere un nivel profundo de la afectividad humana que ensancha sus capacidades egoístas de efectuación concreta de la vida, a través de actos *generosos* y regidos por el *éros*, clarificadores del sentido onto-antropológico del actuar y padecer del sí mismo. Este análisis tiene un alcance ético indiscutible que, si bien no está todavía explicitado en el *Hombre Falible*, constituye un presupuesto indiscutible de la reflexión ética. En dicho sentido, la fragilidad afectiva y la desproporción originaria del hombre consigo mismo son fuentes de aclaración que permiten reconocer los límites de la acción y muestran los nudos difíciles que siempre deben ser afrontados y transgredidos en la decisión.

En suma, teniendo en cuenta esta base onto-antropológica de la desproporción es posible entender, por una parte, la fuente teleológico-desiderativa de la ética en Ricœur y por otra, su apelación a Kant y la moral, como una prueba necesaria o freno que permite suavizar dicha desproporción e inclinación al mal. Esta mirada

retrospectiva del anclaje afectivo del hombre, madurada en la hermenéutica del sí en *Sí mismo como otro*, alcanza un resultado ético importante con la noción de sabiduría práctica, como veremos a continuación.

4. El Coraje del compromiso

4.1 El darse coraje

El coraje es una pasión ejemplar, me parece, para examinar en un tanteo exploratorio una ambigüedad afectiva que ha sido descrita por Platón y que Ricœur tematiza en el contexto del *thymós* (Ricœur, 1960), pero que aparece también en sus textos posteriores. Me interesa citar un párrafo clave de Ricœur, con lo que remitimos nuevamente a Platón, para poner ahora el foco en esta pasión específica del coraje.

El *θυμος* “es la transición viviente del *βίος* al *λογος*”, pues “separa y une al mismo tiempo la afectividad vital o deseo (*επιθυμια*) y la afectividad espiritual que el *Banquete* llama *ερως*; unas veces, dice Platón, en la *República*, el *θυμος* combate con la razón de la cual él es la energía y el coraje, otras veces él lucha con el deseo del cual es él la potencia de la empresa, de la irritación y de la cólera (125)²⁵.

Platón describe el coraje (*La República*, 439d-442c), mencionado antes, apuntando a esta parte del alma intermediaria que refiere el *espacio de acuerdo* entre las otras dos partes situadas en los extremos: el lado racional más elevado (*noûs*)²⁶ y el concupiscible (*epithymía*) o parte más baja de las pasiones innobles. La cólera posee entonces el rol auxiliar, moderador, entre las otras partes del

²⁵ Cf. Platón, *La República*, 433 d.

²⁶ También *logos* o *logistikón* cf. Guthrie, 342.

alma, a saber: “viene a revelársenos acerca de la cólera... -afirma Platón- [que] en la lucha del alma hace armas a favor de la razón” (*La República*, 440e). Es digno de atención que al describir esta pasión intermedia, el filósofo muestre su ambigüedad constitutiva, pues se trata de un afecto humano que puede caer y ser súbdito de las bajas pasiones que arrastran al hombre y lo llevan a perder el dominio de sí, en cuyo caso la cólera se apodera de él y lo hace cometer actos viciosos. Sin embargo, el coraje se yergue al seguir a la parte racional y ponerse al servicio de causas nobles, en cuyo caso ejerce su rol auténtico (*cf. id.* 441a). En suma, este talante mediador es oscilante y no produce una síntesis sino que puede ser aliado o enemigo del bien.

Nos interesa este carácter ambigüo del coraje precisamente porque enfatiza la sensibilidad en su componente oscuro, riesgoso, opaco, y al mismo tiempo concede a dicha sensibilidad un rol irremplazable que promueve la desicisión justa. El coraje es un talante afectivo que empuja al hombre desde sí mismo, es el “darse coraje” como actitud decidida y apasionada, que une lo racional y lo pasional de la acción a través de la cual el agente se atreve a dar el paso hacia lo que la razón indica. El coraje contiene esa fuerza movilizadora que implica el riesgo sin garantía. Es el *valor para hacer* o la impetuosa decisión y esfuerzo del ánimo, pero también significa irritación, ira, según la definición del diccionario de la Real Academia Española. Por tanto, estas significaciones contienen un tono ético indiscutible que exhibe un componente fundamental de valor en quién posee fortaleza moral. Es decir, el coraje no sólo supone la capacidad de claridad moral en quien lo ostenta, dado que el conocimiento de la regla así lo obliga y esta sería su lucidez relacionada con la virtud de la justicia. Más bien, quien se da el coraje para emprender la acción sobrepasa la regla y elige lo que conviene, al dejar nutrir su convicción desde una cierta “corazonda”, es decir, un sentir que

arraiga en el corazón, y que es el indicador de lo más prudente para el caso a pesar del riesgo o incluso movido por ese riesgo. Esta decisión es de *sabiduría práctica* (Ricœur, 1990: Estudio Noveno), regularmente la más difícil de lograr, por ello la apelación al propio coraje. Es decir, el componente afectivo no está ausente en los momentos difíciles de la decisión, sino que apoya la determinación justa, se acopla y empuja a la acción. Tener el coraje para actuar significa atreverse a hacer, contra viento y marea, lo que por diversas "razones" es lo bueno, lo mejor o más justo en las circunstancias dadas. Ricœur describe, en una entrevista con ocasión de sus noventa años (Revault d'Allones, 2004: 15), esta ecuación difícil de la *sagesse pratique*, a saber: "Yo comprendo, por convicción, a la vez una argumentación, pero también una motivación de la cual no se puede dar cuenta. Hay ciertamente, en mis convicciones, un elemento no solamente íntimo y secreto, sino inaccesible a mí mismo". Esta afirmación muestra ese núcleo íntimo del cual emerge el coraje, que proviene de una autodonación, de un *deseo* íntimo que también implica *esfuerzo*, potencia activa y riesgo. Esta es la sabiduría de Platón que muestra el coraje como un guardián de la razón en las causas justas, pero cuya proveniencia no es racional y he ahí el riesgo de pasar del coraje a la cólera, donde el agente se pierde. Unas veces, la mayoría, el *thymós* cumple bien su tarea pero puede desviarse. Es así, pues, que el sentido desiderativo de la acción humana constituye una clave fundamental de la formulación ética desarrollada por Ricœur.

Con todo y esto, Ricœur reconoce el aporte decisivo de la moral kantiana como momento terminal del recorrido en *Sí mismo como otro*. Prueba de ello es que dedica un Estudio completo (1990: Estudio VIII)²⁷ a la revisión de los parámetros deontológicos de la

²⁷ Cf. Ricœur (1990), 237-278.

acción, haciendo una interpretación de Kant que no pretende la ortodoxia, sino más bien delimitar su aporte en función de su propia propuesta. Con una convicción igualmente fundada, recupera la *phrónesis* de Aristóteles como origen primordial del obrar ético (Ricœur, 1990: 199)²⁸. A saber, Aristóteles, yendo más lejos que su maestro de la Academia, no pone el deseo entre paréntesis sino que lo hace un aliado. La *phrónesis* es el justo equilibrio (*mesotés*) que atiende a la razón y se deja impulsar por el deseo. La desición ética precisa de esa capacidad de compromiso fuertemente anclado en la rectitud y la pasión. Martha Nussbaum realza el rol equilibrador de la deliberación entre la regla correcta (*orthós lógos*) y el deseo que moviliza la acción. Ni la razón sola, ni el deseo aislado son suficientes, es su combinación virtuosa, la *phrónesis*, lo que permite la realización de una vida buena. Nussbaum destaca este sentido de la ética de Aristóteles²⁹, a saber: "... el ámbito donde actúan las pasiones en todo su poder.. va más allá y es más profundo que la simple permisividad. Lejos de considerarlas obstáculos para el razonamiento, juzga a las pasiones como elementos imprescindibles de la buena deliberación" (Nussbaum, 2004: 391).

4.2. La imaginación en el núcleo de la atestación

El coraje, ya se ha dicho, es un talante éticamente ejemplar para verificar el rol del componente afectivo en la ética de la solicitud. Demos otro paso más, para examinar, de manera sucinta, la atestación de sí que implica el coraje de sí e implica la receptividad

²⁸ Cf. Ricœur (1990), 299-236.

²⁹ Hay acá una alusión a la visión más crítica de Platón a este respecto. Aristóteles en *De Anima* exhibe un sentido fenomenológico pionero, que parte de las estructuras del ser vivo en su base biológica, mostrando la tensión y polaridad propias del hombre en tanto está escindido entre lo pasional y lo racional. La *Ética* se refiere a los vicios y abismos pasionales impulsivos, pero determina la función propia del hombre en la elevación del alma al ascetismo virtuoso. *Aristóteles, Acerca del alma*, Traducción, Prólogo e Introducción de M. Boeri, Ediciones Colihue: Buenos Aires, 2010, XIV.

del otro. Ricoeur sobredetermina la ética de la virtud realizando un elemento determinante de la capacidad del hombre, a saber, su capacidad de ponerse en el lugar del otro. El salir de sí es un paso de desposesión que da cuenta de una intencionalidad ética que desplaza el egoísmo de los propios logros y nos dispone a escuchar otra palabra; dicha disponibilidad para acoger no es carente de imaginación sensible. Nuestros juicios primarios se movilizan afectivamente. Como comenta Kearney (2015: 16)³⁰: “[...] es por nuestra imaginación movilizando nuestros deseos y discerniendo entre las buenas y las malas maneras de realizarlos, que -cita a Ricoeur- “nuestra vida misma puede ser evaluada”, y concluye, “Los valores no significan nada a menos que ellos me *toquen*”³¹. Esta alusión al cuerpo nos pone en el corazón del carácter sensible de nuestra condición humana. El sentir queda así rehabilitado como un anclaje corporal indispensable para nuestras conductas éticas (*cf.* Kearney, *Ib.*). En este contexto, puede resonar también además del tocar propio del cuerpo, su escuchar: “Cuando yo recibo una palabra, una nueva situación es creada de la que yo no soy el amo. Mi dominio es puesto en cuestión por este acontecimiento de descentramiento; yo no estoy más en el centro; otra palabra. Entonces, ¿qué significa aquí obedecer, a partir de este no-dominio del origen de la palabra? Significa primero y esencialmente escuchar”. La capacidad de “escuchar” al otro, la capacidad de “ser tocado” por el otro, me hacen sentirlo “como” si fuera yo. Esta mediación *carnal* refleja hasta qué grado la acogida del sí implica una anticipación imaginativa sensible y

³⁰ “Cuando yo recibo una palabra, una nueva situación es creada de la que yo no soy el amo. Mi dominio es puesto en cuestión por este acontecimiento de descentramiento; yo no estoy más en el centro; otra palabra. Entonces, ¿qué significa aquí obedecer, a partir de este no-dominio del origen de la palabra? Significa primero y esencialmente escuchar”. *Cf.* Paul Ricoeur, *Autonomie et obéissance*. En *Cahier d’Orgemont*, Janvier-Février (59), 3-22, 1967: 11.

³¹ En esta cita Kearney comenta pasajes de *Lo Voluntario y lo Involuntario* (Ricoeur 1950). La traducción es nuestra.

racional, que ejemplifican su poder de atestación, poniendo a prueba el coraje para salir del instante y proyectar el porvenir.

Guenancia enfatiza el alcance hermenéutico de este *como* de la imaginación en la ética de Ricoeur:

Una aplicación, y no la menor, de la gran máxima heurística del “ver como” de esta filosofía de la imaginación: ver el presente como podría ser si tuviéramos el coraje de cambiarlo que se resume a verlo como porvenir, en la nueva luz y no todavía advenedizo a nosotros desde el porvenir, ver un hombre deficiente como un hombre todavía capaz, verse a sí mismo como otro en el doble sentido de: *como* si fuéramos un otro y nada más que un otro... no nos podemos comprender a nosotros mismos sin comprendernos también como el otro que somos para los demás, y sin comprender al otro como sí-mismo (o como el sí que él es para él mismo) (Guenancia, 2018: 202–203).

Esta capacidad imaginativa, en efecto, no es sólo lucidez para proyectar una acción futura, sino que apunta a un ver que es imaginación sensible despertada por la aparición encarnada del otro. Este *como* hermenéutico crucial nos hace salir imaginativamente de nuestra postura en primera persona y “ver”, i.e., sentir al otro. El *como* imaginativo supone una “dislocación” que es inseparable del sentimiento del poder-hacer. Así, pues, se yergue el coraje para dar la palabra, teniendo como dato de la causa que prometemos algo que no podemos saber con certeza si lo cumpliremos en el futuro, pero confiamos en nuestra capacidad de atestiguar lo que somos. La atestación es por tanto quebrada, porque puede flaquear, pero se juega su propia ipseidad en dicha anticipación de sí. Dicho de otro modo, se trata de una apuesta riesgosa acerca de nosotros mismos,

basada en nuestra anticipación audaz/confiada de la propia capacidad de cumplir la palabra. Es por este carácter de fina confluencia entre deseo y regla, entre desposeimiento y apuesta sobre sí, que la promesa constituye una cumbre moral que verifica la atestación del sí, puesto que es mezcla de *coraje* y *confianza* siempre frágil pero persistente sobre mi ipseidad embargada en el compromiso adquirido.

El fundamento ontológico de esta confianza de sí, que queda cifrada en la atestación, ha sido develado inicialmente por Ricoeur en la dialéctica de *afirmación originaria* y negatividad. La fuerza de dicha confianza es su gesto afirmativo, pues a pesar de ser un rechazo es, antes bien, una resolución existencial. La libertad pasa de ser constreñida por la necesidad a ser libertad negadora. Y en este *rechazo* deja de ser altanera y auto-fundante y se torna libertad paciente, que es perseverancia y consentimiento. El acto de la libertad así modulado, ya no es rechazo que disimula su negatividad negándola, sino decisión de la existencia que se sabe en la condición de miseria, pero no claudica ni tampoco se suicida, sino que afirma su libertad a pesar de la necesidad. Dicho actuar exhibe el paso de la fragilidad a la capacidad. Es el *coraje de existir* descrito por Ricoeur en *Lo Voluntario y lo involuntario* (1950: 492), que se revela como rechazo al No de la necesidad; es un desafío que exhibe el absurdo de la condición humana sin camuflajes. El acto límite de la libertad es el coraje de existir en lo absurdo, perseverar en el acto de afirmar: el No de la libertad frente al No-ser de la necesidad (*cf. id.*, 511)³².

5. Epílogo

A modo de cierre, hemos de reconocer que el coraje confirma nuestra fragilidad y exhibe la fina línea que separa el obrar con sabiduría

³² Cf. Paul Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, París: Seuil: 1950, 582.

práctica de la insensatez. Volvamos, para terminar, a la base ontológica primera del coraje en el terreno donde alcanza un desafío crucial en la dimensión práctica. Habíamos esbozado al comienzo la dialéctica que reúne afirmación de sí y copertenencia al mundo y a los otros. La odisea a la cual aludimos al comienzo, como una buena metáfora de Ricoeur, acentúa el camino de retorno, por eso la odisea, en el cual el sí se recobra, se recibe, se apropia de sí a partir de la interrelación y sobre la base del reconocimiento mutuo. En este sentido, debe entenderse el dinamismo del desposeimiento y la hospitalidad. Se trata del sí en cuanto sujeto *poroso*, abierto originariamente al otro. Esta reversibilidad enriquece el análisis del ser del sí, aportando a su fragilidad ontológica la dimensión de la alteridad o pasividad constituyente. Así, la presencia del otro quiebra la unilateralidad del sí mismo al otorgarle crédito a su palabra: por la mediación del otro el sí se vuelve receptivo a su propia capacidad: en tanto ser-capaz de compromiso, como ser-capaz de cuidado, como ser-capaz de sentir al otro que sufre; el sí se sorprende de sí mismo: “¡No sabía que iba ser capaz de responder!” La interpelación del otro descoloca al sí y lo reubica *fuera* de sí, lo relativiza. Si bien el sí no puede dejar de *ser para* sí mismo, a través del acto imaginativo de auto distanciamiento el sí puede verse con los ojos de otro y, al mismo tiempo, mirar a otro tratando de verlo con sus ojos. ¿Cómo estará, qué sentirá, cuál será su anhelo profundo, por qué me lo pide, por qué me rechaza? En suma, el *como* marca el momento de *transposición* imaginaria, de cambio de lugar, que es condición básica en cualquier encuentro interhumano. La traducción de lo que le ocurre al otro es ejemplo de cómo podemos sobrepasar nuestra mirada unilateral, a pesar de nosotros mismos. El *como* representa un paso esencial de la imaginación, pues nos permite forzar nuestra singularidad, llevarla a su límite en la apuesta de poder-responder con la secreta inseguridad de no-poder lograrlo. Salir de sí es

riesgoso y supone la confianza de sí y del otro, en esta ida y vuelta del viaje de devenir un sí mismo responsable. Este paso implica *coraje y confianza*, que no se contraponen sino que forman un arco hermenéutico. Cómo podría yo atreverme si no *sintiera* un mínimo poder, pero no basta con tener esa confianza, sino que hay que traspasar un umbral de sospecha irreductible, atreverse a dar el salto. Toda promesa exhibe esta tensión entre compromiso y riesgo (Ricœur, 1936)³³. La confianza es aquí un presupuesto ontológico, pero se trata de una confianza no exenta de chispazos de desconfianza o decepción de nuestras capacidades y fatiga de nuestros poderes, que sólo podemos rehabilitar nuevamente a través de las acciones que desmienten la sospecha, que combaten su negatividad; es “la inagotable distancia entre nuestras expectativas de la libertad y la desilusión del mundo” (Amalric, 2013: 364)³⁴. El salto audaz, la prueba más exigente que debe sortear el sí que compromete su palabra no es teórica, ni metódica, es práctica e interhumana. Siguiendo la tesis de Ricœur, es el otro con su presencia interpelante quien nos *confirma* en nuestra capacidad, en nuestra ipseidad: una capacidad de rebasar la soledad y el egoísmo que refiere el coraje mutuo de la interacción ética.

Bibliografía

Abel, O. (2004). Le discord originaire. Épopée, tragédie, et comédie. En Revault d'Allones, M., Azouvi, F. (2004), (eds.). *L'Herne Ricœur*, 229-245.

³³ Cf. P. Ricœur (1936-1937), “Le risque”.

³⁴ Jean-Luc Amalric, *Paul Ricœur, l'imagination vive, une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*, Paris, Hermann.9

- Amalric, J.-L. (2013). *Paul Ricœur, l'imagination vive, une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*. Paris: Ediciones Hermann.
- Begué, M.-F. (2002). *Ricœur : La poética del sí mismo*, Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Contreras, B. (2012). *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricœur*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Contreras, B. (2018). L'anthropologie des passions chez Ricœur : un apport à la réflexion éthique sur le statut prépondérant de l'économie à notre époque. *Revue de Métaphysique et de Morale, Karl Marx*, 4, Octobre-Décembre, 535-550.
- Eggers, C. (1965). *Introducción histórica al estudio de Platón*. Buenos Aires: CEFYL.
- Guenancia, P. (2018). *La voie de la conscience, Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur*. Paris: PUF.
- Guthrie, W. K. C. (1998). Trans. A. Vallejo, A. Medina. *Historia de la Filosofía Griega IV Platón. El hombre y sus Diálogos: Primera Época*. Madrid: Gredos.
- Hardy, J.-S. (2015). Le sentiment, lieu de tous les masques : l'interprétation de l'affectivité chez Nietzsche et Ricœur. *L'art du comprendre*, 24, 63-82.
- Nussbaum, M. (2004). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Trans. Por Antonio Ballesteros. Madrid: A. Machado Libros. S.A.
- Kearney, R. (2004). Entre soi-même et un autre. L'herméneutique diacritique de Ricœur. En Revault d'Allones, M., Azouvi, F., (eds.). *L'Herne Ricœur*, 205-218.
- Platón, (2006). *La República*. Trans. J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Ricœur, P., (1936-1937), "Le risque", *Être*, N°2, 10 Décembre, 9-11.
- Ricœur, P. (1963). Le symbole et le mythe. *Le semeur*, 2, pp. 47-53.

- Ricoeur, P. (1967). *Histoire et Vérité*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Trans. Agustín Neira Calvo. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (2004 a). *À l'école de la phénoménologie*. Paris: VRIN.
- Ricoeur, P. (2004 b). *Finitud y Culpabilidad*. Madrid:Trotta.
- Ricoeur, P. (2009a), *Philosophie de la volonté. 1.Le Volontaire et l'Involontaire*. Paris: Éditions Points.
- Ricoeur, P. (2009b). *Philosophie de la volonté. 2.Finitude et Culpabilité*. Paris: Éditions Points.
- Ricoeur, P. (2015), *Historia y Verdad*. Trans. Vera Waksman. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sugimura, Y. (1995). L'homme, médiation imparfaite. De *L'homme fiable* à l'herméneutique du soi. En J. Greisch (eds.), *L'Herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Paris: Beauchesne.
- Kearney, R. (2015), *Penser la chair avec Ricoeur: entre phénoménologie et herméneutique*. En Vallée, M.- A. (ed.), *Du texte au phénomène: parcours de Paul Ricoeur*. Italia: Éditions Mimesis.
- Vigo, A. (2007). *Aristóteles. Una Introducción*. Santiago: IES.

