

Tacto, promesa y convicción

Conjunción ética de tradición e innovación en Paul Ricœur

Beatriz Contreras Tasso

Profesora asociada adjunta del Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile,
Docente de Cursos de Ética y de Antropología

Resumen

La ética de la solitud de Ricœur conjuga en una prolija articulación tres momentos polarizados que brotan de fuentes fecundas de la tradición: la *phrónesis* aristotélica, la herencia deontológica Kantiana y la formulación de la *Sittlichkeit* hegeliana. La sobredeterminación Ricœuriana de dichos modelos exhibe una cuidadosa reapropiación crítica, cuya originalidad hermenéutica revela su fecundidad filosófica para enfrentar las demandas éticas actuales y sus oposiciones más importantes, proponiendo una fina distinción de niveles de mediación y fases de efectuación. La sabiduría práctica es el resultado de esta interpretación y el género narrativo constituye su elemento mediador más notable. El mérito creativo de esta propuesta ética es la interpretación de la ipseidad, polo de la identidad que funda la relación ética originaria del sí mismo con otro. Tres momentos ejemplares de dicho camino son: el tacto, la promesa y la convicción.

Palabras claves: Promesa, Tacto, Convicción, Sabiduría práctica, Articulación.

Abstract

The ethics of solitude in Ricœur combines a detailed articulation of three polarized moments which spring from fertile traditional sources: Aristotelian *phrónesis*, the Kantian deontological legacy, and the formulation of Hegelian *Sittlichkeit*. The Ricœurian over-determination of these models exhibits a careful critical re-appropriation, whose hermeneutical originality takes account of its fertility philosophy to address current ethical demands and their more important oppositions. This overdeterminataion proposes a fine distinction of levels of mediation and stages of fulfillment. Practical wisdom is the result of this interpretation and the narrative genre is the most notable mediating element. The creative merit of this ethics proposal is the interpretation of *ipseity*, a pole of identity that is at the basis of the original ethical relation between oneself and another. Three exemplary moments in this path are: touch, the promise and conviction.

Keywords: Promise, Touch, Conviction, Practical wisdom, Articulation.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 2, No 2 (2011), pp. 33-47

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2011.83

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Résumé

L'éthique de la sollicitude de Ricœur s'articule précisément autour de trois moments polarisés qui viennent de trois sources fécondes de la tradition philosophique: la *phronesis* aristotélique, l'héritage déontologique kantien et la formulation de la *Sittlichkeit* hégélienne. La surdétermination Ricœurienne de ces modèles présente une réappropriation critique dont l'originalité herméneutique rend compte de sa fécondité philosophique pour faire face aux demandes éthiques actuelles et à ses oppositions les plus importantes. Cette surdétermination propose une distinction assez fine des niveaux de médiation et des phases d'exécution. La sagesse pratique, le résultat de cette interprétation et le genre narratif constituent son élément médiateur le plus remarquable. Le mérite créatif de cette proposition éthique est l'interprétation de l'ipséité, pole de l'identité qui est à l'origine de la relation éthique originaire du soi-même avec l'autre. Trois moments sont exemplaires de ce chemin: le tact, la promesse et la conviction.

Mots-clés : Promesse, Tact, Conviction, Sagesse pratique, Articulation.

Tacto, promesa y convicción

Conjunción ética de tradición e innovación en Paul Ricœur

Beatriz Contreras Tasso

Pontificia Universidad Católica de Chile

Ejemplaridad de la ética

La ética es un ámbito privilegiado para examinar el aporte de Ricœur a la reflexión filosófica actual. A nuestro juicio, con su propuesta ética se pone de relieve un ejercicio hermenéutico amplio, desarrollado por este filósofo en su última etapa, que establece un puente entre polos aparentemente contrapuestos y sin transición posible. Este gesto metódico global supera la oposición entre la tradición y la innovación crítica y asume otras polaridades susceptibles de articulación, como las oposiciones entre ser y deber ser o deseo y deber. Asimismo, la ética Ricœuriana propone la intersección entre bien y justicia para responder tanto a debates actuales relevantes (universalistas *versus* contextualistas), como a los dilemas de aplicación que nuestra praxis suscita.

Una clave ontológico-hermenéutica con la cual Ricœur desarrolla la continuidad entre dichos polos es la relación de co-pertenencia originaria entre estima de sí y solicitud, dos nociones iluminadoras de su ética. Este binomio exhibe un horizonte de apertura que reafirma la capacidad ética del sí mismo de responder al otro, a partir del fortalecimiento de su identidad *ipse*. Su fundamentación surge de la exploración de la polisemia de la identidad personal, como identidad *idem/ipse*, iluminada por la identidad narrativa. El desarrollo de esta interpretación constituye uno de los focos centrales que la hermenéutica del sí despliega en toda su amplitud en *Sí mismo como otro*.¹

La sabiduría práctica permite comprender la propuesta ética Ricœuriana en un sentido unitario. Esta categoría práctica marca el final de un proceso y permite articular en ella las distintas fases del trayecto hermenéutico. El recurso ético mencionado devela la dimensión de la capacidad humana en el campo práctico: el de las elecciones apremiantes, considerando nuestros recursos para acoger las demandas del otro como si fueran propias. Esta instancia ética articula dos momentos esenciales: el nivel originario del deseo y el discernimiento normativo. Asimismo, la sabiduría práctica tiene su anclaje en la configuración cultural existente y se estructura como intencionalidad ética dirigida por un proyecto “narrativo” enraizado en su historia y orientado hacia un futuro.

La proposición Ricœuriana de la sabiduría práctica enfrenta el dilema irreductible de la acción humana desafiada por el conflicto. El escenario en el cual se concretan las elecciones prácticas se compone de elementos de incertidumbre inevitables, frente a los cuales se moviliza el inagotable potencial humano susceptible de iluminar la decisión. Por lo tanto, el género ético despliega una de sus posibilidades más notables desde el punto de vista de la capacidad creativa del agente para encontrar nuevas salidas a los conflictos. Su peculiar creatividad surge de una tensión difícil, desde el punto de vista ético, como es la de discernir la justa distancia de la regla,

profundizando provisoriamente tal alejamiento, para acoger debidamente al otro en el acontecimiento singular. Asimismo, la sabiduría práctica permite ensanchar las fronteras de la acción a través de la mediación narrativa, en un doble sentido: rastrea la condición narrativa inherente a la *praxis*, como un soporte de comprensión que ilumina la acción, y toma de este género los modelos ejemplarizadores provenientes de la ficción, espacio pre-ético esclarecedor para pensar el componente trágico del dominio del actuar y del sufrir.

En este terreno, se enfrentan oposiciones fuertes y el criterio irreductible para salvar la incertidumbre, en los casos límite, es la adecuada respuesta a la solicitud del otro. Sin embargo, el acto ético (*phronético*) sólo puede dar garantía de genuina hospitalidad hacia el prójimo, pero no alcanza un grado de certeza absoluta, sino la convicción de hacer lo correcto; su fuerza procede de la atestación de sí. Por tanto, la decisión justa es fruto de un proceso complejo articulado por elementos provenientes de diversas fuentes.

Destacaremos tres momentos ejemplares del trayecto que culmina en la sabiduría práctica: el tacto, la promesa y la convicción. Su articulación permite dar cuenta de la complejidad ética, proporcional al campo de la acción humana falible y susceptible de mejoría, y ofrece una guía para enfrentar sus ineludibles dilemas. Mostraremos a continuación las fuentes de la tradición en las cuales Ricœur se inspira para relevar su reinterpretación innovadora, en la óptica de una ética de la acción interpelada por las urgencias de nuestro presente.

El peso de la tradición

El peso se puede sentir como carga agobiante o como potencia iluminadora. Esta segunda opción no está exenta de exigencias pues supone, en clave Ricœuriana, una interpretación crítica rigurosa. El desafío de Ricœur consiste en intentar, en primer lugar, una lectura de Aristóteles sin traicionar su impronta, pero a la vez, exhibiendo las zonas de debilidad que su pensamiento deja expuestas. ¿Y por qué esta vuelta a Aristóteles? Tal vez el rasgo más productivo y penetrante de su ética, que constituye una de sus fuentes de inspiración más importante, es la capacidad de acoger la singularidad sin dejar de lado la necesaria normatividad que exige toda auténtica ética. La primera cuestión que nos plantea una decisión ética difícil es asumir la singularidad del caso, pues regularmente el dilema surge de la particularidad de la situación, la cual afecta a personas de carne y hueso, en el *hic et nunc*.

La ética aristotélica ofrece una vía de regulación de la acción mediante una fórmula que determina la buena elección (*phrónesis*) a través del justo equilibrio entre el razonamiento verdadero (*orthós logos*) y del deseo recto (*proairesis*). Ambos componentes deben coincidir y adecuarse para una aplicación efectiva a la acción humana concreta. La *phrónesis* es la virtud que posibilita el juicio moral en situación. Su ejercicio asume la difícil experiencia del razonamiento práctico y despliega una evaluación “intuitiva” del querer, iluminada por su razón calculativa, para reconocer la peculiaridad de la situación y decidir cuál es el curso de acción bueno en el caso contingente.

Aristóteles nos ha legado una concepción ética que fortalece la racionalidad práctica de la acción a través de su anclaje fundamental en el elemento desiderativo. De esta manera, con la reivindicación de la *phrónesis* Ricœur enfatiza algo fundamental: la rehabilitación del anclaje concreto del obrar humano, que intenta enriquecer una concepción de la acción moral basada únicamente en un intelectualismo ético.² El actuar bien se vincula al rectificar las pasiones y

adquirir las virtudes, actividad que se ejerce toda la vida. La fuerza de la acción ética está puesta no solamente en *ver* el bien para proceder bien, sino en el deseo de actuar bien. Es decir, la vinculación de saber y puesta en práctica hace indiscernible, hasta cierto punto, en qué fase de la deliberación concurre el dispositivo racional y en cuál instancia es determinante el querer que conduce a la acción concreta. De este modo, la contribución de la *phrónesis* aristotélica³, estriba en su potencia ejecutiva, disposición que alcanza un grado de productividad importante, sin sobrepasar la condición práctica, es decir, falible, pues está ligada ineludiblemente al elemento contingente y al sentido trágico (*deinon*) y sometida a los vaivenes de la acción humana, con todas sus limitaciones inherentes.

Ricœur evalúa este retorno a Aristóteles a través de tres implicaciones mayores⁴:

1. La función singularizadora de la *phrónesis*, que consiste en la insistencia sobre la relación de inteligencia práctica y situaciones singulares, que Aristóteles ejemplifica con su comparación de *aisthesis* y equidad.⁵
2. La valorización de una manera de argumentar no demostrativa, cercana a la retórica de Aristóteles. Ésta es comprendida como lógica de lo probable y su propósito es establecer una fórmula del silogismo práctico que afronte el desafío de encontrar el universal apropiado a la situación singular para la construcción de la premisa menor; pensar que Aristóteles denomina calculador, opinante, legislativo.
3. Insistir en el enraizamiento de la reflexión filosófica en una práctica dada, en una cultura viviente. Este punto de vista es muy importante porque se ve reafirmado con la concepción ejemplar del sabio (*prhónimos*), y su referencia al *phronein* trágico como antecedente narrativo iluminador de su práctica política, función determinante del hombre (*zoon politikón*).

Hemos esbozado fortalezas de la ética de Aristóteles que ofrecen un grado de normatividad importante, expuesto ejemplarmente en el *orthós logos*. Sin embargo, subsiste la preocupación por un tema decisivo para nuestro filósofo: el problema de la irrupción del mal. A su juicio, la manifestación del mal en la violencia, en sus variadas formas, tomando en consideración los terribles ejemplos del siglo XX, no queda neutralizada por una ética teleológica. La ética orientada por la búsqueda de la vida buena no da garantía de contener un criterio de universalidad suficiente para modelar las prácticas o ideales inherentes a los planes de vida de nuestro presente. Es decir, la intencionalidad de la vida buena remite a sistemas particulares de valores insertos en instituciones que deben relacionarse con la variedad de los contextos sociales globales.

En este escenario, no bastan los recursos personales orientados por un fin externo. Dicha falta de garantía justifica el paso por la moral kantiana y exhibe un punto de inflexión en la tarea hermenéutica propuesta, para centrarse en los desplazamientos que se producen entre el deseo y el deber y también entre el bien y la justicia.

El examen del modelo kantiano intenta responder a una cuestión decisiva: la disimetría fundamental de la acción humana y sus efectos negativos. La deontología se funda en tres movimientos de distanciamiento o depuración que guían la acción. El primero es el criterio de universalidad que rige el juicio de la acción; el segundo, la obligación o coacción que se impone al

sujeto, derivada de dicho criterio; y el tercero, la autonomía sobre la cual ese criterio se funda. La universalidad y la obligación excluyen todos los elementos que no permiten a la voluntad ser una voluntad buena *sin restricción*. La autonomía es su principio supremo.

El concepto de autonomía constituye una pieza clave para la interpretación ética de Ricœur. El mandato contenido en el imperativo: “obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal”,⁶ exhibe el dilema de la separación entre una orden y su obediencia. Y así entramos de lleno en el problema kantiano que interesa a Ricœur. La finitud de nuestra condición humana, herida de nuestra libertad, obliga a asegurar esta frágil continuidad entre ley y obediencia. Kant, como es sabido, propone el imperativo categórico para contrarrestar la pasividad inherente a la inclinación al costo de la restricción (obligación). El fundamento de esta radicalización es la autolegislación o autonomía. Una autonomía *sui generis* pues está *sujeta* a sí misma, por su capacidad de darse la ley y de obedecerla. La libertad (*Wille*) es lo único que ofrece una salida a nuestra finitud, salvando a la voluntad de su condición finita (*Willkür*). Esta es, a juicio de Ricœur, la cima del formalismo kantiano, legislación sólo mediante la forma, como principio suficiente de determinación de la voluntad.⁷

El problema de la autonomía es su costo. Kant se ve obligado, según Ricœur, a escindir el ser razonable finito en dos: una parte razonable, donde cabe el sentimiento puro del respeto y una parte imperfecta, de las afecciones que dependen de la patología del deseo. Dicho criterio de escisión no es viable en la concepción de la *intencionalidad ética*. Ricœur busca, por tanto, la transición del deseo al deber y propone para ello una distinción de niveles de efectución, que permite reconocer el sitio legítimo de la depuración kantiana, manteniendo intransable la fuente de inspiración de la vida ética.

Veamos esta reivindicación de la ética en la interpretación de la estima de sí. Kant declara en su postulado moral que todas las pretensiones a la estima de sí que preceden el acuerdo a la ley moral son nulas e ilegítimas. Ricœur, sin embargo, mostrará que la estima de sí anclada en la ética de la *ipseidad* sobrevive a la prueba moral y es enriquecida. Se trata de una mediación fundamental del sí mismo que prepara su genuino paso por el otro. La noción Ricœuriana de estima de sí lejos de ser un amor egoísta, una relación inmediata de mí a mí, o un amor patológico de uno mismo, -en el sentido de Kant⁸-, es una relación larga, mediatizada por la mirada valorizadora del otro. Por tanto, el carácter autorreferencial de la estima de sí es un movimiento de segundo grado, que deriva del fortalecimiento de la identidad del sí a través de acciones valiosas referidas a los otros, que lo hacen digno ante sí mismo. De este modo, se convierten en equivalentes la estima del *otro como sí mismo* y la estima de *sí mismo como otro*. Entonces, la estima de sí, hablando el lenguaje kantiano, es el polo bueno, y no el polo pervertido representado por el amor de sí.⁹ La estima de sí es sometida al paso de la prueba de universalización y resulta validada, aunque su legitimación es de orden metódico y no ontológico: “...dans l’optique Ricœurienne, le moment *déontologique* n’a pas de valeur absolue mais assure une fonction médiatrice et opératoire”.¹⁰ Así pues, Ricœur critica a Kant convertir la etapa terminal del camino moral, en el único y definitivo de toda la ética.¹¹

Por otra parte, la noción de solicitud, figura ética fundamental, se ve fortalecida también por el paso moral. El camino hermenéutico elegido para su análisis es la confrontación de la Regla de Oro: “No hagas a tu prójimo lo que aborrecerías que se te hiciera”¹², con el segundo imperativo kantiano. En primer lugar, la interpretación Ricœuriana de la Regla de Oro reafirma el espíritu de solicitud como una dimensión de intersubjetividad básica, que tiene su fuente de

inspiración en la economía del don y no en una interpretación de corte utilitarista.¹³ Este énfasis en los actos de donación que preceden a los imperativos acentúa la capacidad de gratuidad pre-ética constatable en la experiencia humana desde sus albores.¹⁴

En segundo lugar, la Regla de Oro revela la posibilidad de las figuras del mal en su amplia gama, desde sus formas leves hasta sus expresiones más siniestras. La interdicción, precedida siempre por un *no*, responde a la necesidad de contrarrestar el poder en su ejercicio abusivo y violento. Es decir, la norma es el punto de racionalidad que puede limitar dicha desviación. Sin embargo, si se nos permite hacer una analogía, la norma es el remedio que se aplica a una enfermedad, la cual supone un estado de salud que la precede:

En efecto, en el plano del objetivo ético, es totalmente afirmativa la solicitud, como intercambio mutuo de las estimas de sí. Esta afirmación, que podemos llamar sin duda, original, es el alma oculta de la prohibición. Es ella la que, en último término, refuerza nuestra indignación, es decir, nuestro rechazo de la indignidad infligida a otro.¹⁵

Este espíritu optimista, aunque no ingenuo, de Ricœur procede de la constatación de la indignación frente al abuso, raíz fenomenológica última de la intencionalidad ética de lo humano que exhibe el carácter derivado de la prescripción, como correctivo de una desviación.

El contrapunto entre la Regla de Oro y el segundo imperativo kantiano exhibe un “efecto” de la moral kantiana muy relevante: se refiere a su nivel de “abstracción” de la alteridad. Ricœur apuntará su crítica a las nociones de autonomía y respeto ensanchadas por el binomio *estima de sí/solicitud*, como relación no reduccionista de la alteridad. El punto cuestionable es el concepto de *humanidad* presente en la segunda formulación del imperativo kantiano, y el sentido allí presente del respeto debido a las personas:

Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo, y nunca solamente como un medio.¹⁶

A juicio de Ricœur, el concepto de *humanidad* cumple el doble propósito de abarcar la diversidad de las personas, antes excluida por el concepto de autonomía, y atenuar (formalizar) el elemento de diversidad propio de la alteridad. En otras palabras, si Kant se ve forzado a elaborar un imperativo que sobrepase la Regla de Oro es debido a su contenido empírico; su referencia a sentimientos (amar y odiar) o inclinaciones no pasa la exigencia de universalidad. El término kantiano *humanidad* alude a aquello que es *digno de respeto* en mi persona y en la del otro. Se da así un paso desde la autonomía, ejercicio aislado, a la inclusión de la diversidad de las personas. Estamos en un terreno equivalente a la solicitud, en clave Ricœuriana, en el dominio del sí abierto al otro, pero desprovisto de toda su alteridad radical. Es decir, la inclusión de las personas rinde el beneficio de la pluralidad, pero evita perder el control que se derivaría del elemento de la diversidad implicado por la disimetría de poder de una voluntad sobre otra.

En suma, a juicio de Ricœur, la alteridad es recuperada por la fórmula que distingue entre “tu persona” y “la persona de otro”. Sin embargo, la fórmula “no usar a otro como un medio” hace referencia a los intereses de la utilidad, que se querían descartar. En este mandato se cuela por decirlo así, la secreta intuición que imperaba en la Regla de Oro, ciertamente no depurada, sino en su dimensión de expresión de la sabiduría popular.

Ricœur muestra la proximidad entre el imperativo del *respeto debido a las personas* y la Regla de Oro: “no sólo tienen el mismo campo de ejercicio: tienen, además, el mismo objetivo: establecer la reciprocidad donde reina su carencia”.¹⁷ Entonces, la originalidad del segundo imperativo kantiano no puede evitar el elemento de disimetría que conlleva la alteridad, presente en la Regla de Oro, que seguramente Kant rechazaría. Ricœur se pregunta:

¿no estaba justificado ver en este imperativo la formalización de la Regla de Oro...? ¿Y no estaba igualmente justificado dejar oír, siguiendo la Regla de Oro, la voz de la solicitud, que exige que la pluralidad de las personas y su alteridad no sean anuladas por la idea englobadora de humanidad?¹⁸

En conclusión, el paso al segundo imperativo kantiano agrega un elemento que está en la raíz de la solicitud, su referencia a la alteridad. Ricœur enfatiza, eso sí, la necesidad de una inclusión radical de la alteridad verdadera inherente a la pluralidad de las personas, y no una recuperación a medias, que deja fuera cualquier vestigio de sus verdaderos intereses o motivaciones. La solicitud, por el contrario, es un paso de la estima de sí a la alteridad, como dialéctica necesaria para el desarrollo de una ética inclusiva, intersubjetiva y anclada en relaciones políticas sustentadas en el modelo del querer vivir juntos.

El tema de la pluralidad nos conecta con el dominio público de las instituciones, preocupación central de la formulación de Ricœur: “intencionalidad de la vida buena con y para otros en instituciones justas”. A este propósito sirve la filosofía hegeliana y su concepto de la *eticidad* (*Sittlichkeit*), la cual resulta iluminadora en la propuesta ética que examinamos. Empero, los elementos hegelianos que la inspiran son acotados. Hegel afirma la necesidad del despliegue de la vida ética en el marco institucional. Su preocupación es la realización de la moral formal en la vida concreta, cuya necesidad se funda en una teoría de la comunidad y del Estado. Entonces, la eticidad aporta, a juicio de Ricœur, una moral efectiva y concreta que replica a la moral abstracta kantiana, en cuyo centro de gravedad están las instituciones, y la cima es el Estado; esta esfera subsume estadios anteriores, la ética y la moral, en una síntesis superior. En otras palabras, la propuesta hegeliana intenta dar un lugar central a la moralidad en el mundo.

Una contribución innegable del enfoque esbozado proviene del fortalecimiento de la relación integral de las relaciones sociales en el marco de las instituciones. Porque allí el reconocimiento se hace objetivo y se despliega una relación supraindividual, de lazos intersubjetivos anclados en una vida desplegada en la comunidad. La eticidad, a diferencia del derecho abstracto (Kant), es una instancia que une orgánicamente a los hombres entre sí con un vínculo interno y no exterior, más allá de la moralidad simplemente subjetiva, pues se trata de una figura del “espíritu objetivo” (*Enciclopedia*). La posibilidad de desarrollar capacidades y disposiciones humanas que permitan superar los intereses en conflicto se basa en las instituciones, las cuales son necesarias para la plena realización o desarrollo humano.

Es decir, en el plano de la efectuación de la libertad, Hegel exhibe (*Principios de la Filosofía del derecho*) un vínculo orgánico entre los hombres que supera la exterioridad de la relación jurídica o económica. El enfoque hegeliano en esta perspectiva es un aporte decisivo al pensamiento político de Ricœur, que reafirma la dimensión ética de la ipseidad y refuerza el rango ontológico esencial de la relación del sí con la alteridad en el marco de las instituciones.

Este lazo social permite la organización de la comunidad histórica, establece una sociedad política y en suma, genera relaciones sociales no fragmentadas.

La eticidad posee las fuentes y los recursos de la acción sensata. Es una idea que supone la moral efectiva y concreta que desarrolla la comunidad a través del mutuo reconocimiento, en virtud del cual se co-construye una red de evaluaciones traducidas en costumbres que se ejercitan en la comunidad. Es decir, la eticidad es una red de creencias axiológicas que regulan la división de lo permitido y de lo prohibido en una comunidad dada.¹⁹ Dichas costumbres son el marco de despliegue de la vida ética y política. De este modo, Hegel sigue siendo instructivo para Ricœur al buscar “en las estructuras sucesivas del orden familiar, luego económico, finalmente político, las mediaciones concretas que faltaban a la idea vacía de ley”.²⁰ Además, su ética concreta restituye la tradición aristotélica que une el bien del hombre con la función del hombre (*ergon*), ejercidos en el marco de la comunidad y de los ciudadanos. Hegel, aportando recursos propios del pensamiento moderno²¹, concibe la política como un saber orgánico que coordina el bien del individuo con el de la comunidad, o lo que Ricœur llama el “carácter arquitectónico” de la política, que organiza las competencias particulares al servicio del todo de la Ciudad.

Esta visión no deja de ser atractiva en el pensamiento de Hegel, aunque contenga, según Ricœur, aspectos cuestionables, en un sentido distinto a la crítica marxista. A saber, resulta tentadora la tesis hegeliana que propone la acción con sentido en y por la vida política, la cual se encarna en la idea del Estado en su forma “incoactiva y tendencial”, fórmula que se fundamenta en la idea de una síntesis de la libertad y de la institución. El Estado hegeliano opera esta síntesis, el problema es la exaltación peligrosa e ilimitada de esta figura. Es decir, Ricœur reconoce la importancia de la filosofía política de Hegel, no obstante, el punto crítico por el cual se distancia de la eticidad es su carácter de “tercera instancia” superior. Rechaza una ontología del Espíritu elevada por sobre la conciencia individual y encarnada en el “espíritu de un pueblo”, superando la intersubjetividad en la figura endiosada del Estado.

Esta figura capaz de pensarse a sí misma y de legitimar su juicio como superior a la conciencia moral puede desencadenar un desgarramiento entre ambas instancias ocasionando atrocidades trágicas irreversibles, como las que hemos visto en los totalitarismos del siglo XX. El Estado no está por sobre los individuos sino en una relación de reciprocidad con ellos. Y si ese Estado deviene en la negación de las libertades e iniciativas individuales debe ser deslegitimado. La pertenencia del individuo a un orden político, como el respeto de las instituciones, es irrenunciable y fundamental pero no totalmente incondicional. Por tanto, el modelo Ricœuriano supone el mutuo reconocimiento de una autonomía individual que prospera en una sociedad que le reconoce y a la vez reconoce a la sociedad y sus instituciones políticas. Entonces, se rechaza una ontología substancialista del Estado, como instancia superior totalizante dotada de un saber de sí, idea mortal para la ética, por inadmisibles y peligrosas para la democracia.

En suma, la *Sittlichkeit* sobredeterminada por Ricœur no es una substancia espiritual ético-política, sino que tiene su anclaje ético en la tradición narrativa de una comunidad histórica. Las pretensiones de una cultura de priorizar este o aquel bien hacen que la discusión pública sea inagotable, pues no existe un orden último absoluto atemporal, que se sabe a sí mismo, sino que las democracias deben establecer un consenso sobre la base de una buena deliberación.

En consecuencia, no hay una contradicción en relación al valor que Ricœur otorga a la concepción de la eticidad y a su crítica. Esta última se refiere a la fundamentación metafísica de dicho postulado, en la óptica de una realización acabada y perfecta como figura desplegada del

espíritu, que parece congelar el elemento irreductible del conflicto. Por tanto, la *phrónesis* crítica pasa por Hegel, y esto supone para Ricœur no caer en la “tentación hegeliana” de asumir sin reparos una *Sittlichkeit* que ofrecería una salida “perfecta” al difícil equilibrio entre las demandas y expectativas individuales y los valores colectivos que representa el Estado. Por tanto, Ricœur propone una *Sittlichkeit* depurada, la cual es despojada de sus pretensiones de superación de las contradicciones que el Espíritu auto-suscita y se reduce a la modestia de la *phrónesis* en el juicio moral en situación. La contribución que supone el concepto de eticidad es incorporar las mediaciones públicas, que contienen en sí una moral compartida, un mundo de costumbres construido en el debate de la comunidad.

La relectura crítica de la tradición de Aristóteles, Kant y Hegel arroja un resultado concreto: la formulación de la sabiduría práctica, recurso que ilumina dicha tarea, a través de la triple articulación de las variadas fuentes del actuar, en su justo equilibrio. A saber: a) el dominio de la razón de actuar, el cual contempla toda la gama de la motivación inscrita en el elemento desiderativo, ordenado desde una teleología, o intención última de la acción; b) El proceso de moralización que implica la conformidad de la acción con el deber, y c) El campo de la norma o regla de la acción, que contempla el anclaje socio-cultural simbólico del actuar en el ámbito de las costumbres, por el cual la acción individual deviene social.²²

De la angustia a la esperanza

L'acte d'espérance, certes, pressent une totalité bonne [...], mais ce pressentiment n'est que l'idée directrice de mon tact métaphysique; et il reste inextricablement mêlé à l'angoisse qui pressent une totalité proprement insensée. Que “cela soit bon”, je ne le vois pas: je l'espère dans la nuit. Et puis, suis-je dans l'espérance ? [...]. Rien n'est plus proche de l'angoisse du non-sens que la timide espérance.²³

La esperanza, tal como nuestro filósofo sugiere, permite suavizar esa angustia inherente a la búsqueda del sentido de la vida y sus vicisitudes trágicas. La meditación de carácter ético es una guía que despeja provisionalmente los escollos de este difícil trayecto. Y no es casualidad que en este hermoso párrafo aparezca la palabra *tacto* como un signo iluminador en dicha oscuridad.

A nuestro juicio, el trabajo de sobredeterminación de la *phrónesis* aristotélica alcanza un grado de síntesis notable en ese momento inicial que refleja el *tacto* del juicio moral en situación. La interpretación crítica de la *phrónesis* aristotélica recupera una *phrónesis* no ingenua, esto es, sometida a un proceso de prueba de universalización, que supone la evaluación de su nivel normativo expresado en el *orthos logos*, depurado por la regla, y elevado así a una exigencia de adecuación con ella. Sin embargo, el examen crítico mantiene intacto su rasgo distintivo, esto es, la capacidad de modificar la acción si la evaluación muestra la insuficiencia de la norma para resolver de manera justa el caso concreto. El tacto es ese proceder sutil y lúcido por el cual la ética aristotélica marca un hito decisivo de la reapropiación crítica que Ricœur desarrolla. “No hay camino más corto que éste para alcanzar ese tacto gracias al cual el juicio moral en situación, y la convicción que lo anima, son dignos del título de sabiduría práctica”.²⁴

Es interesante notar que la palabra “tacto” aparece excepcionalmente mencionada en *Sí mismo como Otro*, y su módico uso no releva su verdadera importancia, aunque en nuestra opinión es un aspecto esencial del ejercicio de la sabiduría práctica. Si bien no hay una conceptualización textual expresa de esta noción, podemos inferir que la puesta en marcha de la

sabiduría práctica exhibe ese momento decisivo de aplicación del “tacto” inherente al juicio moral en situación. Nos referimos a la cuestión de la sensibilidad como horizonte de posibilidad humana del sentir con otros. Apuntamos a un ensanchamiento del espectro de lo sensible que le confiere un rango de comprensión distinto al de la reflexión, aunque igualmente revelador.

La sabiduría práctica apela a los recursos de nuestra capacidad de sentir iluminados por la *phrónesis*. Podríamos decir que esta noción de sensibilidad es cercana al talante afectivo heideggeriano (*Befindlichkeit*), cuya capacidad comprensiva es decisiva para la acción.²⁵ Ese tacto se verifica en el análisis de la *phrónesis* aplicada a casos que Ricœur denomina “dolorosos”. Un ejemplo de su lúcida interpretación se refiere al caso del enfermo terminal, que muestra la orientación de la sabiduría práctica cuando nos enfrentamos con conflictos difíciles, para suavizar la tensión inherente al componente trágico de la acción. El dilema de la “verdad debida a los moribundos” nos propone una disyuntiva entre mentir al otro para suavizar su sufrimiento o decirle la verdad. Ricœur no da una respuesta unívoca, imposible cuando es otro de carne y hueso quien nos interpela. Más bien propone la que a su juicio respondería a la sabiduría práctica, a saber:

La sabiduría práctica consiste aquí en inventar los comportamientos justos y apropiados a la singularidad de los casos, aunque, no por ello, está abandonada a la arbitrariedad. En estos casos ambiguos, la sabiduría práctica necesita, sobre todo, meditar sobre la relación entre dicha y sufrimiento.²⁶

La relación entre la felicidad y el sufrimiento es gravitante en la decisión, que por supuesto supone la consideración de la persona del caso y también de la perspectiva ética en la que se inscribe la felicidad, es decir, el supuesto de que la felicidad es un criterio ético valioso, aunque no excluye de su ámbito el sufrimiento. No podemos ahondar en la reflexión profunda sobre la felicidad que Ricœur desarrolla. Más bien nos interesa mostrar que la sabiduría práctica no es una receta, supone siempre un proceso renovado de evaluación y no debería erigir en regla la que ha sido una elección de excepción a la regla. En otras palabras, la sabiduría práctica no puede imponer una sola forma de comprensión, lo que debe guiar la acción es el momento del tacto ejercido en el juicio moral en situación, el cual reposa en última instancia en convicciones morales basadas en el respeto por el otro, y aspira a la universalidad, una universalidad que adquiere rasgos peculiares, al ser confrontada con los contextos de aplicación:

...una cosa es decir el nombre de la enfermedad, otra señalar su grado de gravedad y las escasas posibilidades de sobrevivir, y otra exponer la verdad clínica como una condena a muerte. Pero existen también situaciones...en las que la comunicación de la verdad puede convertirse en la posibilidad de una repartición en la que dar y recibir se intercambien bajo el signo de la muerte aceptada.²⁷

Por otra parte, la sabiduría práctica exhibe una capacidad humana de continuidad de la persona moral. La expresión más alta de la identidad *ipse* es la promesa. Es decir, una parte de la identidad, el *ipse*, opuesta al *idem*, representa esa forma de permanencia en el tiempo como continuidad ética a pesar de los vaivenes de la acción. Se trata del mantenimiento de sí que surge como expresión de actos morales, cuyo ejemplo más emblemático es la promesa.

La estructura de la ipseidad es dialógico-diádica, pues el sí mantiene su identidad (es el mismo) a través de una narración que da cohesión a los acontecimientos de su vida que

involucran a los otros, y en cuya aventura tienen significación los compromisos éticos. La promesa expresa dicha capacidad ética, pues realza la relación de la ipseidad con la alteridad. Ricœur opera una crítica de la promesa en clave kantiana. En dicha perspectiva, la promesa es un acto de cumplimiento de la palabra que se sostiene en “el deber de respeto a la persona como fin en sí” y, por tanto, un acto monológico de auto-confirmación. La reinterpretación de la promesa en sentido ético, cuestiona la concepción deontológica centrada en el sujeto y reafirma su posición inclusiva de la alteridad. Ricœur ensancha esta interpretación mediante la consideración del cumplimiento que exige el respeto por el otro como una alteridad singular irreductible.

Una segunda diferencia se refiere al plano del examen, pues en la perspectiva ética no interesa el análisis lógico-lingüístico del acto mismo en su configuración interna. El valor ético de la promesa se centra en el examen del acto en relación a su efectucción, y no sólo a su formulación, paso que supone un nuevo escalón, el “moral”. A saber, lo central en la promesa es el principio de fidelidad a la palabra dada, en el marco de su estructura dialógica, cuyo éxito va más allá de la satisfacción del análisis del acto de discurso involucrado. Asimismo, la promesa, desde el prisma Ricœuriano, se cumple como respuesta a otro y no sólo por el sentido normativo del cumplimiento.

En síntesis, el punto crítico con respecto al marco normativo kantiano se refiere a que los resortes de la acción moral están en la constitución interna de la misma promesa, y la autonomía es su condición de posibilidad. Hay una ligazón de necesidad entre decir y cumplir que permite que el agente responda al otro concernido. Este enfoque es insuficiente, a juicio de Ricœur, como también lo es el enfoque lingüístico que subraya el rol mediador del lenguaje entre el sujeto y el contexto. Ambos son válidos pero se focalizan en el agente, sujeto, o locutor, como polos determinantes de la elección. La promesa que determina la ipseidad sólo puede ser definida en el contexto de una relación de cumplimiento con otro. Es decir, el aspecto que otorga un carácter ético privilegiado a este fenómeno es su referencia a la dimensión intersubjetiva en que un agente es capaz de postergarse a sí mismo en favor de otro.

Esta contraposición de ética y moral retoma la crítica esbozada al comienzo sobre la reciprocidad, elemento de disimetría expresado en la Regla de Oro, y su “empobrecimiento” en el segundo imperativo de Kant. A la ética de la solicitud, interpelación centrada en el otro, se contraponen desde la perspectiva kantiana, la moral del respeto a la persona. La distancia de ambas formulaciones es sutil aunque importante. El punto de interferencia respecto al concepto de respeto a la persona surge, a juicio de Ricœur, de la afirmación de Kant de la bondad de la acción a partir de su conformidad con la ley. Por el contrario, el respeto como respuesta a la demanda de otro permite fundar la bondad de la acción en un principio distinto, a saber, en un acto de fidelidad a otro por quien cobra sentido la obligación de cumplir las promesas. Con este giro se intenta establecer la conexión entre los criterios de justicia y la idea del bien.

Una semántica del bien que inserta el compromiso con el otro como “la virtud de la duración”, no una virtud del instante, puesto que como se expresa en el acto de prometer, éste muestra un cierto comportamiento con respecto al tiempo. Y podríamos agregar, un deber de memoria, por el cual asumimos la tensión que supone luchar contra el olvido, en aquellos casos en que nos sería personalmente más provechoso su incumplimiento. Esta “sensibilidad” con el otro refleja, desde la óptica de la solicitud, la idea de la mutualidad del intercambio intersubjetivo: la solicitud corresponde a la estimación de sí mismo *como* otro y del otro *como* un sí mismo. En esta base de reciprocidad presupuesta se funda la posibilidad de cumplir con la promesa. Y nuestra negativa no sólo propone una contradicción lógica (deriva kantiana), sino

una violencia en contra de otro. Es decir, la contraposición del plano dialógico al plano monológico de la deontología, exhibe la superioridad del nivel ético de respuesta a otro por sobre el nivel de la obligación a mí mismo, en el plano lógico de la no contradicción.

Por otra parte, la invocación de la Regla de Oro apela a un estadio ético fundador de orden narrativo e interpretativo el cual es pre-moral y tiene un carácter de *universal potencial*, por dos motivos: se encuentra en diversidad de culturas y también necesita ser sometida a ratificación y discusión en cada cultura que todavía no la ha adoptado o que la interpreta de otra manera. En este sentido, es un principio de un origen muy distinto al imperativo kantiano que se funda en la sola razón. Este fondo inicial al cual Ricœur refiere toda su arquitectura ética esboza su radical pretensión de superar un punto de partida trascendental, por una ética arraigada en la razón práctica encarnada en una comunidad viva, que comparte sus grandes relatos fundadores.

El último estadio de la formulación emblemática de esta ética de la “intencionalidad de la vida buena con y para otro en instituciones justas”, alude precisamente a los relatos fundadores que dan pie a la convicción, tercer momento ejemplar del trayecto que cerrará este análisis. La convicción es el punto de llegada crucial del proceso que sintetiza el camino de discernimiento y de asimilación de la tradición, una actitud de atento escuchar lo que la sabiduría de la praxis social nos entrega, y al mismo tiempo, la capacidad de elegir lo que corresponde y es apropiado a la acción, sin obviar las limitaciones de la situación. La ponderación crítica de lo heredado exige la justa distancia que descarta los elementos que constituyen un prejuicio y no están a la altura de la exigencia concreta de dar un cauce a la acción, la cual por su singularidad e historicidad nos demanda una decisión apropiada.

La convicción pertenece a uno de los estadios decisivos de la sabiduría práctica, sin embargo, en nuestra opinión, no es simple en su determinación teórica, por su carácter mixto, de combinación de elementos, de relación dialéctica entre deber y deseo, bajo cuya iluminación se lleva a cabo el juicio moral en situación.

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.²⁸

La convicción, inserta en el ejercicio argumentativo, tiene un estatuto metódico importante en el despliegue del juicio moral, como resultado de una autonomía depurada por la perspectiva ética de la ipseidad, mediante la inclusión de la alteridad en su dimensión individual y social. La recuperación crítica de la noción de convicción permite a Ricœur responder a una discusión contemporánea crucial entre universalistas y contextualistas. El nudo de la cuestión es la oposición entre convención (tradición) y argumentación (crítica). Ricœur propone la sabiduría práctica como una salida a dicho debate y el concepto de convicción permite hacer frente a la crítica de Habermas.

Enunciemos el problema de manera breve. Ricœur se circunscribe a la exigencia de justicia en el plano institucional y sostiene que es preciso examinar los supuestos implícitos que permiten establecer criterios de justicia procedimentales. Así, tanto el liberalismo de Rawls como las denominadas éticas de la argumentación de tendencia universalista son recuperados (previo examen crítico), en la medida en que proponen procedimientos tendientes a universalizar ciertos patrones de conducta necesarios para vivir en común. Sin embargo, las demandas opuestas, de las éticas contractualistas (comunitaristas) también son válidas en atención a su defensa de valores

culturales inalienables, que son inherentes a cada sociedad particular. Ricœur intenta establecer un camino alternativo a dicha oposición. La argumentación es, a su juicio, una exigencia de universalización que está al servicio de la resolución de cuestiones concretas que atañen a “las cosas de la vida”. Es decir, no se puede olvidar que toda instancia reguladora y crítica opera sobre y en el seno de *convicciones* que contienen elementos universales e históricos, que se deben entrecruzar.

El paralelismo entre dos niveles fundamentales de la acción, universalidad e historicidad, obliga a ejercer toda la cautela necesaria para establecer una difícil armonía que no puede prescindir del plano de las convicciones insertadas en formas de vida concreta. Sin embargo, este reconocimiento no implica una adhesión ciega a ciertas formas rígidas de tradición elevadas al rango de convención, sino que exige una discusión efectiva en el fuero de una comunidad representada por todos quienes participan en ella, para consensuar los *universales en contexto* que han de ser mantenidos y cuidados por la sociedad. Este ejercicio corresponde a lo que Ricœur entiende como el nivel de la convicción, al cual se accede a partir de una discusión abierta, reflexiva y participativa en el marco de la racionalidad y del consenso en el campo ineludible de las instituciones.²⁹ La sabiduría práctica muestra entonces una productividad en la dimensión pública, que abarca el contexto social de las instituciones justas.

Hegel sigue siendo instructivo si se le incorpora, a juicio de Ricœur, la travesía histórica de los conflictos que agitan la práctica humana como parte ineludible y nunca superable de la vida moral; de ahí la necesidad de la discusión, evaluación y consenso de las convicciones. Con esto se cumple el trayecto que va de la estima de sí a la solicitud y de esta al respeto de la alteridad, que se expresa en el momento de la convicción. El sí recorre “todo el curso de las determinaciones ético-morales de la acción, curso a cuyo término la estima de sí se convierte en convicción”.³⁰

Consecuentemente, el momento de la convicción es clave en la medida en que sintetiza una relación complementaria de dos polos de la acción –deseo y deber- en dos niveles superpuestos –mismidad y alteridad- que guían transversalmente el camino reflexivo de la ética Ricœuriana que transita desde la justificación a la ejecución. En la convicción se ensamblan procesos *phronéticos* y universalizadores en una misma operación. El sí capaz de convicción recorre un trayecto que recoge en la unidad elementos provenientes de sus deseos más internos y profundos, junto con una práctica sólida de argumentación compartida. El acto de evaluación crítica se ejerce en el plano personal y colectivo, considerando las normas establecidas y la complejidad del escenario concreto. Este ejercicio le confiere al sí el estatuto de persona imputable, responsable, capaz de reconocimiento, es decir, la estima de sí abierta a la solicitud y dispuesta a una relación de compromiso con las instituciones:

...no hay que detener la trayectoria de la ética en el imperativo-prohibición, sino proseguir su curso hasta la elección moral en situación. La conminación alcanza entonces al fenómeno de la *convicción*...el momento de la convicción no sustituye a la prueba de la regla; adviene al término de un conflicto, que es un conflicto de deberes. Además, el momento de convicción señala, a mi entender, un recurso a las fuentes aún inexploradas de la ética, más allá de la moral, pero a través de ella.³¹

Para concluir, diremos que la productividad de esta ética se muestra en su posibilidad de aplicación. El examen de la convicción ha puesto de relieve los conflictos inherentes al trayecto de

la efectucción de la libertad, cuya discusión está orientada por la prueba de la aplicación. Por lo tanto, el desafío ético que preocupa a Ricœur es encontrar puntos de convergencia que traspasen las barreras locales y permitan aunar criterios universales, sin violentar a las comunidades y culturas marginales. De lo contrario, se fomenta el abismo que separa a los continentes y naciones entre los poderosos y los que se someten, reproduciendo así una disimetría que se transforma en injusticia.³² Ricœur recomienda:

...por una parte, mantener la pretensión universal vinculada a algunos valores en los que lo universal y lo histórico se entrecruzan; por otra, ofrecer esta pretensión a la discusión, no en un plano formal, sino en el de las convicciones insertadas en formas de vida concreta.³³

Así, plantea un espíritu de tolerancia o de *admisibilidad* respecto de otros universales potenciales,³⁴ que pueden anidar en culturas extrañas; esto supone reconocer la verdad posible de proposiciones de sentido de otros, de una alteridad que en principio puede resultar extraña. Asimismo, el recurso a universales en contexto (potenciales o incoactivos),³⁵ permite el equilibrio reflexivo entre universalidad e historicidad. Estos meta-valores deben ser evaluados en el diálogo respetuoso entre culturas diferentes y ser confirmados por dicho proceso. Pero su estatuto no es el de simples “valores” sino que aspiran a una adhesión meta-moral por su condición de universalidad que, unida a su historicidad, los dota del grado de *compromiso*. Este sentido “semi-trascendental”, semi-empírico, semi-apriorístico, semi-histórico (Nabert) es el que pueden recibir las nociones de condena a la tortura; condena a la xenofobia; condena al racismo; condena a la explotación sexual de los niños, etc.

El carácter histórico permite la evaluación continua de estas nociones en los contextos y el carácter universal hace de su formulación una ley reconocible por todos. De este modo, se superan las meras convenciones por una discusión real en el nivel de las convicciones, cotejadas en el contexto y bajo el procedimiento de la argumentación en una comunidad de comunicación.

...uno de los rostros de la sabiduría práctica que perseguimos a lo largo de todo este estudio es ese arte de la conversación en el que la ética de la argumentación se verifica en el conflicto de las convicciones.³⁶

- ¹ Paul Ricœur, *Sí mismo como otro* (Madrid: Siglo Veintiuno, 1996); org. *Soi-même comme un autre* (Paris: Éditions du Seuil, 1990).
- ² Gaëlle Fiasse, *L'Autre et L'Amitié chez Aristote et Paul Ricœur: Analyses Éthiques et Ontologiques* (Paris – Louvain: Peeters, 2006), 148. Subraya la riqueza arraigada al obrar humano concreto y su fuerza desiderativa.
- ³ Paul Ricœur, "À la gloire de la phronèsis", in *La vérité pratique: Aristote Éthique à Nicomaque Livre VI* (Paris: Ed. Jean-Yves Chateau, 1997), 22.
- ⁴ Ricœur, "À la gloire de la phronèsis", in *La vérité pratique Aristote*, 22. Acá expone sintéticamente su reevaluación de la *phronesis*.
- ⁵ Paul Ricœur, *Sí mismo como otro*, 285.
- ⁶ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. Luis Martínez de Velasco (Madrid: Colección Austral, Espasa Calpe, 2001), 92.
- ⁷ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, ed. Dulce María Granja (México: FCE, 2005); org. *Kritik der praktischen Vernunft*, (1788), 28.
- ⁸ Egoísmo más o menos refinado al que se refiere Kant en *La Fundamentación*, en el Capítulo Segundo.
- ⁹ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 189.
- ¹⁰ Johann Michel, *Ricœur une Philosophie de l'agir humain* (Paris: Cerf, 2006), 311.
- ¹¹ Paul Ricœur, *Amor y justicia*, trans. A. Domingo Moratalla (Madrid: Caparrós, 2001), 78.
- ¹² Ricœur, *Sí mismo como otro*, 232. Ricœur se refiere al *Talmud de Babilonia*, Shabbat, 31^a.
- ¹³ La fuerza hermenéutica de la Regla de Oro es poseer una intuición de la persona como disposición al bien, la cual funda el respeto por el otro. A la lógica utilitarista Ricœur opone la lógica de la reciprocidad/gratuidad.
- ¹⁴ Gaëlle Fiasse, "Asymétrie, gratuité et réciprocité", in *Paul Ricœur: De L'homme faillible à l'homme capable*, ed. Gaëlle Fiasse (Paris: PUF, 2008), 126-9.
- ¹⁵ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 235.
- ¹⁶ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 84.
- ¹⁷ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 239.
- ¹⁸ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 239.
- ¹⁹ Paul Ricœur, *Del texto a la acción*, trans. Pablo Corona (México: FCE, 2002), 231.
- ²⁰ Ricœur, *Del texto a la acción*, 234.
- ²¹ Joachim Ritter, "Moralidad y Eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana", in Angehrn et al., *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel* (Madrid: Centro de estudios Constitucionales, 1989), 143-169.

- ²² Peter Kemp, *Sagesse pratique de Paul Ricœur: Huit Études* (Paris: Sandre, 2010), 95-111. El autor valora la función de integración de la ética Ricœuriana en la relación entre razón de actuar y regla de acción, donde retomando a Hegel amplía la idea de la moralidad con el aporte de la ética.
- ²³ Paul Ricœur, *Histoire et Vérité* (Paris: Seuil, 1964), 306.
- ²⁴ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 259.
- ²⁵ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, trans. Jorge Edo. Rivera (Santiago: Universitaria, 1997). Olivier Abel, "La philosophie du proche", *Cités* 1, no. 33 (Avril 2008): 109-18. El autor se refiere acá a este nivel de sensibilidad como elemento significativo.
- ²⁶ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 294.
- ²⁷ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 295.
- ²⁸ Este texto es un entrevista a Paul Ricœur con ocasión de sus 90 años, *L'Herne Ricœur* (Paris: L'Herne, 2004), 15. El libro se llama Cahiers de l'Herne.
- ²⁹ Habermas y Rawls son fuentes de inspiración importantes que Ricœur considera y discute de manera cuidadosa sus modelos.
- ³⁰ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 324.
- ³¹ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 392-393.
- ³² El peligro de la exacerbación de las diferencias es que los polos marginales, supuestamente beneficiados por el reconocimiento de su diferencia, quedan a merced de dicho criterio de diferenciación y vuelven a ser discriminados por los polos de poder.
- ³³ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 391.
- ³⁴ Ricœur reproduce también otra expresión de Taylor, los "universales incoactivos", que son transversales a los contextos, aunque se entrecruzan con la variable contextual, dejando así abierta su reformulación crítica.
- ³⁵ En este punto, Ricœur reconoce su deuda a Jean Nabert con el término valor entendido en un sentido semitrascendental, semiempírico-semiapriorístico, semihistórico.
- ³⁶ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 391.