

Quiénes somos. Una respuesta desde la hermenéutica de Paul Ricoeur

*(Who We Are: A Response From Paul Ricoeur's
Hermeneutics)*

Mons. Walter Guillén Soto

Abstract

This article is about Paul Ricoeur's insights in relation to the search of the orientation and perspectives about who we are. First, it gives some features about the philosopher's reflexive trait where is highlighted the presence of the topic in regards of the individual endeavors that constitute each person as the master of his/her own actions and not an object of any circumstance. Then, it reviews the person's phenomenological portrait according to the perspectives in a time of reasoning in which Ricoeur separates components and elaborates relations and inferences about the agent and his works, in which he manifests the exercise of his powers, capacities that are always interrogatives and answers where a third person is found. The philosopher phenomenologist battled the close-mindedness, solipsism and monologues. Ricoeur continues with a hermeneutical immersion and delivers his most important work Oneself as Another. Here, we encounter against his third trait of answer about the person but without any disconnection about what was previously discussed, enlarging constantly and better comprehending his way of thinking. The person is constituted starting by

the fact of being the substance of what we talk or write, keeps going by becoming the holder of his/her actions and carries on through the acknowledgements, the own and interpersonal. Is about the hermeneutics of Yes, it is a Yes that must act. Under what conditions should do it? The answers come in the practical hermeneutics or applied philosophy, where is diligently developed the sediments of its ethical triad. The desire of a happy and fulfilled life, with and for the others, in fair institutions. That is not an easy task, at least not always, because there are situations that make it difficult. It is because of these circumstances that Ricoeur built his posterior ethics or practical wisdom.

Keywords: person, agency, reflective philosophy, phenomenology, hermeneutics

Resumen

El artículo anda entre y con los rodeos de Paul Ricoeur en búsqueda de orientaciones y perspectivas sobre ese Quiénes somos. Primeramente, entrega unos rasgos del inicial trazo reflexivo del filósofo donde ya hace presencia el tema del obrar que constituye a la persona dueña de sus acciones y que no puede ser objeto en ninguna circunstancia. Luego repasa el retrato fenomenológico de la persona según los trazos de esa etapa de pensamiento en que Ricoeur desagrega componentes y elabora relaciones e inferencias sobre el agente y sus obras, las que manifiestan el ejercicio de sus poderes, de sus capacidades y que siempre son respuesta o pregunta donde se halla una tercera persona. El filósofo fenomenólogo combatió las cerrazones, los solipsismos y los monólogos. Ricoeur continúa con una inmersión hermenéutica y entrega su obra estelar, el Sí mismo como otro. Estamos ante el tercer trazo de respuesta sobre la persona, pero sin desconexión con lo que ya se contó, ampliando constantemente y comprendiendo mejor su pensamiento. La persona se constituye a partir de ser cosa de la que hablamos o escribimos, avanza haciéndose propietaria de sus obras y

continúa mediante los reconocimientos, el propio y el interpersonal. Es la hermenéutica del Sí. Es un Sí que debe obrar. ¿En qué condiciones debe hacerlo? La respuesta viene en la Hermenéutica práctica o filosofía aplicada donde desarrolla acuciosamente el armazón de su tríada ética: el deseo de la vida realizada y feliz, con y para los otros, en instituciones justas. Esa tarea no es fácil o al menos no siempre, porque existen situaciones que la dificultan. Es para estas circunstancias donde Ricoeur construye su ética posterior o sabiduría práctica.

Palabras clave: persona, capacidades, filosofía reflexiva, fenomenología, hermenéutica

Creo que el primer servicio que pueden prestar los intelectuales, y en particular los filósofos, es una clarificación de los conceptos.

Paul Ricoeur, Emisión de France-Culture, 17 de mayo de 1994.

1. Una deuda parcial de intelectuales y de filósofos

No han faltado ni la pregunta qué es ser persona ni las respuestas. Se utilizó la fuente etimológica griega προσωπον-máscara, como clave para explicar lo que es una persona. Mounier extrajo tres líneas: persona como la que “se muestra, se expresa, hace frente, es rostro [...] la que mira adelante, la que afronta [...] (y por lo de máscara) [...] se puede inferir una noción de ocultamiento, de inducción a error, a confusiones” (Mounier 1976: 74).

Si bien hay sugerencias de las que inferir discursos y apologías como las de rostro y el afrontamiento y de la persona que se expresa, se ha soslayado esa posibilidad de engaño cuando solamente se tiene en cuenta el significado y las implicaciones de máscara.

Ha habido posiciones en los llamados personalismos. La de Boecio (persona es una sustancia individual de naturaleza racional); la de Santo Tomás de Aquino (persona significa eso que es perfectísimo en toda la naturaleza, o sea subsistente en la naturaleza racional), y la de Ricardo de San Víctor (persona es aquello en lo cual una naturaleza existe, como la persona humana, que es la naturaleza humana individual).

Es apropiado indagar por los significados temporales y contextuales de esas categorías filosóficas y preguntarse qué y cómo es eso de comprendernos y experimentarnos como sustancias individuales, perfectísimos y subsistentes en la naturaleza racional. Tarea compleja y complicada y que tal vez a poco conduciría.

Hay respuestas obligatorias para recordar. La primera corresponde a Descartes quien en la visión de su Cogito monológico apuntaló un yo inmediato que ha dado sustento a filosofías del sujeto para crear los modelos de un sujeto egoísta y narcisista que deambula ilusionado de ser centro, pero él solo, y desatendiendo o esquivando los encuentros con otros, pues le estorban alno permitirle alcanzar y vivir su anhelada meta. Pervive hoy el individualismo, una sólida estructura que todo lo impregna y encarrila hacia "el aislamiento y la soledad, la desconfianza, el cálculo y las reivindicaciones" (51-52).

Kant presenta otro momento de respuesta con la propuesta alrededor de la autonomía que aquí conecto con ese Cogito al que en cierto sentido catapultó dos o tres niveles más arriba, cuyo entendimiento y aplicación desconocen que la persona autónoma es

un individuo independiente y autosuficiente, cuando la realidad es que decide en un contexto de relaciones personales y sociales [...] (donde) refleja la complejidad del ser humano que es a la vez autónomo y vulnerable y cuya autonomía no es la de un ser teórico, imaginario, plenamente

racional [...], sino que se trata de un ser irracional a veces, temperamental, con miedos, con dudas, con relaciones que afectan, tanto en lo positivo como en lo negativo, a la autonomía y a la toma de decisiones (Delgado Rodríguez 2012: 4).

Y más recientemente se tiene otro apunte en la Declaración de los Derechos del hombre de 1948, cuyo texto alberga 27 veces el término persona y eso que solamente consta de preámbulo y de 30 artículos generalmente muy breves en su formulación. No es un texto filosófico y por ello no define o perfila lo que es necesario entender por persona; sin embargo, juzgo oportuno compartir que Mounier encontró en esa Declaración el acercamiento a la "persona del ciudadano como una individualidad aislada (y no) como una realidad concreta comprometida en un cierto número de situaciones y de lugares comunitarios" (Díaz 1991: 52).

Paul Ricoeur cumplió atinadamente el servicio de intelectual y de filósofo; su pensamiento ante el interrogante *quién* es la persona contiene particularidades e iluminaciones valiosas en torno de fenomenología de la persona capaz y de su hermenéutica del sí, esa elaboración donde el filósofo ubica sinérgicamente el yo, el tú, el nosotros y el otro.

La deuda mencionada arriba entonces no es de él, sino de nosotros. Saldar la nuestra, tal vez un poco al menos, sería nuestra responsabilidad y ahora una oportunidad. Comprender mejor la propuesta de Ricoeur, sobre todo recuperar y aceptar en ese Quiénes somos la activa presencia de los otros. Pero en estilo y método ricoeurianos: rodeos sucesivos, sin disyunciones, sin demeritar aportes de otros estudiosos y sabiendo siempre que todo hallazgo es inacabado, con posibilidades reales de mejora y modificaciones, siempre con "el coraje de la confrontación, sin nunca entregarse a las

facilidades de la polémica” (Dosse 2013: 28). Es la posibilidad de actualizar la invitación a comprometernos con la experiencia de hacernos personas capaces, desagregándonos como, *hablantes, agentes y sufrientes, narradoras y personajes* de nuestra narración de vida, y *responsables*.

2. Quiénes somos en la filosofía de Ricoeur

El artículo se desarrolla de acuerdo con la ruta certificada por el filósofo en la siguiente cita:

Me gustaría caracterizar la tradición filosófica que yo reclamo para mí, con tres trazos: está en la línea de una filosofía reflexiva; habita en el movimiento de la fenomenología husserliana; y quiere ser una variante hermenéutica de esta fenomenología (Ricoeur, *Autocomprensión e historia*).

De cada trazo se ofrece lo que se ha considerado más pertinente dentro de las coordenadas del título.

2.1 La persona en los escritos primerizos (trazo reflexivo)

En 1936 escribió acerca de la restauración de la noción de persona dentro de contextos filosóficos y religiosos, y de esfuerzos socialmente constructivos, donde aparecen términos que alimentarán siempre sus reflexiones, como la acción que es uno de los basamentos irrenunciables para sus posturas, lo mismo que los pronombres personales. ¿Qué es la persona? es la pregunta con que abre sus renglones. Hace allí un ejercicio escolástico del que va concluyendo que la persona no es temperamento, ni carácter, ni mentalidad, ni individuo, ni ciencia anotando que “donde el hombre es objeto de la ciencia no es una persona” (Ricoeur 1936: 438).

Somos persona en la medida en que nos constituimos en agentes de nuestras acciones, no cuando ellas obedecen a algunas fuerzas externas. Reflexiona en la relación *persona-acción*, para afirmar que ésta es la clave/llave de la idea de persona, que las acciones son más-tuyas y no una acción y que esos dos conceptos no pueden ser elementos de una filosofía, mientras sí lo son las esencias y los valores. Acerca de la relación *yo, tú- él*, asegura que la persona es un yo y un tú, jamás un él o un alguien (439).

47 años después, en enero de 1983, se unió Ricoeur a quienes recordaban el cincuentenario del Movimiento de Mounier y de su revista, escribiendo un artículo con el título "*Muere el personalismo... vuelve la persona*", que devino su axioma sobre esos dos términos. Se trata de dos hemistiquios; el primero informa la muerte del personalismo, pero percibida como el "registro de un hecho cultural [...] (o, tal vez era la aspiración/decisión clave) quizás vale más que muera, para que..." (Ricoeur 1993: 95). El segundo es una especie de rescate de la persona:

Si la persona vuelve es porque ella sigue siendo el mejor candidato para sostener los combates jurídicos, políticos, económicos y sociales evocados; quiero decir, un candidato mejor que las otras entidades que han sido objeto de las tormentas culturales evocadas anteriormente. En relación a 'conciencia', 'sujeto', 'yo', la persona aparece como un concepto superviviente y resucitado (98-99).

2.2. Retrato de la persona capaz (trazo fenomenológico)

El punto de partida de Ricoeur es la herencia de la filosofía reflexiva en sus tradiciones tanto francesa (Descartes) como alemana (Kant y Husserl), de acuerdo con Herrerías Guerra (Ricoeur 1993: 103). Aportes de esa filosofía sirvieron para trabajar en la sustitución tanto

del *Cogito ensalzado* (Descartes) como del *Cogito humillado* (*Nietzsche*) y concluir que "El "yo" de las filosofías del sujeto es *atopos*, sin lugar asegurado en el discurso" (1996: XXVIII), afirmación que no impidió reconocer su respeto por estas filosofías:

En este aspecto, la llegada del *Cogito* cartesiano constituye el acontecimiento de pensamiento capital después del cual pensamos de otro modo, y la reflexión sobre el sí aparece elevada a una altura temática sin precedente (Ricoeur 2005: 101).

A la tradición reflexiva le adicionó la acción y abordó a la persona como actor de sus actos, trabajando en la caracterización de lo humano mediante el desciframiento del poder del obrar a partir de la expresión capacidades. La capacidad constituye un conjunto de vectores de

'haceres y seres/estares', tales como 'estar nutrido', 'tener confianza en sí mismo' o 'participar en las decisiones de grupo' [...] (que son) constitutivos del ser/estar de una persona que reflejan la libertad para llevar un tipo de vida u otro [...] para escoger entre posibles formas de vida. (Boltvinik, Julio 2005: 44).

Estas hacen capaz a la persona, tema axial y recurrente en los escritos que cuentan y exponen sus hallazgos sobre la persona. Estas capacidades perfilan en lo que debe convertirse la persona, en ser *capaz*, y es el componente fenomenológico de la respuesta a ese Quiénes somos del título. Las capacidades analizadas constituyen un semillero de términos que luego trasplantó a su hermenéutica. Hay capacidades individuales y capacidades sociales.

Capacidades individuales

Poder decir-hablar – expresar y Poder hacer-actuar – obrar no requieren de desagregados pues su sentido está en los mismos términos con que se dicen o escriben.

Poder contar y poder contarse: Esta conjunción sugiere que uno se reconoce en sus narraciones y que a la vez es reconocido por los otros cuando escuchan o leen las narraciones contadas o escritas. Esta capacidad resulta valiosa en sus estudios hermenéuticos: “coloco... la problemática de la identidad personal vinculada al acto de narrar. En la forma reflexiva del ‘contarse’, la identidad personal se proyecta como identidad narrativa” (Ricoeur 2005: 110).

Poder responder por los propios actos o la imputabilidad, mejor la responsabilidad, expresión más reciente, abarcante y prometedora, asunto que puede consultarse Agís Villaverde (2013).

Poder acordarse y prometer:

“El acto de prometer define lo que hay de más humano en el hombre [...] este poder prometer es continuación de los poderes [...] del hombre capaz; la promesa se presenta así, a la vez, como una dimensión nueva de la idea de capacidad y como la recapitulación de los poderes anteriores” (Ricoeur 2005: 139). Es un poder unificador que subsume las otras capacidades, pues cuando la persona promete está llevando a cabo un ejercicio de sus poderes de decir (habla su promesa/palabra; decir es prometer y viceversa), de actuar (decir es componente de la acción), de narrar (es también expresarse y expresar), y de responsabilizarse de sus actos (prometer es obligarse/comprometerse a mantener la palabra).

Prometer exige la fidelidad, que cuando se la ubica en uno mismo por encima de cualquier persona o circunstancia posee una

condición monológica, que se elimina cuando se cae en cuenta de que "todo compromiso es una respuesta". Ricoeur citado por Begué, Marie-France (2003: 236), y por ser respuesta que alguien da, la *fidelidad* involucra la existencia de otro, a quien se busca serle fiel. La estructura del principio de fidelidad es progresiva porque en ella se da una primera estructura dual (quien promete y ante quien promete) y luego y esporádicamente, pueden encontrarse un testigo de la promesa hecha, la institución del lenguaje y la referencia a algún pacto social (anterior a cualquier promesa), con lo que la fidelidad deviene plural.

Poder estimarse, donde se incluyen la iniciativa de la acción, la deliberación y la elección por razones, la estimación y la valoración de los fines de la acción (Ricoeur 1996: 312), apoyos para que el agente reconozca sus poderes y sean ellos fuente de autorreconocimiento.

Capacidades sociales: o sus formas societales como el poder de obrar en el plano social, orientadas hacia la instauración de vínculos sociales que hilan el lienzo de estrategias para ser persona, familia, organización, pueblos, etc.

La configuración fenomenológica presentada es un blanco absoluto, donde no existen ni aparecen esos momentos y espacios grises, puesto que sí los hay por los conceptos de fragilidad y falibilidad humanas. Sería entonces, mejor, hablar y escribir de persona capaz, frágil y falible. Indico solamente que sobre estas dos condiciones la reflexión de Ricoeur aborda temas como el mal moral, el sentido de la falibilidad, el poder de fallar, las limitaciones de la persona y la fragilidad.

2.3 Persona en las hermenéuticas del Sí y del obrar humano o filosofía práctica (trazo hermenéutico)

El tercer trazo transcurre dentro de la vía larga de la hermenéutica, un trazo clave para Ricoeur y según mi valoración también tema sine qua non para desembarcar en la dimensión ético-moral de la persona capaz. Primeramente y dentro de lo que considero base para revisar la filosofía práctica están rodeos hermenéuticos del Sí: su constitución, la identidad narrativa, la identidad personal bajo la mismidad (*idem*) y la ipseidad (*ipse*). Después su Pequeña ética: intencionalidad ética, la norma y la sabiduría práctica. Todo esto es el trasunto de *Sí mismo como otro* y, téngase en cuenta, el hilo que guía los rodeos es el interrogativo *Quién* sobre el agente en los diferentes ámbitos de sus acciones.

2.3.1 *Hermenéutica del Sí*

Ricoeur subrayó en la fenomenología un posible riesgo de repliegue egológico, que debía eludir en sus reflexiones, que llevó a cabo mediante el desplazamiento desde el yo hacia el sí reflexivo. ¿Un retroceder? No. Es su paso adelante “de una fenomenología eidética a una fenomenología hermenéutica [...] que más tarde calificará de inserción hermenéutica” (Dosse, 304). El punto de inflexión de esa transformación lo constituye el *giro lingüístico* descubierto en sus reflexiones sobre el mito y el símbolo, que le plantearon “un nuevo desafío [...] al filósofo de tradición reflexiva y fenomenológica” (Dosse 2013: 305). Y el resultado está en *Sí mismo como otro* (1996), cifrado en proponer y justificar “la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto” (Ricoeur 1996: XI), y al sustentarla mediante la construcción “para el sí (de) un estatuto que escape a las alternancias de exaltación y de declive que afectan a las filosofías del sujeto en primera persona: decir *sí* no es decir *yo*” (Contracarátula).

El Sí es producto de una serie de estadios o etapas que inician con la persona como un individuo “de un cierto tipo”, “un particular de base”, del que se puede hablar o escribir, ya que “es una de las cosas

al respecto de las que hablamos, es decir, una entidad a la que hacemos referencia" (Ricoeur 1993: 112–113), siempre respondiendo al *qué* de ella; en seguida mediante el análisis de los actos de discurso, el filósofo tematiza la persona como un yo que habla a un tú, sin que aparezca la tercera persona. Entonces, ¿Cómo ir del yo-tu a él?

El derrotero orientó hacia las preguntas *¿Qué?*, *¿Por qué?* y *¿Quién?* y en concreto a des-ocultar el *Quién* como estrategia para construir la identidad personal de un sujeto concreto, que luego denominará con el término latino *ídem* (mismidad). La inversión del orden en los interrogativos tuvo que ver con la adscripción, que permite designarse bajo dos formas muy distintas, la de agente y la de locutor y que además le proporcionó un indicio de la identidad que llamará con otra expresión latina: *ipse* (ipseidad). Dos son las identidades de la persona, la mismidad y la ipseidad.

La filosofía de la acción posibilitó a Ricoeur vadear los niveles del lenguaje, del habla y de la acción misma y tematizar unos estratos, que son los constitutivos de la persona y que se corresponden con los aspectos/ planos de la persona analizada desde la fenomenología hermenéutica: el lenguaje, la acción, la narración y la vida ética. Esos planos son las cuatro maneras de dar respuesta a las preguntas ¿quién es el agente del habla, quién el sujeto o actante de la acción, el narrador y el sujeto de imputación/responsabilidad moral. Y precisa que "sería mejor decir, por otra parte, *hombre hablante, hombre agente (añadiría hombre sufriente), hombre narrador* y personaje de su narración de vida, y por último *hombre responsable*" (106).

Esta persona se va constituyendo a modo de despliegues sucesivos de capas, las de decir, hacer-sufrir y narrar. De los rodeos con esta última capa surgió el concepto y sentido de la identidad narrativa, esto es que las narraciones de un agente son el medio para descifrarlo y para que él se des-cifre. La capa que hace al agente comprenderse como responsable se podría, con todo el respeto, ubicar

después del despliegue de su hacer. A mi juicio el encadenamiento de etapas aparecería más pedagógico, pero claro, sin desvirtuar la solidez de los planteamientos y hallazgos de Ricoeur. Aquí nos quedamos con la identidad personal como una identidad narrativa.

El Sí finaliza su constitución en los reconocimientos: el propio y el mutuo o intersubjetivo; en el primero afloran temas éticos, pero aquí el agente no puede aún designarse a sí mismo; la transición de este autorreconocimiento al mutuo la lleva a cabo la persona mediante el ejercicio de sus. Esta forma mutua de reconocimiento es el punto final para la Comprensión del Sí, en que consiste esta hermenéutica. Es un proyecto de toda la vida y así lo reconoce Ricoeur, 2005: "el camino es largo para el hombre 'actuante y sufriente' hasta llegar al reconocimiento de lo que él es en verdad, un hombre 'capaz' de ciertas realizaciones" (81).

Recalco la confesión del hermeneuta sobre la buena extensión del camino y el tiempo necesario para cumplir ese proyecto de persona. Un vaso comunicante lo brinda Agís Villaverde, con una síntesis de lo que antecede y con una llave para avanzar hacia lo que sigue:

Cada uno de estos niveles afecta a un ámbito distinto, pero confluyen en lo que Ricoeur denomina la hermenéutica del sí-mismo (herméneutique du soi) que desarrolla en *Soi-même comme un autre*. [...] La dialéctica del sí mismo y del otro encontrará, según nos dice Ricoeur, su pleno desarrollo en estos estudios situados bajo el signo de la ética y de la moral [...] (teniendo en cuenta que) la hermenéutica ricoeuriana no busca comprender al otro (autor) como un tú, tal como ambicionaba hacerlo la hermenéutica romántica, sino que propone una hermenéutica donde lo que importa es la comprensión de uno mismo y de los otros a través del texto". (Agís Villaverde 2011: 69–70, 188).

2.3.2 *La persona, un Sí mismo como otro (trazo hermenéutico práctico)*

Ahora la pregunta inicial exige el desagregado acerca del comportamiento ético del Sí. Cómo actúa/cómo debe actuar la persona en el ámbito ético-moral para que efectivamente se reconozca y sea reconocida como capaz? Dado que la hermenéutica práctica desarrolla triádicamente su contenido, aquí ubico las coordenadas primeras que nombro como puntos de partida y de llegada, y componentes del objetivo ético. Los primeros constituyen los rieles de los rodeos; los de llegada muestran los productos logrados alrededor de la primacía ética, y los componentes señalan el modo de la andadura. Nótese que cada uno de los bloques está integrado por tres componentes en consonancia la presentación triádica, teórica y pedagógica que dejó el Maestro Ricoeur y que señala estructura, cohesión e interdependencia de su Pequeña ética. Adicionalmente, hay unos esquemas que podrían facilitar la lectura y la comprensión de las páginas que siguen.

Puntos de partida:

1. La primacía de la ética sobre la moral que objetivo ética
2. La necesidad de que el objetivo ético pase por el tamiz de la moral
3. Estatuto moral del Sí: la autonomía con inclusión de un sentido de dimensión interpersonal.

Puntos de llegada:

1. Intencionalidad ética: intencionalidad de la vida buena
2. Con y para otro
3. En instituciones justas.

Componentes del Objetivo ético:

1. Individual
2. Interpersonal
3. De sociedad y de las instituciones.

Esquema uno. Tríada Filosofía o hermenéutica práctica.

<i>Filosofía práctica</i>		
<i>Ética del Sí</i> (Ética anterior)	<i>Moral del Sí</i>	<i>Sabiduría práctica</i> (Ética posterior)
Aristóteles	Kant	Ricoeur
Deseo de la vida realizada, con y para los otros, en instituciones justas.	La intencionalidad ética puesta a prueba de la norma.	Decisión en cada situación, pero iluminada por principios.

El esquema presenta distinción de la ética y la moral, para lo que existen razones de alguna clase; lo hizo simplemente por convención como él mismo lo escribe. Zielinski, Ágatha (2016) aporta la denominación de *anterior* para la ética y de *posterior* para la sabiduría práctica. Aparecen Aristóteles y Kant, no porque hayan escrito sino porque sus aportes constituyen la materia prima de los rodeos; y Ricoeur porque esa guía para momentos y situaciones de desconcierto ético-moral es de su autoría.

Ricoeur sintetiza su filosofía práctica en *Sí mismo como otro*, obra que de acuerdo con Agís Villaverde “marca la transición entre la hermenéutica y la filosofía práctica” (2011: 69) y es la aplicación de la hermenéutica del Sí reflexivo al ámbito ético, o la respuesta del trazo ético-moral al interrogante inicial *Quiénes somos*. Sobre esta propuesta el autor mismo declara:

La que yo llamo, con ironía y modestia – fingida o no, no lo sé – mi ‘pequeña ética’ está estructurada en tres capítulos que, con rapidez podrían resumirse en el enfrentamiento entre una ética teleológica, *neo-aristotélica*, cerrada en la

idea de una vida buena, y cierto enfoque deontológico, *más kantiano*, que giraría alrededor del deber y de la obligación (Ricoeur 1995: 128–129) (Los subrayados son míos).

¿Impidieron la ironía y la modestia la continuación del enfoque apersonándose del suyo? El mismo hermeneuta, formula tres interrogantes a los que buscará responder: ¿qué significa la consecución de una vida buena? ¿qué significa obediencia al deber? y Cómo puede resolverse un problema ético-práctico inédito? (129).

Esquema dos. Ética del Sí.

Ética del Sí. Ética anterior			
Intencionalidad ética	La intención o mira de la vida buena.	Con y para los otros (el prójimo)	En instituciones justas
Objetivo ético	Estima de sí	Solicitud	Justicia
Virtudes	Respeto de sí Planes de vida	Justicia Respeto por la norma Amistad	Justicia Relaciones interpersonales

En 1984 Ricoeur escribió una definición donde narra que la ética “es la odisea de la libertad a través del mundo de las obras, este viaje de la creencia ciega (yo puedo) a la historia real (yo hago)” (62–63). Esta joya literaria está llena de sugerencias. La libertad es nuestra Ítaca a donde debemos retornar en un viaje de dificultades, largo y exigente. No nos llevan, podemos ir con nuestro obrar. Pero no se queda en Homero, sino que retoma a Aristóteles en su ética a Nicómaco y va enlazando conceptos recíprocos, sincrónicos y prácticamente sinónimos: vida realizada, verdadera vida, vivir bien, felicidad, vida feliz, vida buena mediante las virtudes y deseo, hasta llegar a concretar que: “la vida ética supone el deseo de una realización personal entre

los otros y para los otros, a partir de la virtud de la amistad, y, en relación con un tercero, a partir de la virtud de la justicia” (Ricoeur 1995: 129).

De aquí las precisiones de ética teleológica (de fines) y neo - aristotélica. ¿Por qué Ricoeur hizo suyo el tema de la vida buena? Dosse lo explica así:

La dialéctica de lo propio, de lo próximo y lo lejano conduce a Ricoeur a hacer suya la perspectiva aristotélica de la vida buena, del vivir bien como fundamento de las reglas de la comunidad civil. De este modo arraiga este deseo de la vida buena como lo que debería ser la fuente de inspiración misma del vivir-en-conjunto, desplazando el deseo privado de felicidad como capacidad de un cumplimiento colectivo al intercambio de dar-recibir (Dosse 2013: 634).

La vida realizada

se inserta en el tema de las virtudes en cuanto a excelencias rectoras capaces de jalonar, de determinar, de estructurar a la vez el objetivo de la felicidad y la tarea propia del hombre... fuente está en nosotros, en nuestras actividades. En esto reside la condición más primitiva de lo que llamamos reconocimiento de sí mismo (Ricoeur 2005: 93).

Las virtudes que el Estagirita reconoce como excelencias, aquí se refieren a dos movimientos (hacia el otro y de ambos hacia las instituciones) y desde luego devienen canales de comunicación entre ellos y ella. Sin embargo, no son las únicas excelencias, ya que cada bloque presenta virtudes específicas (respeto de sí, la amistad, las relaciones interpersonales) y, por tanto, la vida realizada y feliz lo es

por el sello de las virtudes. Entonces, este modo de vivir no es monológico ni solipsista; es dialógico y, por tanto, en él hay cabida para el para el tú, para el otro. Aquí está Ricoeur de cuerpo entero; procuró él eliminar lo egológico en sus variadas manifestaciones. Vivir bien no puede darse en solitario, necesita del horizonte del vivir bien con y de ese otro, quien deviene semejante y tiene 'rostro'. Esto suena bien; sin embargo, alcanzarlo depende de nosotros mismos, nunca de la bondad o intervención ajena/divina o de la suerte que nos acompañe.

El *deseo de una vida feliz* – así nombrado en *Amor y Justicia* (Ricoeur 1993: 107) lleva en sí mismo un elemento axial de esta ética: el deseo es "anterior a todo imperativo". No se nos ordena/manda vivir bienamente, no. Deseamos esa vida buena. García Ruiz, al respecto así reflexiona:

El deseo de realizar una vida plena es la expresión originaria de la persona donde la búsqueda de la felicidad es anterior a la obligatoriedad que impone la ley moral. Hay sujeto responsable en la medida en que es capaz de estimarse a sí mismo y, por ende, obrar intencionalmente (Ruiz 2013: 29).

La vida realizada debe ser formulada en términos del objetivo *estima de sí o amor a sí mismo*, analizada por Ricoeur (1996) acudiendo al reflexivo *sí*, como manera de rehuir del yo inmediato, cartesiano. A primera vista, este objetivo estima de sí se muestra como una "virtud aparentemente solitaria" (p.188), mas no lo es puesto que ella viene tejida en relación con los otros y con las instituciones.

Tomás Domingo Moratalla (2006) escribe que:

Lo que es estimado en el sí mismo son dos cosas: la capacidad de actuar intencionadamente – capacidad de

preferencia – y la capacidad de iniciativa – de comenzar cualquier cosa en el mundo. La estima de sí es, por consiguiente, el momento reflexivo de la acción; estimando nuestras iniciativas, nuestras acciones, nos estimamos a nosotros mismos; sintiéndonos autores de nuestras acciones nos sabemos cómo no-cosas (291).

La estima de sí en el plano ético en el plano moral deviene en el respeto de sí y el respeto de los otros, de las instituciones y de la norma. Pero ahí no se cierra la cadena porque el vivir bien del sí y del otro se lleva a cabo dentro de las instituciones, junto a los “sin rostro”, poniendo en juego la justicia (tercer objetivo).

Superadas las reticencias de egoísmo y de repliegue de la persona capaz sobre sí misma, aparece el segundo elemento del ensamble del ethos: *Con y para con otros*, y en palabras sugerentes “hacer de otro mi semejante” (Ricoeur 1993: 108). Para el filósofo hay dos clases de otros: aquellos de las relaciones cara a cara (relaciones de por sí limitadas) y los otros de las relaciones entre ciudadanos conocidos, sin ser amigos o no conocidos. La tríada ética de la persona implica que no puede vivirse/experimentarse una vida buena sin referencia a otro; pero esta referencia no es algo que se dé en abstracto, sino que es necesario el involucramiento *con el otro*, y con un *para* consistente comprometerse con instituciones mediadoras y siempre justas.

El objetivo ético de este segundo bloque es la *solicitud*, obviamente por el otro. Ricoeur sugiere

llamar solicitud a este movimiento de sí mismo hacia el otro, que responde a la interpelación de sí por el otro [...] Hacer de otro mi semejante, tal es la pretensión de la ética en lo que concierne a la relación entre estima de sí y la solicitud (1993: 108).

La solicitud se ubica en la antípoda de la estima de sí, puesto que implica y exige un descentramiento del yo para ir en búsqueda activa del otro, del tú, de los otros y su estructura dialogal exige que la idea global de humanidad no anule la pluralidad de las personas ni su alteridad; por esto no puede ser una solicitud pasiva, sumisa, sino absolutamente crítica. Amistad, justicia, respeto, solidaridad, cooperación, sentimientos, compasión, cuidado, benevolencia son virtudes que demuestran solicitud.

La amistad como lógico proveedor de intercambios es un tema de amplio desarrollo en Aristóteles y consecuentemente en Ricoeur. Ella es una manera de vivir la solicitud, ubicada entre la estima de sí y la justicia. Es necesaria:

Además, cuando dos hombres son amigos no necesitan de la justicia, mientras que, aun siendo justos, necesitan de la amistad: es más, parece que el carácter más amistoso es propio de los hombres justos (Aristóteles: 235).

La amistad crea la igualdad de los amigos que se obligan a vivir una reciprocidad, dando-entregando y devolviendo-retornando sin cálculos mezquinos, no por conveniencia, sino por exigencia misma de la relación amistosa. Interesante: si alguien no diera en reciprocidad debe renunciarse a las relaciones amicales con él.

La reflexión de Ricoeur sobre la justicia no fue algo coyuntural, oportunista. Fue un tema de siempre, integrante esencial de la vida buena. Se sitúa entre dos perspectivas: la vida buena y la regla y se distiende entre concepciones teleológica y deontológica. La primera se constituye en una actualización de los asertos griegos sobre el deseo de la vida buena: la finalidad de la justicia estriba en hacer posible a los agentes su vivir bien. Esta concepción

teleológica está guiada por la idea de vida buena, atraviesa la perspectiva *deontológica* protagonizada por la obediencia a la norma, la obligación, la prohibición, el formalismo procedimental, para llegar en tercer lugar al ámbito de la *sabiduría práctica* (*φρονεσις*), caracterizado por la prudencia. fruto de la deliberación equitativa en situaciones de conflicto e incertidumbre (Agís Villaverde 2011: 189).

Hay un sentido inmerso en la justicia de acuerdo con Ricoeur y es el relacionado con la virtud de repartir, que también implica no tomar demasiado en cuanto a ventajas (querer tener más) ni lo suficiente en asuntos de cargas. Bondad es otro nombre para la solicitud, pues cuando la persona es bondadosa no se encierra en sí misma, sino se abre, tiene en cuenta, se dirige y apoya a los otros.

El tercer nodo de la tríada ética dice *En instituciones justas*. Para Ricoeur, la institución es una estructura de vivir juntos de cualquier comunidad, que no se reduce a las relaciones personales, puesto que su característica básica constitutiva son las costumbres comunes y no las leyes y las normas. En esta estructura

el problema de la justicia se convierte en problema ético difícil desde el momento en que ninguna sociedad ha podido conseguir, ni dejar de proponerse, una distribución igual, no solamente incluso con los bienes y beneficios sino también con cargas y responsabilidades (Ricoeur 1993: 109).

Pero compartir y repartir no son excluyentes, porque se encuentran íntimamente relacionados en la sociedad que siempre debe ser considerada y analizada y realizada como “una empresa de cooperación” (Ricoeur 1996: 209; citando a Rawls).

La *moral del Sí* es el contenido del octavo estudio; su desenvolvimiento es alrededor de las ideas de Kant en torno del deber, lo que justifica la denominación de enfoque deontológico o de la obligación. En estas páginas Ricoeur somete la intencionalidad ética al juicio de la norma y “se centra precisamente en el vínculo entre *obligación* y *formalismo*, no para denunciar apresuradamente las debilidades de la moralidad del deber, sino para decir su grandeza” (213). El éxito del rodeo está anclado en descifrar los rasgos universalistas de la ética y, al mismo tiempo, trabajar indicadores de conexión entre la moral y la vida buena. Escribe Ricoeur, que

el anclaje del momento deontológico en la intencionalidad teleológica se hace evidente por el lugar que ocupa en Kant el concepto de la buena voluntad [...]. Ni en el mundo ni en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción [*ohne Einschränkung*] a no ser tan solo una *buena voluntad* (215).

Además, la asignación del predicado bueno a la voluntad propició rodeos interesantes, tales como que así despunta la continuidad con la ética, dado que para Kant la voluntad tiene la capacidad de definirse por razones que se relacionan con la estima de sí. La voluntad finita (“empíricamente determinada”) genera la restricción que es característica de la idea del *deber* – de una acción llevada a cabo por deber – y a su vez esta voluntad finita dificulta la diferenciación de la universalidad y la restricción; la buena voluntad y la acción realizada por deber son dos expresiones intercambiables.

Los rodeos por la obligación moral y por la ética llevan a advertir que el respeto de la norma debe abrirse en respeto de Sí mismo como otro y por tanto en respeto del otro y a sentar la íntima ligación entre objetivo ético y la norma moral; es decir, la intencionalidad ética posee

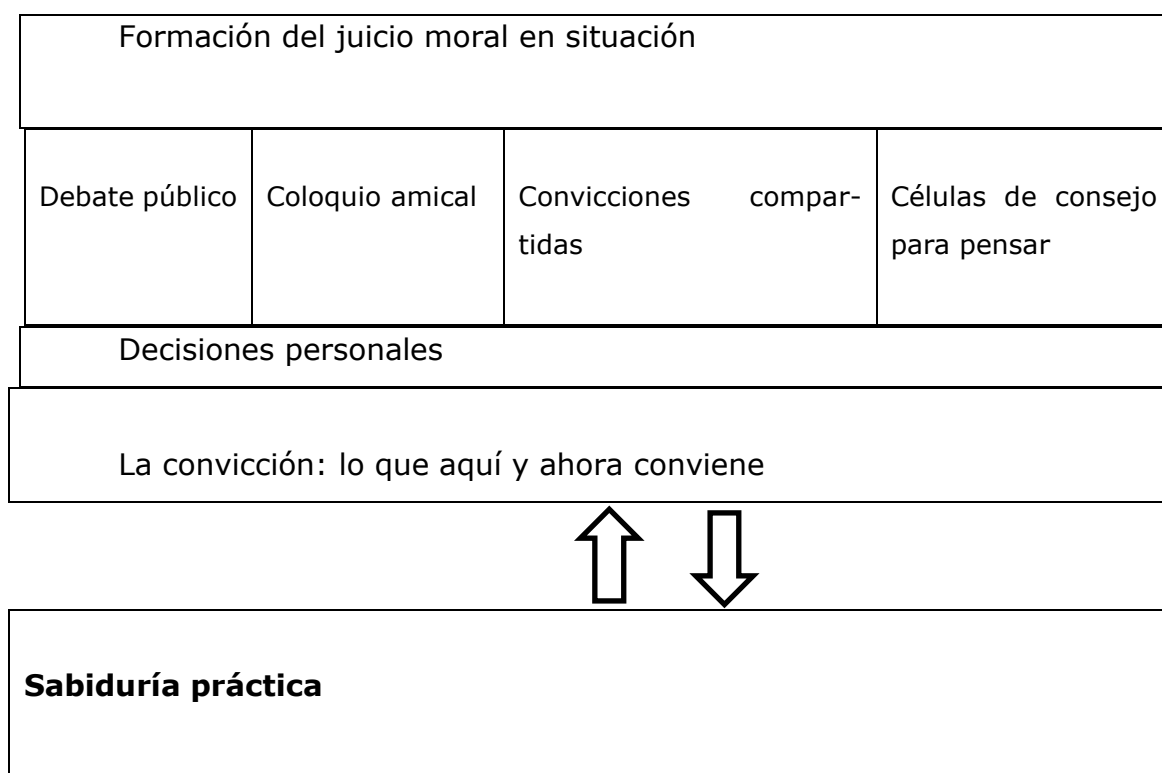
una fundamentación moral, e igualmente, la moral tiene una apoyatura ética. En cuanto a la norma, Ricoeur propone que no oculta el sentido ético, que la intencionalidad prima sobre la norma, que la intencionalidad es una (¿la?) clave para interpretar la norma y también que una función especial de la norma es llevar a transformar la estima de sí en respeto de sí.

El usa este concepto para la articulación de la intencionalidad... – dentro de normas, caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad, es decir, en esta instancia el autor somete la intencionalidad ética a la rigurosidad de la ley, siendo la libertad y la igualdad valores contrapuestos, si se privilegia la libertad, hay que resguardar la igualdad. De ahí la importancia y/o pertinencia del rigor de una moral de estilo kantiana, es decir, lo necesario que es actuar de acuerdo con una máxima que guíe la acción, evitando así la arbitrariedad en la *praxis* humana. Lo justo pasa a constituirse en la aspiración, en el objetivo ético que va a ser fundamento de obligación moral (Rapimán Salazar y otros 2020).

En relación con la *autonomía* aparece aquí “un sentido de dimensión interpersonal”, con que se alcanza el “primer fundamento” del estatuto moral del sí. Junto con esta capacidad de ser auténticamente autónomo está la otra de actuar por deber, relacionada tanto con la propensión al mal como con nuestra *capacidad* de actuar por deber. La propensión obliga a que el “objetivo de la vida buena (asuma) la prueba de la obligación moral”. El hermeneuta tenía claridad de que la autonomía contenía una universalidad abstracta (va a llamar humanidad) por lo que arecía de la idea de pluralidad. La autonomía deviene plural cuando se asume a la persona como fin en sí

misma y así se evita “la alternativa del monólogo y del diálogo” (1996: 222); además, alentó la necesidad de “cuestionar...la independencia del principio de la autonomía - florón de la concepción deontológica de la moralidad... (o) con otras palabras, a poner en duda la autonomía de la autonomía”. (228).

Esquema tres. Sabiduría práctica para la persona capaz



Este esquema puede ser estudiado hacia arriba o hacia abajo. Este bloque de la sabiduría práctica hay que apropiárselo a Ricoeur en la medida en que es colofón de su hermenéutica práctica en la perspectiva del obrar y la herramienta siempre oportuna para utilizarla, aplicarla y decidir actuar en situaciones de conflictos ético-morales. Es la que reconocemos como ética posterior. Para servir en uno y otro escenario elaboró Ricoeur su Pequeña ética tripartita. Ya se recordó lo fundamental de la ética anterior y de la moral. Es importante recalcar que la finalidad de estos párrafos es la de presentar lo que juzgo

necesario para cumplir lo prometido en el título: la respuesta del filósofo a la pregunta Quiénes somos.

El obrar es el escenario donde se prueban la autenticidad del retrato fenomenológico de la persona capaz. La realización de aquellos poderes o capacidades se enfrenta a dos escenarios, sereno uno en situaciones donde la deliberación conduce a decisiones acordes con los supuestos básicos éticos, y otro conflictivo por variadas circunstancias que no permite deliberaciones oportunas y decisiones para acciones buenas y/o legales. Dos preguntas motivadoras y al mismo tiempo orientadoras serían: ¿Cómo debo decidir moralmente cuando se debe cumplir la regla en situaciones conflictivas? ¿Qué se necesita para acertar en las deliberaciones?

3. El conflicto en la vida moral

La moral ahora y siempre es como una máquina que inevitablemente vive suscitando conflictos en los momentos de la acción, es una especie de surtidor de combates. En esas circunstancias según lo expresado por Ricoeur (1996), "solo un recurso al fondo ético sobre el que se destaca la moralidad puede suscitar la sabiduría del juicio en situación" (270). Queda claro: no hay renuncia a la intencionalidad ética, siempre es necesario acudir a ella, pero aceptando que deliberar y decidir acertadamente en el ámbito de la moral, aun con el apoyo de dicha intencionalidad, no es fácil. ¿Cómo proceder en estos casos especiales? *Esquema cuatro. Conflictos en la vida moral*

Sabiduría práctica. Conflictos en la vida moral			
Respeto a las personas	Principios	Justicia	Instituciones

La ipseidad	La autonomía	Rigorismo formalista	Excepciones
La autonomía	Pretensión uni- versalista	Justicia procedimentalista	necesarias
Los contextos culturales	Autoridad	Justicia en abstracto	Respeto a las personas y a la ley
			Universalismo Contextualismo

Ricoeur rodea cuatro fuentes de conflictos morales: Persona y norma, argumentación e interpretación, convicción personal y herencia tradicional, universalización y contextualización. Recordemos que el respeto tiene una triple referencia: a las personas, a la norma y a las instituciones.

El *respeto a las personas* como fuente de conflictos morales es analizado con el segundo imperativo kantiano: “trate a la humanidad en su propia persona y en la de otro como un fin en sí y no un medio”. Descifró el hermeneuta en la expresión humanidad una *dimensión universalista* y ligada a las personas una *pluralista*, como ya se escribió. Es en estos dos puntos de vista donde están los conflictos: la pluralidad de las personas posiciona su ipseidad ante la solicitud por los otros, y es esta ipseidad la que no es fácil de acoplar con la universalidad de las reglas que exige la humanidad. Aparecen dos cuestiones enriquecedoras: ¿Cómo respetar a las personas? y ¿Cómo respetar la ley?

¿Qué significa respetar a las personas? Un primer sentido hace referencia a que “el respeto debido a las personas en el plano moral está en la misma relación con la autonomía que la solicitud lo está con el objetivo de la vida buena en el plano ético” (Ricoeur 1996: 232), lo que lleva a encadenar respeto y estima de sí. Además, escribe Ricoeur, que el “respeto del otro y de sí mismo por el otro constituye una manifestación del respeto por la norma” (214).

La *autonomía* de las personas, mal entendida y asumida, es otro surtidor de conflictos, y no solo en la vida moral. Ricoeur insiste en la autonomía del sí no es ni egológica ni monológica, es decir, no es una cerrazón que excluye una condición dialogal y tampoco es una autonomía autosuficiente. Ante la pretensión universalista o núcleo duro del formalismo kantiano, el filósofo propuso que la autonomía debe ubicarse al final y no al comienzo del proceso reflexivo moral, pues la autonomía es un metacriterio del criterio de universalización.

La *justicia* puede generar conflictos cuando se ejerce como repartición desde posiciones de un rigorismo formalista o cuando existe una concepción procedimentalista de la justicia o tiene una concepción de humanidad, pero en abstracto. Las *instituciones* originan conflictos en lo que tienen que ver con su labor de distribución/repartición justa, con la alteridad dentro de la pluralidad de las personas, que insta o apremia las excepciones, con la universalidad de las reglas que establece una división del respeto en torno de la ley y alrededor de las personas, y por último, con convicciones razonables que se aplican en casos generales (universalismo) o en casos insólitos (contextualismo) que son una mirada miope, periférica, con asistencia del corazón, y de las fuerzas pasionales.

Ya están las fuentes de conflictos. ¿Dónde se podrá bucear para funcionar acertadamente en esas situaciones? En la ejercitación del juicio moral en situación, escribe Ricoeur. Logrado este juicio se debe haber alcanzado una convicción; la sumatoria de estos dos conceptos recibe el nombre de sabiduría práctica. La convicción se refiere a que "en una situación dada, habida cuenta de mi información, de mi cultura, de mis raíces, de mi negociación con los otros, encuentro que debo hacer una cosa que me debo realizar [...] es lo que llamo acción que conviene" (Gaté 2001: 23). Esta sabiduría práctica está muy entroncada en la *phrónesis* aristotélica, pero con alguna diferencia o tal vez mejor, complementariedad. La del Estagirita corresponde a un

individuo aislado mientras la del Filósofo de Valence tiene que ver con varios agentes de tal forma que sea auténticamente pública. Esta *phrónesis* pública no deja que en las circunstancias conflictuales las personas capaces queden a merced de situacionismos morales donde por lo general se toman decisiones arbitrarias. Esta *phrónesis* pública puede verse como “choque capaz de despertar nuestro recelo contra no solo las ilusiones del corazón, sino también las ilusiones nacidas de la *hybris* de la misma razón práctica” (Ricoeur 1996: 260).

No se queda Ricoeur en la teoría, sino que propone cuatro estrategias (¿herramientas?) para desarrollar, alcanzar, decidir y actuar con el juicio moral en situación: debate público, coloquio amical, convicciones compartidas y las células de consejo para pensar. Las tres primeras no requieren aclaraciones. Las *células para pensar* que hoy podrían asumir diferentes nombres (*thinking tank, wow think, thinking is better, thinking and reflect, restart, think, imagine and believe...*) y que son cada día más necesarias, Para Ricoeur, de acuerdo con la cita de proporciona Dosse los resultados y de dichas células significan “un cambio del alcance del actuar humano (que afectan) la base de la identidad personal” (Dosse 2013: 678). Por ello, las células devienen necesarias para acuerdos, debates, concertaciones. Además, diversos comités, tan de moda hoy, están encaminados a lograr un juicio moral acorde con la situación insólita que debe abordarse y decidirse, pero sin ser dotados de autoridad omnipotente en las diversas implicaciones de la vida moral y menos en los juicios prudenciales.

Agís Villaverde (2011), asigna a la sabiduría práctica la función de criterio cuando se busca

determinar el objetivo ético en situaciones singulares conflictivas, a las que la moral, en su rigidez universalizadora, no puede responder satisfactoriamente. Enfrentado a situaciones conflictivas singulares, el *phrónimos* debe

deliberar lo que considera bueno y conveniente para él mismo, no de una manera parcial sino con la vista puesta en el horizonte del vivir bien, en general, esto es, de algún fin bueno. En razón de ello, Aristóteles define al hombre sabio como aquel que es capaz de deliberación (24–28).

Deliberar, en terminología hermenéutica, significa tanto una interpretación de la acción como de sí mismo que reflexiona enfrentado a una acción concreta... (y escribiendo que una labor de *deliberación*):

en un lenguaje más moderno diríamos que es un trabajo incesante de interpretación de la acción y de sí mismo donde prosigue la búsqueda de adecuación entre lo que nos parece lo mejor para el conjunto de nuestra vida y las elecciones preferenciales que rigen nuestras prácticas (Ricoeur 1996: 85).

4. Iluminaciones para las personas capaces

Quiénes somos es el interrogante que guía las reflexiones de una respuesta, la de Paul Ricoeur. Ellas aparecen como puertas abiertas para caminar un trecho más y con ensayos creativos devenir personas capaces y felices porque la mira está allá, en la vida realizada, junto a y con otros, pero en instituciones justas.

Esta respuesta integra una serie aspectos teóricos y sugerencias prácticas, que requieren dedicación en su estudio para dejarse provocar y animarse a trabajar personalmente, en familia, en organizaciones, en las ciudades. Ir tras el sueño de más personas realizadas y felices.

Ricoeur propone la armazón de una respuesta íntegramente incluyente donde el Sí mismo desplaza al yo inmediato, donde su autonomía necesita reconocer y aceptar permanentemente a los

terceros como también a dialogar activamente con ellos con el fin de construir y disfrutar de instituciones justas.

Interesante el tópico de las virtudes de la Pequeña ética. Algunas de ellas no aparecen en los libros de espiritualidad y de ascetismo, y para algunos no serían virtudes. Pero un poco de buena voluntad las convertiría en perlas que estaban refundidas en la maravillosa y alborotadora noticia del Reino de Dios.

La ética posterior, la de la sabiduría práctica, se debe poner de moda en otros ámbitos y saberes: la salud (bioética), los administrativos (toma de decisiones), el medioambiental (estima y respeto), la formación humana (autonomía, autoestima).

Las células pensar constituyen un típico enfoque y una asequible metodología para el crecimiento personal, familiar, ciudadano y organizacional; ellas podrían utilizarse como propedéutica para entender y ejercitarse en algunas de las capacidades urgentes que se vienen llamando blandas (trabajo en equipo).

La ética es prefacio de la política, escribió Ricoeur. En ese prefacio se consignan que ciertas condiciones de y en las instituciones son necesarias para que los seres humanos ejerzamos responsablemente nuestros poderes y lleguemos a ser y a existir como como personas-ciudadanos capaces, realizados y felices. Los intelectuales y forjadores de opinión tienen la tarea de bocetar y desarrollar ese prefacio.

Bibliografía

Agís Villaverde, M. (2011). *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*. Madrid: Fundación E. Mounier.

Agís Villaverde, M. (2013). *Caminantes. Un itinerario filosófico*. Madrid: Fundación E. Mounier.

- Aristóteles (2005). *Ética Nicómaco*. Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez. Madrid: Alianza editorial.
- Begué, M.-F. (2003). *La poética del Sí- mismo*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Casarotti, E. (1999). Paul Ricoeur. La constitución narrativa de la identidad personal. *Prisma*, 12: 118–131.
- Delgado Rodríguez, J. (2012). *Autonomía relacional: un nuevo enfoque para la bioética*. Universidad Nacional de Educación a Distancia (España): Facultad de Filosofía.
- Díaz, C. (1991) (2). *Emmanuel Mounier*. Madrid: Instituto E. Mounier (Col. Clásicos del Personalismo).
- Domingo Moratalla, T. (2006). Del sí mismo reconocido a los estados de paz. Paul Ricoeur: Caminos de hospitalidad. *Pensamiento, Revista de investigación e información filosófica*, 62(233): 203–230.
- Domingo Moratalla, T. (2019). La ética hermenéutica aplicada a la educación. *Paul Ricœur: una filosofía para la educación*. Compiladora Ramírez Hernández, Irazema Edith. México: Ediciones Del Lirio, 145–172.
- Dosse, F. (2013). *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Esquirol I Calaf, J. M. (1991). Entrevista a Paul Ricoeur. *El Ciervo*, Barcelona, mayo.
- García Ruiz, P. E. (2013). Sí mismo para otro. Un debate sobre ética e identidad en Emmanuel Lévinas y Paul Ricoeur. *Franciscanum, Revista de Ciencias del Espíritu*, Bogotá, 55(159), Enero-Junio.
- Gaté, J.-M. (2001). Entretien avec Paul Ricœur. *Le Philosophoire* 3(15).
- Herrerías Guerra, L. (1996). *Espero estar en la verdad. La búsqueda ontológica de Paul Ricoeur*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- Mounier, E. (1976), *Manifiesto al servicio del personalismo. Personalismo y cristianismo*. Madrid: Ediciones Taurus.

Rapimán Salaraz, M. E. y otros (2020). Paul Ricoeur y una vida buena con otros y para otros: a propósito del trabajo en equipo en salud. *Acta Bioethica*, 26(1), mayo. Versión on-line.

Ricoeur, P. (1936). Note sur la personne. *Le Semeur*, n. 7, (mai): 437–444.

Ricoeur, P. (1984). Fondements del éthique. *Autre Temps*, n. 3: 61–71.

Ricoeur, P. (1985). Avant la loi morale: l'éthique. En *Encyclopaedia Universalis. Supplément II, Les Enjeux*, París, 42, Citado por Moratalla, T. (2007) Bioética y hermenéutica. La aportación de Paul Ricoeur a la bioética, en *Veritas*, Vol. II, No. 17, Seminario Pontificio Mayor San Rafael, Valparaíso Chile.

Ricoeur, P. (1993). *Amor y justicia*. Traducción de Tomás Domingo Moratalla. Madrid: Caparrós Editores.

Ricoeur, P. (1995). *Crítica y convicción*. Traducción de Javier Palacio Tauste. Madrid: Editorial Síntesis.

Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Traducción de Agustín Neira Calvo con la colaboración de María Cristina Alas de Tolívar. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, SA.

Ricoeur, P. (1999). L'unique et le singulier. Entretien avec Edmond Blattchen: Noms de dieux. *Le Symbole. Le philosophe, le poète et le politique*. Bruxelles: Alice Editions, 53–60.

Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Trad. de Agustín Neira. Madrid: Editorial Trotta.

Villa Sánchez, J. A. (2015). Vida buena y acción en la ética de Paul Ricoeur. *Tópicos. Revista de Filosofía*, 49 (jul./dic.).

Zapata Díaz, G. S. J. (2006). Ética, fenomenología y hermenéutica en Paul Ricoeur. *Universitas Philosophica*, 23(47): 121–141.

Zapata Díaz, G. S. J. (2012). La hermenéutica política de Paul Ricoeur. *Universitas Philosophica*, 29(59), (july/dic).

Zielinski, A. (2016). Principes et fondements de l'éthique en santé.
Université de Rennes 1. www.longuevieetautonomie.fr.

