

LA AMBIGÜEDAD MOTIVO-CAUSA  
EN LA FENOMENOLOGÍA DEL “YO QUIERO”  
DE PAUL RICOEUR. UN DIÁLOGO  
CON LAS NEUROCIENCIAS<sup>1</sup>

*The Cause-Effect Ambiguity in Ricoeur’s Phenomenology  
of the Will. A Dialogue with Neuroscience*

Cristhian ALMONACID DÍAZ  
*Universidad Católica del Maule (Chile)*

Enviado: 3-01-2020  
Aceptado:13-10-2020

RESUMEN

El artículo revisa la relación entre lo voluntario y lo involuntario bajo la perspectiva de Paul Ricoeur. Bajo este enfoque se propone dialogar con las investigaciones neurocientíficas que establecen en las causas neuronales las explicaciones determinantes de la voluntad, para concluir, desde la fenomenología, que la voluntad se comprende fundamentalmente gracias a los motivos de toda elección. De esta manera, se defiende una reciprocidad entre los aspectos neurocerebrales y los actos subjetivos del querer. Esta reciprocidad manifiesta una voluntad que emerge de condiciones biológicas, pero adquiere sentido como un querer encarnado y libre.

*Palabras clave:* Paul Ricoeur; voluntad; neurociencias; motivación; causalidad.

1. Este trabajo tuvo su origen en una comunicación titulada “De la involuntariedad de las causas neuronales a la voluntad del yo en sentido fenomenológico” que fue presentada por el autor en el *Congreso Internacional de Filosofía: Necesidad y posibilidad de la fenomenología*, que se llevó a cabo en la Universidad de Sevilla, España, entre los días 13-15 de diciembre de 2017.

### ABSTRACT

This paper studies the relationship between the voluntary and the involuntary under Paul Ricoeur’s perspective. Under this approach it’s proposed to discuss with neuroscientific studies that establish in neuronal causes the explanations determining the will, to conclude, from phenomenology, that the will is essentially motivated. In this way, it’s defended a reciprocity between the neurocerebral aspects and the subjective acts of the will. This reciprocity manifests a will that emerges from biological conditions, but acquires meaning as an embodied and free will.

*Key words:* Paul Ricoeur; will; neurosciences; motivation; causality.

## 1. INTRODUCCIÓN

El progreso científico en el conocimiento del cerebro está exponencialmente multiplicado. Es evidente que cada día sabemos más del origen material de nuestros comportamientos. Los más osados llegan a afirmar que en las bases neuronales y cerebrales está contenida toda la comprensión de la conducta humana. A nuestro modo de ver, esta osadía se funda en la evidencia indiscutible de que toda operación mental para cualquier acción posee un sustrato corporal necesario. Esto es, sin la posesión de un cerebro sano y de un sistema nervioso articulado con el cuerpo, no existe eso que se denomina acción voluntaria. Este modelo de razonamiento, que va de lo involuntario a lo voluntario, es el paradigma que rige la mayoría de los debates actuales sobre la siempre compleja relación cuerpo-mente.

Paul Ricoeur, en *Lo voluntario y lo involuntario* (1950)<sup>2</sup> se opone a esta forma de teorizar que construye la figura humana como si se tratara de una casa, en la que se pone debajo las funciones elementales y arriba la inteligencia y la voluntad. Ricoeur insiste en una complementariedad. Este enfoque

2. Nosotros haremos referencia principalmente a la versión en español que se encuentra dividida en dos partes: Ricoeur (1986) y Ricoeur (1988c). Es importante mencionar que en este trabajo intentamos conducir nuestra reflexión cotejando la fenomenología y las neurociencias. Lo hacemos notar porque Ricoeur desarrolla su fenomenología de lo voluntario y lo involuntario, confrontándose con la psicología empirista. Legitimamos nuestra lectura convencidos de que cuando nos referimos a un “razonamiento científico”, podemos incluir a toda ciencia que procede del mismo modo en su epistemología, a saber, toda ciencia se basa en la relación entre la configuración causal y la verificación-refutación de hechos mediante observación empírica.

le permite revertir este razonamiento unidireccional (al modo de una revolución copernicana) para afirmar, fenomenológicamente, que la voluntad es la razón de ser de lo involuntario o, dicho en otras palabras, lo involuntario está en función de la vida voluntaria. Se trata de una reciprocidad (Ricoeur, 1988, p. 255), aunque nuestro autor prefiere hablar de la *ambigüedad* de un mismo movimiento dialéctico en la existencia del ser humano, en que, en un sólo acto, se devela la libertad y la dependencia, la elección y la situación, el motivo subjetivo y la causa material.

Queremos en este trabajo desarrollar este interesante punto de vista ricoeuriano mostrando que la experiencia total de la racionalidad humana puede declarar parcial la experiencia de la necesidad científica reductiva (Arana, 2015).

Pero antes de pasar a ello, ¿cómo podemos justificar la incorporación del filósofo Paul Ricoeur al diálogo y al debate con la ciencia? Existen antecedentes importantes en la obra de Paul Ricoeur que nos indican su preocupación permanente por abordar problemáticas muy prácticas y diversos dilemas éticos específicos. Su atención filosófica fue especialmente se centró en cuando estos dilemas emergieron a través de la transformación del mundo por medio de los avances de la ciencia y la técnica<sup>3</sup>. De manera que contamos con un filósofo que no desatendió los nuevos desafíos que se derivan de los avances científicos. A partir de esta preocupación, Paul Ricoeur tematiza principalmente problemas éticos aplicados en virtud de encontrar juicios que tiendan a la equidad entre las normas éticas y la particularidad histórica y material de los casos implicados. En este trabajo se desvela un filósofo que desarrolla su trabajo intelectual a partir de un verdadero compromiso por ejercer una reflexión filosófica en vínculo con los problemas de su tiempo. Es sabido que esta preocupación desemboca en su texto *Sí mismo como otro* (Ricoeur, 1996), específicamente en lo que él mismo vendría a denominar “pequeña ética”. Esta supone una advocación que expresa el esfuerzo de sopesar filosóficamente las implicancias éticas que se derivan de las transformaciones científico-técnicas. Este afán es finalmente una propuesta que intenta comprender la racionalidad práctica comprometida con la realidad (Contreras, 2012) y con la búsqueda de ciertos equilibrios en las relaciones del sujeto consigo mismo y con su entorno en la construcción de una realización hu-

3. Los principales antecedentes de la preocupación de Paul Ricoeur por los problemas éticos que emergen desde los avances en la ciencia y en la técnica los podemos encontrar en Ricoeur (1958; 1966; 1988a; 1991; 1998; 2011a). Sobre este tema también se puede consultar Contreras (2014).

mana más profunda y real. Se trata de una reflexión filosófica sobre la acción humana que se entreteje a partir de las coordenadas que les son propias en el espacio y en el tiempo, no como categorías trascendentales, sino como un ineludible escenario experiencial en el que se desenvuelve la comprensión y la actuación propiamente humana.

## 2. EL PROBLEMA: LA COMPLEJA RELACIÓN CEREBRO-MENTE

En *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*, Jean Pierre Changeux (biólogo molecular) y Paul Ricoeur se reúnen para discutir desde sus diferentes perspectivas una pregunta clave: ¿cómo un hombre neuronal puede ser un sujeto moral? (1999, p. 15; Habermas, 2006). La cuestión de fondo a partir de la cual se convocan es la siguiente: el progreso de los conocimientos en el dominio de las neurociencias es razón suficiente para reconsiderar la distinción establecida por David Hume entre lo factual del *what is* (el conocimiento de lo que es natural) y la norma del *ought to be* (el conocimiento del “deber ser”). Según estos autores, es necesario repensar esta distinción porque, a partir del conocimiento del cerebro, parece posible resolver el conocimiento acerca de las acciones humanas. O, dicho de otra manera, conocer el funcionamiento neuronal permitiría explicar muchas de las funciones superiores de la mente, estableciéndose “las causas de la voluntad libre”. Se trata, en definitiva, del debate que la profesora Adela Cortina denomina “la neurociencia de la ética”, esto es, el impacto que el conocimiento neurocientífico puede acarrear a nuestra comprensión de la ética cuando conocemos las bases neuronales de la agencia moral (Cortina, 2012, p. 11).

En este debate, el científico, que se conduce buscando la certeza empírica, puede afirmar que todo lo que se pueda saber empíricamente respecto al cerebro es *razón necesaria* para conocer y explicar todos los procesos mentales superiores y, por adición, conocer y explicar las causas de la moralidad. Y, por otro lado, el fenomenólogo se dispone en la antípoda, afirmando que la libertad implica motivos del agente moral que son irreductibles a su causa material. Cabe preguntarse entonces ¿Por qué esta ambivalencia? ¿Cuál puede ser la razón de esta disparidad de enfoques?

Responder a estas preguntas no es tarea fácil y la verdad es que nunca lo ha sido. Ahora bien, una cosa parece clara: en consideración a una época postmetafísica, nuestro problema no apunta, como antaño, a sustancialida-

des, esto es, el debate no se realiza bajo el principio de sustancialización dualista de lo corporal y de lo mental.

Ahora, después del giro lingüístico, el debate se traslada al uso del lenguaje como expresión y manifestación de heterogéneos modelos de razonamiento. El debate, en términos del segundo Wittgenstein, se realiza a la base de diferentes “juegos del lenguaje” que se definen y desarrollan ostensivamente a partir del objeto que designa las palabras que cada oponente usa a partir de la lógica de su propio racionamiento. A nuestro modo de ver, el debate de la relación cuerpo-mente, cerebro-pensamiento, cerebro-libertad, es en la actualidad un problema que acarrea primariamente discusiones lingüístico-semánticas. Esta constatación, si bien no evidencia por sí misma ninguna solución, al menos nos permite poner cartas sobre la mesa para reconocer que, al ubicarnos en una perspectiva neurocientífica, identificamos “causas” y, cuando nuestro punto de vista es fenomenológico, identificamos “motivos”. El punto más radical en este marco es que en el pensamiento de Paul Ricoeur la motivación del “yo quiero” significa algo más que las necesarias implicaciones corporales y neuronales de toda acción humana.

A continuación, intentaremos mostrar que la perspectiva científica, propia del lugar de habla de Changeux, sigue un razonamiento que va desde abajo a arriba, de lo involuntario a lo voluntario. Es decir, mostraremos que las neurociencias intentan explicar<sup>4</sup> lo cerebral como causa necesaria del pensamiento; o, dicho en términos biológicos, las neurociencias vienen a demostrar que las funciones del cerebro contienen toda la causalidad de aquello que le permite elegir al sujeto. En cambio, Paul Ricoeur, basándose en un método fenomenológico experiencial, revierte este razonamiento científico para disponer el asunto de una manera diferente, esto es, desde arriba a abajo, de lo voluntario a lo involuntario. Este giro nos ayuda a comprender que la disposición de un agente en su elegir se basa en la amplitud de sus motivaciones que configuran su “yo quiero”. Mediante esta inversión en el razonamiento, podemos volver a pensar la ambigüedad causa-motivo para tratar de mostrar que los procesos mentales y todas aquellas actividades superiores de la razón no se comprenden suficientemente bajo la explicación neuronal causal ni únicamente desde su basamento “involuntario” biológico cerebral. De hecho, siguiendo a Ricoeur, podemos afirmar que la voluntad es la razón

4. Nos expresamos en términos de explicar y comprender aludiendo principalmente a la distinción diltheyana entre el explicar que exige causas y el comprender que exige sentido (Dilthey, 1980).

de ser de lo involuntario, de manera que lo involuntario está en función de la vida voluntaria.

### 3. EL RAZONAMIENTO CIENTÍFICO DE LA CAUSA-EFECTO

En la teoría del *materialismo eliminativo* (representados por autores ligados a las ciencias cognitivas como Patricia Churchland (2011) y Daniel Dennett (1995; 2004; 2006), entre otros) se argumenta que todos los conceptos de la filosofía práctica tales como voluntad, creencia, conciencia, etc. necesitarán ser revisados (o eliminados, según sea el caso) cuando la ciencia entienda más cerca de las funciones del cerebro. Conocer la explicación de cómo el cerebro trabaja será la clave definitiva para explicar todos los objetos mentales que abarca el estado de conciencia en su complejidad, espontaneidad e intención; y por adición, de todas aquellas actividades superiores asociadas a la libertad (Fuster, 2016). Después de ello, será necesario revisar la moral en su conjunto. Como expresa Jean Pierre Changeux:

No podemos exigir a los científicos que predigan el porvenir, pero sabemos de antemano que algunos descubrimientos imprevisibles revolucionarán nuestras ideas. La referencia a la evolución biológica es en todo caso importante, pues elimina toda finalidad y antropocentrismo. Ambos (dirigiéndose a Ricoeur) hemos mencionado a Spinoza. Para mí es una referencia filosófica esencial. Procedamos a una reflexión que se desembarace de toda referencia a cualquier metafísica. ¡Reescribamos juntos la *Ética* para el año 2500! (Changeux & Ricoeur, 1999, p. 185).

Por su parte, Antonio Damasio, uno de los neurocientíficos actuales más reconocidos, ofrece en esta misma perspectiva libros con títulos tan sugerentes como *Y el cerebro creó al hombre*, donde expresa:

Este libro trata de dos cuestiones. La primera se centra en cómo el cerebro construye una mente. La segunda en cómo el cerebro hace que esa mente sea consciente. [...] El libro se centra en cómo el cerebro humano tiene que estar estructurado y de qué manera debe funcionar para que surjan las mentes conscientes y la conciencia. (Damasio, 2010, p. 23).

La clave de esta osadía y perspectiva material tan optimista se puede encontrar en el modelo explicativo que, según John Searle, ha conformado la concepción “científica” del mundo: la famosa teoría atómica de la materia.

En la teoría atomística el razonamiento explicativo se produce desde abajo a arriba porque se ha descubierto que la consistencia del universo se basa en pequeños fenómenos físicos, que por conveniencia más que por exactitud, podríamos llamar “partículas”. Todas las cosas (coches, universo, planetas, abrigos etc.) están compuestas de partículas y estas partículas están compuestas por partículas aún más pequeñas, moléculas, átomos, hasta partículas subatómicas que son más bien puntos de masa-energía y que en términos físicos cuánticos se comportan como ondas antes que como entidades espaciales extendidas (Searle, 1996, p. 98). Lo interesante de esta teoría para el tema que nos interesa no es el hecho de la subdivisión, sino la reestructuración de la subdivisión, esto es, la intuición que todas estas partículas se organizan en términos de subsistemas y sistemas siempre mayores que están fijados e interconectados mediante relaciones causales. Es decir, los grandes rasgos pueden ser “causalmente explicados” por las “conductas” de las pequeñas partículas. Así funciona la naturaleza y, por antonomasia, la naturaleza en el hombre, porque es tan parte de la naturaleza como cualquier otro animal. Todos los productos de la evolución, en tanto organismos vivos, están constituidos de subsistemas que denominamos células y algunos de esos organismos desarrollan subsistemas de células nerviosas, que concebimos como sistemas nerviosos. Dichos sistemas nerviosos llegan a tal punto de complejidad en un tipo de organismo como el hombre, que es capaz de causar y mantener procesos y estados conscientes, es decir, consigue elaborar procesos mentales superiores. Aunque todavía no sabemos el “cómo” sucede, sí estamos seguros que eso sucede “en” el cerebro humano. La conclusión a la que se llega bajo relación causal, que va de lo simple a lo complejo en el funcionamiento del cerebro permite expresar que, citando a Searle: “la conciencia es un rasgo biológico de los seres humanos y de ciertos animales. Está causada por procesos neurobiológicos y es una parte del orden biológico natural como cualquier otro rasgo biológico, como la fotosíntesis, la digestión o la mitosis” (1996, p. 102).

Este impecable y contundente razonamiento es la base de nuestra perspectiva científica del mundo. Esta perspectiva científica material no se presenta como duda, disyuntiva ni como objeto de debate. El desarrollo de las neurociencias hasta hoy han confirmado suficientemente este razonamiento por una vía que podríamos llamar negativa. A partir del famoso caso patológico de Phineas Gage (1848), recuperado por Damasio (entre otros) desde la ficha clínica publicada por su médico Harlow (1868), se pudo demostrar la correlación directa entre un daño cerebral y los evidentes cambios en el

comportamiento. Esta línea causal también fue demostrada por el Dr. Paul Broca, cuando presentó en 1861 ante la Sociedad de Antropología de París el cerebro de su paciente Monsieur Leborgne, para demostrar que su pérdida del habla (afasia) se había debido a una lesión de la parte media del lóbulo frontal del hemisferio izquierdo (Changeux & Ricoeur, 1999, p. 51). A partir de estos casos emblemáticos, las neurociencias han construido todo su edificio investigativo apelando al disfuncionamiento de un sistema superior funcional a causa de una disfunción material cerebral.

Hemos de notar, sin embargo, que esta “vía negativa” no permite extrapolar *ipso facto* y unívocamente, la noción de causalidad como la forma de comprender completamente una conducta o un proceso mental determinado. Pues, si una lesión es la causa de un no funcionamiento, la ausencia de una perturbación habilita al agente en todas sus facultades superiores. En este sentido, la comprobación de una perturbación o patología cerebral constituye solamente la comprobación de una causa *sine qua non*, es decir, necesaria, pero no se constituye en razón suficiente para comprender los actos mentales en toda su amplitud (Ricoeur, 1988b, p. 116).

De hecho, cabe dudar que la única manera de interpretar casos tan emblemáticos sea la perspectiva causal, pues es posible que dichos casos sean objeto de otras interpretaciones. Por ejemplo, Zbigniew Kotowicz (2007) afirma que el cambio fundamental en el comportamiento de Gage puede explicarse también por el impacto social que suponía haberse desfigurado el rostro. En efecto, después de examinar los mismos relatos publicados por los médicos Harlow y Bigelow, Kotowicz sugiere que no se puede concluir con toda evidencia que los nuevos rasgos psicopáticos de Gage accidentado (si es que existieran), se puedan explicar única y exclusivamente por razones materiales biológicas. Ofrece, en este sentido, cuatro argumentos que pueden servir para una posible reinterpretación del caso.

En primer lugar, todos los análisis que se realizan obvian la parte de la narración en la que Harlow se refiere al tiempo en que Gage vivió con su madre después del accidente y que expresa lo siguiente: “Su madre, una excelente señora, que ahora tiene 70 años de edad, me informa que Phineas acostumbra a entretener a sus sobrinos y sobrinas con fabulosos relatos de sus maravillosas hazañas, que carecen de fundamento, salvo en su imaginación. Él ha desarrollado un gran cariño por las mascotas, especialmente caballos y perros, sólo superado por su apego al hierro, que fue su compañero constante durante el resto de su vida” (Kotowicz, 2007, p. 118). Según Kotowicz, no hay nada psicopático en este tipo de comportamiento. Toda la insistencia

respecto a su irreverencia e irregularidad estaba circunscrita al período inmediatamente posterior a su accidente.

En segundo lugar, hay que recordar que Gage fue conductor de diligencias en Chile (1854-1859), en viajes que realizaba entre Valparaíso y Santiago. Era un trabajo que le exigía mucha disciplina y mucha calma, pues atendía a sus caballos los siete días de la semana (Kotowicz, 2007, p. 119). Evidentemente este tipo de labor requería una fuerte empatía con los animales con los que trabajaba.

En tercer lugar, es interesante considerar que no hubo autopsia y, por lo mismo, no hubo análisis del cerebro de Gage después de su muerte. Sólo posteriormente Harlow recuperó su cráneo cuando el cuerpo de Gage fue exhumado. Todas las reconstrucciones de su cerebro y análisis de su daño cerebral, se han hecho mediante mediciones y cálculos en su cráneo a través de sistemas de imagen que, aunque especializados, siempre son aproximados, más no exactos (Kotowicz, 2007, p. 119).

Y, en cuarto lugar, ninguno de los análisis de su ficha clínica repara en las características de su rostro después del accidente. Es decir, no se da pie a interpretar ni a agregar observaciones respecto a los sentimientos que pudieron haber emergido en Phineas después de haberse visto a sí mismo desfigurado. No podemos olvidar que Gage trabajó en un circo de New York en el que se exponía su singular caso (Kotowicz, 2007, p. 119-121). Pensemos si es comprensible que nos volvámos huraños y antisociales si nuestra malformación a causa de un accidente lamentable se expusiera públicamente como medio de entretenimiento y espectáculo.

Ahora bien, independientemente de esta polémica alimentada por el paso del tiempo y la lejanía histórica, es evidente que estos casos patológicos se han erigido en emblemas para la relevancia de las neurociencias en el estudio del funcionamiento del cerebro. Gracias a estos casos y a otros, las neurociencias han experimentado un empuje fortísimo aportando importantes descubrimientos que han permitido explicar muchos procesos de la mente. Ahora bien, cabe destacar que esta investigación neurocientífica y la interpretación de los resultados, siempre siguen la lógica del abajo hacia arriba; es decir, la interpretación generalizada entre los neurocientíficos tiende a suponer que el funcionamiento neurobiológico reside en la parte inferior, entendiendo la inteligencia y la voluntad como el resultado superior.

Evidentemente el razonamiento causal no es discutible. Es decir, tenemos que reconocer, gracias a la ciencia biológica en general y a la neurociencia en particular, una certeza: toda operación mental, para cualquier acción hu-

mana, posee un sustrato corporal necesario. Es decir, sin la posesión de un cerebro sano y un sistema nervioso articulado con el cuerpo, no existe ni es posible eso que se denominamos elaboración mental, ni la más simple, ni la más compleja. En otras palabras, sin un cerebro sano es inexistente una acción voluntaria.

#### 4. EL RAZONAMIENTO DE LA FENOMENOLOGÍA DEL “YO QUIERO”: MOTIVO Y ELECCIÓN

Para desarrollar el tipo razonamiento que realiza Paul Ricoeur y el lenguaje resultante, necesitamos ubicar a nuestro filósofo en el “lugar de habla” que da sentido a su planteamiento: la fenomenología. Como sabemos, la fenomenología es aquella actividad filosófica que designa el empeño iniciado por su más alto precursor, Husserl, de “ir a las cosas mismas”. Es decir, la fenomenología nos invita a servirnos de una actitud filosófica que nos lleve a pensar la manifestación de todo cuanto aparece en la experiencia, despojada (*epojé*) de todas las creaciones heredadas de la cultura y la ciencia, para esforzarnos en la elaboración de una ciencia estricta que abandone la actitud natural. El énfasis de este razonamiento está puesto en la dimensión intencional de la vida teórica, estética y práctica que conduce a reconocer la conciencia siempre como una conciencia “de” (Changeux & Ricoeur, 1999, p. 12).

¿Qué resulta de la observación fenomenológica?: una conciencia que es mencionada al modo de ser de ella (eidética, en tanto ontología), a saber, una conciencia que es evocada, esperada, percibida, representada, creída, valorada y sentida. La relación que ejerce la conciencia consigo misma se conoce y experimenta vívidamente por medio de sus manifestaciones.

Desde esta perspectiva, Ricoeur, en su filosofía de la voluntad desarrollada inicialmente en *Lo voluntario y lo involuntario*, somete a la voluntad a un análisis fenomenológico que le permite desplegar el carácter intencional de la misma. Su punto de partida en esta descripción pura es no suponer la voluntad como una mera condición derivada de las dimensiones corporales involuntarias (en nuestro caso, cerebrales y neuronales). Para Ricoeur, la conciencia, de una manera más radical (originaria) en tanto voluntad, se manifiesta fenomenológicamente como un “yo quiero”. Eso quiere decir que la voluntad manifestada involucra una intencionalidad, una donación de sentido por parte de la conciencia y no meramente un producto resultante de conexiones neurobiológicas involuntarias. Bajo la manifestación del “yo

quiero”, lo involuntario y lo voluntario, el cuerpo y el “yo quiero”, entran en un vínculo de reciprocidad y, por tanto, no se comprenden a partir de una única dirección. Como nuestro filósofo expresa:

Lo involuntario es para la voluntad y la voluntad es *en* razón de lo involuntario. La descripción pura nos arma por lo tanto contra los prejuicios del naturalismo y contra su explicación irreversible de lo superior por lo inferior. (Ricoeur, 1986, p. 102).

Como se puede ver, no se trata de la negación del razonamiento causal científico, sino más bien de una inversión lógica, pues ahora el razonamiento es comprensivo y se aplica desde el todo a las partes:

Esa reciprocidad de lo voluntario y lo involuntario no deja tampoco dudas sobre el sentido en que es necesario leer sus relaciones. No sólo se trata de que lo involuntario carece de significación propia sino de que la comprensión procede de arriba para abajo y no de abajo para arriba. Lejos de poder derivar lo voluntario de lo involuntario, al contrario, la comprensión de lo voluntario es primero en el hombre. Me comprendo ante todo como aquel que dice “Yo quiero”. (Ricoeur, 1986, p. 17)<sup>5</sup>.

En suma, esta inversión nos permite dilucidar una *ambigüedad* entre la explicación científica y la comprensión de sentido que la descripción fenomenológica aporta. Mientras el razonamiento científico explica, la fenomenología comprende que toda actividad mental y su respectivo fluir en acciones involucran lo corporal como su base, pero también visualizan la intencionalidad como referencia cabal y completa. En este nuevo campo, lo mental envuelve lo corporal<sup>6</sup>, pero no en un sentido objetivo (cuerpo objeto), sino en un sentido vivido (cuerpo propio) (Changeux & Ricoeur, 1999, pp. 22-23; pp. 32-33).

¿Cómo nos percatamos de esta distinción? La respuesta emana a través de una vía descriptiva de lo más sencilla y evidente: el uso que hacemos en

5. Esta distinción cuerpo-objeto, cuerpo-propio se puede rastrear también en la noción orteguiana de intimidad corporal, tal como lo sugiere Conill (2015; 2016; 2019).

6. Al respecto de la reciprocidad, pero en otro sentido, es interesante el punto de vista del científico Ignacio Morgado que sugiere que existen determinadas emociones negativas como la envidia, el odio, la vanidad, la codicia o el sentimiento de culpa, que, presentes en la mente, no sólo dañan nuestro estado de ánimo, sino que también dañan físicamente al cerebro (Morgado, 2017).

nuestro lenguaje común de los *deícticos*, es decir, de aquellas palabras que significan en contexto y en la situación de comunicación específica, y que nos permiten señalar e indicar lo que dichos términos refieren. Expresiones como “mi cuerpo”, “tu cuerpo”, “nuestro cuerpo” muestran que el “yo” aprehende su cuerpo, no para explicarlo, sino para vivir en él.

Para ahondar en esta perspectiva, cabe tener en cuenta la aportación que Gadamer realiza en *Verdad y Método* respecto a cómo se involucra el lenguaje en el entendimiento. El lenguaje no es sólo un medio para la expresión de procesos que el entendimiento realiza en tanto producción lógica-causal. Más radicalmente, el lenguaje obtiene su verdadero ser en la “conversación” dentro del ejercicio del mutuo entendimiento en tanto proceso vital en el que una comunidad vive el proceso dialogante. Gadamer afirma: el lenguaje humano debe pensarse como un proceso vital particular y único por el hecho que en el entendimiento lingüístico se hace manifiesto el “mundo” (2012, p. 535). De allí que el ejercicio del entendimiento vía lingüística es bastante más que un puro “ponerse de acuerdo”, pues toda comunidad de vida llega a ser ella porque se comparte una lingüística que expresa vivencias compartidas. Vistas así las cosas, la manera cómo utilizamos nuestro lenguaje no es sólo un mero objeto de estudio analítico<sup>7</sup> en el que se quiere aprehender sus procesamientos lógicos empíricos. Nuestro lenguaje, más originariamente, expresa relaciones vitales, significados o experiencias.

En este sentido, cualquier tipo de descubrimiento neurocientífico es clave para el conocimiento científico de nuestro cerebro, pero eso no viene a transformar necesariamente ni a modificar nuestros vínculos vivenciales con la realidad que nos permite el cuerpo vivido en cuanto cuerpo propio. Hace notar Gadamer, por ejemplo, que la explicación copernicana, introduciéndose en nuestro saber cómo un conocimiento válido e irrefutable, no ha venido a eliminar que para nosotros el sol se pone en el atardecer. Evidentemente, no hay incompatibilidad entre la comprensión racional que expresa que las cosas son de una manera y el poder sostener que en nuestras experiencias

7. La misma filosofía del lenguaje tiene su propio debate al respecto. A una filosofía del lenguaje en tanto analítica y pragmática-positiva, se le puede oponer una filosofía del lenguaje humboldtiana, que se ubica como un proceso filosófico que estudia la naturaleza del lenguaje humano considerando la amplitud de las experiencias que otorga la diversidad de las estructuras lingüísticas. Pues allí donde hay un lenguaje individual está toda la “fuerza del espíritu humano”. O, dicho de otra manera, con el sentimiento individual y específico de un lenguaje está dada siempre una intuición de totalidad en tanto vivencia histórica (Gadamer, 2012, pp. 527-529).

vividas las cosas se dan como ellas se manifiestan. No se trata de un saber ingenuo, sino que nuestra manera de hablar de la puesta de sol se vincula con la realidad a través de apariencias que son reales y no arbitrarias:

En este sentido, la puesta del sol es para nuestra contemplación una realidad (es relativo a “nuestro estar ahí”). Lo que ocurre es que en virtud del pensamiento nos es posible librarnos de esta evidencia de la contemplación construyendo un modelo distinto, y porque podemos hacerlo es por lo que podemos asentir también a la acepción racional que ofrece la teoría copernicana. Sin embargo, con los “ojos” de esta razón científica, no podemos cancelar ni refutar la apariencia natural (Gadamer, 2012, p. 538).

La verdad científica, por tanto, es un producto del ingenio humano relativo a un determinado comportamiento racional frente al mundo. Sin embargo, no es “el todo”. La racionalidad científica no acaba con nuestras otras maneras de comportarnos racionalmente respecto del mundo. Las cosas tal como se manifiestan son también una verdadera realidad y nuestro lenguaje pone al descubierto esas diferentes maneras con las que nos relacionamos con aquella realidad. En el lenguaje cotidiano que utilizamos, se legitima nuestro comportamiento natural respecto al mundo, de la misma manera como en el lenguaje científico se legitima el particular comportamiento de la ciencia frente al mundo.

Evidentemente, la proyección de una actividad mental en términos de causalidad puede ser comprendida reflexivamente; y, de hecho, podemos incorporar al discurso habitual todo lo que vamos descubriendo del funcionamiento del cerebro y que la relación intencional-referencial con nuestro cuerpo en tanto cuerpo propio permanezca intacta. Esto sucede porque la conciencia es primariamente conciencia de sí, mientras que el cerebro es “objeto” de conocimiento, pero nunca cuerpo propio (Cela & Ayala, 2018). ¿Comprendo algo más sobre la amistad que comparto con un amigo porque sé algo de su cerebro? Tal vez no, porque más allá de los condicionamientos materiales-reales subyacentes, la pertenencia al mundo de la vida del yo es mucho más decisiva en la comprensión de la amistad (Ganguillem, 1976). No estamos hablando de la referencia inmediata de la percepción sensible, sino de la referencia mediata, que se despliega como fuerza referencial de segundo grado en la conciencia (Ricoeur, 2002, p. 204). Por esta referencia, no estoy en mi cerebro ni en el cerebro de los demás, sino allá junto a las cosas y las personas con las que mi “yo” se relaciona:

“[...] mientras lo involuntario se degrada en hecho empírico, lo voluntario, por su parte, se disipa pura y simplemente: el “yo quiero”, como iniciativa libre, resulta anulado, pues sólo tiene significación empírica como cierto estilo de comportamiento que no es más que una complicación de conductas simples salidas de la objetivación empírica de lo involuntario. La comprensión de las relaciones de lo involuntario y lo voluntario exige, pues, que, sobre la actitud naturalista se reconquiste sin cesar el Cogito captado en primera persona” (Ricoeur, 1986, p. 21).

El principio de causa material se puede incorporar, según Ricoeur, mediante el vocablo “sustrato”, pero en un sentido limitado: como causa *sine qua non* que nos permite insertar una tolerancia semántica cuando un neurocientífico expresa: “tales conexiones neuronales, producen tales estados mentales”. Después de incorporar los límites y la corrección, es posible decir: “el cerebro es el sustrato del pensamiento (en el sentido más amplio del término) y el pensamiento es la indicación de una estructura neuronal subyacente”. (Changeux & Ricoeur, 1999, p. 50). Esto es, un pensamiento que desemboca en una determinada acción, está causada en un tejido neuronal específico o extendido, más la vastedad vívida de dicho pensamiento incluye toda la ingente capacidad del agente para ofrecer argumentos y experiencias como motivos de la acción resultante.

Bajo este razonamiento, la voluntad alcanza la plenitud de su manifestación, no por los ininteligibles mecanismos cerebrales, sino mediante lo que denominamos propiamente la decisión. Dicha decisión no se juega cabalmente en el sustrato de la funcionalidad de un cerebro sano interconectado con el cuerpo, sino en la experiencia total y completa de la manifestación de “ser en el mundo”. Su experiencia global le permite al agente decir “yo quiero” en la medida que experimenta dicha decisión como propia. Puedo decir “yo quiero” y jamás hacer referencia a las causas en términos neurofuncionales, porque la remisión al motivo expresa la “experiencia de alguien en tanto alguien”.

En esta línea, no podemos comprender qué significa que un cerebro evalúe, pero sí podemos comprender lo que significa que “alguien” evalúe. Por esta razón, el problema central de la moralidad, expresa Ricoeur, es la norma en relación con la referencia al sí mismo<sup>8</sup>. La idea de una norma moral es in-

8. Cabe destacar que a menudo la neurociencia ha abordado el tema de la conciencia a partir de su componente mental entendido como un proceso sistemático de trabajo de entradas/salidas y, muy pocas veces, desde el sentido de ser uno mismo (Dehane,

separable del sujeto capaz de autoafirmarse, de erigirse a sí mismo como un sí mismo (Changeux & Ricoeur, 1999, p. 186). Este argumento es el mismo que le permite a Kant afirmar que la libertad es condición de existencia de la norma, mientras que la norma es condición de inteligibilidad de la libertad (Kant, 1994, p. 16; 48). Es un engendramiento simultáneo entre el sí mismo libre y la norma en tanto hecho de razón, según Kant. Para Ricoeur, es un hecho manifiesto y por ello fenomenológicamente accesible. Una vez que tenemos un “hecho moral” manifiesto, — y sólo desde allí— podemos dirigirnos a la búsqueda de sus antecedentes biológicos, evolutivos y cerebrales. Bajo esta perspectiva, los descubrimientos neurocientíficos pueden aportar desde su quehacer para comprender la moralidad, pero difícilmente para redefinirla, como postulan los exponentes de materialismo eliminativo. La moralidad antes que una actividad cerebral es un hecho humano que reclama un sentido porque, ante todo, se trata de una actividad vivida.

La referencia al hecho moral y a la teoría moral construida a partir de ese hecho, es lo que justifica que Adela Cortina, por ejemplo, proponga a la ética del discurso como el marco apropiado para interpretar los descubrimientos de la neuroética. Cortina piensa que es imposible descubrir bases neuronales de lo moral si no contamos con un concepto racionalmente dialogado de lo que entendemos por “moral”. Por tanto, es necesario recurrir a una determinada teoría ética para interpretar los descubrimientos neurocientíficos, que, de otra manera, aparecerían como aportaciones fragmentarias (Cortina, 2013, p. 128).

En este sentido, la naturaleza, si bien ha constituido al ser humano de una base neuronal fundante, al mismo tiempo ha dejado al ser humano “abandonado” con estas disposiciones para estructurar una normativa moral (Changeux & Ricoeur, 1999, p. 20). Haciendo esta observación importante, es cuando podemos diferenciar la palabra “fundamento” cuando se usa en sentido de sustrato material y de “fundamento” cuando se usa para indicar una justificación. La fundamentación filosófica apunta a una legitimación de la norma a título último, propiamente racional, y no a una legitimación a

---

Kerszberg & Changeux, 1998; Edelman & Tononi 2001). Más explícitos en no aceptar la noción de “sí mismo” son Crick & Koch (2003). Una excepción a esta perspectiva la constituye Antonio Damasio quien sí incluye en su investigación neurobiológica al “sí mismo”, pero no en un sentido fenomenológico, sino en un sentido también biológico: “En una considerable medida el sí mismo, como representante del valor biológico, motiva y orquesta la inmensa complejidad cognitiva que es la característica distintiva de las mentes conscientes actuales de los seres humanos” (Damasio, 2010, p. 281ss.).

partir de un sustrato físico material. Pues una decisión moral emerge de un sustrato neuronal, pero más radicalmente incorpora motivos que la justifican en la forma del “decido esto porque”. En este sentido:

Esa relación rigurosamente circular, como toda relación de lo voluntario con lo involuntario, de la moción con sus órganos, del consentimiento con la necesidad, nos asegura que, para un motivo, determinar no es causar, sino fundar, legitimar, justificar (Ricoeur, 1986, p. 80).

En la motivación así comprendida, están incluidas por supuesto las predisposiciones neuronales, pero al mismo tiempo dicha motivación trasciende aquellas determinaciones naturales. El “yo quiero” manifestado en la motivación, la decisión y la acción, se configura en la originaria y primera estructura de unión entre lo involuntario y lo voluntario, entre lo neuronal y la acción libre comprendida como experiencia vivida por un “yo” que decide. En otras palabras, mientras que, desde el punto de vista científico, la causa neuronal es siempre anterior al efecto observado en el comportamiento, desde el punto de vista fenomenológico, el “yo quiero” expresa la relación neuronal con los motivos y la actividad voluntaria como una sola realidad. Por ello, Paul Ricoeur piensa que el motivo es al mismo tiempo la elección. No hay elección sin motivo, ni motivo que no implique una elección: “La causa existe completamente antes del efecto, en tanto el motivo sólo existe en su relación con la elección; si la elección es “en razón del” motivo, el motivo es motivo “de” la elección”. (Ricoeur, 1986, p. 162). En este sentido, los motivos constituyen al yo pues, en cuanto relaciono motivos, elijo y quiero. Los motivos constituyen al sujeto cuando este realiza la experiencia de su voluntad. Los motivos y la elección voluntaria configuran en términos de sentido subjetivo la objetividad neuronal-cerebral.

##### 5. EL ENFOQUE FENOMENOLÓGICO PARA LA COMPRENSIÓN DE LA VOLUNTAD

Como sabemos, para cualquier actividad filosófica las preguntas son esenciales. La pregunta que guía la reflexión filosófica de Paul Ricoeur es ¿cuál es la esencia de la voluntad? Como ya hemos dicho, para responder esta pregunta nuestro filósofo recurre al método fenomenológico, que le permite describir la voluntad tal como se da en nuestra conciencia. La primera evidencia del fenómeno de la voluntad es que ella no se da como un fenómeno aislado,

sino como un fenómeno que se relaciona indefectiblemente con procesos involuntarios. En suma, Paul Ricoeur observa que la esencia de la voluntad se manifiesta en relación a su contrario. Con ello introduce una investigación sobre la voluntad bastante original y poco común. Su intención es hacer fenomenología de la voluntad no como un fenómeno abstracto y puramente mentado, sino como una voluntad en tanto facultad humana imbricada con sus bases involuntarias corporales. Este enfoque le permite comprender la facultad voluntaria como un fenómeno permanente mezclado de fenómenos psíquicos, afectivos e instintivos que son involuntarios en el hombre. Así, Ricoeur quiere ubicarse en la comprensión de una voluntad a medida del ser humano en tanto situado en la realidad temporal-corporal que lo constituye en un ser encarnado y limitado por una vasta cantidad de determinaciones que le afectan, pero no lo determinan cabal o absolutamente.

Que Ricoeur insista en la idea que las funciones biológicas son las que unifican la diversidad de los materiales físico-químicos (Ricoeur, 1988b, p. 450), nos permite incluir las funciones neurales del cerebro en tanto vinculaciones involuntarias dentro del organismo vivo. La fisiología-química neuronal da sentido a la anatomía cerebral mediante un proceso organizacional que biológicamente se basta a sí mismo. En este sentido, nada podemos hacer para asegurar el equilibrio normal de la organización neuronal. Sin embargo, las leyes de organización biológica neurocerebral no dan cuenta suficiente de todo lo que es la voluntad humana, pues la fenomenología descubre el modo de manifestarse el yo encarnado<sup>9</sup>, que es el índice que permite descubrir la vida en *mí*, implicada con la vida biológica en un sentido “total”. “Y es la experiencia *total* del cogito la que declara parcial la experiencia de la necesidad” (Ricoeur, 1988c, p. 457).

Como ya hemos mencionado, el texto de *Lo voluntario y lo involuntario* se inserta como primer texto de un proyecto más amplio denominado “Filosofía de la Voluntad”, que consta de tres partes<sup>10</sup>. Nosotros hemos decidido

9. La idea de un “yo encarnado” de Paul Ricoeur que hace imposible una “subjetividad pura”, tiene un antecedente importante en la fenomenología de Merleau-Ponty, quien desarrolló radicalmente la idea de cuerpo propio implicado con el cuerpo objetivado. En palabras del propio Ricoeur: “[...] fue Merleau-Ponty el que llevó hasta sus últimas consecuencias las implicaciones filosóficas del cuerpo propio: el cuerpo que percibe es la condición orgánica de lo percibido en sus caracteres cualitativos y significativos; está implicado en la síntesis de la cosa sin ser cosa; finalmente es para mi cuerpo para el que hay lo percibido” (Ricoeur, 1988b, p. 153).

10. La primera parte (que es a la que hacemos principal referencia en este trabajo) consiste en una eidética de la voluntad. La segunda parte es una empírica de la voluntad, en la que se reintegra la abstracción de la falta, la culpa y toda la experiencia del mal

concentrarnos en la primera parte denominada *eidética*, principalmente porque nos parece relevante para comprender el ejercicio de una voluntad que se relaciona recíprocamente con los componentes neurobiológicos involuntarios. La eidética de la voluntad que propone Paul Ricoeur, al dispensarnos inicialmente de la dimensión empírica del mal y de la dimensión trascendente, permite contactarnos con una intuición fenomenológica fundamental: frente a la tendencia explicativa piramidal ascendente que progresa causalmente desde el sustrato involuntario corporal hasta los fenómenos superiores del registro voluntario, podemos afirmar que hay tanto de voluntario en lo involuntario, como de involuntario en lo voluntario. Es decir, gracias a la descripción fenomenológica podemos abandonar las perspectivas unidireccionales rígidas, para asumir una perspectiva circular que ayuda a comprender mejor las relaciones complejas entre el cerebro y la conciencia. Pues para Ricoeur no es posible separar ni visualizar en perspectiva piramidal dos registros que en la manifestación de los hechos (tal como ellos se dan), son registros de estricta correlación. Esta perspectiva no ayuda a comprender que las emociones y los sentimientos, por ejemplo, no se separan de nuestra razón ni de nuestra voluntad, ni tampoco se constituyen en obstáculos para nuestra libertad. Esta libertad que muchas veces concebimos como perfecta y pura sólo es tal cuando hacemos abstracción teórica. En este sentido, siguiendo la invitación filosófica de Ricoeur, queremos comprendernos como seres humanos que solamente podemos contar con acciones que cobran sentido bajo el signo de una libertad encarnada, con una experiencia de voluntad atravesada por nuestros condicionantes corporales. En virtud de ello recogemos el estímulo de Ricoeur para considerar que «el vínculo que une verdaderamente el querer a su cuerpo requiere otra suerte de atención distinta de la atención intelectual dirigida a estructuras. Exige que yo participe activamente de *mi encarnación como misterio*. Debo pasar de la objetividad a la existencia» (Ricoeur, 1986, 27).

---

humano que se hizo en la primera parte, para poner al hombre en contacto total con su ser concreto. Mientras que la tercera parte reintegraría a la trascendencia, para poner al hombre en contacto con la dimensión salvífica. Es sabido que la empírica de la voluntad se concretó en el año 1960, cuando se publica *Finitud y Culpabilidad*, que consta a su vez de dos libros: *El Hombre falible* y *la Simbólica del mal*. Ambos libros se pueden consultar en Ricoeur (2011b). Mientras que la tercera parte, lamentablemente, no llegó a concretarse.

## 6. A MODO DE CONCLUSIÓN

Nuestra razón y nuestra voluntad no son actos puros de auto-posición, sino que nuestra razón y nuestra voluntad viven de la acogida en diálogo con sus propias condiciones de enraizamiento. Por esta razón, decir *yo pienso* o *yo quiero* es entrar en una lógica de participación y no de simple observación objetiva ni objetivante. La filosofía presente en *Lo voluntario y lo involuntario* nos sumerge, parafraseando a Ricoeur, en el misterio de lo que somos, siguiendo un camino de reconciliación con nosotros mismos. Emerge con ello una conciencia más brillante, más lúcida, respecto a nuestra relación original con nuestro cuerpo y con el mundo. Nos restauramos en un sentido experiencial e histórico, pues asumimos la experiencia de ser encarnados, afectados en la existencia que vivimos gracias a nuestro cuerpo, que a veces sufrimos y las más de las veces gobernamos en una lógica paradójica antes que en una lógica clara y distinta. En consecuencia, la aportación de las neurociencias es importante en la medida que nos proporciona recursos para conocer el funcionamiento de nuestro cerebro. No obstante, estos descubrimientos no agotan la complejidad de la voluntad que radica en la persona integral, en la medida que incluye en constante relación sus dimensiones biológicas cerebrales y sus dimensiones subjetivas del querer voluntario.

## REFERENCIAS

- ARANA, J. (2015). *La conciencia inexplicada. Ensayo sobre los límites de la comprensión naturalista de la mente*. Madrid. Biblioteca Nueva.
- CELA, C. & AYALA, F. (2018). *El cerebro moral: Evolución del Cerebro y valores humanos*. EMSE, EDAPP.
- CHANGEUX J-P. & RICOEUR P. (1999). *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*. Barcelona. Península.
- CHURCHLAND, P. (2011). *Braintrust: What Neuroscience tell us about morality*. Princeton University Press.
- CORTINA, A. (2012). “Neuroética: presente y futuro”, en Cortina, A. (Ed.), *Guía Comares de Neurofilosofía práctica*. Granada, Editorial Comares.
- CORTINA, A. (2013). “Ética del discurso: ¿Un marco filosófico para la neuroética?” *Isegoría* (Madrid), n.º 48, pp. 127-148.
- CONILL, J. (2015). “La intimidad corporal en la filosofía de Ortega y Gasset”. *Isegoría* (Madrid), n.º 53, pp. 491-513.

- CONNILL, J. (2016). “La intimidad corporal y sus bases neurobiológicas”. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* (Madrid), Vol.72, n.º 273, pp. 789-807.
- CONNILL, J. (2019). *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Madrid. Tecnos.
- CONTRERAS, B. (2012). *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricoeur*. Madrid. Plaza y Valdés.
- CONTRERAS, B. (2014). “Los desafíos éticos en la era del conocimiento científico-técnico según la óptica de Paul Ricoeur”. *Veritas* (Valparaíso), n.º 30, pp. 9-27.
- CRICK, F. & KOCH, C. (2003). “A framework for consciousness”. *Nature Neuroscience*, 6, num 2, pp. 119-126.
- DEHANE, S., KERSZBERGY M. & CHANGEUX, J-P. (1998). “A neuronal Model of Global Workspace in Effortful Cognitive Tasks”. *Proceedings of National Academy of Sciences* (USA), 95, pp. 14529-14534.
- DAMASIO, A. (2010). *Y el cerebro creó al hombre*. Barcelona. Destino.
- DENNET, D. (1995). *La conciencia explicada*. Barcelona. Paidós.
- DENNET, D. (2004). *La Evolución de la libertad*. Barcelona. Paidós.
- DENNET, D. (2006). *Dulces sueños: Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*. Buenos Aires/Madrid. Katz Editores.
- DILTHEY, W. (1980). *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. Prólogo de José Ortega y Gasset. Traducción de Julián Marías. Madrid. Alianza.
- EDELMAN G. M. & TONONI, A. (2001). *Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination*. New York. Basic Books.
- FUSTER, J. M. (2016). *Cerebro y Libertad. Los cimientos cerebrales de nuestra capacidad para elegir*. Barcelona. Ariel.
- GADAMER, H. G. (2012). *Verdad y Método*. Vol I. Salamanca. Sígueme.
- GANGUILLEM, G. (1976). *El conocimiento de la vida*. Barcelona. Anagrama.
- HABERMAS, J. (2006). *Entre el naturalismo y religión*. Barcelona. Paidós.
- KANT, I. (1994). *Crítica de la Razón Práctica*. Trad. y ed. Miñana y Villagrasa & García Morente. Salamanca. Sígueme.
- KOTOWICZ, Z. (2007). “The strange case of Phineas Gage”. *History of Human Sciences*, 20 (1), pp. 115-131.
- MORGADO, I. (2017). *Emociones Corrosivas. Cómo afrontar la envidia, la codicia, la culpabilidad, la vergüenza, el odio y la vanidad*. Barcelona. Ariel.
- RICOEUR, P. (1950). *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*. París. Aubier.
- RICOEUR, P. (1958). “L'aventure technique et son horizon interplanétaire”. *Christianisme social*, 66 (1-2), pp. 20-33.
- RICOEUR, P. (1966). “Prévision économique et choix éthique”. *Esprit*, 2, pp. 178-193.
- RICOEUR, P. (1986). *Lo Voluntario y lo Involuntario (I): El proyecto y la motivación*. Buenos Aires. Editorial Docencia.

- RICOEUR, P. (1988a). “La crise: un phénomène spécifiquement moderne?”. *Revue de Théologie et de Philosophie*, 120 (1), pp. 1-19.
- RICOEUR, P. (1988b). *El discurso de la acción*. Madrid. Cátedra. Colección Teorema.
- RICOEUR, P. (1988c). *Lo Voluntario y lo Involuntario (II): Poder, necesidad y consentimiento*. Buenos Aires. Editorial Docencia.
- RICOEUR, P. (1991). “Posface au Temps de la responsabilité”, en Ricoeur, P. *Lectures 1*. Paris. Seuil, pp. 271-294.
- RICOEUR, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid. Siglo XXI.
- RICOEUR, P. (1998). *Lo Justo*. Trad. A. Domingo Moratalla. Madrid. Caparrós.
- RICOEUR, P. (2002). *Del texto a la acción*. Trad. Pablo Corona. México. FCE.
- RICOEUR, P. (2011a). *Amor y Justicia*. Trad. T. Domingo Moratalla. Madrid. Caparrós.
- RICOEUR, P. (2011b). *Finitud y culpabilidad*. 2.ª Edición. Madrid. Trotta.
- SEARLE, J. (1996). *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona. Crítica.

