

# El concepto de justicia en marco de la Filosofía de Paul Ricoeur.

## The Concept of Justice in the framework of Paul Ricoeur's Philosophy.

Juan Camilo Salas Cardona \*

Fecha de recepción: 3 de junio de 2014

Fecha de aceptación: 25 de agosto de 2014

### RESUMEN

A pesar de no existir en Paul Ricoeur un desarrollo sistemático del concepto "justicia", lo justo, como categoría ética, legal y política, es una preocupación que atraviesa todo su recorrido filosófico. Esta reflexión sobre lo justo en Ricoeur, se ubica dentro de una ética aplicada de carácter público y ciudadano, que fundamentada antropológicamente, propone la sabiduría práctica como una categoría que articula todas las esferas del obrar humano en orden a la consecución de una vida buena, junto con los demás, en medio de instituciones justas. En esta tarea, los sentimientos juegan un papel decisivo.

**Palabras Clave:** justicia, derecho, ética, hermenéutica, sentimientos, antropología y persona.

### ABSTRACT

Inside Paul Ricoeur's work doesn't exist a systematic development of the subject of justice, "the just" like category ethical, legal and political, it is a concern that runs its entire philosophical route. This reflection about "the just" at Ricoeur's, is placed inside of applied ethics of public nature and civic, that anthropologically based, proposes the practical wisdom like a category that articulates all the spheres of human behave. In order to achievement a good life, along with the rest, in the middle of right institutions. In this task, the feelings play a decisive role.

**Keywords:** justice, right, ethics, hermeneutics, feelings, anthropology and person.

### RÉSUMÉ:

Malgré le fait de ne pouvoir pas rencontrer dans la pensée de Paul Ricoeur un développement systématique du concept justice, c'est le juste une préoccupation qui traverse tout son parcours philosophique. Cette réflexion sur le juste en Ricoeur, se trouve au-dedans d'une éthique appliquée au caractère public et citoyen, qui enracinée anthropologiquement, propose la sagesse pratique comme une catégorie qui rejoint tous les niveaux de l'agir humain pour aboutir à une vie bonne, avec les autres, au milieu des institutions justes. Dans cette tâche, les sentiments jouent un rôle décisif.

**Mots clé :** justice, droit, éthique, herméneutique, sentiments, anthropologie et personne.

\* Doctor en Derecho, Universidad de Estrasburgo, Francia. Máster en Ética y Democracia, y candidato a Doctor en Filosofía, Universidad de Valencia, España. Abogado, Universidad Militar Nueva Granada, Profesional y Magíster en Teología, Universidad Javeriana, Especialista y Magíster en Filosofía Latinoamericana, Universidad Santo Tomás. Especialista en Bioética, Universidad El Bosque. Es Profesor de Filosofía del Derecho y Teorías de la Justicia en la Universidad de Estrasburgo, miembro del Comité Nacional de ética de la Investigación de Panamá, y colabora, en calidad de Profesor invitado con los Postgrados en Derecho de las Universidades Nacional de Colombia y Santo Tomás. salascardona@gmail.com

---

*"Es como ciudadanos que llegamos a ser humanos. El deseo de vivir en medio de unas instituciones justas, no significa otra cosa."*  
Paul Ricoeur

---

## Introducción

Con el concepto “justicia” sucede algo semejante a lo que pasa con un significativo número de términos que empleamos familiar y cotidianamente, pero de los cuales difícilmente podemos dar una definición precisa; en este sentido, con naturalidad y espontaneidad, en la vida diaria decimos que esto o aquello es justo o no lo es, pero pocas veces reflexionamos acerca de las condiciones que determinan este tipo de juzgos. Esta situación, que puede generar muy profundos análisis acerca de su contenido e implicaciones, se vuelve problemática cuando “los especialistas” en la justicia, es decir los profesionales del derecho, tampoco solemos dar razones y argumentos acerca de lo que constituye y determina “lo justo”, apelando frecuentemente a su identificación con el fin de las normas, en particular, y del derecho, en general.

Más problemática aún se vuelve la cuestión de la justicia, cuando los mismos operadores y administradores de justicia resuelven el asunto, entendiendo por ella la simple subsunción aplicativa de las normas vigentes, encontrándose, no pocas veces, con el hecho de que aquello que ellos dictaminan como “justo”, está muy lejos de la idea y del sentimiento de justicia de los afectados, y mucho más aún de la idea de justicia de los ciudadanos. En este contexto, “lo justo” se convierte en el producto de un mero ejercicio de autoridad.

En medio de ese maremágnum de sentires respecto de la justicia, propio del pluralismo moral de nuestras sociedades, las discusiones teóricas, de naturaleza político – jurídica, la mayoría de las veces, se encuentran muy distantes de esclarecer, orientar o promover el componente ético de esta categoría, o de generar debates ciudadanos constructivos en torno de la justicia, resultando, por decir lo menos, poco atractivas para el ciudadano de a pie.

Es en este contexto de profunda complejidad en el que se origina la propuesta de justicia de Paul Ricoeur, la cual, contemporánea de todas las convulsiones económicas, sociales y políticas de la segunda mitad del siglo XX, intenta desligarse de las nociones meraformales y procedimentales de justicia, tan en boga en esta época, así como de aquellas metafísicas o meraformales.

descriptivas de “aquel que ya está allí”, para entrar a proponer una perspectiva dialógica, interpretativa e intemporal de la justicia, la cual, es mejor denominar “lo justo”, para desmarcarse de los tintes metafísicos que pudiera tener el seguir hablando de “la justicia”. En dicha noción, partiendo de la persona histórica, Ricoeur propone un proyecto pedagógico de configuración de una ciudadanía, para que el individuo, a propósito de “lo justo”, llegue a considerarse como un sí mismo en tanto que otro.

Si bien es cierto que Ricoeur no engrosa las filas de aquellos que solemos denominar tradicionalmente “filósofos del derecho”, o no es tampoco, en un vocabulario contemporáneo preciso, un pensador “jurídico – político”, no es menos cierto que este filósofo francés dedicó buena parte de sus esfuerzos de reflexión a la cuestión de “lo justo”, y particularmente realizó un significativo número de estudios sobre problemas inherentes al ejercicio del derecho y de la administración de justicia<sup>1</sup>.

Así pues, en el presente ensayo, se intenta una aproximación a su concepción de lo justo tratando de dilucidar en ella los estrechos vínculos entre el derecho, la política y una ética aplicada de índole antropológica, todo ello desde el marco de una filosofía hermenéutica. En orden al logro de este fin, consideramos que allana el camino una descripción general de la particular concepción hermenéutica en Ricoeur (1), para luego hacer algunas precisiones, también generales, de su perspectiva filosófica (2), procediendo luego a una aproximación a su perspectiva antropológica (3), la cual constituye la columna vertebral de todo su pensamiento; dicha perspectiva antropológica, en la que se presenta a una persona hablante, actuante, narrativa y responsable, descansa fundamentalmente sobre dos ejes, la identidad narrativa de la persona y su noción de sabiduría práctica.

En lo relativo a su aporte a la justicia (4), es precisamente la noción de sabiduría práctica, la que articula su noción de ética, de derecho y de política en la que aparece lo justo, ubicado entre lo legal y lo bueno. El marco general del pensamiento moral de Ricoeur, es el de una ética pública, aplicada y ciudadana, que al estar referida al campo judicial, evidencia las insuficiencias del derecho, como disciplina y como práctica, abriendo a un panorama extra jurídico, extra político y extra judicial, el de los sentimientos (5), en el que se constata la necesidad de un enfoque interdisciplinario del saber jurídico, que ponga de manifiesto la necesidad de integrar horizontes a la hora de propiciar una vida buena, junto con los demás en medio de instituciones justas.

<sup>1</sup> En lengua castellana un buen número de estos estudios han sido publicados bajo los títulos “Lo Justo”, Caparrós, Madrid, 1999. Traducción y notas de Agustín Domingo Moratalla, y “Amor y Justicia”, Caparrós, Madrid, 2001. Traducción y notas de Tomás Domingo Moratalla.

## 1. UNA HERMENÉUTICA NARRATIVA<sup>2</sup>.

Una adecuada aproximación a la concepción de justicia de Paul Ricoeur, y una dilucidación del papel que en ella juega la dimensión emocional, sólo pueden ser posibles desde una clarificación de su “particular concepción hermenéutica”, la cual sirve de piso teórico a todas sus reflexiones, asimismo desde su propia manera de entender los problemas filosóficos, que no son otra cosa que los problemas “del mundo de la vida”, en consonancia con los dos grandes maestros que configuraron su pensamiento, Edmund Husserl y Gabriel Marcel.

Dentro de la tradición hermenéutica, la obra de Paul Ricoeur, especialmente Tiempo y Narración, retoma el tema de la temporalidad en el estado en que lo dejó Heidegger en Ser y tiempo, de ahí la cercanía entre los títulos de ambas obras, teniendo “el tiempo”, en Ricoeur, una preeminencia respecto del lugar que le otorgó Heidegger, ya que el recorrido heideggeriano del ser al tiempo, Ricoeur lo lleva hasta la narración<sup>3</sup>; en ese recorrido, Ricoeur parte del tiempo mismo y reconoce que ese tiempo, que somos nosotros, constituye el problema fundamental de la filosofía; en este sentido, el análisis de Jean Grondin resulta esclarecedor cuando dice:

*“La toma en cuenta del principio narrativo inherente al tiempo, resultaría del fracaso de la filosofía o de la fenomenología, de Agustín a Heidegger, en conceptualizar el tiempo de manera unitaria, coherente y totalizante”<sup>4</sup>.  
“Tiempo y Narración, sería la consecuencia de este fracaso, que sería también el fracaso de todo el pensamiento filosófico que busca comprender el tiempo”<sup>5</sup>.*

Si la hermenéutica nietzscheana es genealógica y corporal, la de Heidegger ontológica y la de Gadamer dialógica, la hermenéutica ricoeuriana podría denominarse como narrativa y ética; narrativa en cuanto que la narratividad es el “mecanismo” que comunica el sentido que emerge de las relaciones con el otro, con el mundo o con un texto, y ética, en cuanto que su concepto de sabiduría práctica, le sirve para desarrollar ese espacio ético del que se nutre la ley, y con el que se realiza históricamente el bien<sup>6</sup>. En este sentido, dimensión ética de la hermenéutica de Ricoeur, entra en la dinámica que Agustín Domingo propone cuando dice:

*“Desde ahora, la ética tendrá que abordar en profundidad los problemas que hasta entonces habían sido dejados en manos de una reduccionista manera de entender la metafísica o la antropología, como si hubiera que esperar a que estas disciplinas, entendidas descarnada y ahistoricalmente, primero*

<sup>2</sup> La expresión “hermenéutica narrativa”, sería en este caso una prolongación, a nuestro juicio razonable, del sentido con el que Agustín Domingo Moratalla califica la ética de Ricoeur cuando afirma: “La ética de Paul Ricoeur bien puede ser llamada Ética narrativa porque hunde sus raíces en una realidad personalmente apalabradada, sonora y arriesgada”, Cf. Ricoeur, P. Lo Justo, Introducción de A. Domingo, Caparrós, Madrid, 1999. (= LJ).

<sup>3</sup> Grondin, Jean. L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, p. 183. Vrin, Paris, 1993.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid., p. 186.

<sup>6</sup> Domingo, A. Ob. Cit., p. 13.

*solucionasen los problemas epistemológicos y, después, nos indicaran qué debemos hacer*<sup>7</sup>.

Como intento de precisión más profunda de esta ética hermenéutica de Ricoeur, y parafraseando el conocido título de la obra de Sartre El existencialismo es un humanismo, pudiéramos arriesgar que en Ricoeur la hermenéutica es un humanismo, en tanto que su intención no es la de desarrollar una conceptualización sino la de propiciar le “*vivre bien*”, la “*vie bonne*”<sup>8</sup>, puesto que el tiempo no se deja conceptualizar sino sólo narrar. Es así como uno de los caracteres “éticos – humanísticos” de la narración, es el de no encerrar al intérprete sobre sí mismo, sino de compelerle hacia un exterior, hacia un Tú, hacia un otro; la narración es un despertar a la acción, al compromiso, es una apertura que invita a la habitabilidad del mundo<sup>9</sup>, como lo dice el mismo Ricoeur:

*“...esta apertura consiste en la proposición de un mundo susceptible de ser habitado”<sup>10</sup>.*

En la propuesta hermenéutica ricoeuriana, la hermenéutica no es un asunto de profesionales, tal como podría serlo en la versión hermenéutica de Emilio Betti<sup>11</sup>, sino que es, de cierta manera, una hermenéutica natural, espontánea, aquella que realiza todo ser humano en sus relaciones con el otro, con el mundo o con un texto, a partir de la cual surge un compromiso con un sentido que define un modo de vida o una forma de obrar en el mundo; es también una hermenéutica de la escucha, de la confianza y también de la sospecha<sup>12</sup>. Es una hermenéutica dialógica de la persona, de la cual se sirve para precisar el carácter de la persona en tanto que Sí mismo como otro.

## 2. LA FILOSOFÍA DE RICOEUR.

A partir de la afirmación del carácter hermenéutico del pensamiento de Ricoeur, es conveniente resaltar algunos de los rasgos de su filosofía que van a permitir una mejor comprensión de su manera de abordar los tópicos que interesan a nuestro estudio; en ese sentido, es necesario subrayar, que Ricoeur no aspira a la sistematicidad, y que por ello, sus reflexiones son diálogos con autores como Freud, Husserl, Heidegger y otros, también son debates en torno de problemáticas disciplinares como la exégesis bíblica o el psicoanálisis, o abordajes de problemas desde una perspectiva interdisciplinaria como su tratamiento de la voluntad o de la interpretación.

<sup>7</sup> Domingo, Agustín. Esperanzas de libertad: Ética y política en la hermenéutica de Gadamer y de Rorty. p. 3. <http://www.uma.es/gadamer/Rorty/.htm> (26 de enero de 2005). (= EDL).

<sup>8</sup> Ricoeur P. *Synthèse Panoramique*. Conferencia dictada con ocasión de la recepción del Balzan Prize 1999 for Philosophy. [http://www.balzan.it/Premiati\\_eng.aspx?Codice=000000475&cod=0000000489](http://www.balzan.it/Premiati_eng.aspx?Codice=000000475&cod=0000000489) (22. Nov. 2004) (= SP).

<sup>9</sup> Grodin, J. Ob. Cit. p. 187.

<sup>10</sup> Ricoeur, P. *Temps et récit II*, p. 150. Seuil Paris, 1984. Citado por Grondin, J, en Ob. Cit. p. 187.

<sup>11</sup> Betti, Emilio. *Teoría General de la interpretación*, Roma, 1960.

<sup>12</sup> Grondin, J. Ob. Cit. pp. 180 – 181.

La filosofía de Ricoeur es periantrópica, ya que en torno del ser humano, su pensamiento reflexiona sobre problemáticas clave de la experiencia humana como la alteridad, lo justo<sup>13</sup>, el inconsciente, la existencia concreta, la fe, la mismidad, etc., en este sentido su obra mantiene una cierta “fidelidad” a sus orígenes existencialistas, de la mano de Jaspers, y personalistas junto a Gabriel Marcel y Mounier, más sin embargo su originalidad y aportes a la filosofía contemporánea son evidentes, tal como lo testimonia su consideración como el más insigne exponente del pensamiento hermenéutico del siglo XX en Francia.

Uno de los ejemplos más remarcables de dichos aportes a la filosofía, lo constituye su articulación de las tradiciones analítica (de corte anglosajón) y reflexiva (de corte continental). Este significativo aporte a la filosofía se evidencia con total claridad en Sí mismo como otro, en el cual tiende un puente entre estas dos maneras de comprender el filosofar, de ahí que las reflexiones de Ricoeur, abran un auténtico horizonte para un pensar hermenéutico comprometido, y a la vez con vocación universal; en este sentido, este texto a propósito de la obra en mención resulta revelador:

*“Esta correlación, a nivel del lenguaje, entre las aproximaciones analítica y reflexiva, podría servir de modelo para una correlación semejante en otros dominios... La coordinación entre reflexividad y dialogicidad, presente a lo largo de toda la obra, acompaña también la coordinación entre la reflexividad y la objetividad de la analítica. El conjunto de estos dos sistemas, asegura el entramado de “Sí mismo como otro”. El sí mismo, no va sin una proyección objetiva, que le impulsa a salir fuera, hacia la exterioridad, como tampoco sin una implicación dialógica, que impone una referencia al otro, que puede ser un extranjero, y eventualmente un adversario.”<sup>14</sup>*

Cabe anotar que el abordaje de los problemas humanos, no se hace al estilo de la antigua metafísica pre-nietzscheana ni pre-heideggeriana, sino que se realiza en perspectiva histórica, vital, experiencial y siempre racional; en este sentido, Ricoeur sería para el pensamiento francés del siglo XX, marcado por el estructuralismo, el psicoanálisis y la semiótica, lo que fue la Generación del 98<sup>15</sup> para el pensamiento español, temática ésta tratada por Jesús Conill, a propósito de la cual afirma:

*“...las innovaciones literarias de la Generación del 98 enriquecieron la sensibilidad para captar la realidad en el contexto del pensamiento europeo de fines del siglo XIX, marcado por una crisis del positivismo, que impulsó hacia un cierto «irracionalismo», como salida desesperada del estrechamiento («angostamiento») de la razón. Se produjo así un giro innovador en la filosofía: de la razón a la vida... En este contexto se comprende que, debido a la incapacidad de la razón para afrontar los temas que en su tiempo emergían como los más auténticos problemas*

<sup>13</sup> “Lo Justo es un hilo conductor y un eje de toda la actividad filosófica de Ricoeur”, domingo, A. Introducción a lo Justo de Paul Ricoeur, p. 10.

<sup>14</sup> Ricoeur, P. SP. pp. 3-4.

<sup>15</sup> El término Generación del 98 fue acuñado por Azorín, para designar a un grupo de destacados literatos y pensadores, entre los que se destacan Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, el mismo Azorín, Ramón del Valle Inclán, Pío Baroja, Antonio Machado y Juan Ramón Jiménez.

filosóficos (*la vida y la historia*), la razón entre en crisis de confianza y necesite ser rebasada por la vía del sentimiento y de la vida”<sup>16</sup>.

Desde esta perspectiva, la filosofía de Ricoeur constituye una ruptura con un racionalismo individualista de tipo cartesiano, para optar por una razón vital, si se quiere orteguiana, dialogal, que sale de su individualismo para reconocerse con un sí mismo como otro, capaz de mantener una promesa, tal como lo dice el propio Ricoeur cuando afirma:

“La noción misma de sí mismo, me parecía distinta de la del yo, no solamente por su carácter reflexivo indirecto, subrayado en cada etapa por la mediación del lenguaje, sino por su carácter dialógico. Yo me oponía así a la interpretación monológica, por no decir solipsista, del *Cogito* cartesiano”<sup>17</sup>.

“El sobrevuelo que venimos de proponer, respecto de los estudios que componen esta obra, ofrece una primera idea del espacio que separa la hermenéutica del sí mismo de los filósofos de *Cogito*. Decir sí mismo no es decir yo”<sup>18</sup>.

En este sentido, el encuentro con el otro, forma parte de una misma dinámica ética orientada hacia la felicidad, en la que se ponen de manifiesto las implicaciones comunitarias y dialógicas de esa “vida buena” dentro un marco institucional justo,

“Yo enriquezco el concepto de ética, desplegando sus componentes dialógico y comunitario en esta aproximación a la “vida buena”, dentro del horizonte de la felicidad. Yo propongo la definición siguiente de ética : vivir bien, con y para los demás, en medio de instituciones justas”<sup>19</sup>.

Desde esta perspectiva, la ética de Ricoeur, al integrar en un mismo plano felicidad, justicia y responsabilidad comunitaria, entraría dentro de lo que A. Domingo denomina una ética de la felicidad cuando afirma:

“...una ética de la felicidad que se precie de ser tal debe ser, a la vez, una ética de la responsabilidad... Ya no es posible pensar con seriedad las condiciones de la felicidad sin las condiciones de la justicia, [entendida como] la posibilidad real de una vida humana digna para todos”<sup>20</sup>.

Desde estas breves notas que pretenden aclarar el horizonte en el que se mueve la filosofía hermenéutica de Ricoeur, queda claro pues, que las aproximaciones que

<sup>16</sup> Conill, Jesús. *El poder de la mentira, Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 2001.

<sup>17</sup> Ricoeur, P. SP, p. 4.

<sup>18</sup> Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*, p. 30. Seuil, Paris, 1990. (= SMCA). En el presente ensayo utilizaremos el texto en su versión original en francés; las páginas citadas corresponden a la misma edición.

<sup>19</sup> Ricoeur, P. SP, p. 4.

<sup>20</sup> Domingo A. Felicidad., en *Diez palabras clave en ética*. Directora Adela Cortina. Verbo Divino, Estella, 1998. pp. 106-107

intentaremos hacer a continuación a su concepción de justicia, a su antropología y al papel que juega la dimensión emocional en estas categorías, deben ser consecuentes con su particular manera de abordar dichas “temáticas” dentro del marco general de su filosofía. La narratividad, dialogicidad, temporalidad, existencialidad y experiencialidad de su pensamiento, dentro del marco de una hermenéutica humanista y ética, constituyen algunas de las riquezas de su pensamiento, pero también a la vez, se proponen como desafíos de gran dificultad cuando se trata de hacer una presentación “clara y distinta” de su filosofía, yendo un poco en “contravía” de su forma de hacer filosofía, la cual él mismo califica como de cierta “dispersión” cuando dice:

*“De cierta forma, yo creo en una dispersión en el campo de la reflexión filosófica para abordar una pluralidad de cuestiones determinadas, apelando cada vez a un tratamiento distinto, en función de conclusiones limitadas más sin embargo precisas”<sup>21</sup>.*

Para ubicarse en este contexto de “dispersión”, ayuda significativamente su obra Sí mismo como otro, a la cual el mismo Ricoeur califica de síntesis y de clave de lectura de su pensamiento al afirmar:

*“El interrogante que me planteé fue sobre una cierta unidad de mi obra – si no sistemática, sí al menos temática -, cuarenta años después de mis primeras publicaciones. La cuestión me resultaba embarazosa, y me sentía golpeado por ella, puede que un poco más que mis lectores, en razón de la diversidad de los temas abordados... Fue entonces que, a contracorriente de mis preferencias, debí proponer una clave de lectura a mis lectores. De esta coyuntura nace Sí mismo como otro (1988)”<sup>22</sup>.*

### 3. LA ANTROPOLOGÍA RICOEURIANA.

Es claro el hecho de no haber un tratado antropológico sistemático en Ricoeur, sin embargo, una lectura de su obra en clave antropológica es perfectamente válida, resultando de ella una antropología articulada en torno del “yo puedo”, expresión que a primera vista nos recuerda la voluntad de poder en Nietzsche. En este contexto, mientras que para Nietzsche, el poder se traduce en un “poder transvalorar”, en Ricoeur, el “yo puedo” se desglosa en yo puedo hablar, yo puedo, obrar, yo puedo narrar, y yo puedo ser responsable de mis actos y ser tenido como su autor; desde este punto de vista, una de las notas más características de la antropología ricoeuriana, sería la de evidenciar un ser humano con capacidad<sup>23</sup>, no sometido al destino (en el sentido popular del término) o al azar.

<sup>21</sup> Ricoeur, P. SP. p.3.

<sup>22</sup> Ibíd.

<sup>23</sup> La capacidad en Ricoeur como clave antropológica, nos remite en cierto sentido a la propuesta del desarrollo de capacidades en la propuesta de Amartya Sen. Para una profundización en Sen, véase Sen, Amartya *Desarrollo y Libertad*, Planeta, 2000 y Conill, Jesús. *Horizontes de Economía Ética*, Tecnos, Madrid, 2004.

Tanto la posibilidad de una lectura antropológica de sus obras, como la determinación de un ser humano “capaz”, Ricoeur las expresa cuando dice:

*“Se me permitirá terminar por una tentativa de puesta en perspectiva de mis trabajos de antropología filosófica. En ese contexto, retomo la expresión «yo puedo», la cual me ha servido de guía en la exploración de las grandes regiones de la experiencia: lenguaje, acción, relato, imputabilidad moral... La problemática del hombre que actúa y sufre, la cual me permite sintetizar hoy con la expresión hombre capaz...”<sup>24</sup>.*

En la tarea de darle contenido a esa, que Ricoeur denomina perspectiva antropológica de sus trabajos, tomaremos a continuación por dos caminos, en cierta medida paralelos, pero de diferente nivel de profundidad. El primero es un camino que pretende una aproximación panorámica, caracterizado por un acercamiento provisional a sus visiones antropológicas, y el segundo, un poco más específico, basado fundamentalmente en Sí mismo como otro, y en diálogo con sus obras Lo Justo, y Amor y Justicia.

La calificación como camino panorámico en la aproximación a la antropología de Ricoeur, obedece al hecho de que un estudio de todas las obras de Ricoeur en perspectiva antropológica, sería una labor de grandes magnitudes, la cual desborda las posibilidades y las intenciones del presente ensayo, situación ante la cual optamos por una “análisis de sobre vuelo”, en el que “la intuición” juega un significativo rol. Como fundamentos de esta aproximación general tenemos por un lado, una lectura y un conocimiento panorámico de las obras de Ricoeur, y por otro, unos datos referenciales sobre las mismas, tomados de comentarios del mismo Ricoeur y del trabajo de especialistas en la materia. Por su parte, el camino más específico, viene dado por intentar seguir el mapa de sus obras que Ricoeur presenta en Sí mismo como otro, tratando de descubrir el contenido y desarrollo antropológico de dicha visión de conjunto; para complementar esta visión antropológica, en pro de una configuración de su concepto de lo justo, intentamos finalmente entrar en diálogo con sus obras jurídicas, Lo justo y Amor y Justicia.

### **3.1. Aproximación panorámica a la antropología de Ricoeur.**

Tal vez en razón de sus orígenes filosóficos en parte cercanos al personalismo, Ricoeur utiliza el término persona de manera reiterada, en razón de lo cual podríamos afirmar provisionalmente, que el marco general de su antropología es la concepción del ser humano como persona, rasgo que marca ya una cierta tipología de la forma como percibe “lo humano”; con respecto a dicha utilización precisa Tomás Domingo,

*“Ricoeur no tiene reparos en hablar de persona en sus investigaciones sobre el ¿quién? (el sí mismo en expresión de su último libro). Prefiere la noción de “persona” a otras, esto es lo que hace básicamente el artículo “Muere el*

<sup>24</sup> Ricoeur, P. SP. p. 5.

personalismo, vuelve la persona..." pero esto es insuficiente, él no se queda aquí. Hay que construir metódicamente el concepto "persona": audaz desafío que encuentra su respuesta en la hermenéutica del sí mismo..."<sup>25</sup>.

Desde este comentario, se aclara que el término persona, es idéntico al utilizado por el personalismo, pero tiene en Ricoeur un contenido diferente al que le otorgaba Mounier, ya que para Ricoeur la persona se entiende en perspectiva histórica, fenomenológica y hermenéutica, a través de la mediación del obrar, del lenguaje y de la narración<sup>26</sup>, en tanto que en Mounier, la persona tiene más bien una perspectiva de lo "dado" en estrecha relación con lo espiritual y comunitario; algunos rasgos de esta noción de persona en Mounier se perciben en el siguiente texto:

*"La libertad de la persona es adhesión. Pero esta adhesión no es propiamente personal más que si es un compromiso consentido y renovado en una vida espiritual liberadora, no la simple adherencia obtenida por la fuerza o por el entusiasmo a un conformismo público"*<sup>27</sup>.

El método de intelección de la antropología ricoeuriana que utilizamos a continuación, en la perspectiva panorámica que hemos aclarado, es básicamente el de la inferencia de la base antropológica que se deduce de los temas abordados por Ricoeur, estando "motivados" para hacerlo en virtud del texto citado anteriormente, en el cual él mismo confiesa la posibilidad de una tarea tal, aunque el "método" que queremos emplear en el caso pertenece a "nuestra cosecha", de ahí sus posibles limitaciones; en el caso presente, esta sería una antropología "no autorizada".

Desde esta opción, y tratando de percibir la noción de ser humano que se encuentra implícita en sus reflexiones, encontramos que en su primer gran obra *Lo voluntario y lo involuntario* (1950), encontramos una antropología de la voluntad, que nos habla de un ser humano con una voluntad que se mueve en dos niveles, el consciente (*lucidité de la conscience*) en el que se encuentra una esfera práctica de la experiencia, a través de fenómenos como el proyectar, el acostumbrarse y el emocionarse, y el inconsciente (*l'involontaireabsolu*)<sup>28</sup>.

En sus reflexiones sobre la voluntad, Ricoeur se encuentra con la experiencia de la mala voluntad (*volontémauvaise*), a partir de la cual inicia sus reflexiones sobre las expresiones simbólicas, míticas y poéticas, que han servido a la humanidad para expresar su experiencia del mal moral<sup>29</sup>; es en este contexto en el que surge su obra *Finitud y culpabilidad*, de la que podemos colegir una antropología de la finitud, que nos habla de un ser humano enfrentado a la experiencia límite del mal, ante la cual se

<sup>25</sup> Domingo Moratalla, Tomás. Introducción a *Amor y justicia* de Paul Ricoeur. Caparrós, Madrid, 2001. (= AJ) p. 10.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Mounier, Emmanuel. *Manifiesto al servicio del personalismo*. Taurus, Madrid, 1972. Tomado de Textos del Diccionario Herder de filosofía. pp. 89-92,

<sup>28</sup> Ricoeur, P. SP. P. 1.

<sup>29</sup> Ibid.

encuentra perplejo, teniendo que apelar a expresiones míticas, simbólicas y narrativas para intentar “explicar” y comunicar dichas experiencias.

Del estudio de la mala voluntad y del mal, emerge su perspectiva hermenéutica, ante la constatación de un universo simbólico, mítico y narrativo, que no da razón de un en sí de la realidad, sino que sólo interpreta<sup>30</sup>; en este espacio, la fenomenología da paso a la hermenéutica. A través de su fórmula “explicar más para comprender mejor”, Ricoeur quiere vincular la aproximación del universo explicativo, propio de las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaft*), con el universo de la interpretación, propio de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaft*), los cuales se han tenido como contrarios y excluyentes. En su obra *De la interpretación. Ensayo sobre Freud* (1965), Ricoeur afronta el problema del conflicto de interpretaciones, a través del cual realiza la integración de las aproximaciones “naturalista” y hermenéutica.

Esta perspectiva, nos muestra a una antropología hermenéutica, es decir, un hombre cuyo conocer es interpretativo, y cuyo conocimiento sólo es posible desde una fenomenología hermenéutica, como lo dirá posteriormente en *Sí mismo como otro*, a través de las mediaciones de la acción, el lenguaje y la narración, para dar fundamento a la constitución ética de la persona.<sup>31</sup>

El “giro lingüístico” que se opera en Ricoeur, y que comienza a manifestarse claramente a partir de sus obras de la década de los 70s, coincide con la “renovación” del énfasis analítico en los ambientes filosóficos anglosajones, con los cuales tuvo directo contacto por sus experiencias como docente en universidades británicas y norteamericanas; conservando, como él mismo lo confiesa, su “pertенencia al movimiento fenomenológico y hermenéutico”, Ricoeur encuentra en su acercamiento a la analítica, una oportunidad excepcional para avanzar en esa “integración” entre las estas dos grandes tradiciones a propósito del problema del lenguaje, en sus versiones poética y narrativa. En relación con este “giro”, Ricoeur comenta:

*“Es en este vasto campo del imaginario semántico, que articulo dos dominios bien delimitados ; de una parte, la formación del lenguaje poético, sobre la base de expresiones metafóricas, bien conocida en la gran tradición de la retórica antigua y moderna ; y, de otra parte, la formación del lenguaje narrativo, sobre la base de la lingüística estructural aplicada al relato”*<sup>32</sup>.

De esta época datan “La metáfora viva” (1975), que corresponde a sus investigaciones sobre el lenguaje poético, y *Tiempo y narración I, II y III*, que corresponden a sus reflexiones sobre el lenguaje narrativo en términos temporales, obra de la cual hemos hecho algunas observaciones más arriba.

<sup>30</sup> En esta faceta aparecería con claridad una relación de Ricoeur con el aporte hermenéutico de Nietzsche, quien en sus críticas a la modernidad afirma la imposibilidad de conocer la realidad como un “en sí”, pudiéndose sólo elaborar “interpretaciones”.

<sup>31</sup> Domingo, T. Ob. Cit. p. 10.

<sup>32</sup> Ricoeur, P. SP. p. 2.

Siguiendo con este intento de búsqueda antropológica, a partir de las inferencias temáticas, podríamos descubrir una antropología de la comunicación, en la cual descubrimos a un hombre que verbaliza su experiencia vital, creando sentido, y al cual no se le puede conocer sino a través de esa verbalización, que se expresa en las tres unidades de base del lenguaje, la palabra, la frase y el texto. La importancia antropológica radical de esta dimensión lingüística del ser humano, se manifiesta en el hecho de que en ella, y en su temporalidad, se funda la que Ricoeur denomina “identidad narrativa de los individuos y de las comunidades<sup>33</sup>”, que él mismo señala como distinta de la identidad biológica, y que hipotéticamente califica Ricoeur como el vínculo necesario entre la historia y la ficción para la comprensión de “lo humano” del hombre.

En síntesis, de esta aproximación panorámica a la antropología de Ricoeur, a base de inferencias antropológicas de sus desarrollos temáticos, podemos concluir la manifestación de un ser humano personal, con una voluntad y una capacidad de construcción de sentidos vitales y de su (la) historia, un ser histórico hermenéutico, que comprende y comunica su vida y su mundo a través de símbolos, poesías y narraciones, que se constituyen a su vez en el camino para su propio conocimiento, y un ser enfrentado a la finitud y al mal, experiencias que sólo puede intentar comprender – explicar – comunicar, a través de formas mitológicas y simbólicas.

### 3.2. Aproximación específica a la antropología de Ricoeur.

Como se ha explicado más arriba, el calificativo de “específica” de esta aproximación, obedece al hecho de intentar un acercamiento antropológico al mapa - síntesis que Ricoeur elabora de su pensamiento en Sí mismo como otro, teniendo como complementos de esta búsqueda sus textos jurídicos Lo justo y Amor y justicia.

96

A propósito de la estructura de Sí mismo como otro, Ricoeur precisa:

*“Estas cuatro cuestiones [Yo puedo hablar, Yo puedo obrar, Yo puedo narrar, y Yo puedo ser responsable de mis actos], me permitieron encadenar, sin confundirlas, las cuestiones relativas a la filosofía del lenguaje, a la filosofía de la acción, a la teoría narrativa, y a la filosofía moral. De otra parte, cada una de estas grandes cuestiones, se dejaba subdividir en dos aproximaciones, una analítica y la otra reflexiva”<sup>34</sup>.*

Con base en esta estructura organizativa, intentaremos a continuación comentar las dimensiones antropológicas que emergen de ella, teniendo como marco general la voluntad y capacidad humana de las cuales ya hemos dicho una palabra más arriba; en esta aproximación antropológica a Sí mismo como otro, partimos del hecho de que toda la obra podría considerarse como una antropología que se elabora en torno de las

<sup>33</sup> La temática de la identidad narrativa es presentada, entre otras partes en Sí mismo como otro, en su versión original francesa *Soi même comme un autre*. Seuil, París, 1990 pp. 137 – 198

<sup>34</sup> Ricoeur, P. SP. p. 3.

cuestiones del hablar, del obrar, del narrar y de la ética, tratamiento temático que permite ir justificando la elaboración antropológica de la fórmula que el mismo título designa. Su intención antropológica queda evidente desde el prefacio, cuando Ricoeur coloca el título Sí mismo como otro, como el punto de convergencia entre las tres intenciones filosóficas sobre las que se articulan los estudios: 1) marcar el primado de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto, 2) disociar las dos significaciones mayores de la identidad agrupadas bajo el término mismo, y 3) reflexionar sobre la dialéctica del sí mismo y del otro en tanto que sí mismo<sup>35</sup>.

### **3.2.1. El hombre como ser de lenguaje y la filosofía del lenguaje como mecanismo de acceso a la problemática del sí mismo.**

La capacidad del ser humano para narrar, simbolizar y poetizar, se presenta como una de sus dimensiones fundamentales, teniendo dicho lenguaje una estructura “objetiva” y una faceta “subjetiva” que se correlacionan en la palabra, en la frase y en el texto. La reflexión sobre el ámbito lingüístico, se ubica dentro del marco general de la búsqueda de una teoría integrada del sí mismo, para la cual es necesaria una aproximación analítica, centrada en su faceta objetiva, y una aproximación reflexiva, referida a la dimensión subjetiva.

Con relación a dicha aproximación analítica, referida a la dimensión objetiva, (Primer estudio: “La « personne » et la référence identifiant”), en la cual se encuentra a la persona “por primera vez”, de una forma solamente “física”, y que es objeto del primer capítulo de Ricoeur en Sí mismo como otro, éste señala:

*“Es seguro esta faceta de la referencia identificativa la que nos permite encontrar, por primera vez, a la persona, ciertamente en un sentido pobre de la expresión, el cual permite identificarla físicamente entre otros seres. Identificar, en este estadio elemental, no es identificar un sí-mismo, sino identificar « algo »”<sup>36</sup>.*

La aproximación reflexiva referida a la dimensión subjetiva – interpretativa del lenguaje (del discurso) (Segundo estudio: *L'énonciation et le sujet parlant*), en la cual se encuentran la promesa o la orden, apunta a continuar en la búsqueda de una teoría integrativa del sí mismo, aquí aparece el sujeto en relación con el que habla o a quien se le habla; en este campo se ubica la enunciación, el acto de decir, su locutor y su interlocutor, a este respecto precisa Ricoeur:

*“Este nuevo tipo de investigación se revela más prometedor, por lo que coloca al centro de la problemática no lo enunciado, sino la enunciación, es decir el acto mismo de decir, el cual designa reflexivamente a quien habla. La pragmática coloca así directamente en escena, a título de implicación necesaria del acto de enunciación, el « yo » y el « tú », de la situación de interlocución”<sup>37</sup>.*

<sup>35</sup> Cf. Ricoeur, P. SMCA, Prefacio pp. 11- 38.

<sup>36</sup> Ricoeur, P. SMCA, p. 39.

<sup>37</sup> Ricoeur, P. SMCA, p. 55.

En la conclusión de este estudio, Ricoeur propone la integración de las dos vías de la filosofía del lenguaje, la analítica (referencia identificativa) y la reflexiva, concluyendo en una doble identificación del individuo: como persona objetiva y como sujeto reflexivo, abriendo las perspectivas a una reflexión sobre la corporeidad y al siguiente estudio sobre la acción humana.

### **3.2.2. La capacidad de acción en la persona.**

La reflexión sobre la acción continúa el trabajo de Ricoeur tendiente a la configuración de la persona como sí mismo, en este caso tomando en primer plano la acción en sí misma, como hecho objetivo (Tercer estudio: “*Une sémantique de l'action sans agent*”), opción cuyos resultados en pro del objetivo propuesto resultan “deceptionantes”<sup>38</sup>, y en un segundo lugar, siguiendo el trayecto de interiorización que de la acción conduce al proyecto, y de la causalidad observable a la motivación vivida, para llegar al sujeto que obra (Cuarto estudio: “*De l'action à l'agent*”). Con respecto a estos estudios, analítico y reflexivo, que evidencian a un sujeto que actúa, y resaltan la acción como una de las dimensiones constitutivas de la persona en tanto que sí misma, Ricoeur dice:

*“El concepto ‘capacidad de actuar’ viene así a dar al ‘yo puedo’ práctico, una estructura, a la vez, objetiva y reflexiva”*<sup>39</sup>.

Como conclusión de los estudios precedentes, Ricoeur dice que la fenomenología del “yo puedo” de la cual ha avanzado hasta el momento el “yo puedo hablar” y el “yo puedo obrar”, unida a una ontología del cuerpo, desembocan en una ontología del sí mismo, como sujeto actuante y sufriente, avanzando así en la construcción de su fórmula antropológica Sí mismo como otro.

### **3.2.3. La capacidad de narrar de la persona y su identidad narrativa.**

En estos dos estudios sobre el “yo puedo narrar” (Quinto de la obra: “*L'identité personnelle et l'identité narrative*” y Sexto: *Le soi et l'identité narrative*), Ricoeur integra los resultados de sus reflexiones en Tiempo y narración I, II y III, con el ámbito de las capacidades humanas; en este sentido, reúne, siguiendo el mismo método de toda la obra, una aproximación objetiva de corte estructuralista, y una aproximación reflexiva, que desemboca en la expresión de la identidad narrativa de la persona; a través de estos estudios, Ricoeur introduce, a propósito de la persona, un factor fundamental de todo su pensamiento, la temporalidad e historicidad; en este sentido este texto es revelador:

<sup>38</sup> Ricoeur, P. SMCA, p. 109.

<sup>39</sup> Ricoeur, P. SP. p. 3.

*“La laguna más considerable que presentan nuestros estudios anteriores, en una perspectiva retrospectiva, viene dada evidentemente por la dimensión temporal, tanto del sí mismo, como de la acción. Ni la definición de la persona, en la perspectiva de la referencia identificativa, ni la del agente, en el cuadro de la semántica de la acción, tuvieron en cuenta que la persona, de la cual se habla, y que el agente, del cual depende la acción, tienen una historia, son su propia historia”<sup>40</sup>.*

Siguiendo en un cierto sentido la línea nietzscheana de la imposibilidad de conocer un en sí del hombre y de la realidad, y de, por tanto, movernos sólo en el terreno de las interpretaciones<sup>41</sup>, Ricoeur resalta la narratividad no sólo como una dimensión humana, sino como medio privilegiado para la comprensión – interpretación del sí mismo; desde este punto de vista la identidad del sí mismo necesita de la mediación narrativa, ya que la identidad personal, sin esta mediación se pierde en dificultades y paradojas paralizantes<sup>42</sup>. Para una comprensión intuitiva del problema de la identidad narrativa Ricoeur señala:

*“Parece entonces plausible el tener por válida la siguiente cadena de afirmaciones: la comprensión de sí, es una interpretación; dicha interpretación de sí, a su turno, encuentra en el relato, entre otros signos y símbolos, una mediación privilegiada”<sup>43</sup>.*

Según Ricoeur, la verdadera naturaleza de la identidad narrativa se manifiesta en la dialéctica entre la ipsidad (ipséité) y la mismidad (mêmeté), constituyendo no sólo un aporte a la teoría narrativa de la constitución del sí mismo, sino colaborando en la explicitación en las relaciones entre narratividad y ética<sup>44</sup>, tema este de la ética que será el corolario de su reflexión antropológica.

La narratividad en Ricoeur, hace referencia a la historicidad y temporalidad de la experiencia humana, enfatizando con esto una concepción antropológica en clave histórica que se resiste a todo intento de racionalización o formalismo. Esta faceta de Ricoeur, la vemos reflejada en su crítica a la Teoría de la Justicia de Rawls,

*“Mi tesis es que una concepción procedimental de la justicia, brinda en el mejor caso una racionalización de un sentido de la justicia que está siempre presupuesto”<sup>45</sup>.*

<sup>40</sup> Ricoeur, P. SMCA, p. 137.

<sup>41</sup> Es claro que el carácter interpretativo en Nietzsche no tiene límites, abriendo la puerta a cierto relativismo largamente criticado; por su parte, el carácter interpretativo en Ricoeur, tal como se ha expuesto, tiene una dimensión objetiva y una subjetiva, articulación que evita toda sombra de relativismo, colocando la interpretación dentro ciertos márgenes fijados por elementos objetivos.

<sup>42</sup> Ricoeur, P. SMCA, p. 150.

<sup>43</sup> Ricoeur, P. SMCA, nota p. 138.

<sup>44</sup> Ricoeur, P. SMCA, p. 193.

<sup>45</sup> Ricoeur, P. LJ, p. 90.

Narratividad es entonces identidad histórica y temporalidad que se comunica, rechazándose así las posturas formalistas y méramente procedimentales típicas de la modernidad, las cuales no dejan de tener claras justificaciones y evidentes aportes, sobre todo cuando se toman en cuenta la complejidad y el pluralismo moral de nuestras sociedades contemporáneas.

### **3.2.4. El hombre como ser imputable, capaz de asumir la responsabilidad de sus actos.**

La concepción de un sujeto como ser responsable de sus actos emerge de estos estudios (Séptimo: *Le Soi et la visée éthique*, Octavo: *Le soi et la norme morale*, y Noveno: *Le soi et la sagesse pratique*), a los que Ricoeur denomina “mi pequeña ética”, la cual se concretiza en el concepto de imputabilidad, con el cual pretende vincular la esfera moral a la esfera práctica de las capacidades humanas.

En el conjunto de investigaciones que constituyen Sí mismo como otro, labor que Ricoeur denomina hermenéutica del sí mismo, éste ha mostrado un sujeto hablante y actuante, insistiendo, a través del sí mismo, presente en todos sus estudios, en un carácter dialogal, que él denomina estructura dialogal de la persona en relación con otro, de la cual surge una categoría fundamental, a la que podríamos comprender en castellano como co-responsabilidad, a este respecto conviene el siguiente remarque de Ricoeur:

*“Una misma estructura se evidencia en el plano de la acción : la acción, es acción con, acción contra, en un contexto de interacción, dramatizado por el conflicto y por la violencia”<sup>46</sup>.*

Desde esta perspectiva, la responsabilidad es a la vez co-responsabilidad, entendida como experiencia moral, en este sentido, la dimensión ética de la hermenéutica del sí mismo, entra en el mismo horizonte de la aplicación gadameriana<sup>47</sup>, siendo en Ricoeur la cuestión del otro, del tú, un asunto ético fundamental, tal como lo afirma en el siguiente texto,

*“Se entra verdaderamente en un problema de moralidad cuando se plantea la libertad en segunda persona, cuando queremos la libertad del otro; el querer que tu libertad sea”<sup>48</sup>.*

Iniciando por una ética teleológica, de corte aristotélico, Ricoeur propone que las estructuras profundas del deseo razonado apuntan a una ética fundamental que tiene por horizonte “el vivir bien”, “la vida buena”, añadiendo a esta búsqueda los componentes dialógico y comunitario en una perspectiva de felicidad, proponiendo, como lo hemos mencionado más arriba, “un vivir bien, con y por

<sup>46</sup> Ricoeur, P. SP. p. 4.

<sup>47</sup> Gadamer, Hg. *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, 1984, pp. 378 ss.

<sup>48</sup> Ricoeur, P. AJ. P. 65.

los otros, en unas instituciones justas". Es en este contexto, en el que distinguiendo entre ética y moral, propone una transición entre ética teleológica y moral deontológica, para responder a las situaciones de conflicto y de violencia.

Tratando de mediar entre el formalismo y universalismo kantiano, y una moral de situación, Ricoeur propone su noción de sabiduría práctica, que desemboca en su reflexión sobre las éticas aplicadas, respecto de lo cual afirma:

*"...son los conflictos mismos suscitados por el rigor del formalismo, aquellos que confieren al juicio moral en situación su verdadera gravedad. Sin afrontar los conflictos que afectan la práctica desde la perspectiva de los principios de la moralidad, sucumbiríamos ante las seducciones de un situacionismo moral que nos entregaría sin defensas a la arbitrariedad"<sup>49</sup>.  
"Esta negociación entre la ética fundamental y las éticas aplicadas, pasando por la criba racional de la norma, a mi juicio, constituye la dinámica de la vida moral"*<sup>50</sup>.

Así pues, con la incorporación del otro y del nosotros dentro del sí mismo, en una esfera de responsabilidad y co-responsabilidad, que se concretiza en tomas de decisión en situaciones concretas dentro del marco de la sabiduría práctica, Ricoeur termina sus estudios de la hermenéutica del sí mismo, perspectiva en la cual se inscriben las reflexiones sobre su noción de justicia que estudiaremos a continuación.

#### 4. La concepción de justicia en Paul Ricoeur.

Este título, a lo mejor es poco acertado para referirse a las reflexiones y puntualizaciones que Ricoeur hace en torno de la justicia, ya que, en primer lugar, en él no se encuentra desarrollada sistemáticamente "una teoría de la justicia" al estilo de Rawls por ejemplo, como tampoco podemos encontrar un "concepto" de justicia, tal como lo proponen otros pensadores, o como podría esperarse de un título tal. En este sentido, conviene recordar que su abordaje de la justicia, no es el de un tema aislado con relación a todo el conjunto de su pensamiento, o como una problemática al lado de otras, sino que lo justo, como ya lo hemos señalado más arriba en la cita de A. Domingo, ha sido una motivación presente en toda la obra de Ricoeur.

Tratándose de una aproximación hermenéutica y no de una lectura metafísica de la justicia, Ricoeur nos habla de "lo justo" reconociendo con este tratamiento de la justicia, su radical enraizamiento en el suelo de una antropología filosófica<sup>51</sup> y en la vida misma<sup>52</sup>, formando parte de la aspiración a una vida buena. Desde esta perspectiva, muchos de los elementos que Ricoeur propone como fundamentación antropológica de

<sup>49</sup> Ricoeur, P. SMCA, p. 280.

<sup>50</sup> Ricoeur, P. SP, p. 5.

<sup>51</sup> Ricoeur, P. LJ, p. 28.

<sup>52</sup> Ibíd.

su tratamiento de lo justo, ya han sido expuestos en su antropología esquematizada anteriormente, y que el mismo Ricoeur expresa sintéticamente cuando dice:

*"Estas dos ideas de capacidad y de imputabilidad, [...] toman un relieve nuevo al ser aproximadas, [...] bajo la consideración de una aproximación teleológica de la idea de lo justo. Resituadas sobre el trayecto del deseo de una vida buena, parecen constituir los dos presupuestos antropológicos complementarios de una ética de lo justo"*<sup>53</sup>.

Lo justo, dentro del marco de la antropología ricoeuriana, tiene una nota fundamental en la dimensión relacional - dialógica del sí mismo, la cual ubica la cuestión de lo justo en la esfera de lo público, de la ciudadanía, a propósito de lo cual A. Domingo remarca,

*"Estas reflexiones sobre "Lo justo" sólo pueden tener cabida dentro de una Filosofía de "lo público" o una especial Ética de "lo justo" a modo de puente entre la filosofía moral y la Filosofía política"*<sup>54</sup>.

Tratando de superar la “negligencia” del ejercicio filosófico con respecto al plano jurídico, por darle prelación a las cuestiones éticas o políticas<sup>55</sup>, Ricoeur se empeña en el trabajo de “hacer derecho al derecho y justicia a la justicia”<sup>56</sup>, para lo cual parte de la constatación de la imposibilidad del derecho de trascender la injusticia y la violencia, debiéndose reconocer la necesidad de otras instancias que permitan dicha superación mediante un trabajo articulado, siendo estas instancias la moral y la política; lo justo entonces, aparece como instancia intermedia entre la moral y la política, dinámica en la que se abre a una reflexión vital, fenomenológica y pública.

La indignación por lo injusto, es el punto de partida que Ricoeur señala para la pregunta por lo justo, la cual exige una formalización ética, la cual es una forma de intelección orientada a movilizar la dinámica del desear y a evitar que la razón moral, sea entendida como una razón vengativa<sup>57</sup>.

#### **4.1. El contexto jurídico latinoamericano como marco de comprensión de la justicia en Ricoeur.**

Describir en unas pocas líneas el problema jurídico – político latinoamericano, como mundo de la vida, desde el cual intentamos una comprensión del aporte de Ricoeur a la problemática de la justicia, no es tarea fácil, menos aún si se trata de ver esta realidad como el escenario que quisiéramos transformar, y al que la propuesta de Ricoeur pudiera aportar criterios de iluminación; a pesar de esto, y de manera muy general, podríamos señalar dos grandes horizontes problemáticos, en relación con los cuales intentaremos comprender a Ricoeur y vislumbrar, a través de él, caminos de solución.

<sup>53</sup> Ricoeur, P. LJ, p. 29.

<sup>54</sup> Domingo, A. Introducción a *Lo Justo*. p. 12.

<sup>55</sup> Ricoeur, P. LJ, p. 19.

<sup>56</sup> Ibíd., p. 21.

<sup>57</sup> Domingo, A. Ibíd.

#### 4.1.1. El formalismo jurídico kelseniano

Teniendo el derecho latinoamericano desde sus orígenes una profunda entraña iusnaturalista, y por lo tanto metafísica y ahistorical, el positivismo kelseniano irrumpió con gran fuerza en los escenarios jurídicos del subcontinente desde inicios de los años cincuenta del siglo pasado, produciéndose una extraña, pero real y consistente, articulación entre estas dos visiones del derecho.

El divorcio del positivismo jurídico con respecto a los correlatos experienciales, morales, tradicionales, idiosincrásicos y sociales, generó una tendencia a un universalismo a ultranza, en el que todo lo legal en un contexto cualquiera, debería serlo en iguales términos en cualquier otro, pasando por alto toda instancia de diálogo con la realidad y todo tipo de hermenéutica; un texto que ejemplifica esta concepción jurídica el siguiente, tomado de la Teoría pura del derecho,

*“La teoría pura del derecho, por el contrario, tiene un carácter objetivista y universalista. Estudia el derecho en su totalidad y sólo se interesa por los fenómenos particulares para establecer una relación sistemática entre cada uno de ellos y para volver a encontrar en ella la función general del derecho”*<sup>58</sup>;

Como consecuencia de esta tendencia, la importación acrítica y sin hermenéutica de leyes reglamentos, códigos y normas, la mezcla de instituciones jurídicas de diversa orden, y la articulación sin coherencia interna de disposiciones y normas, se hizo pan de cada día en los ambientes legislativos, jurídicos y judiciales de nuestro continente.

Las consecuencias de esta situación no se hicieron esperar, apareciendo legislaciones enormes, inconexas e anteriormente fracturadas teleológicamente, ineficaces a ultranza y generadoras de una enorme inseguridad jurídica, que pone en entredicho el carácter de verdaderos Estados de derecho que nos “enorgullecemos” en confesar<sup>59</sup>, pero que dista mucho de la realidad. En este contexto, florecen los más deplorables síntomas antidemocráticos y anticiudadanos, como la corrupción generalizada en la administración pública, el legalismo sin justicia, la impunidad, y una injusticia generalizada de parte de un Estado que se muestra incapaz de propiciar unos mínimos de justicia para los ciudadanos.

Ante este complejo escenario jurídico - social, una salida se ha encontrado en una hipertrofia del derecho procesal, ya que ante el vacío de un derecho sustancial articulado y dialogante con la realidad, la única salida ha sido la de atenerse a los rituales y formalismos legales, cayendo en la deplorable situación de identificar lo justo con lo procedimentalmente correcto.

<sup>58</sup> Kelsen, Hans. *Teoría pura del Derecho*. Reflexión, Buenos Aires, 1955.

<sup>59</sup> Para una profundización en este tema véase Mejía Oscar. *Derecho, Legitimidad y Democracia Deliberativa*. Temis, Bogotá, 1998.

Como criterios de iluminación a esta situación de parte del pensamiento jurídico - judicial de Ricoeur, podemos precisar tres aspectos que responden al formalismo ahistórico y al caos legal que venimos de describir.

En primera instancia, el enraizamiento hermenéutico de la ética aplicada, en el que se ubica “lo justo”, permite reconocer la necesaria dimensión ética de la esfera de la justicia; desde aquí que se reconocen las limitaciones de lo legal y de lo situacionalmente bueno<sup>60</sup>; este reconocimiento permite abrir la esfera de la justicia a un diálogo ético con la realidad, de tal manera que lo jurídico reconozca sus posibilidades, su identidad y también sus limitaciones; desde esta perspectiva, no puede haber eficacia legal al margen de una fundamentación y de una pedagogía ética-ciudadana, que articulen, otorguen coherencia y motiven el cumplimiento de las normas.

En este sentido, el aporte hermenéutico de Ricoeur, puede iluminar nuestra realidad jurídico – política, y a través de ella, nuestra realidad total. Salvando las distancias entre Gadamer y Ricoeur, consideramos que el vínculo hermenéutico que los une, puede hacer válido para Ricoeur, lo que A. Domingo reflexiona acerca del giro ontológico de la hermenéutica gadameriana, y que sirve para expresar lo que creemos constituye parte de la iluminación ricoeuriana a nuestra problemática en cuestión,

*“Por eso el “giro ontológico” de la hermenéutica tiene un significado noérgico, más complejo del que a veces se le asigna:*

- no es un giro realista, si por tal se entiende una vuelta a las categorías propias de una moral realista, bien sea en clave tomista o marxista. Pero sí es un giro hacia la realidad moral, porque las tradiciones, las instituciones y el “mundo de la vida” es un mundo real (VM, II, 316),*
- no es un giro racionalista, si por tal se entiende el ensanchamiento de la hermenéutica desde los ámbitos teológicos, jurídicos o filológicos a los ámbitos de la “razón lógica”. Pero sí es un giro filosófico contra la fragmentación del conocimiento que se desentiende de la unidad y comunidad de saberes sobre la vida humana.*
- no es un giro lingüístico si por tal se entiende una “logificación” de las cuestiones filosóficas. Pero sí es un giro comunicativo porque el modelo de comunicación que se produce en un verdadero diálogo se convierte en modelo de participación del individuo en la comunidad (VM, II, 313).*
- no es un giro existencial si por tal se entiende una transformación “existencialista” o “vitalista” de la filosofía. Pero sí es un giro personalizante porque nos sitúa no sólo ante la facticidad de la existencia, sino ante una existencia “afectada” y “efectiva”.*
- no es un giro pragmático si por tal se entiende una transformación pragmática de los problemas morales. Pero sí es un giro ético porque la hermenéutica no es una “teoría de la acción” sino una “teoría de la libertad”, no es una reflexión sobre el “hacer” o “decidir”, sino un comprender que hace valioso y significativo no sólo el hacer, el decidir o el padecer, sino el acontecimiento de la libertad”<sup>61</sup>.*

<sup>60</sup> Domingo, A. Introducción a *Lo Justo*. p. 13.

<sup>61</sup> Domingo, A. EDL. p. 5.

En un segundo momento, la propuesta de Ricoeur de ubicar lo justo entre lo legal y lo bueno, puede constituirse en un criterio que ilumine el ámbito de la decisión judicial, el cual se traduce, a la hora de fallar, en una valoración de la calidad argumentativa de la deliberación, en términos de una relación lógico - argumental, entre la política y la ética<sup>62</sup>. La misma, se puede constituir como un criterio teleológico en clave histórica, con capacidad de dar coherencia a la aplicación judicial del derecho. En este punto resulta fundamental la propuesta de Ricoeur de articular “la interpretación jurídica”, que se mueve dentro del sistema jurídico, y “la argumentación jurídica”, que consistiría en una lectura jurídica de la realidad con una función coadyuvante de la interpretación<sup>63</sup>.

En tercera instancia, su concepto de sabiduría práctica permite vincular la dimensión histórica y vital de la moral con la esfera legal, sin que dicha sabiduría práctica nos aprisione en las jaulas de “lo legal”<sup>64</sup>, sino trascendiéndolo y dándole sentido. El tradicional aforisma de Horacio “Quid leges sine moribus?”<sup>65</sup> “Para qué las leyes sin las costumbres”, permite comprender que en gran medida el callejón sin salida al que ha conducido el positivismo al derecho en América Latina, se debe a una legalidad sin costumbriedad y sin ética, a un nomos sin un éthos, situación a la que la sabiduría práctica de Ricoeur propone una digna y lúcida salida.

#### **4.1.2. Una falta de coherencia político – jurídica como reflejo de sociedades hobbesianas.**

El Leviatán de 1651, al emplear expresiones como “muerte violenta”, “miedo”, “soledad”, “pobreza”, “brutalidad” y “vida corta”<sup>66</sup>, resulta de una enorme actualidad, ya que las mismas sirven perfectamente para describir muchas situaciones cotidianas que vivimos en la región latinoamericana, y coinciden, casi de forma calcada, con los titulares de nuestros diarios.

Es por esto que, tal vez, una de las frases que mejor refleja nuestra situación local latinoamericana en el ámbito moral, jurídico y político, sea la de Adela Cortina con la que titula uno de sus artículos: “Filósofos kantianos, constituciones rawlsianas, pueblo hobesiano”<sup>67</sup>; esta realidad que constatamos diariamente, en la cual nuestras constituciones elaboradas a partir de la década de los años noventa del siglo pasado con criterios rawlsianos, no responden a las expectativas de justicia de los ciudadanos, ni a las necesidades de la vida jurídico – política de nuestras sociedades en proceso de reconfiguración,<sup>68</sup> tal vez porque como señala Ricoeur,

<sup>62</sup> Ricoeur, P. AyJ, p. 52.

<sup>63</sup> Sobre este punto véase el texto de Ricoeur ¿Interpretación o argumentación? en Lo Justo. pp. 157 ss.

<sup>64</sup> Domingo, A. Ibid. p. 14.

<sup>65</sup> Horacio. Carmina 3.24.35.

<sup>66</sup> Cf. Hobbes, T. Leviathan. Chap. XIII. The natural condition of mankind as concerning their felicity and misery. <http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/hobbes/leviathan-c.html#CHAPTERXIII>.

<sup>67</sup> Cortina Adela. Educación en valores y responsabilidad cívica. Cap. 5. El Búho, Bogotá, 1997.

<sup>68</sup> Sobre este punto, véase La convergencia de tres proyectos de Sociedad, en Élites, Etiidades y Constitución en Colombia. *Cuadernos de Ciencia Política*. Año 1 Número 2, Nov. 2004. pp. 36 ss.

“...cómo puede ser posible sostener a la vez el reconocimiento de un presupuesto ético y el intento de liberar la concepción procedural de la justicia de todo presupuesto que concierne al bien e incluso a lo justo. ¿Existe alguna mediación entre lo que llamaría, para ser breve, la tendencia ética y la tendencia puramente procedural de la teoría rawlsiana de la justicia?”<sup>69</sup>,

Una posible explicación del por qué de los limitados resultados de esta opción técnico-constitucional por Rawls, la encontramos expresada en A. Domingo cuando dice a propósito de Ricoeur:

“Su deontologismo no encaja con un proceduralismo como el de Rawls donde aparece que la justicia está desvitalizada, como si los equilibrios reflexivos del liberalismo político precisaran la desconexión de las tradiciones, las convicciones y la conciencia moral”<sup>70</sup>.

La alusión de Adela Cortina a los “filósofos kantianos”, hace evidente relación con una filosofía que se detuvo en el siglo de las luces, en la mayoría de edad de que nos habla Kant en *¿Qué es la ilustración?*, pero que no llegó a la madurez de un pensamiento hermenéutico, ético, comprometido y antropológico como el que propone Ricoeur, en el que el sujeto se identifica dialógicamente como Sí mismo sólo en relación con el otro. Un derecho, una política y una ética, alimentadas desde una matriz kantiana no actualizada, a diferencia de la misma Adela Cortina o de Habermas, conducen indefectiblemente a un mundo ideal sobre el papel, pero destrozado en la realidad, como desafortunadamente lo constatamos en nuestra dura cotidianidad.

A los individuos de ese pueblo hobesiano, nos hace falta en términos éticos, políticos y jurídicos, conciencia de Sí mismo como otro, como miembros de una misma realidad social, en la que la ciudadanía está llamada a ser condición de posibilidad de la vida y de la felicidad; esta perspectiva de dialogo con el otro, y de conciencia de compartir un mismo destino – realidad se evidencia en lo que Ricoeur dice a propósito del acto de fallar en derecho,

“Esta justa distancia entre los copartícipes enfrentados, demasiado cerca en el conflicto y demasiado alejados por la ignorancia, el odio o el desprecio, resume bien creo, los dos aspectos del acto de juzgar: por un lado zanjar, poner fin a la incertidumbre, establecer las partes; por otro lograr que cada cual reconozca el grado en que el otro participa en la misma sociedad, en virtud de lo cual podría estimarse que el ganador y el perdedor del proceso han obtenido cada uno su justa parte en este esquema de cooperación que es la sociedad”<sup>71</sup>.

En síntesis, como respuesta a ese ambiente problemático que describe Adela Cortina en su frase, el aporte de Ricoeur en su propuesta de justicia se articularía sobre tres ejes, la conciencia hermenéutica, la incorporación del otro y el reconocimiento de la común ciudadanía con miras a la consecución

<sup>69</sup> Ricoeur, P. LJ. p. 94.

<sup>70</sup> Domingo A. Introducción a LJ. p. 14.

<sup>71</sup> Ricoeur, P. LJ. p. 182.

de “una vida buena”, en la que tiene tanta importancia la relación con el otro, como la vida institucional. En este sentido, la falta de una ética ciudadana sería causa y a la vez consecuencia de lo injusto, lo cual no puede ser superado por concepciones de justicia puramente procedimentales, ya que sólo desde el bien concreto, así como desde correlatos experienciales y vivenciales, es posible acceder a la economía del don, al perdón, a la reconciliación y a la rehabilitación de la persona que ha fallado<sup>72</sup>.

Es esta “concepción de justicia”, se evidencia una íntima e indisoluble relación con la ética, definida por Ricoeur como “la aspiración a una vida buena, de la cual la justicia forma una parte integrante<sup>73</sup>; sin embargo, es menester aclarar que la ética de la cual se trata, es de la (s) ética (s) aplicada (s), plano al que Ricoeur denomina de la sabiduría práctica, tal como se describe en este texto,

*“...el único medio de darle visibilidad al fondo primordial de la ética, es el de proyectarlo al plano post-moral de las éticas aplicadas. Es a esta empresa a la cual, en Sí mismo como otro, que le doy el nombre de sabiduría práctica”<sup>74</sup>.*

De cara a afrontar lo trágico de la acción, se muestra como necesaria la vinculación entre las esferas personal-relacional, comunitaria-ciudadana y político-institucional, que se expresaría asimismo en la relación entre lo moral, lo justo y lo político, estando con esta perspectiva vinculadas las esferas de los individuos, de las instituciones y del Estado, salvando así las fragmentaciones que tan funestos resultados han tenido en nuestras historias nacionales del subcontinente. Esta perspectiva de relación entre lo justo, lo legal y lo bueno, recogería de cierta manera la relación que Adela Cortina propone entre los mínimos de justicia y los máximos de felicidad<sup>75</sup>.

## 5. El papel de los sentimientos en Ricoeur a propósito de sus reflexiones sobre lo justo.

107

El enraizamiento antropológico y vital de la filosofía de Ricoeur, como de su concepción de lo justo, marca ya una pauta para precisar el lugar que Ricoeur otorga a los sentimientos en sus reflexiones, ya que pensar al ser humano concreto, sí mismo como otro, es necesariamente asumirlo en todas sus dimensiones, entre ellas lógicamente la sentiente. El hecho de que abierta y decididamente Ricoeur utilice el término persona, no ciertamente en el mismo sentido del personalismo de Mounier, y de que enuncie las cuatro capas o estratos de lo que él considera una fenomenología hermenéutica de la persona, a saber, lenguaje, acción, narración y vida ética<sup>76</sup>, evidencia su intención de

<sup>72</sup> Ricoeur, P. LJ. pp. 183ss.

<sup>73</sup> Ricoeur, P. LJ. pp. 27 – 28.

<sup>74</sup> Ricoeur, P. De la morale à l'éthique et aux éthiques. P. 7http://www.philo.umontreal.ca/textes/Ricoeur\_MORALE.pdf(10. 10. 2004).

<sup>75</sup> Cortina, A. Ob. Cit. pp. 41ss.

<sup>76</sup> Ricoeur, Ay J. pp. 98ss.

incorporar el todo de la persona, enmarcado por un deseo o una aspiración a una vida realizada, que nos ubica ya en un plano sentiente, que queda patentizado cuando Ricoeur afirma que la ética misma se inscribe en la profundidad del deseo<sup>77</sup>.

En ese emerger que podríamos denominar “espontáneo” de la pregunta y de la exigencia de lo justo, que se da en un ser humano conmocionado por lo injusto, nos muestra de entrada el papel del sentimiento en su concepción de justicia, cual es el de ser “fuente” de una toma de conciencia que se formaliza, puesto que, de dicho sentimiento de conmoción, indignación e inconformidad ante lo injusto, emerge el reclamo por lo justo<sup>78</sup>.

Ciertamente no podríamos afirmar que existe una identificación entre el papel que Ricoeur le otorga a los sentimientos en el plano ética y del derecho, y la manera como lo hacen Adam Smith y David Hume en sus respectivas propuestas, ya que en estos hay, de cierta manera, una exclusión de todo fundamento racional – universal en la determinación de lo moral y lo legal en el individuo, en tanto que en Ricoeur el sentimiento no excluye lo racional – universal, sino que a través de su hermenéutica del sí mismo, se da una articulación entre sentimiento y razón, perspectiva típica de su opción epistemológica de articulación entre la analítica y la reflexividad.

Una muestra de esta articulación, la encontramos en Amor y justicia, artículo en el que en un diálogo con Scheller y con otros autores, y a propósito de la desproporción entre amor y justicia, Ricoeur afirma que es posible expresar un equilibrio entre la lógica de la sobreabundancia (propia del amor) y la lógica de la equivalencia (típica de la justicia), en la que la justicia es el medio necesario del amor, abriendo así la posibilidad para dos órdenes difícilmente articulables, el afectivo y el jurídico,

*“Entonces podemos afirmar con buena fe y con buena conciencia que la empresa de expresar este equilibrio en la vida cotidiana, en el plano individual, jurídico, social y político, es perfectamente realizable. Diría incluso que la incorporación tenaz, paso a paso, de un grado cada vez mayor de compasión y de generosidad en todos nuestros códigos – código penal y código de justicia social – constituye una tarea perfectamente razonable, aunque difícil e interminable”<sup>79</sup>.*

Si ubicamos la filosofía – ética de Ricoeur dentro de lo que A. Domingo llama una “ética de la responsabilidad histórica”, en la que se pretende conciliar una ética de la felicidad universal orientada por la justicia con una ética de la vida lograda orientada por la eudaimonía<sup>80</sup>, es menester reconocer que dicha articulación en Ricoeur, sólo es posible desde una perspectiva sintiente,

<sup>77</sup> Ricoeur, P. Ay J. p. 98.

<sup>78</sup> Ricoeur, P. L J. p. 23.

<sup>79</sup> Ricoeur, P. Ay J. p. 31.

<sup>80</sup> Domingo, A. Felicidad, en *Diez palabras clave en ética*. Directora Adela Cortina. Verbo Divino, Estella, 1998, p. 143.

ya que por un lado, para que una razón moral no sea vengativa sino justa, es necesario el cultivo de sentimientos humanizantes que conduzcan a un reconocimiento de que el otro es parte del sí mismo en un contexto dialógico, social y ciudadano; por otro lado, la reconciliación, por ejemplo después de un proceso penal, exige un mutuo reconocimiento<sup>81</sup>, el cual no es posible sólo desde una perspectiva lógica, ya que para ganar la justa distancia entre los combatientes, es necesario eliminar el obstáculo del sentimiento de la venganza mediante el perdón que no pertenece a la economía ni del derecho ni de la ética, sino del don<sup>82</sup>. A este respecto precisa Ricoeur,

*“El perdón escapa, en efecto, al derecho tanto por su lógica como por su finalidad. Desde un punto de vista que se puede llamar epistemológico, pertenece a una economía del don, en virtud de la lógica de la superabundancia que lo articula y que es preciso oponer a la lógica de la equivalencia que preside la justicia”<sup>83</sup>.*

Desde estos supuestos, los sentimientos ocupan un lugar central en el pensamiento de Ricoeur en varios sentidos complementarios, como estructura de la persona (narratividad), como fuente del reclamo por lo justo (indignación) como dinámica de reconocimiento del Sí mismo como otro (amor), como dinámica que articula el bien, la vida y la experiencia permitiendo superar una teoría puramente procedural de la justicia, y como apertura a la economía del don y de la sobreabundancia, condición necesaria para una vida buena y feliz con los otros ciudadanos en instituciones justas.

<sup>81</sup> Ricoeur, P. LJ. p. 23.

<sup>82</sup> Ricoeur, P. LJ. pp. 193 –196.

<sup>83</sup> Ibíd. p. 195.

## Bibliografía

- Conill, Jesús. *El poder de la mentira, Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 2001.
- Conill, Jesús. *Horizontes de Economía Ética*, Tecnos, Madrid, 2004.
- Cortina Adela. *Educación en valores y responsabilidad cívica*. El Búho, Bogotá, 1997.
- Domingo Moratalla, Agustín. Introducción a *Lo Justo* de Paul Ricoeur, Caparrós, Madrid, 1999.
- Domingo Moratalla, Agustín. *Esperanzas de libertad: Ética y política en la hermenéutica de Gadamer y de Rorty*. <http://www.uma.es/gadamer/Rorty/.htm> (26 de enero de 2005).
- Domingo Moratalla, Agustín. Felicidad, en *Diez palabras clave en ética*. Directora Adela Cortina. Verbo Divino, Estella, 1998.
- Domingo Moratalla, Tomás. Introducción a *Amor y justicia* de Paul Ricoeur. Caparrós, Madrid, 2001.
- Dworkin, Ronald. *Los derechos en serio*. Ariel, Barcelona, 1989.
- Gadamer, HG. *Verdad y Método I*. Sigueme, Salamanca, 1984.
- Grondin, Jean. *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*. Vrin, París, 1993.
- Kelsen, Hans. *Teoría pura del Derecho*. Reflexión, Buenos Aires, 1955.
- Mejía Oscar. *Derecho, Legitimidad y Democracia Deliberativa*. Temis, Bogotá, 1998
- Mounier, Emmanuel. *Manifiesto al servicio del personalismo*. Taurus, Madrid, 1972.
- Ricoeur P. *Synthèse Panoramique*. Conferencia dictada con ocasión de la recepción del Balzan Prize 1999 for Philosophy.[http://www.balzan.it/Premiati\\_eng.aspx?Codice=oooooooo475&cod=oooooooo489](http://www.balzan.it/Premiati_eng.aspx?Codice=oooooooo475&cod=oooooooo489) (22. Nov. 2004)
- Ricoeur P. *Temps et récit II*, Seuil Paris, 1984.
- Ricoeur P. *Soi-même comme un autre*. Seuil, Paris, 1990.
- Ricoeur P. *De l'interprétation*. Essai sur Freud. Seuil, Paris, 1965.
- Ricoeur P. *De la morale à l'éthique et aux éthiques*. [http://www.philo.umontreal.ca/textes/Ricoeur\\_MORALE.pdf](http://www.philo.umontreal.ca/textes/Ricoeur_MORALE.pdf) (10. 10. 2004).
- Ricoeur P. *Lo justo*. Caparrós, Madrid, 1999.
- Ricoeur P. *Amor y justicia*. Caparrós, Madrid, 2001.
- Sen, Amartya. *Desarrollo y Libertad*, Planeta, 2000.