

AUTORREALIZACIÓN, CUIDADO DE SÍ Y MORALIDAD EN P. RICŒUR

ANTONIO PÉREZ QUINTANA

Universidad de La Laguna

Aunque no cabe atribuir a Ricoeur una ética de *le souci de soi* del estilo de la de M. Foucault, sí puede afirmarse que aquello a lo que la expresión “cuidado de sí” hace referencia tiene un lugar importante en el pensamiento ético de aquel, especialmente en lo que respecta al principio de la búsqueda para sí, por parte del hombre, de una vida buena y plena. En *Sí mismo como otro* (obra fundamental de Ricoeur que, en este trabajo, será objeto de una especial atención), el análisis del esfuerzo del sujeto ético por alcanzar una vida buena se inscribe en el contexto de una hermenéutica del sí y de una teoría de la relación consigo en la que son objeto de detenido estudio la comprensión de sí y el proceso de constitución de sí. Los términos “sí mismo” e “ipseidad” tienen en Ricoeur un sentido marcadamente reflexivo. Designan la capacidad del sí, del *ipse*, de referirse a sí mismo para autocomprenderse y autoconstituirse. La ética ricoeuriana es una ética del sí, y a ella le corresponde culminar el proceso de conocimiento de sí y de constitución de sí descrito en *Sí mismo como otro*. Será, en efecto, en los estudios dedicados en esta obra a la moralidad donde se va a precisar el significado último del sí mismo en su proceso de autoconocimiento, autoafirmación y autotransformación, y el esfuerzo del sí mismo por constituirse y transformarse puede ser entendido como un cuidar de sí.

En los textos de su última época habla Foucault de un proceso de “subjetivación” en el que el sujeto se constituye a sí mismo como sujeto moral. No existe, dice Foucault, un sujeto fundante dado originariamente, sino que el sujeto se autoconstituye mediante una especial forma de relación consigo mismo que tiene sentido ético, esto es, mediante un trabajo que el sujeto, para transformarse, realiza sobre sí al ejecutar unas “prácticas de sí” que tienen su origen en la ética del cuidado de sí que propusieron los filósofos griegos y romanos. El proceso de subjetivación moral implica que el sujeto ejerce la reflexión sobre sí, busca conocerse y actúa sobre sí mismo para cumplir determinadas transformaciones de sí, alcanzando así un determinado grado de perfección (UP, pp.

29-30)¹. A esto es a lo que hace referencia la noción foucaultiana de cuidado de sí. En términos muy próximos a estos cuestiona también Ricoeur al sujeto cartesiano, rechazando el supuesto de un sujeto sustancial e inmutable, dado de forma inmediata con anterioridad a sus acciones y preexistente a la historia de su constitución. Ricoeur sostiene que no se es sí mismo originariamente, sino que es necesario esforzarse en llegar a ser sí mismo de una forma cada vez más intensa. El sí se constituye mediante reflexión, y esto supone un proceso de autoconocimiento y de acción transformadora ejercida sobre sí. Por ello han defendido algunos intérpretes que Ricoeur comparte con Foucault la convicción de que el sí no es algo dado inmediatamente, sino que se construye a través de un trabajo de autotransformación². Y comparte asimismo Ricoeur con Foucault la idea de que el proceso de transformación de sí se vincula sobre todo a la relación consigo en que consiste la moralidad. Para el autor de *Sí mismo como otro*, ser sí mismo es una tarea, una tarea que tiene su expresión más decisiva en la realización de un trabajo sobre sí que identificamos con la moralidad y que puede ser entendido como un cuidar de sí. Aunque son importantes las diferencias que separan al pensamiento ético de Ricoeur del de Foucault, puede afirmarse que también existen entre ellos elementos de coincidencia que justifican el intento de poner en relación la hermenéutica del sí y la ética del deseo de una vida buena de Ricoeur con la hermenéutica del sujeto y la ética del cuidado de sí de Foucault. Johann Michel es un buen ejemplo de intérprete que ha hecho una lectura de

¹ Relación de siglas con las que serán citadas, dentro del texto principal, las siguientes obras:

A: Ricoeur, P., *Autobiografía intelectual*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1997.

AJ: Ricoeur, P., *Amor y justicia*, Caparrós, Madrid, 2001.

Aph.: Ricoeur, P., *Antropologie Philosophique*, Seuil, Paris, 2013.

CC: Ricoeur, P., *Crítica y convicción*, Síntesis, Madrid, 2003.

ETP: Ricoeur, P., *En torno al psicoanálisis*, Trotta, Madrid, 2013.

HN: Ricoeur, P., *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona, 1999.

LJ: Ricoeur, P., *Lo justo*, Caparrós, Madrid, 2003.

LJ 2: Ricoeur, P., *Lo justo 2*, Trotta, Madrid, 2008.

MHO: Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid, 2010.

NR: Ricoeur, P., *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*, Península, Barcelona, 1999.

PR: Ricoeur, P., *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris, 2004.

SCO: Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1996.

TA: Ricoeur, P., *Du texte à l'action*, Seuil, Paris, 1986.

TN I: Ricoeur, P., *Tiempo y narración I*, Cristiandad, Madrid, 1987.

TR 3: Ricoeur, P., *Temps et récit 3*, Seuil, Paris, 1985.

Met.: Aristóteles, *Metafísica*.

EN: Aristóteles, *Ética a Nicómaco*.

Poet.: Aristóteles, *Poética*.

CRP: Kant, I., *Crítica de la razón práctica*.

MC: Kant, I., *Metafísica de las costumbres*.

ST: Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998.

HS: Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, Akal, Madrid, 2005.

UP: Foucault, M., *El uso de los placeres. Historia de la sexualidad 2*, Siglo XXI, Madrid, 1987.

² Ver BARTHÉLÉMY, A. "Herméneutiques croisées. Conversation imaginaire entre Ricoeur et Foucault", en *Études Ricoeuriennes*, Vol. 1, Nº 1 (2010), p. 61.

la hermenéutica del sí de Ricoeur a la luz de la filosofía del cuidado de sí de Foucault³. Al respecto puede ser considerado como sumamente ilustrativo el testimonio del propio Ricoeur, que confiesa sentir admiración por los volúmenes 2 (*El uso de los placeres*) y 3 (*El cuidado de sí –La inquietud de sí* en la traducción de esta obra al español–) de *Historia de la sexualidad* de Foucault y sentirse especialmente cercano al Foucault autor de estos libros, esto es, al filósofo de la hermenéutica del sujeto y del cuidado de sí (CC, pp. 111-112). En *Sí mismo como otro*, refiriéndose al tercer volumen de *Historia de la sexualidad*, alude al “cuidado de sí” como al “magnífico título de Foucault”. Por lo que a la concepción de la moralidad de Ricoeur se refiere, solo indicaré, de momento, que la misma se configura a partir de la explicación de esta fórmula fundamental: “deseo de una vida buena con y para los otros en instituciones justas”, y que una tal fórmula da expresión, en términos en los que no es difícil percibir resonancias del discurso de Foucault, a la tarea de conocerse a sí mismo, de cuidar de sí y transformarse a sí mismo y de cuidar de los otros.

Tanto en Ricoeur como en Foucault, el cuidado de sí y el conocimiento de sí, que son diferentes, pues el cuidado de sí añade al conocimiento de sí un conjunto de acciones que el sujeto realiza sobre sí para transformarse y realizarse, están unidos el uno al otro por una relación muy estrecha. También se pronuncian los dos pensadores, en términos particularmente enfáticos, a favor de la tesis de la existencia de un fuerte nexo entre cuidado de sí y cuidado de los otros. Así, Ricoeur dice que “pertenece a la idea de *ethos* abarcar en una única fórmula bien articulada el cuidado de sí, el cuidado del prójimo y el cuidado de la institución” (AJ, p.102). Estos datos llevan a pensar que un tratamiento completo de la cuestión del cuidado de sí en la ética de Ricoeur habría de atender, al menos, a tres problemas principales: el de los fundamentos y significado del cuidado de sí, el de la relación del cuidado de sí con el conocimiento de sí y el de la conexión entre cuidado de sí y cuidado de los otros. En este trabajo me ocuparé solamente del primero, y el desarrollo de la exposición del tratamiento que me propongo hacer del mismo se va a organizar en torno a estos tres puntos: narración y cuidado de sí, moralidad y cuidado de sí, implicaciones ontológicas de la ética del cuidado de sí.

1. LA PROPEDEÚTICA DE LA ÉTICA: NARRACIÓN, CONSTRUCCIÓN DE LA PROPIA IDENTIDAD Y CUIDADO DE SÍ

En la ricoeuriana hermenéutica del sí desempeña una función importante la narración. Pero la capacidad de narrarse a sí mismo tiene, además de un sentido reflexivo, un sentido práctico y permite al sí mismo avanzar no solo en el proceso de comprensión de sí, sino también en la tarea de constituirse y realizarse a sí mismo. Para Ricoeur, la comprensión de sí es una interpretación de sí que supone la mediación de, entre otros signos y símbolos,

³ MICHEL, J., *Ricoeur et ses contemporains*, PUF, Paris, 2013. También F. Dosse habla de una proximidad entre el Foucault del *Souci de soi* y el Ricoeur de *Sí mismo como otro* (*Paul Ricoeur. Le sens d'une vie*, La découverte, Paris, 2008, p. 636).

la narración, la cual se vale tanto de la historia como de la ficción (SCO, p. 107, nota 1), y también a la ficción narrativa, obra de la imaginación creadora, le corresponde un papel decisivo en la tarea de conocerse y constituirse a sí mismo. En la narración de sí, la ficción, que alcanza, entre otras cosas, al futuro del sí mismo, le abre a este un mundo de posibilidades cuya actualización equivale a una realización de sí mismo. Es lo que acontece en el relato literario con su proyección de nuevos horizontes y espacios de experiencia posible (ETP, pp. 186-187). La ficción narrativa contribuye a transformar el mundo de la acción y de la vida porque propone paradigmas pragmáticos que apuntan a la transformación del sí, porque anticipa para el sí mismo nuevas posibilidades que incitan al compromiso práctico con las mismas con el fin de actualizarlas convirtiendo así en realidad el proyecto de realizarse a sí mismo.

La relación entre narración de sí y constitución de sí puede verse ilustrada en el proceso de configuración de la identidad del sí. Para Ricoeur, la identidad personal es una identidad en devenir, que cambia y se va conformando en el proceso de constitución del sí; es una identidad susceptible de ser transformada mediante el relato de sí. Ricoeur habla de “identidad narrativa”, que es la identidad personal asociada a la capacidad de narrarse. Bajo la forma reflexiva del narrarse, dice Ricoeur, la identidad personal se proyecta como identidad narrativa, la cual debe ser concebida a partir de la relación entre relato y expectación, entre narración y capacidad de proyectarse hacia delante (PR, p. 150; ETP, p. 203). Mediante la ficción, la capacidad de narrarse abre para la identidad del sí un espacio de variaciones imaginativas a las que corresponden posibilidades inéditas de esa identidad. La actualización de una de estas posibilidades comporta la transformación de la identidad. Al apropiarse de un personaje de ficción a través de la identificación con él, el lector del relato se somete al ejercicio de variaciones imaginativas que son variaciones del sí mismo (HN, p. 228). El sí se identifica a sí mismo identificándose con héroes, con personajes emblemáticos del mundo de la ficción (y también del mundo de la historia), asumidos como modelos o maestros de vida. Con ello la narración se convierte en un campo de experimentación para el trabajo de refiguración del sí y de construcción de la identidad. La identidad narrativa resulta ser, de este modo, una categoría de la práctica, que ha de ser referida al papel que el relato de sí tiene en la conformación de la identidad de este (TR 3, pp. 442-443).

La incidencia del relato sobre el trabajo de transformación y realización de sí depende muy decisivamente del lector del relato. Ricoeur dice que la imaginación creadora del lector prolonga la operación de configuración de la trama del relato puesta en marcha por el autor de este. Y de que el proceso de configuración del relato no acabe en el texto, sino en la lectura del mismo, depende que el relato pueda contribuir a refigurar la vida y la experiencia del lector. Así, a partir de la apropiación de los significados asociados al héroe de la ficción, el lector lleva a cabo la refiguración del sí mismo. Esto puede conducirlo a cambiar su vida. A juicio de Ricoeur, el lector refigura el mundo de la acción bajo la influencia de la trama, refigura sus propias expectativas a la luz de los modelos que le ofrecen los relatos engendrados en el ámbito de la ficción. De este modo la lectura lleva

a la acción, invita a ser y a actuar de otra manera. En tanto el lector une las expectativas que abre el texto a sus propias expectativas, se ve “enviado y lanzado de nuevo” hacia la acción (TN I, p. 152; TR 3, pp. 327-328; PR, p. 152; HN, p. 227; ETP, p. 186).

A lo que acaba de indicarse es necesario añadir que la ficción explora también en el reino del bien y del mal, en un espacio de posibilidades e ideales que tienen un significado ético. Al aventurarse en el mundo de lo posible, la ficción literaria contribuye a refigurar la vida del lector proponiéndole variaciones imaginativas sobre la vida buena a las que el lector puede convertir en paradigmas de su acción (A, p. 119). Por eso Ricoeur habla de un lazo entre narratividad y moralidad, sosteniendo que la imaginación ética se alimenta de la imaginación narrativa y deteniéndose en dar cuenta de las implicaciones éticas del relato (SCO, pp. 166 ss.). La literatura, dice, es un laboratorio “donde se ensayan estimaciones, valoraciones, juicios de aprobación o de condena, por los que la narrativa sirve de propedéutica a la ética” (SCO, p. 109). Aunque esto no es todo. Ricoeur sostiene incluso que no es posible dar una cualificación ética a una vida que no pudiera ser reunida en forma de relato. Y, porque la ficción narrativa es rica en anticipaciones de carácter ético, dice Ricoeur, la poesía, en sus modalidades narrativa y dramática, se aproxima a la sabiduría práctica proponiendo casos imaginarios que nos ilustran sobre los aspectos éticos de la conducta: el arte es un laboratorio en el que el artista experimenta con los valores (TN I, p. 127). En este punto, el pensamiento de Ricoeur se inspira abiertamente en la concepción aristotélica de la tragedia como imitación de acciones excelentes que insta a la acción transformadora de la vida moral de los espectadores.

La aristotélica imitación de la acción en la ficción narrativa no es una copia fotográfica de la realidad dada, sino que comporta configurar creativamente la acción, esto es, ensayar “configuraciones posibles” de la acción. La *mimesis praxeos* es imitación creadora de acciones que impulsa a los hombres a la acción (TN I, p. 106, HN, p. 227; TA, pp. 17-18, 23). Aristóteles dice que la tragedia es imitación de una acción de carácter elevado y que a los hombres los representa mejores que los hombres reales, mientras que la comedia los representa peores (*Poet.* VI, 1449b24; II, 1448a16-18). Ricoeur valora como especialmente significativo que Aristóteles introduzca un “criterio ético de nobleza o de bajeza” aplicado a los personajes al explicar la distinción que separa a la tragedia y la epopeya de la comedia (TN I, p. 90). A propósito de la conocida tesis aristotélica según la cual la poesía es filosófica porque dice lo posible y lo general (*Poet.* IX, 1451a36-1451b1-11) comenta Ricoeur que por “lo general” debe entenderse aquí lo universal poético, próximo a la sabiduría práctica, a la ética y a la política (TN I, p. 99), esto es, tipos posibles de acción que tienen sentido ético o moral. Sigue al Estagirita Ricoeur al sostener que la poesía, en su forma narrativa y dramática, propone a la imaginación casos imaginarios que nos ayudan a orientarnos en nuestro comportamiento ético, contribuyendo con ello a desarrollar una inteligencia narrativa (a la que denomina “inteligencia fronética”) que está más cerca de la sabiduría práctica (prudencia) y del juicio moral que de la ciencia (ETP, pp. 183-184). Todo esto lo lleva a hablar de la realidad en Aristóteles de una estrecha relación entre poética y ética, que

puede ser constatada también en la teoría aristotélica de la *catharsis*, en la que Ricoeur ve la expresión de lo que en *Tiempo y narración* denomina “apropiación”. Aristóteles dice que la tragedia provoca en el espectador la *catharsis* (purificación) de ciertas pasiones. Con ello manifiesta el autor de la *Poética*, según Ricoeur, que el recorrido de la *mimesis* tiene su cumplimiento en el espectador (o en el lector): la *catharsis* designa el efecto moral que la obra produce en el espectador debido a que propone valoraciones nuevas y normas morales inéditas que se enfrentan a las costumbres vigentes (TN I, pp. 115, 144; TR 3, pp. 322-323).

El vínculo entre poética y ética de la transformación de sí, que Ricoeur entronca con Aristóteles, tiene una correspondencia clara en los ejemplos de la empresa de llevar a cabo, mediante la ética del cuidado de sí, una invención estética de sí –la creación de sí mismo como una obra de arte–, ejemplos que, según Foucault, nos proporciona la cultura griega. Si Foucault ve en Sócrates y Platón a los maestros que nos enseñan a hacer de la vida una obra de arte, Ricoeur piensa que la *Poética* aristotélica nos invita a hacer de la obra de arte una guía para la vida. Aunque no solo a Aristóteles recurre Ricoeur. En *Tiempo y narración* 3 aplica a la relación entre relato y vida la máxima de Sócrates: “una vida que no es examinada no es digna de ser vivida”. El sí del conocimiento de sí, dice Ricoeur, “es el fruto de una vida examinada, según la expresión de Sócrates en la *Apología*. Y una vida examinada es, en gran parte, una vida purificada, clarificada, gracias a los efectos catárticos de los relatos tanto históricos como de ficción vehiculados por nuestra cultura” y que el sí se aplica a sí mismo (TR 3, pp. 443-444). En relación con este aspecto del asunto no puedo dejar de mencionar que Ricoeur, además de referirse en varios lugares de su obra al Sócrates que se presenta en la *Apología* como el maestro del cuidado de sí, llamó la atención sobre el papel que tiene en J. Patocka el tema socrático del “cuidado del alma” y de “la vida examinada”. Es sabido que el gran filósofo checo, al que muchos llaman “el Sócrates de Praga”, valoraba la propuesta socrático-platónica del cuidado del alma como el elemento esencial del ser europeo. Ricoeur se pregunta si el “socratismo político” de Patocka tiene aún una oportunidad; cree que esta es la pregunta más radical que Europa occidental puede recibir hoy de lo que antaño fue Europa central⁴.

La vertiente práctica y ética de la teoría narrativa determina que la misma desempeñe una función de mediación entre el punto de vista descriptivo de la teoría de la acción y el punto de vista prescriptivo de la teoría moral. En *Sí mismo como otro* los estudios sobre la narración dan paso a los estudios sobre la moralidad, entre otras razones, porque el relato contiene valoraciones que desembocan en las categorías teleológicas y deontológicas de la ética y la moral. Del sesgo práctico y ético-moral de la narración depende, por otra parte, la capacidad de esta de influir en la vida del sujeto que se narra a sí mismo. Gracias a los ejercicios de evaluación efectuados en el ámbito de la ficción, el relato contribuye a transformar el sentir y el actuar del lector; explorando modos de evaluar las acciones y los personajes, la ficción abre un espacio a las variaciones imaginativas del juicio moral

⁴ “Prefacio de P. Ricoeur” a J. Patocka, *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, Encuentro, Madrid, 2016, pp. 24,27.

y ejerce así una función de transformación sobre el obrar del lector (SCO, p. 167). La ficción narrativa proyecta sobre el reino de las mejores posibilidades y de los ideales una luz que sirve de estímulo a la acción mediante la que el sí se transforma hacia mejor y se realiza a sí mismo.

Por último, viene al caso advertir que, en opinión de Ricoeur, también el relato histórico puede influir al lector, ya que, haciendo revivir en la imaginación modos de valorar que siguen teniendo vigencia, da cuenta del modo en que los hombres han buscado lo que consideraban la verdadera vida. Por lo que al relato literario se refiere, es necesario tener presente que, incluso cuando se ocupa del pasado de una vida, tiene una dimensión prospectiva, pues entre los hechos narrados en tiempo pasado hay proyectos, esperas, anticipaciones, mediante los que el protagonista del relato es orientado hacia su futuro, razón por la que puede afirmarse que el relato “narra también el cuidado. En un sentido, solo narra el cuidado” (SCO, p. 165).

2. MORALIDAD Y CUIDADO DE SÍ

2.1. La ética: fin inmanente, autorrealización y estima de sí

La moralidad, en la concepción que de la misma propone Ricoeur en su “pequeña ética”, comprende tres momentos: la ética, la moral y la sabiduría práctica. El primero, la ética, es identificado como “intencionalidad de la vida buena” y comporta el deseo de la felicidad y de una vida buena, la tendencia a una vida plena. A este deseo de vivir bien le otorga Ricoeur un protagonismo decisivo. Dice de él que constituye un orden más fundamental que el de las normas y la obligación (la moral) y que estructura la totalidad del campo práctico. Tal concepción de la ética se inspira ampliamente en la ética teleológica del “deseo razonable” de Aristóteles. Ricoeur sostiene que el deseo de vivir bien corona la Ética a Nicómaco (LJ 2, pp. 51-52) y que este deseo es caracterizado en esa obra, al igual que la “intencionalidad” ética en *Sí mismo como otro*, por su significado teleológico. Apuntar a un fin, que es la vida buena, es elemento esencial del deseo o tendencia que está a la base de la ética, y ese fin al que tiende el deseo es un bien para el hombre y ha de ser realizado por el hombre. Ricoeur llama la atención sobre la insistencia de Aristóteles en señalar que el bien y la felicidad que buscamos son el bien y la felicidad del hombre. Cita aquí EN I 13, 1102a13-15 y recuerda la distinción que hace Aristóteles entre el trascendente Bien en sí platónico y “el bien para nosotros”, un bien del hombre (*anthropinon agathon*), para el hombre y realizable por el hombre (PR, p. 127; SCO, p. 177). El fin al que apunta la intencionalidad de la vida buena es un fin inmanente que ha de ser realizado en el hombre y por el hombre. En una filosofía de la acción como la de Ricoeur todo el énfasis va a ser puesto en hacer depender de la acción y de la virtud la consecución del fin último del hombre. Ricoeur señala que la primera gran

lección que guardaremos de Aristóteles es la de “haber buscado en la *praxis* el anclaje fundamental del objetivo de la vida buena” (SCO, p. 177).

Muy especialmente destaca Ricoeur (PR, p. 126) el papel que Ética a Nicómaco atribuye a las virtudes (que son excelencias en el orden del obrar) y a las acciones de las que dependen las virtudes como medio de la realización del fin último (el bien y la felicidad). El discurso aristotélico sobre la virtud, dice Ricoeur, está polarizado por la idea de vida buena (LJ 2, p. 55): Aristóteles sostiene que el bien del hombre y la felicidad son una actividad del alma según la virtud (EN I 7, 1098a16-18; 13, 1102a5-6). Y es la acción en tanto *praxis* lo que está en juego cuando hablamos de virtud, un tipo de acción que, según Aristóteles, no tiene otro fin que la acción misma (SCO, p. 177). Aristóteles dice que “el hombre feliz vive bien y obra bien (EN I 8, 1098b21-22). Vida buena y felicidad constituyen, por tanto, una finalidad inmanente a la acción y al agente. Poniendo en práctica las virtudes realizamos el fin (el vivir bien) en las acciones. Por eso la virtud puede ser entendida como realización de la perfección del agente. La virtud perfecciona al que la posee; por la virtud el hombre se hace bueno y ejecuta bien su función (*ergon*) propia (EN II 5, 1106a14-22); mediante la práctica de la virtud el agente se realiza a sí mismo proporcionándose un carácter y una segunda naturaleza, impulsando el proceso de formación de su propia personalidad ética.

Para el agente, pues, realizar el fin inmanente de la vida buena equivale a autorrealizarse. La vida buena es una vida plena, una vida “realizada” (*accompli*). Ricoeur dice que “una vida realizada es el fin último de la acción” (SCO, p. 177). Una vida plena es un ideal, una posibilidad que es preciso realizar, la nebulosa de “sueños de realización” respecto a la cual una vida es considerada como más o menos realizada (SCO, p. 184). Puede entenderse muy bien, por ello, que en *Autobiografía intelectual* recuerde Ricoeur un texto suyo de 1976 en el que hace referencia al deseo sobre el que se sostiene la ética (en tanto momento de la moralidad diferente de la moral) como a un “deseo personal de realización” (A, p. 56). Realizar el fin es para el agente realizarse a sí mismo realizando la perfección propia mediante la práctica de la virtud.

Según Ricoeur, la virtud orienta la acción hacia un cumplimiento, hacia una perfección (AJ, p. 35); según Aristóteles, la realización del fin puede ser entendida como autorrealización porque es una realización de la naturaleza del hombre y de la perfección de esta, esto es, porque es una actualización, mediante la práctica de la virtud, de potencialidades de la verdadera naturaleza humana. La explicación aristotélica de la virtud pone a esta en relación con el fin del hombre, con el paso de la potencia al acto que se produce en el proceso en el que el hombre realiza su verdadera naturaleza y alcanza su verdadero fin⁵. Las mismas virtudes son, por otra parte, según Aristóteles, hábitos o disposiciones para la acción adquiridas mediante la ejecución repetida de acciones buenas, de modo que el conjunto de las virtudes constituye una segunda naturaleza que resulta de la actualización de potencialidades de la naturaleza humana. En la formación

⁵ MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Editorial Crítica, Barcelona, 1987, p. 76.

de las “virtudes éticas” desempeña un papel la actualización, mediante la acción, de las “virtudes naturales”, que son como potencialidades (gérmenes, semillas) de las virtudes éticas (constituyen una capacidad natural de recibir y perfeccionar las virtudes éticas) y que han de ser transformadas por la costumbre para que se conviertan en estas últimas (EN II 1, 1103a24-26; VI 13, 1144b1-17; *Hist. anim.* VIII, 588a32-33). Por eso el proceso de formación de las virtudes es para el agente un proceso de desarrollo de potencialidades de su propia naturaleza en el que él mismo se ocupa de sí y se forma a sí mismo.

Lo expuesto permite comprender que la intencionalidad ética solo puede ser desarrollada realmente en la forma de una relación activa consigo mismo. A juicio de Ricoeur, en que la consecución del fin último del hombre dependa de este, de sus acciones, reside la condición más primitiva del reconocimiento de sí mismo. La posibilidad radical de este reconocimiento es el anclaje de la intencionalidad de felicidad en actividades que integran la tarea (*ergon*) del hombre (PR, 126-127). Por esta razón el deseo de una vida buena tiene sentido reflexivo: el fin al que apunta el deseo es un fin inmanente, cuya realización perfecciona al sujeto que desea y depende de las acciones de ese mismo sujeto. Y por eso el deseo de vivir bien es referido a la tarea de preocuparse de sí y cuidar de sí. Ciertamente, la expresión cuidado de sí, según he indicado más arriba, solo aparece en contadas ocasiones en los textos de Ricoeur. Pero en una de ellas se dice lo siguiente: “si la palabra deseo nos pareciera excesivamente débil, podríamos hablar, sin una fidelidad particular a Heidegger, de cuidado: cuidado de sí, cuidado del otro...”⁶. Podemos ver confirmado en este texto del propio Ricoeur lo que he intentado mostrar con la presentación que he hecho del primer momento de lo que en su “pequeña ética” se entiende por moralidad: que la intencionalidad ética o deseo de una vida plena supone, y solo puede ser llevado a realidad, mediante un trabajo del agente realizado sobre sí, mediante un trabajo que es un cuidar de sí. Aristóteles vincula el bien propio y la felicidad del hombre a la actividad del alma según el entendimiento, el cual es lo más excelente que hay en el hombre, aquello que primariamente constituye al hombre. La felicidad es una actividad según la virtud más excelente, la virtud de lo mejor que hay en el hombre, que es el entendimiento (EN X 7, 1177a12-8, 1178a8). Por eso los bienes primarios del hombre son los bienes del alma y están vinculados a actividades del alma (EN I 8, 1098b14-17). Esto es lo que justifica que pueda hacerse una afirmación como esta de G. Reale: también para Aristóteles el socrático cuidado del alma es la vía que conduce a la felicidad⁷.

La explicación ricoeuriana de la relación reflexiva del sí consigo mismo, merced a la cual se materializa la intencionalidad ética, pone el acento en un aspecto de dicha relación, que es la estima de sí. Según expone Ricoeur, el agente, al interpretar el texto de sus acciones, se interpreta a sí mismo, y, en el plano de la ética, la interpretación de sí se convierte en estima de sí (SCO, p. 188). Esta es una manifestación del cuidado de

⁶ RICOEUR, P., “Ética y moral”, en Carlos Gómez (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 242.

⁷ REALE, G., *Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 1974, p.106.

sí: añade al conocimiento y al reconocimiento de sí una actitud activa de afirmación y evaluación positiva de sí. La estima de sí hace su aparición en el movimiento reflexivo de la acción y extrae su significado del rodeo reflexivo por el que la valoración de ciertas acciones se vuelve hacia el autor de esas acciones (SCO, p. 176). Apreciando nuestras acciones nos apreciamos a nosotros mismos, dice Ricoeur. Es necesario, por otra parte, tomar en consideración aquí que, en el ámbito de la ética, la estima de sí está ligada a la valoración de acciones que tienen su origen en el deseo de una vida realizada y, en consecuencia, a la valoración de la plenitud de nuestro ser alcanzada por esas acciones.

Una modalidad de relación consigo próxima a la estima de sí es el amor a sí mismo –o amistad de uno consigo mismo (*philautia*)–, de la que se ocupa Aristóteles en EN IX 4 y 8. Ricoeur hace una vibrante reivindicación de la *philautia* aristotélica en el estudio que dedica en *Sí mismo como otro* al momento ético de la moralidad. Como la estima de sí, asociada a la práctica de acciones buenas, la verdadera amistad de uno hacia sí mismo defendida por Aristóteles es un fenómeno ético, que solo puede darse en los hombres buenos. El hombre malo, dice, no tiene una disposición amistosa ni siquiera para consigo mismo. Para Aristóteles, la amistad auténtica es una virtud, o va acompañada de virtud, la cual solo puede ser encontrada en o entre hombres buenos (EN VIII 3, 1156b7-8). Y también la *philautia* es amistad según la virtud y no puede ser confundida con el amor de sí egoísta, que es el amor a sí del hombre malo. El hombre bueno debe ser el amigo de sí mismo (EN IX 8, 1169a12), pero el verdadero amigo de sí mismo es también el amigo del otro. Para Ricoeur, la estima de sí, dimensión reflexiva de la intencionalidad ética, no puede darse al margen de la solicitud por el otro, y la amistad no puede ser verdadera si a la estima de sí no une la estima del otro y la solicitud por el otro. Si no estimo al otro no puedo estimarme a mí mismo. Tanto Ricoeur como Aristóteles piensan que es preciso ser el amigo de sí mismo para ser amigo del otro, pero, igualmente, ser amigo del otro para ser amigo de sí mismo⁸ (SCO, pp. 188, 191).

2.2. La moral: deber ser, autorrealización y respeto de sí

También la moral, segundo momento de la moralidad en la concepción de Ricoeur, tiene sentido reflexivo y comprende una dimensión de relación del sí consigo mismo. Lo que en *Sí mismo como otro* es denominado “moral” comporta someter el deseo sobre el que se sostiene la ética a las exigencias del deber. En opinión de Ricoeur, la ética tiene que pasar por la prueba de la norma moral porque es necesario garantizar la universalidad del deseo y porque a una voluntad finita condicionada por la sensibilidad lo bueno tiene

⁸ Teresa Oñate ha estudiado en profundidad el vínculo y la distinción entre Justicia y Amor (Amistad) en Paul Ricoeur y Aristóteles, subrayando cómo para los dos filósofos se da una superioridad *teológica* del Amor sobre la Justicia, que no es ajena a las bases ontológicas de la ética de la acción, la virtud y el lenguaje hermenéutico en ambos, pero de muy diferente manera. En AAVV. OÑATE, T., DIAZ ARROYO, J.L., O.ZUBÍA, P., HERNANDEZ NIETO, M.A., CÁCERES L.D. (Editores): *Con Paul Ricoeur. Espacios de Interpelación: Tiempo. Dolor. Justicia. Relatos*. Ed. Dykinson, Madrid, 2016. OÑATE, T., “Amor y Justicia en Paul Ricoeur I”. pp.423-458. Y “Amor y Justicia en Paul Ricoeur II”. pp.597-636.

que serle impuesto como obligatorio. El predicado que en el ámbito de la moral califica a las acciones es el predicado “obligatorio”. Queda con ello asociada la moral al punto de vista deontológico, el cual comprende prohibiciones e imperativos y se corresponde con la herencia kantiana. Estimo que estos datos sobre la naturaleza de lo moral pueden ser considerados suficientes para que sea constatable que se da una ruptura entre la ética del deseo de vivir bien y una moral de la razón pura práctica y del deber que exigen la constrictión del deseo y de las inclinaciones. Ahora bien, Ricoeur, aun admitiendo la realidad de esa ruptura, va a sostener que existe un vínculo entre norma moral e intencionalidad ética y que cabe hablar de una cierta continuidad entre el punto de vista deontológico y la perspectiva teleológica (SCO, pp. 215-216). Este punto de vista forma parte de una concepción integradora de la ética y la moral en el todo de la moralidad, una concepción que puede ser reivindicada como una de las más valiosas aportaciones de “la pequeña ética” ricoeuriana. Comporta esa concepción, entre otras cosas, que la moral no supone la supresión de la ética. Ricoeur concibe la moral como una mediación de la ética: el deseo de una vida buena al que se vincula la ética tiene que pasar por la criba de la norma moral. Pero la explicación de esta mediación ha de convivir en *Sí mismo como otro* con la tesis de la primacía de la ética sobre la moral, una tesis a la que va unida la defensa de que las normas están enraizadas en el deseo o de que el deber no tiene que ser considerado como enemigo del deseo (LJ 2, p. 48). Asumida en estos términos, la idea de una subordinación del dominio deontológico de la moral al teleológico de la ética abre paso al cuestionamiento de la tradición nacida de Hume, para la que el deber se opone totalmente al ser, de modo que no es posible transitar de ninguna manera desde el ser al deber ser (SCO, pp. 173, 176). Cuestionar a Hume, defendiendo un principio de continuidad/discontinuidad entre ser y deber ser y, en consecuencia, la posibilidad de algún tipo de mediación del deber ser por el ser, implica aproximar el deber ser moral al fin inmanente de la intencionalidad ética y hacer extensivo a la realización del deber ser el significado que se dio a la realización del fin del deseo de una vida buena, entendiendo también a aquella como autorrealización del sí mismo.

Para ilustrar su tesis del vínculo entre norma moral e intencionalidad ética recurre Ricoeur al mismo Kant. Aunque se separa de Kant cuando este opone, en los términos tan radicales en que lo hace, el dominio normativo del deber y del imperativo al dominio del deseo (NR, pp. 200, 202), Ricoeur piensa que hay en Kant elementos que permiten aproximar la concepción deontológica de la moral al punto de vista teleológico de la ética aristotélica del deseo de vivir bien. Esos elementos son fundamentalmente la buena voluntad, el respeto y la disposición originaria al bien. Concibiendo el concepto kantiano de respeto a la luz de la interpretación que admite que el sentimiento de estar obligado marca un punto de sutura entre las normas morales y el deseo ético, afirma Ricoeur que un fuerte vínculo une a la buena voluntad y al sentimiento moral del respeto kantianos con la elección razonable (*proairesis*) y el deseo de vivir bien de Aristóteles. Declara, asimismo, Ricoeur que otro elemento por el que se ve inducido a postular la realidad de un parentesco subterráneo entre moral deontológica y ética teleológica del deseo de

una vida plena es la idea, de significado abiertamente teleológico, de una disposición (*Anlage*) originaria al bien, a la que tanta importancia da Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (SCO, pp. 229-230; LJ 2, pp. 51-53; NR, pp. 210, 263-264, 266). Hay todavía un dato más que permite comprobar que hay en la kantiana moral del deber elementos de las éticas teleológicas. Me refiero al tratamiento que lleva a cabo Kant de la cuestión de los fines que son deberes. Ricoeur se hace eco del tema de los fines-deberes, derivables de la persona como fin en sí misma, que son la perfección propia y la felicidad de los otros (SCO, pp. 303-304, nota 59). A este respecto, no puedo dejar de recordar que, en la *Metafísica de las costumbres*, Kant presenta la perfección propia, la perfección que corresponde a la humanidad del hombre, como un fin que éste debe alcanzar, incluyendo entre los deberes del hombre para consigo mismo el de realizar la propia perfección mediante el cultivo de las propias facultades, capacidades y disposiciones (MC, “Doctrina de la virtud”, Introducción, § V; §§ 4, 19-22). Son todos estos datos que ponen de manifiesto que también la práctica de la moral del deber puede ser interpretada en términos de un proceso de realización de sí mismo.

Al análisis del predicado “obligatorio” aplicado a las acciones corresponden en la hermenéutica del sí decisivas determinaciones reflexivas del sí mismo que Ricoeur, siguiendo la inspiración kantiana del estudio VIII de *Sí mismo como otro*, denomina “respeto de sí” y “autonomía”. Del mismo modo que la interpretación del predicado “bueno” aplicado a las acciones lleva, en el plano de la ética, a la determinación del sí mediante la estima de sí, el análisis del predicado “obligatorio” aplicado a las acciones lleva, en el plano de la moral, a la caracterización del sí mediante el “respeto de sí”, que es “el aspecto que reviste la estima de sí bajo el régimen de la norma” (SCO, p. 175). Estima de sí y respeto de sí representan en *Sí mismo como otro* los estadios más avanzados del despliegue de la ipseidad.

La idea de una relación entre realidad moral del hombre y valoración positiva de sí mismo ocupa un lugar importante en el pensamiento kantiano. Es cierto, no solo que Kant declara ilegítimas y nulas la propensión a la estima de sí mismo (*Selbstschätzung*) y todas las pretensiones de esta que preceden al acuerdo con la ley moral (CRP, A 129-130), sino también que el mismo Ricoeur admite que la “estima de sí”, expresión reflexiva del deseo de la vida buena, parece caer bajo la crítica kantiana del “amor a sí mismo” (*Selbstliebe*) en su doble forma de “amor propio” (*Eigenliebe*) y de “presunción” (*Eigendünkel*). Ahora bien, no por ello deja Ricoeur de considerar legítimo ver en el respeto kantiano una variante de la estima de sí que ha pasado con éxito la prueba de la moral. Implica esto que lo que Kant condena sería entonces aquella estima de sí que él denomina “amor a sí mismo” y que, para Ricoeur, viene a ser una perversión de la estima de sí. Al explicar la constitución del respeto dice Kant que la legislación de la propia razón produce en el sentimiento un efecto subjetivo que puede ser llamado “aprobación de sí” (*Selbstbilligung*), ya que en tal situación se conoce uno como determinado al margen de todo interés (CRP, A 143-144). Ricoeur cree que esta alusión en términos positivos a la aprobación de sí autoriza a pensar que Kant admite una forma de la estima de sí mismo,

en cuanto titular de la autonomía, a la que no alcanza su crítica del amor a sí mismo. El respeto, dice Ricoeur, es la estima de sí “pasada por el tamiz de la norma universal”, esto es, “la estima de sí bajo el régimen de la ley” (SCO, pp. 227-228). A lo dicho es necesario agregar que Kant habla también de un sentimiento moral de satisfacción consigo mismo (*Selbstzufriedenheit*) que comporta hallarse contento con uno mismo, encontrarse a gusto con su existencia y con la propia persona, y que acompaña a la conciencia de la virtud (CRP, A 68, 211-213)⁹.

Junto al respeto de sí aparece como determinación reflexiva del sí, en el ámbito de la moral, la autonomía (darse la ley a sí mismo, sustituyendo la obediencia a otro por la obediencia a sí mismo). Ricoeur pone de relieve que la autonomía va unida en Kant a las ideas de “autoposición” y “autoafirmación”: el sí legislador se pone a sí mismo y se afirma a sí mismo. La kantiana noción de norma es inseparable de la noción de un sujeto capaz de afirmarse, de erigirse en sí mismo al erigir la norma que lo erige como sujeto. En esto radica uno de los aspectos fundamentales de la autonomía (NR, pp. 186, 188; LJ 2, pp. 23, 49), que debe ser considerada, en consecuencia, como la expresión de una relación activa del sí consigo mismo. Ricoeur expone este punto de vista aproximando explícitamente la idea de autonomía a la de autorrealización del sí. En esa dirección apuntan los textos en los que Ricoeur habla de la autonomía como una “idea-proyecto”, como una tarea que debe ser realizada. Porque el hombre es, por hipótesis, autónomo, dice, está llamado a serlo, “debe llegar a serlo”. Es en este contexto de ideas donde advierte Ricoeur que la concepción de la autonomía como una tarea que es preciso realizar aparece expresada claramente en un texto kantiano como ¿Qué es la *ilustración*? Se indica con ello que, en el pensamiento moral y jurídico, la autonomía no es solo una presuposición, sino también un fin que hay que alcanzar. En opinión de Ricoeur, forma parte de la autonomía del sujeto de derecho la capacidad de conducir la propia vida como una historia susceptible de coherencia narrativa (LJ 2, pp. 70 ss., 80).

2.3. La sabiduría práctica: bien para el hombre, autorrealización y convicción

También el tercer momento de la moralidad, la sabiduría práctica, tiene sentido reflexivo y cumple una función en la tarea de cuidar de sí. La sabiduría práctica, que aplica las normas a los casos particulares, y que tiene su correspondencia en la prudencia (*phronesis*) aristotélica, es un saber para la acción y tiene por objeto el bien del hombre, un bien que lo es para el hombre y que ha de ser realizado por el hombre (SCO, pp. 179-180, 320). Ricoeur da una gran importancia al hecho de que Aristóteles, para explicar lo que es la prudencia, remita al hombre prudente, al hombre que sabe lo que es bueno para él mismo, al hombre que dirige la mirada al bien que es su fin último, lo desea y delibera sobre los medios de los que puede valerse para alcanzarlo. Al igual que el deseo

⁹ Sigo aquí la traducción que de estos textos hace Roberto R. Aramayo en su edición de la segunda *Crítica* kantiana (en Alianza Editorial, Madrid, 2000, pp. 111, 231-232).

de una vida buena, la prudencia tiene como horizonte la autorrealización del sí mismo. Y también a este tercer momento de la moralidad le corresponde una variante de esa forma del cuidado de sí que es la estima de sí. En la “pequeña ética” de Ricoeur, a la valoración de las acciones en los tres momentos de la moralidad le corresponden manifestaciones cada vez más complejas de la estima de sí: la simple “estima de sí” del ámbito de la ética es “respeto de sí” en el nivel de la moral y se convierte en “convicción” en el dominio de la sabiduría práctica (SCO, p. 324). No es posible explicar aquí en qué sentido la convicción es una forma de la estima de sí, pero sí quiero llamar la atención sobre una observación que, a propósito de la sabiduría práctica autorreflexiva, y siguiendo la traducción que ofrece Tricott de *Ética a Nicómaco* VI 8, 1142a10-12, hace Ricoeur. Esa observación dice lo siguiente: el sabio, según Aristóteles, no puede ser un buen consejero en la esfera de lo político si no sabe gobernarse a sí mismo (PR, p. 135). Los términos en que se expresa aquí Ricoeur reproducen casi literalmente la conocida tesis de Foucault sobre la unión de cuidado de sí y cuidado de los otros en el *Alcibíades* I de Platón: para poder gobernar a los otros es necesario saber gobernarse a sí mismo.

El mismo Foucault se hace eco de que el gobierno y dominio de sí mismo es, en Aristóteles, un tipo de relación consigo mismo que puede ser entendida como cuidado de sí. Advierto esto porque, si nos atenemos a lo que dice Foucault sobre Aristóteles en *La hermenéutica del sujeto*, pudiera pensarse que este no forma parte de la tradición de la filosofía del cuidado de sí. En efecto, y a propósito de la ética del cuidado de sí, mientras que la referencia histórico-filosófica más decisiva de Ricoeur es Aristóteles, para Foucault esa referencia es toda la tradición filosófica de la Antigüedad grecorromana, de la que es punto de partida y un hito determinante el momento socrático-platónico, representado muy singularmente por el *Alcibíades* I de Platón, y Aristóteles, por el contrario, vendría a ser, según Foucault, la gran excepción en la Antigüedad, ya que el Estagirita, separándose de lo que es la orientación dominante en la cultura griega y romana, no vincula el conocimiento de sí al cuidado de sí, esto es, al esfuerzo por transformarse a sí mismo (HS, pp. 32-33, 185). Para evitar formarse una idea parcial de este asunto, es necesario, en mi opinión, tomar en consideración también lo que dice Foucault, en *El uso de los placeres*, sobre la concepción aristotélica del dominio de uno sobre uno mismo en tanto este constituye una manera de ser hombre en relación consigo mismo. Según expone Foucault en esa obra, el término aristotélico *enkrateia* (continencia) designa la relación consigo mismo que se establece en el buen uso de los placeres: el hombre que se impone a sus apetitos realiza un trabajo sobre sí, ejerce un dominio sobre sí y es dueño de sí mismo (UP, pp. 63, 69). Esta referencia a la continencia aristotélica entendida como relación de uno consigo mismo aparece, en *El uso de los placeres*, en un contexto en el que Foucault habla del cuidado de sí, del trabajo que, de acuerdo con el pensamiento griego clásico, realiza el sujeto sobre sí y por el que se constituye como sujeto ético. Datos como este justifican, creo, el intento de poner en relación con Foucault al Ricoeur que toma de *Ética a Nicómaco* algunos de los principios

fundamentales de lo que en *Sí mismo como otro* puede haber de una ética del cuidado de sí, al menos, si limitamos la comparación al aspecto de esta aquí aludido¹⁰.

Volviendo sobre la estima de sí es necesario precisar que la misma aparece asociada en los textos de Ricoeur a la valoración positiva de las acciones y realizaciones del sí, pero, sobre todo, a la valoración positiva de las capacidades de este. Lo que le proporciona al sí la oportunidad de considerarse merecedor de su propia estima son fundamentalmente las capacidades, como la de elegir por razones o la de valorar los fines de la acción (SCO, pp. 187, 215). Tanto en el plano ético como en el ámbito de la moral, la estima tiene por objeto prioritariamente al hombre capaz. Y nos estimamos y nos respetamos a nosotros mismos, ante todo, en tanto nos descubrimos como capaces de evaluar nuestras acciones en términos de “bueno” u “obligatorio” haciéndonos cargo de ellas. Estima de sí y respeto de sí se dirigen, muy especialmente, a la imputabilidad, a un sujeto capaz de responsabilidad, y los predicados “bueno” y “obligatorio” se aplican a las acciones y se aplican, reflexivamente, a los agentes a los que les son imputadas las acciones, los cuales, en tanto sujetos capaces de que les sean imputadas y de imputarse a sí mismos sus acciones, son dignos de estima o de respeto para los otros y para sí mismos. Ricoeur sostiene que estima de sí y respeto de sí constituyen la dimensión ético-moral del sí mismo en la medida en que caracterizan al hombre como sujeto de imputación ético-jurídica. El movimiento de retorno a sí pasa por la estima de las acciones a las que se aplican los predicados “bueno” y “obligatorio” y se dirige a la estima del sí autor de esas acciones. “Imputabilidad” es, según Ricoeur, el término que señala la correlación entre evaluación ética y moral de las acciones y formas de la estima de sí que van apareciendo en el curso del despliegue de la moralidad en sus tres momentos: la ética, la moral y la sabiduría práctica (AJ, pp. 99, 109; LJ, p. 42; SCO p. 321).

La asociación de la sabiduría práctica (en tanto saber que guía al hombre en la tarea de ocuparse de sí, de sus posibilidades, de la realización de sí mismo) a cuidado de sí encuentra un claro apoyo en la interpretación heideggeriana de la *phronesis* (prudencia) aristotélica y en la correspondencia que el autor de *Ser y tiempo* establece entre *phronesis* y *Gewissen* (conciencia moral). A la teoría aristotélica de la prudencia le presta Heidegger una particular atención ya en los cursos de los años previos a la aparición de *Ser y tiempo*. En realidad, la *phronesis* va a ser una de las referencias más importantes de la concepción

¹⁰ Entre los pensadores que, desde luego, no dudan de que Aristóteles pertenece a la tradición antigua de la filosofía del cuidado de sí hay que mencionar a Heidegger. Si su obra *Ser y tiempo* ha podido ser vista como una prolongación de la antigua tradición de filosofía del cuidado de sí inaugurada por Sócrates y Platón, según la cual el sí mismo no está dado como una cosa, sino que puede transformarse a sí por el cuidado (LARIVÉE, A., LEDUC, A., “Le souci de soi dans Être et Temps. L’accentuation radicale d’une tradition antique?”, en *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 100, n° 4, 2002, pp.723 ss., 739-740; ADRIÁN ESCUDERO, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martín Heidegger*, Vol. 1, Herder, Barcelona, 2016, pp. 19 ss.), debe ser tomado en consideración como dato de particular relevancia que es el mismo Heidegger quien deja constancia, en *Ser y tiempo*, de que el enfoque del tema del cuidado se le fue aclarando a través de su intento de interpretación de la antropología agustiniana (es decir, greco-cristiana) en relación a los principios de la ontología de Aristóteles (ST, § 42, p.220, nota).

heideggeriana de la constitución ontológica del ser-ahí¹¹. Heidegger ve en la prudencia aristotélica un modo de ser del ser-ahí que va unido a cuidado. En el curso de 1924-1925 sobre *El sofista* de Platón, comentando el texto de *Ética a Nicómaco* VI 5 en el que dice Aristóteles que el hombre prudente delibera bien sobre lo que es bueno para él, afirma Heidegger que el fin de la *phronesis* es el hombre mismo, el adecuado ser del hombre, y que con esto queda indicado en vista de qué se debe tener cuidado¹².

La *phronesis* aristotélica tiene en el pensamiento heideggeriano una correspondencia clara que es el *Gewissen* (conciencia moral). Esto lo señalan tanto Heidegger¹³ como Ricoeur (SCO, pp. 345, 393; APh., p. 396). Si la prudencia, según Aristóteles, guía al hombre hacia la elección de la vida buena, la conciencia heideggeriana dispone al ser-ahí para la resolución por la que este se proyecta hacia su poder-ser más propio y elige ser sí mismo. Son los términos en los que puede verse apuntada la conexión de prudencia, conciencia y cuidado de sí. Heidegger dice que el *Gewissen* se revela como “llamada del cuidado” y que la llamada de la conciencia tiene su posibilidad ontológica en el hecho de que el ser-ahí, en el fondo de su ser, es cuidado. En la llamada de la conciencia quien llama es el ser-ahí y el llamado es ese mismo ser-ahí “en cuanto llamado a su más propio poder ser” (ST, § 57, p.297). Ricoeur destaca como uno de los temas de *Ser y tiempo* con el que se siente más identificado el de la conciencia (*Gewissen*) y, muy especialmente, el de la conciencia como atestación (*Bezeugung*, atestiguación) de nuestro poder-ser auténtico (SCO, pp. 342, 388). Refiriéndose a *Sí mismo como otro* señala Ricoeur que, en esta obra, con la meditación sobre la conciencia (*Gewissen*) culmina el retorno de sí a sí (A, p.78). La observación tiene un significado aprobatorio, aunque la acompaña el cuestionamiento de que en *Ser y tiempo* la conciencia, en tanto “llamada de sí a sí”, no contenga ninguna indicación sobre el bien y el mal morales. Ricoeur echa de menos en *Ser y tiempo* una interpretación ética del *Gewissen*. Y ciertamente resulta difícil no reconocer que, si bien el término *Gewissen* suele ser traducido por “conciencia moral”, una lectura que se atenga estrictamente a la letra del texto de *Ser y tiempo* inclina a pensar que, en la interpretación que hace Heidegger del *Gewissen*, este es despojado de toda significación moral. Ricoeur habla de “des-moralización de la conciencia” a propósito de la descripción que de esta hace Heidegger. A una tal des-moralización de la conciencia le opone el filósofo francés una conciencia-atestación que comporta la vinculación de las posibilidades más propias del ser-ahí al optativo ético del vivir-bien, al imperativo moral y a la convicción del juicio moral en situación (SCO, pp. 388, 390-393, 396). No es este el lugar en el que proceda entrar en la discusión de los términos en que Ricoeur sostiene que la conciencia carece de un significado moral en Heidegger. Por lo que a este asunto se refiere comparto el punto de vista de los intérpretes que admiten la realidad de un trasfondo moral de conceptos importantes de *Ser y tiempo* como conciencia, autenticidad o resolución. En todo caso, lo que, por encima de cualquier otra consideración, me

¹¹ VOLPI, F., *Heidegger y Aristóteles*, FCE, Buenos Aires, 2012, p. 99.

¹² *Gesamtausgabe. Band 19. Platon: Sophistes*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, pp. 50-51.

¹³ *Ibid.* p. 56.

importa aquí es poner de manifiesto que la defensa que hace Ricoeur de la significación ético-moral de la conciencia-atestación abre una interesante perspectiva a la comprensión de la ética, la moral y la frónética ricoeurianas a la luz de la ética del cuidado de sí.

3. LAS IMPLICACIONES ONTOLÓGICAS DE LA ÉTICA DEL CUIDADO DE SÍ

3.1. Potencia-acto y autorrealización: el modo de ser del sí y del obrar

El afrontamiento de la cuestión ontológica del modo de ser del sí mismo y del obrar proyecta nueva luz sobre la *praxis* ético-moral en tanto puede ser entendida como autorrealización del sí y como una forma del cuidar de sí. En el estudio X de *Sí mismo como otro* se propone Ricoeur esclarecer las implicaciones ontológicas de la hermenéutica del sí expuesta en los estudios anteriores, especialmente de la hermenéutica del sí que vertebra los estudios dedicados a la moralidad. El problema que en ese texto se plantea es este: ¿qué modo de ser es el del sí? ¿Qué modo de ser corresponde al obrar? Para dar una respuesta al problema recurre Ricoeur a la ontología aristotélica del ser como potencia y acto. La diversidad de sentidos en que ha aparecido el término obrar (hablar, hacer, narrar, someterse a la imputación) en los estudios II-IX de *Sí mismo como otro* exige que el “obrar” sea entendido como rasgo común de los diferentes modos de obrar y que esta unidad del obrar sea concebida como una unidad analógica. A tal “unidad analógica del obrar” le sirve de base, dice Ricoeur, el binomio *dynamis-energeia*. Entre potencia y acto se da una tensión que es esencial a la ontología del obrar y que está detrás de la tensión que se da entre capacidad y acción en los diferentes modos de obrar. A juicio de Ricoeur, existe una correspondencia de los diferentes sentidos en que aparece en la hermenéutica del sí el poder de obrar del agente (capacidad de hablar, capacidad de hacer, capacidad de narrar, etc.) con la categoría de potencia, por un lado, y de los distintos sentidos en que se emplean los términos acción u obrar, en la exposición de esa hermenéutica, con la categoría de acto, por otro (SCO, pp. 188, 335, 349).

La determinación del modo de ser del sí y del obrar en términos de potencia-acto depende en buena medida del papel que a las capacidades se ha otorgado en los estudios II-IX de *Sí mismo como otro*, en los que la interpretación de las acciones humanas saca a la luz a un sí mismo que actúa, que puede actuar, a un hombre dotado de poderes y capacidades. En el contexto de la filosofía de la acción que es la de Ricoeur, el desciframiento de las manifestaciones más importantes de la actividad humana lleva al descubrimiento de un cuadro de capacidades (las capacidades de decir, de hacer, de narrar, de responsabilidad, de hacer promesas) mediante las que el hombre se transforma, cuida de sí y se realiza a sí mismo. Ricoeur elaboró una antropología del hombre capaz que ocupa un lugar destacado en la obra de su última época (*Sí mismo como otro*, *Caminos de reconocimiento*, *Lo justo*, *Lo justo 2*, etc.).

Los conceptos de capacidad y poder hacen referencia a un dinamismo interno a los entes que tiene su correspondencia ontológica en el carácter activo de la potencia. En relación con este asunto resulta particularmente ilustrativo el recurso a la ontología de la potencia de Spinoza. Para dar cuenta del modo de ser del sí y del obrar, une Ricoeur a la operación de recuperar la ontología aristotélica de la potencia y el acto la reivindicación del *conatus* spinozista. Según acaba de indicarse, la interpretación de las acciones humanas nos descubre un sí que no puede ser reducido a pensamiento, sino que es determinado también como poder y capacidad, como deseo de ser y como esfuerzo por existir (*conatus*). Por eso la *Ética* de Spinoza es otra de las grandes referencias de Ricoeur, el cual pone en relación el deseo aristotélico con el *conatus* spinozista, que es deseo y potencia: al deseo de vivir bien lo acompañan el deseo de ser y el esfuerzo por existir, que están atravesados de fuerza y de potencia. Ricoeur dice que “la fuerza del vocabulario de la capacidad, del poder, de la potencia, ha sido reconocido por Aristóteles como *orexis* (deseo), por Spinoza como *conatus*” (LJ 2, p. 72). A esto es preciso agregar que, al ocuparse de la interpretación ontológica del sí y del obrar en términos de potencia-acto, Ricoeur destaca no solo que, según Spinoza, el poder de ser o esfuerzo por el que cada cosa intenta perseverar en su ser es potencia activa que no se opone a “acto en el sentido de efectividad, de realización”, sino también que, en la *Ética*, a pesar del protagonismo que se concede en ella al determinismo de la naturaleza, se reserva un papel al poder del entendimiento, admitiendo la posibilidad de que el hombre aumente su poder de obrar por medio del conocimiento, lo cual explica que Spinoza pueda presentar su obra más importante como una ética (SCO, pp. 349-350). El recurso a la reapropiación spinozista de la *dynamis-energeia* aristotélica le permite a Ricoeur reafirmar el carácter activo de las capacidades y de la potencia así como la condición ética del agente, apuntalando con ello la interpretación del obrar como autorrealización y poniendo de manifiesto las implicaciones ontológicas de su ética.

Abundando en lo que acaba de indicarse sobre la idea ricoeuriana de una mediación spinozista de Aristóteles, resulta oportuno advertir que incluso la dinamización del concepto de sustancia llevada a cabo por Spinoza no es algo del todo extraño a la ontología de Aristóteles. Spinoza concibe la sustancia infinita, según nos recuerda Ricoeur, como potencia activa, como poder primordial y *essentia actuosa*, como fondo de ser a la vez potente y efectivo. Por lo que a Aristóteles se refiere, recuerda también Ricoeur que la *Metafísica* establece una relación del binomio *energeia-dynamis* incluso con la *ousia* (sustancia), una categoría a la que muchos han dado un significado que la opone totalmente a las connotaciones dinámicas de dicho binomio. Con ello queda abiertamente reconocido el dinamismo de la *ousia*, a la que le es aplicada la significación de *energeia*, lo cual abre paso a una afirmación como esta: “la sustancia tiene «que-ser» lo que es”. Y es sobre todo a propósito del hombre, en concreto a propósito del alma humana, que la *ousia* es interpretada en términos de *energeia-dynamis* (SCO, p. 339). Puede la realidad del hombre ser concebida, en consecuencia, como un proceso en el que el hombre llega a ser lo que es desarrollando sus potencialidades.

Con el fin de formular en términos más concretos lo que en este apartado me propongo poner de manifiesto, he de puntualizar que la correspondencia del par capacidad-acción con el binomio potencia-acto autoriza a poner en relación el trayecto que lleva de la capacidad a la efectuación con el proceso de actualización de la potencia y, por tanto, a concebir el actuar del sí mismo como autorrealización. Ricoeur sostiene que el paso de la capacidad a la efectuación no puede darse sin la mediación del otro y, comentando la tesis de Aristóteles que dice: “el hombre feliz necesita amigos”, precisa que es “mediante las nociones de capacidad y de efectuación, es decir, de potencia y de acto”, como resulta posible introducir las nociones de carencia y de un otro (SCO, p. 188). Si el hombre bueno y feliz necesita amigos, “es que la amistad es una <actividad> (*energeia*), la cual es un <devenir>, y, por tanto, solo la actualización inacabada de la potencia. Por ello, es carente respecto al acto, en el sentido fuerte del término (*entelecheia*)” (SCO, p. 193). En *Ética a Nicómaco* IX 9, Aristóteles atribuye a la amistad funciones que hacen de ella, dice Ricoeur, un principio decisivo en la efectuación de la vida buena. Mediante la práctica de la amistad según la virtud el hombre se realiza a sí mismo realizando el fin de su existencia que es la vida buena. Por eso, la acción de amar, y, en general, la acción realizada según los principios de la moralidad, equivale a un cuidar del otro y a un cuidar de sí.

Al ocuparse del análisis de la amistad que hace Aristóteles en *Ética a Nicómaco* IX 9, advierte Ricoeur que este análisis bordea el difícil problema de la potencia y el acto, de la actividad (*energeia*) y del acto en el sentido fuerte del término (*entelecheia*), un problema que va a ser afrontado en el estudio X de *Sí mismo como otro*. En este importante texto, según he indicado con anterioridad, se apropia Ricoeur la acepción aristotélica del ser como potencia-acto a favor de la ontología del sí y del obrar humano. El enfoque ontológico de la investigación por el que se opta en dicho texto requiere que la *energeia-dynamis* sea algo más que una forma de decir *praxis*, de modo que pueda ser aplicada a otros ámbitos distintos del obrar humano. Pero, dado que se pretende aportar un esbozo de análisis del estatuto ontológico de la ipseidad y del obrar humano, es necesario que en la investigación ocupen un lugar central los ejemplos tomados del ámbito del obrar humano (SCO, pp. 339-341). Ricoeur invita a reparar en los ejemplos que, en su exposición de la ontología del acto y la potencia, toma Aristóteles de operaciones humanas, así como en que, al hacer esto, destaca el significado de aquellas operaciones que son acciones en el sentido de *praxis*. Centra ahora Ricoeur la atención en dos textos de *Metafísica* IX. El primero de ellos se encuentra en el capítulo 8 y dice: “la actuación (*ergon*) es, en efecto, el fin, y el acto (*energeia*) es la actuación, y por ello la palabra acto se relaciona con actuación, y tiende a la plena realización (*entelecheia*)” (1050, a21). Sigo aquí la versión que del texto ofrece Tomás Calvo, que traduce *ergon* por “actuación”, en vez de por “obra”, para dar cuenta de que en ese texto el *ergon* es inmanente y no produce una obra distinta de él mismo. El texto en cuestión es aquel al que remitía Ricoeur cuando, en el estudio VII de *Sí mismo como otro*, comentaba el análisis que hace Aristóteles de la práctica de la amistad según la virtud como autorrealización de sí mismo del hombre

mediante la realización del fin que es la vida buena. Ahora, en el estudio X, señala que lo que dice Aristóteles en este texto de *Metafísica* IX 8 puede afirmarse realmente cuando la acción es verdaderamente *praxis* (SCO, p. 339). Ayudará a hacerse cargo del sentido y alcance de tan singular texto tener presente que, en el mismo capítulo 8 de *Metafísica* IX, distingue Aristóteles dos sentidos de acto (*energeia*): la acción transitiva (*poiesis*), que da lugar a la producción de una cosa (por la actualización de la potencia o facultad se produce una obra distinta de la acción y exterior al agente: por ejemplo, una casa mediante el ejercicio del arte de edificar), y la acción inmanente (*praxis*), la cual revierte sobre el agente mismo (la actualización de la potencia o facultad tiene como resultado final su propio ejercicio: por ejemplo, la visión en el caso de la vista). Cuando se produce algo distinto del ejercicio de la potencia, el acto de esta se realiza en la obra que es producida (el acto de edificar se realiza en la casa) y perfecciona más bien a la obra que al agente. Por el contrario, cuando no se produce una obra distinta del acto, este no tiene otro fin que él mismo, se realiza en el agente (la visión se realiza en quien está viendo) y contribuye a perfeccionar al agente. Así, mediante la *praxis* ético-moral el sí se realiza a sí mismo esforzándose por alcanzar su perfección.

El otro texto de *Metafísica* IX que toma Ricoeur como referencia al aplicar la acepción del ser como potencia y acto a la ontología del obrar humano pertenece al capítulo 6, y es 1048b18-36. En este texto, dice Ricoeur, la noción de acto (*energeia*) está disociada de la de movimiento “y ajustada preferentemente a la de acción en el sentido de *praxis*”. Ricoeur le da una particular importancia a este texto. Califica de “preciosa” la distinción entre “acto” y “movimiento”¹⁴ que encontramos en él y recalca de nuevo que el rasgo que caracteriza al acto es el *telos* inmanente, deteniéndose en precisar que el criterio que permite distinguir al acto del movimiento nos lo proporciona el tipo de relación que se da entre el *telos* y la acción: relación de inherencia en el caso del acto, relación de exterioridad cuando se trata del movimiento (SCO, pp. 340, 348). Los movimientos, en efecto, son acciones transitivas, que tienen el fin fuera de sí (como el aprender, que tiene el fin en el saber). Ninguna de esas acciones es propiamente acción, o no es acción perfecta, ya que no es fin. Solo puede ser considerada acción perfecta aquella que constituye en y por ella misma un fin o, lo que es lo mismo, la acción o acto inmanente en el que coinciden la actualización y el fin. Aristóteles dice que en la acción perfecta se dan la acción y el fin (1048b22-23). Es a esta acción perfecta a la que otorga Aristóteles, en *Metafísica* IX 6, el estatuto de acto (*energeia*) en sentido propio:

Ricoeur subraya el lugar que ocupa, entre los ejemplos de actos que aparecen en los textos de Aristóteles y que no son movimientos sino actos en sentido propio, el vivir-bien

¹⁴ En el mismo sentido ha insistido Teresa Oñate en subrayar que la diferencia entre *Kinesis* (movimiento) y *Energeia* (acción: *praxis*), resulta decisiva y está en el centro de *La Metafísica* modal de Aristóteles (libro IX), permitiéndole distinguir la Filosofía Segunda (física) de la Filosofía Primera (ontología y teología) y haciendo que esta última sea propiamente una ontología de la acción posibilitante intensiva que se relaciona estrechamente con las Éticas y con la Noética espiritual del *Peri Psyché* o *De Anima*. OÑATE, T., *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI (Análisis crítico-hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera)*. Ed. Dykinson. Madrid, 2001. Esp. Libro Tercero. Sección Segunda. pp.395-558.

(*eu zen*) en su relación con la felicidad (*eudaimonia*). El acto en sentido propio (acción inmanente), según se ha indicado, se realiza en el agente y lo perfecciona, y así la vida, el vivir-bien, que es acción inmanente, se realiza en el alma y la perfecciona, al igual que la felicidad (ser feliz), que es una determinada clase de vida (*Met.* IX 8,1050a34-1050b2) y una actividad (*energeia*): el ser-feliz radica en vivir y actuar (*energeia*) y la actividad del hombre bueno es por sí misma buena y agradable (EN IX 9, 1169b29-32). Esta asociación de felicidad, vida, acto (*energeia*) y virtud determina el sentido de la acción y el fin inmanentes. Comentando el texto de *Metafísica* IX 8 citado más arriba dice Tomás de Aquino que la felicidad consiste en una operación que está en el agente: es un bien y una perfección del hombre feliz¹⁵. Vida buena y felicidad definen también el fin inmanente al que apunta el deseo que Ricoeur, bajo la inspiración de Aristóteles, pone a la base de la ética. Interpretada a la luz de la ontología del sí y del obrar, de la que Ricoeur, tomando como referencia la concepción aristotélica del acto (*energeia*) en sentido propio, dibuja las líneas maestras en el último estudio de *Sí mismo como otro*, la *praxis* ético-moral puede ser entendida como la actividad mediante la que el sí mismo cuida de sí y se realiza a sí mismo llevando a realidad su fin inmanente. Buenos conocedores de Aristóteles, como E. Berti y Teresa Oñate, entre otros, han enfatizado acertadamente el papel que, según Aristóteles, tiene en los seres vivos la teleología inmanente y reflexiva (los seres vivos tienden a conservar su propio ser, persiguen su perfección y la realización plena de su ser) y han llamado la atención sobre las implicaciones éticas de esta concepción¹⁶. La luz que sobre la acción del ámbito ético-moral proyecta la ontología del ser como potencia-acto lleva a concebir aquella como actualización de potencias y capacidades del sí mismo, como la actividad mediante la cual el hombre cuida de sí esforzándose en convertir en realidad su poder ser y su fin inmanente.

Al abordar en *Sí mismo como otro* el problema de la ontología de la ipseidad, recurre Ricoeur a Aristóteles, a Spinoza y a Heidegger. La reapropiación de la ontología del acto y la potencia como clave de la comprensión del modo de ser del sí es llevada a cabo, en el estudio X de esta obra, también a través del rodeo por el concepto heideggeriano de *Sorge* (cuidado). Ricoeur dice que el cruce de la *praxis* con el cuidado heideggeriano provoca en aquella un efecto de ontologización que ayuda a consolidar la relación que él establece entre la ipseidad y el ser en cuanto acto-potencia (A, p. 100; SCO, pp. 345-346). Esto arroja bastante luz sobre lo que en otro lugar de *Sí mismo como otro* había afirmado Ricoeur: que solo una ontología del cuidado permitiría constituir el concepto fenomenológico de sí (SCO, p. 195).

3.2. *Praxis, cuidado de sí e ipseidad. Diálogo con Heidegger*

El recurso de Ricoeur a la *Sorge* (cuidado) heideggeriana abre una perspectiva bastante propicia para la lectura de su “pequeña ética” a la luz de la filosofía del cuidado

¹⁵ *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Roma, 1964, p. 448, n° 1865.

¹⁶ OÑATE, T, *Ibid.* pp. 246. ss.

de sí. De la *Sorge* heideggeriana dice Ricoeur que es uno de los temas que resuenan en su propia hermenéutica de la ipseidad y con los que se siente más identificado. En *Sí mismo como otro* llama la atención (dato que valoro como relevante en relación con el tema de este trabajo) sobre lo siguiente: el existenciario más fundamental, el que garantiza la unidad temática de *Ser y tiempo* es el cuidado, que en el § 41 de la obra llega a ser presentado como el ser mismo del ser-ahí (*Dasein*). Al respecto viene bien recordar que, casi al comienzo de *Ser y tiempo*, encontramos una afirmación fundamental que dice: el ser-ahí es un ente “al que en su ser le va este ser mismo”. Se sigue de esta afirmación que el ser-ahí se comporta en relación a su ser como en relación a un poder-ser, se anticipa a sí proyectándose en posibilidades, tiene que decidir sobre su ser y elegirse a sí mismo; su ser consiste en un “tener-que-ser” (*zu-sein*), en un tener que realizarse. Una caracterización del ser-ahí como esta deja ver no solo que el ser-ahí ha de cuidar de su ser, sino que su ser mismo está constituido como cuidado (ST, § 9, p.68; § 41, p.213). Creo que no es necesario explicitar que con lo expuesto queda indicado que el cuidado, en *Ser y tiempo*, comprende también el cuidado de sí, aunque Heidegger cree que la expresión “cuidado de sí” (*Selbstsorge*), en tanto se refiere a un particular comportamiento respecto de sí mismo, es tautológica, pues piensa que este comportamiento ya está designado en el “anticiparse-a-sí” que forma parte de la significación de cuidado (ST, § 41, p.215). Ricoeur subraya el papel que tiene la idea de anticipación en la noción heideggeriana de cuidado. Dice que la caracterización del modo de ser del ser-ahí por el cuidado lleva a Heidegger a poner el énfasis en el adelantarse a sí mismo, en la resolución anticipadora y en el futuro (MHO, pp. 458-459). Este énfasis en el futuro y en el poder-ser del ser-ahí, en el proyectarse del ser-ahí hacia sus posibilidades más propias, pone de manifiesto que por el cuidado de sí el ser-ahí se transforma y realiza a sí mismo, estando justificado mantener que el ser-ahí tiene el origen de su ser en el cuidado. Comentando un texto de Séneca dice Heidegger que “la *perfectio* del hombre –el llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto)– es obra del cuidado” (ST, § 42, p.220).

En su diálogo con Heidegger da Ricoeur una gran importancia a la correlación entre la *Sorge* y la *praxis* aristotélica. El autor de *Sí mismo como otro* señala que, en el contexto del retorno a Aristóteles que, siguiendo los pasos del análisis heideggeriano del cuidado (*Sorge*) de la conciencia (*Gewissen*), había tenido lugar en los últimos decenios, se había interpretado a la una por la otra a la *praxis* y a la *Sorge*, a la *phronesis* y al *Gewissen* (SCO, pp.343, 345; APh., p.396). Muchos estudiosos de Heidegger, entre ellos F. Volpi, han llamado la atención sobre la notable presencia, en la “Analítica” del ser-ahí desarrollada en *Ser y tiempo*, de elementos (ontologizados por Heidegger), como la *praxis* y la *phronesis*, de la filosofía práctica de Aristóteles¹⁷. Puede ser comprobada la influencia que ejerce la filosofía práctica de Aristóteles sobre la gran obra de 1927 leyendo los cursos que imparte Heidegger en los años previos a la publicación de la

¹⁷ Heidegger y Aristóteles, ob. cit., p.100.

misma. El mismo Ricoeur menciona que, en el decenio que precedió a la aparición de *Ser y tiempo*, Heidegger se confrontó con Aristóteles con tal intensidad que había podido afirmarse que esta obra ocupaba el lugar de un libro sobre el Estagirita que Heidegger había proyectado escribir y que no llegó a ver la luz (SCO, p.344). Tomar en consideración la especial ocupación de Heidegger con la filosofía práctica de Aristóteles permite entender que el concepto de *praxis* constituya un importante hilo conductor de la lectura que aquel hace de algunos textos de este en los años en los que prepara la publicación de *Ser y tiempo*. F. Volpi es uno de los intérpretes que se ha ocupado de la correspondencia entre ser-ahí heideggeriano y *praxis* aristotélica, y Ricoeur cita un trabajo de Volpi que lleva este ilustrativo título: “*Dasein* como *praxis*: la asimilación y la radicalización heideggeriana de la filosofía práctica de Aristóteles”. Según expone Volpi, dado que el ser-ahí heideggeriano consiste en un poder-ser y en un tener-que-ser, al ser del ser-ahí lo caracterizan un modo de ser práctico y el mantenimiento de una relación de orden práctico con su propio ser haciéndose cargo de este, proyectándolo en posibilidades y realizándolo, lo cual explica que Heidegger conciba al cuidado como la determinación unitaria del ser-ahí¹⁸. Ricoeur se hace eco de que, según la interpretación de Volpi, la correlación entre *praxis* y *Sorge* está en la base de otras conexiones, como la que puede darse entre la teleología de la *praxis* aristotélica y el tener-que-ser del ser-ahí en *Ser y tiempo* (SCO, p.345).

En relación con el tema de la correspondencia entre *praxis* y cuidado subraya Ricoeur el sentido eminentemente práctico que tiene la *Sorge* heideggeriana (TN I, p.129) y llega a decir que el protagonismo que se otorga a esta en *Ser y tiempo* lo lleva a él a plantearse la cuestión de saber si el obrar no ocupa en *Sí mismo como otro*, en la medida en que en esta obra ninguna determinación concreta del obrar –hablar, hacer, narrarse, etc.– agota el sentido del obrar, un lugar comparable al asignado a la *Sorge* en *Ser y tiempo*. El cuidado, tomado en su dimensión ontológica, puede ser entendido, dice Ricoeur, como el equivalente de lo que en *Sí mismo como otro* es denominado “unidad analógica del obrar” (SCO, p.343). Es este un punto de vista que resulta perfectamente comprensible a la luz de lo que se ha expuesto hasta ahora. El concepto aristotélico de *praxis* desempeña un papel tan determinante en *Sí mismo como otro* que Ricoeur se ve inducido a asumir aspectos importantes de la reapropiación heideggeriana de la filosofía práctica de Aristóteles en tanto esta reapropiación tiene como referencia la correspondencia entre los conceptos ontologizados de cuidado y *praxis*. En el contexto de su diálogo con Heidegger sostendrá que el cotejo entre los conceptos de *Sorge* y *praxis* puede propiciar una comprensión más profunda de los mismos, apuntando que, por ejemplo, la *Sorge* confiere a la *praxis* un peso ontológico que no se encuentra en las *Éticas* de Aristóteles.

Otro de los temas de *Ser y tiempo* de los que dice Ricoeur que resuenan en su propia hermenéutica del sí y con los que confiesa sentirse especialmente identificado es el de

¹⁸ *Ibid.*, pp. 93, 96, 100-101.

la ipseidad (*Selbstheit*)¹⁹. La teoría de la ipseidad de Heidegger es una hermenéutica del sí mismo a la que de un modo bastante explícito se aproxima en varios aspectos la hermenéutica del sí de Ricoeur. Llamar la atención sobre el parentesco que existe entre ambas hermenéuticas del sí ayudará a dar un último paso en la dirección del objetivo de mostrar que el sí mismo ricoeuriano es objeto del cuidado.

En relación con la ipseidad (*Selbstheit*), la cual es en *Ser y tiempo* la cualidad de “ser sí mismo” del ser-ahí, destaca Ricoeur que la misma está vinculada al modo de ser del ser-ahí en tanto que, “para este ser, se trata nada menos que de su ser propio”. A juicio de Ricoeur, existe entre la identidad como “mismidad” –en el sentido en que él la entiende en *Sí mismo como otro*– y la *Vorhandenheit* (estar ahí delante) heideggeriana la misma correlación que existe entre la “ipseidad” –tal como él mismo la entiende– y el modo de ser del *Dasein* en la explicación de *Ser y tiempo*. Según Heidegger, la mismidad de lo que está ahí delante es algo dado, que solo puede ser objeto de constatación, mientras que la ipseidad del ser-ahí tiene que ser realizada; según Ricoeur, la identidad personal se desdobra en identidad-*idem* (mismidad), que tiene su forma emblemática en el carácter, y en identidad-*ipse* (ipseidad), cuyo paradigma es el mantenimiento de sí en la promesa. En ambos pensadores, la explicación de la distinción entre mismidad e ipseidad pone de manifiesto que una relación estrecha asocia la ipseidad al cuidado. Ricoeur llama la atención sobre el hecho de que en *Ser y tiempo* la junción entre ipseidad y ser-ahí se hace efectiva por medio de la noción de cuidado, así como de que en esa obra se dedica un párrafo (el § 64) al análisis de la conexión entre ipseidad y cuidado (SCO, pp. 342-343). Heidegger, desde luego, piensa que la conexión entre ipseidad y cuidado es tan estrecha que, a su juicio, la expresión “cuidado de sí” debe ser considerada tautológica. Según expone en *Ser y tiempo*, la ipseidad solo puede ser comprendida en función del anticiparse a sí, del proyectarse, por el cuidado, hacia el poder-ser más propio del ser-ahí, esto es, solo puede ser comprendida como un estado a alcanzar que depende del modo de comportarse consigo mismo. Esta es la razón por la que va a mantener que el sí mismo tiene su origen en el cuidado: no es el sí mismo el que funda al cuidado, sino que es este el que funda a la ipseidad y al mantenimiento de sí del ser-ahí (ST, § 64, pp. 340-341). También Ricoeur piensa que existe una conexión esencial entre cuidado de sí e ipseidad. Dice que el cuidado de sí es constitutivo de la ipseidad (SCO, p. 136).

Un rasgo del ser-ahí estrechamente unido a la ipseidad es el “mantenimiento de sí” (así traduce Ricoeur, siguiendo la traducción francesa de *Ser y tiempo* por Martineau, el término *Selbst-ständigkeit*), que también ha de ser pensado, según Heidegger, a partir del cuidado. La *Selbst-ständigkeit* es una estabilidad del sí mismo que supone un activo mantenerse a sí mismo en el estado abierto por la resolución. Ricoeur señala que la distinción que él hace entre “mismidad” e “ipseidad”, entre el carácter (sí mismo como *idem*) y la constancia moral ilustrada por la promesa (sí mismo como *ipse*), se aproxima manifiestamente a la distinción que hace Heidegger entre dos modos de persistir en el

¹⁹ Traduzco el término heideggeriano *Selbstheit* por ipseidad. Sigo aquí a Ricoeur, que a su vez sigue la traducción francesa de *Ser y tiempo* de E. Martineau.

tiempo: uno, próximo a la permanencia sustancial, el otro, el que se manifiesta en el “mantenimiento de sí mismo” (SCO, p. 342). Heidegger tiene razón, dice Ricoeur, cuando distingue de la permanencia sustancial de “lo que está ahí delante” el mantenimiento de sí del ser-ahí, del sí mismo, cuyo ser ha sido concebido como cuidado (SCO, p.118). En varios de sus escritos expone Ricoeur que la ipseidad comporta una constancia en el mantenimiento de sí mismo, el cual tiene su manifestación paradigmática en la promesa, en la acción de persistir en la fidelidad a sí mismo manteniendo la palabra dada a otro. La promesa tiene también una dimensión reflexiva: comprende una relación activa consigo mismo, que es el mantenimiento de sí. Esta expresión, “mantenimiento de sí”, puede ser considerada equivalente de “cuidado de sí” y, en Ricoeur, tiene un sentido ético.

La asociación de cuidado a deseo aristotélico y *conatus* spinozista, en tanto unidos conforman un principio que abre a un ámbito de posibilidades, determina el punto en el que Ricoeur se aparta más claramente de la concepción heideggeriana del cuidado. Ricoeur cuestiona que Heidegger coloque la orientación hacia el futuro constitutiva del cuidado bajo el signo del ser-hacia-la-muerte (tan estrechamente vinculado ciertamente a la dimensión del futuro). Heidegger, en efecto, defiende que el cuidado es un estar vuelto hacia la muerte y que la resolución, modo propio del cuidado, proyecta al ser-ahí hacia la muerte, que es la posibilidad más propia del ser-ahí (ST, § 65, pp. 344, 346). El cuidado heideggeriano comporta un adelantarse en la posibilidad, y la resolución en el adelantarse es la figura que reviste el cuidado del ser-ahí confrontado con su posibilidad más propia, que es su propia muerte. Ricoeur cuestiona que el ser-hacia-la-muerte condense la plenitud de sentido entrevista en el cuidado en tanto implica un adelantarse a sí mismo y sostiene contra Heidegger que el énfasis puesto en el papel de la muerte obtura los recursos de apertura del ser posible, limitando unilateralmente el ámbito de posibilidades a las que abre el cuidado. El rechazo del privilegio otorgado a la muerte como la posibilidad más propia inherente al cuidado permitiría, por el contrario, en opinión de Ricoeur, que la voz de la conciencia (*Gewissen*) se dirigiera al poder-ser constitutivo del cuidado en toda su amplitud (TR III, pp. 123-125; MHO, pp. 458-459, 461, 469).

Es en este lugar de la confrontación con Heidegger donde Ricoeur trae a colación la cuestión del papel del deseo en su relación con el cuidado. Ricoeur cree que en el análisis heideggeriano del cuidado falta el tema de la relación con el cuerpo propio, gracias al cual el poder-ser reviste la forma del deseo, del deseo de vivir, que incluye al *conatus* spinozista, a la apetencia leibniziana, al deseo de ser y el esfuerzo por existir de J. Nabert (MHO, p. 470). En *Sí mismo como otro* va a precisar Ricoeur que, en *Ser y tiempo*, el tema de la carne aparece como ahogado, si no rechazado, porque se lo considera dependiente de las formas no auténticas del cuidado, que llevan al ser-ahí a interpretarse en función de los objetos del cuidado (SCO, p. 364). Y lo cierto, en efecto, es que en *Ser y tiempo* (§ 41, pp. 216-217) advierte Heidegger que no es posible concebir al cuidado tomando como modelo al deseo, al que presenta como una forma impropia de cuidado, que, en el anticiparse, estrecha el ámbito de las posibilidades. Por esto no comparto el

punto de vista de Volpi, el cual habla de una correspondencia entre la *Sorge* (cuidado) heideggeriana y la *orexis* (deseo) aristotélica, sosteniendo que, cuando Heidegger dice que el deseo arraiga y tiene su fundamento en el ser-ahí como cuidado, está admitiendo la existencia de una homogeneidad entre deseo y cuidado²⁰. Creo que en este punto la interpretación de Ricoeur refleja más fielmente que la de Volpi el pensamiento de Heidegger. En todo caso, lo que, en relación con este asunto, me importa sobre todo es llamar la atención sobre el aludido punto de discrepancia entre las concepciones del cuidado de sí de Ricoeur y de Heidegger, que lleva a aquel a sostener contra este que es necesario explorar los recursos de la experiencia del poder-ser desde un lado diferente al del ser-hacia-la-muerte, escuchando a Spinoza cuando dice que la sabiduría del hombre libre es una meditación, no de la muerte, sino de la vida.

²⁰ Ob. cit., pp. 105, 107ss.