

DE L'AMISTAT A LA COMUNITAT (UNA APROXIMACIÓ A LA INSTITUCIONALITZACIÓ DE L'AMISTAT)

ALBERT LLORCA

Societat Catalana de Filosofia

Afirmava el Dr. Lluís Cuéllar en una conversa particular i que el juliol de 1980 inclogué en un article¹ –Mounier ja se n'adonà– que en el carrer es trobà persones molt més riques del que ell pensava, en un exercici sorprenent d'humilitat.

1. Introducció: de l'alteritat a l'amistat

En qualsevol cas, l'origen etimològic rau en els termes *amistat* com a *afecte* –l'*amare* i el *dilectio* llatins, 'estimació' o 'caritat'– o l'*agapau* grec, d'on deriva l'*agapé* cristiana, sota la *philia* o 'amor d'amistat', i que en el Nou Testament se'n dirà «amor fratern».

Com a *afecte*, l'amistat, lliure de tota sensualitat, obre les portes als valors interpersonals, en la mesura que és un sentiment recíproc i desinteressat. La noció de *persona*, doncs, és el punt de partença de la reflexió que endeguem.

I és que, el primer que constatem és això: l'amistat bus-

1. LLUÍS CUÉLLAR, «Hem de posar-nos a treure'ns les caretes?», *Catalunya Cristiana*, 13 de juliol de 1980.

carà el bé de l'altre –la «cura» de l'altre?²– i aconseguirà així el bé de si mateix; perquè l'amic ja no és un soci, un company, un accionista...; sinó algú per a qui tal vegada m'hi jugui tot el que tinc, fins la pròpia vida. I això ens condueix a un tema rellevant que mostra la complexitat del tema, com no pot ser d'altra manera: els *valors* que hi romanen, més propers –la disponibilitat, l'honor, la confiança, l'hospitalitat...–³, o més allunyats, com la lleialtat, el respecte, la fidelitat, la generositat i d'altres.⁴

Tots aquests valors, doncs, apareixen sota el mantell de la *philia* grega o de l'*ahabah* hebreu, que expressen la *virtut* de l'amistat, segons planteja Aristòtil: hi ha un afecte no reduïble a guanys materials del tipus que sigui.⁵

2. Sobre aquest tema de la «cura de l'altre», el curs passat vàrem desenvolupar actes diversos a l'Institut Emmanuel Mounier de Catalunya (IEMC) i en el Grup de Filosofia Personalista (GFP) de la Societat Catalana de Filosofia.

3. Francesc Torralba en un succint i lúcid text del llibre *Cent valors per viure*, parla dels valors que envolten l'alteritat (p. 29-57).

4. J. VÁZQUEZ BORAU, *Antropología y teología de la amistad*. Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier, [Col. Persona, núm. 39], 2011, p. 32.

5. Aquí hem de fer referència als clàssics grecs i romans (que segueixen la via dels primers): Plató, Aristòtil, Epicur i Ciceró representen algunes de les principals aportacions dels filòsofs antics al tema de l'amistat.

– De Plató: en el *Lisis*, en què afirma que l'amistat descansa en l'amor –eros– (o desig de la veritat, i de retruc, del bé de l'altre com l'amic).

– D'Aristòtil: qui més pàgines hi dedica: a l'*Ètica a Nicòmac* (llibres VIII i IX) insistint en la idea que el principi de l'amistat és una virtut imprescindible per a la vida humana; i tal com afirma en l'*Ètica a Nicòmac*, els qui són amics es necessiten en l'adversitat –el desgraciat necessita que li facin el bé– i en la prosperitat –l'afortunat requereix persones a qui fer el bé– (O.C., IX); a la *Gran ètica* (I i II), vinculant l'amistat a la justícia i a l'equitat; i a la *Política* (I, III), en els quals fa referència a la felicitat dels ciutadans i a la vertebració sobirana que els aplega.

– D'Epicur: a partir de la seva convicció sobre la vida humana i el plaer com absència de dolor, l'amistat (*philia*), junt amb aquella, és el

Sobre Aristòtil, cal dir que té present el que degenera, en la vida col·lectiva, la textura humana de l'amistat, que brolla en el compartir, en compenetrar-se i, per tant, en la cooperació (queda descartada tota adulació i servilisme; i, en canvi, es fa palesa la igualtat, que és essencial a l'amistat). L'amic és, a la fi, l'altre jo a qui estimo i ajudo, si ho necessita.⁶

La inspiració d'Aristòtil en la vida i el pensament de Sòcrates no és fàcil de negar: la bona acció davant l'amic beneficia a qui actua tant o més que el beneficiat, i l'acció no bona perjudica tant a qui la fa com a qui es perjudica; perquè l'amistat és, a la fi, recíproca i resideix en l'actitud de voler el bé de l'amic.⁷

Dins del *personalisme dialògic* –en el qual ens enquadrem–, trobem una referència de Vázquez Borau que ens recorda Mounier.⁸ En efecte, afirma Vázquez Borau que

camí vers la felicitat, retirat dels desenganys socials, en el jardí (*Carta a Meneceo y máximas capitales*. Madrid: Ed. Alhambra, 1985).

– De Ciceró –d'influència notòria d'Aristòtil–, proposa en els seus llibres (*Laelius de amicitia* i *De finibus bonorum et malorum*) l'amistat com eclosió de la virtut; que comporta estabilitat a la vida i ser constant en la conducta humana. Distanciat de tot utilitarisme en el tema de l'amistat, afirmarà que aquesta, com la justícia, no es busquen mai si no és per si mateixes (*De finibus*, III i IV). I Ciceró ja entén que la bondat i el bon caràcter explícit en els discursos són elements cabdals de l'amistat. I en tots els casos, cal saber controlar la ira i la passió.

6. ARISTÒTIL, *Ètica a Nicòmac*, O.C., IX.

7. Naturalment, hom aprecia aquí una visió elitista de l'amistat, llunyana de la que ofereix el personalisme i ja no diguem, el cristianisme evangèlic, pels quals és rellevant l'esfera «universal» de l'amistat, en la mesura que l'amor cristià es basa en una comunitat espiritual, no natural i selectiva. És clar que, en el nostre univers de discurs sobre l'amistat, l'amor i la benevolència –cristians– són diferents de l'amistat, més reduïda i privada.

8. Busco en *El personalisme* (obra de Mounier de 1949) i trobo això: «Per experiència interior [i aquí cita Nédoncelle i Madinier], la persona

«Partiendo de la noción de ser humano como persona, el pensamiento personalista dialógico... sitúa la personalización en el movimiento de autorrealización y de conquista sobre lo impersonal... la persona se nos presenta como una presencia dirigida hacia las otras personas, que no la limitan, sino que la hacen ser; la primera persona –yo– es la experiencia de la segunda –tú–, y de ahí surge el nosotros... De esta forma, se comprende la amistad como una relación desinteresada y pura, que en la reciprocidad encuentra su alimento y su Fortaleza».⁹ Per tant, és la reciprocitat de les consciències (idea bàsica de Nédoncelle, a qui Mounier valorava molt) la que deixa oberta la porta del «nosaltres» comunitari, com a resultat de l'amistat o estricta transparència de la veritat i de la sinceritat.¹⁰ I només en aquestes condicions, afegim, la persona humana implica la dimensió de l'amor; o com afirma Vázquez Borau, la identitat d'una persona, en trobar-se amb si mateixa, no només rau en si mateixa, sinó que té la seva font en l'amor, que es concreta en l'alteritat vers els altres éssers personals¹¹; i si parlem d'alteritat, parlem de la tasca de buidar-se en els altres.

se'ns apareix també com una presència dirigida cap al món i les altres persones, sense límits, barrejada amb ells, en perspectiva d'universalitat. Les altres persones no la limiten, la fan ser i créixer. Només existeix vers els altres, només es reconeix en l'altre, només es troba en els altres. L'experiència primitiva de la persona és l'experiència de la segona persona. El tu, i en ell el nosaltres, precedeix el jo, o almenys l'acompanya. És en la naturalesa material (i nosaltres hi som sotmesos parcialment) que hi regna l'exclusió, perquè un espai no pot ser ocupat dues vegades. Però la persona, pel moviment que la fa ser, s'exposa. Així, és comunicativa per naturalesa, és fins i tot l'única que ho pot ser. Cal partir d'aquest fet primitiu» (p. 52 de la trad. catalana d'*El personalisme*. Salamanca, Fundació Emmanuel Mounier, 2007).

9. J. VÁZQUEZ BORAU, *op. cit.*, p. 34.

10. Sense orientació vers la *veritat*, en el personalisme dialògic l'amistat (com a experiència sincera) no té gaire sentit.

11. J. VÁZQUEZ BORAU, *op. cit.*, p. 35.

En l'amistat, doncs, com a concreció de la reciprocitat entre les persones, es dona l'acollida i la donació, perquè l'experiència humana del personalisme els diu que rebre el que l'altre dona no és sinó l'indici de la meua indigència i de les meues necessitats, i això és així, perquè l'altre m'aporta coses noves. Com diu Xavier Melloni, «rebre l'altre i rebre de l'altre implica obrir-se i reconèixer tant la pròpia necessitat com la pròpia vulnerabilitat».¹²

D'altra banda, cal acceptar que la persona és, en bona mesura, llenguatge... i diàleg; i això cal tenir-ho present. Perquè l'amistat, en ser donació i recepció, és, també, conversa i constitució de comunitat. Per tant, l'amistat beu de les troballes del llenguatge i de la construcció –cultura, a la fi– de la comunitat mitjançant el diàleg. Diàleg i amistat van en la mateixa direcció; la distonia entre ambdós significa el contrari, és a dir, no fiar-se de les possibilitats del llenguatge o dels lligams de l'amistat.¹³ En resum, hom dirà que la relació personal jo-tu encetada i mediatitzada amb el llenguatge està presidida per la presència, la reciprocitat i la conseqüent responsabilitat de cadascú.

2. Les dificultats de la institucionalització de l'amistat

El problema és, en efecte, la tasca feixuga d'instituir l'amistat per a tothom, en el termes que la noció de *justícia* estableix. I per fer-ho, cal tenir present l'abast de la *cultura*, com a eina que institueix les possibilitats humanes en la vida col·lectiva.

12. X. MELLONI, *Relaciones humanas y relaciones con Dios*. Madrid: San Pablo, 2006, p. 35. La *necessitat* i la *vulnerabilitat* són dos termes que el pensament de la «cura» té molt present.

13. I en aquest darrer cas, la suposada amistat queda reduïda a la recerca de «tracte de favor» d'algun dels actors socials. Aristòtil ho tipificava perfectament en la segona categorització –falsa– que fa sobre l'amistat, en el llibre VII (cap. 14) de l'*Ètica a Nicòmac*.

a) *De René Girard al personalisme dialògic: nocions oposades de cultura.*

La posició de l'antropòleg René Girard és força contrària al personalisme dialògic i a la filosofia, en general, per l'opinió negativa sobre la cultura.

En efecte, per René Girard, la cultura ve sovint «condicionada pel ressentiment i la reivindicació, sobre tot en el món actual» que, a banda de desdibuixar els drets humans que s'hi pugin visualitzar, ell creu –sembla que n'està convençut– que s'inclouen «en un procés civilitzatori anticristià»; atès el fet monocultural, globalitzador i falsament humanitari; i pensa –de forma pessimista– que tot això és un signe «satànic» (Satanàs és aquí una metàfora de la força inhumana invisible i pervertida), que fa creure a la gent que Satanàs «defensa els innocents» i que els nomenats drets humans són un engany, producte de la barbàrie: les guerres sectorials en el món actual, des de la Segona Guerra Mundial, en són exemples.¹⁴ A la introducció a l'obra de Girard, *Veig Satanàs caure com el llamp*, Victor Pérez afirma: «En fer evident aquest mecanisme victimari –es refereix al “boc expiatori”–, la mentida sobre la qual es basen segons Girard totes les cultures antigues, Satanàs es desdivinitza (cau del cel). Ja no és diví; per tant, la violència ja no és un atribut de la divinitat. La contrapartida a aquesta impotència és que si el diable cau del cel, s'estampa contra la terra, on encarnarà el seu poder –no debades, del diable se'n diu “el príncep del món”–. L'ésser humà no és intrínsecament dolent, però les seves relacions poden estar trenades (i de fet, ho estan) amb els ordits del mal. Heus aquí el domini clandestí de Satanàs. Com que ell és impotent, ha de parasitar la reacció divina».¹⁵

14. R. GIRARD, *Veig Satanàs caure com el llamp*. Traducció catalana presentada per Victor Pérez. Barcelona: Ed. Fragmenta, 2011 [text francès de 1999].

15. *Ibidem*, p. 15.

Hom podria concloure, des d'una perspectiva personalista i usant el llenguatge de René Girard, que la cultura és una fabulació mimètica de les limitacions humanes (essent l'home un animal mimètic; és a dir, repetidor del que fan els altres), que és com dir que és una mena de màscara elaborada sobre la tensió finitud-infinitud, que dona pas a diversitat de manifestacions i interpretacions de com l'home se situa i interpreta el món. I llavors, la barbàrie diríem que constitueix «el to sectari resultant d'aquesta cultura mimètica –monolítica i violentadora–» dirigida contra persones o grups humans.¹⁶

En el seu llibre escrit conjuntament amb G. Vattimo, *¿Verdad o fe débil?*¹⁷, Girard afirma en el capítol «Cristianisme i Modernisme» que la Il·lustració fou erràtica en disminuir la importància del cristianisme (com a forma humanitzadora), que el món s'ha fet perillós i fa por (en promoure, en nom de la seguretat, l'agressió i el salvatgisme), davant del qual el cristianisme impulsa la secularització i s'encamina a estimar i no pas a sacrificar-se (no seria, doncs, producte del «boc expiatori»).

Cal superar, doncs, la violentació per aconseguir més justícia i un món millor. I el cristianisme practica, doncs, l'amor a la Veritat, que es concreta en la rehabilitació de la víctima tractada injustament. Dit en síntesi: segons René Girard, no s'ha valorat prou la contribució a la justícia i a la pau que pot fer el cristianisme.

I en el seu llibre *Los orígenes de la cultura*,¹⁸ en el III «El escándalo del cristianismo», el citat antropòleg afirma

16. I en aquest sentit, la *culpabilització delirant* contra aquests grups o persones –víctimes del «boc expiatori»– és present i domina en les nostres societats (en tot cas, «les culpes sempre són dels altres»).

17. R. GIRARD i G. VATTIMO, *¿Verdad o fe débil?* Barcelona: Paidós, 2011.

18. R. GIRARD, *Los orígenes de la cultura*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

que el mimetisme (desig de domini i control de l'altre) es relaciona amb el pecat original¹⁹ i, en conseqüència, és una tendència a la maldat i a l'opressió, afegint que el cristianisme posa resistència a aquest mimetisme rivalitzador: Crist és l'exemple (perquè el cristianisme no és una «religió», segons Girard²⁰, tal com ell l'entén) determinant de la concepció negativa que Girard té de tota cultura i religió.²¹ I també afirma en el capítol IV que la «religió» (sota el «boc expiatori») protegeix la societat de la violència mimètica i això és a totes les cultures²², i afirma que l'home primitiu i el modern «no veuen» aquest mecanisme mimètic i el consegüent «boc expiatori». I a on és practicat el «boc expiatori», considera ell que la intensitat de la violència és baixa; com si el «boc expiatori» fos una mena de violència «administrada».²³

b) La noció d'amistat i societat entre Aristòtil i Paul Ricœur.

Les anàlisis d'Aristòtil, tant en les nocions d'*amistat*, com de *societat*, prou conegudes, apareixen al llarg dels llibres ja citats de l'*Ètica a Nicòmac* i *La gran ètica*. A grans trets, diríem que, segons Aristòtil, l'amistat no pot ser orfe-

19. *Ibidem*, p. 84-86.

20. I això segurament explica les antipaties que li generà en el seu gremi d'antropòlegs; perquè la mateixa religió és produïda, segons ell, per la figura del «boc expiatori».

21. Es podria afirmar, en certa manera, que la versió de Girard sobre el satanisme i la cultura estreba en una mena de metàfora relativa a la multitud dels humans que agredeixen i «culpabilitzen les víctimes innocents».

22. Es refereix Girard, com insinuàvem més amunt, a les «religions», que fan una funció de control social; no al cristianisme, que no és cap «religió», per ell.

23. I en parlar de «violència administrada», la por es fa senyora del discurs.

na de les altres qualitats enumerades al primer llibre esmentat²⁴ ni tampoc a la *Gran ètica*: vista l'amistat com a virtut, afirma Aristòtil en aquesta darrera obra, que «La amistad es un término medio entre la adulación o lisonja y el odio o aversión». I més avall, dirà que «en medio de los dos está el verdadero amigo. Este no atribuye al hombre de quien es amigo ni más de lo debido, ni elogia lo que no merece alabanza. I por otra parte, tampoco disminuye sus valores, ni se coloca en oposición a él menos de lo que cree justo. Este es, pues, el amigo genuino».²⁵ De manera que la veritat és sempre present en tota amistat: com pot ser algú amic d'una persona que retorça la veritat i menteix?

L'aportació de Paul Ricœur es pot trobar en diverses obres, amb més o menys intencionalitat; però en l'opuscle *Amor i Justícia*²⁶, aquest pensador fa reflexions de llarg abast en els temes de la mimesi, del do («economia del do», en diu), de l'amistat, de l'amor, de la sociabilitat i la justícia.

A grans trets, afirma que:

- La *mimesi* constitueix la columna vertebral de la creació literària²⁷, i té tres vessants rellevants: l'acció del jo (amb més o menys responsabilitat), la trama (que no se sap a on va a parar) i l'aplicació al món real (ple d'incerteses).

24. Dels valors esmentats, en el capítol IV de *l'Ètica a Nicòmac*, parla de diverses virtuts, com la magnanimitat, la liberalitat, la sociabilitat, la franquesa i la veracitat... (p. 139-163).

25. ARISTÒTIL, *Gran ètica*. Madrid: Col. Grandes pensadores. Proyecciones Editoriales S.A., 1984 (p. 88 cap. XXXI).

26. P. RICŒUR, *Amor y justicia*. Madrid: Editorial Trotta, 2008. També a *Lo justo* (obra de 1997).

27. P. RICŒUR, *Tiempo y narración (Configuración del tiempo en el relato histórico)*. Madrid: Editorial Cristiandad, 1987. Introducció i cap. III. Vegeu també la tesi doctoral: ALBERT LLORCA, *De l'Eidètica pràctica a l'hermenèutica en el pensament de Paul Ricoeur*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1996. (cap. II de la segona part, p. 1215-1235).

- Són les decisions-accions dels personatges de l'obra les que estan subjectes als criteris ètics (la Regla d'Or) o als afectes humans (la generositat-amor).²⁸ La incompatibilitat aparent entre ambdós criteris²⁹ és rebutjada per Ricœur: referint-se a la famosa Regla d'Or, afirma el pensador que «la regla de justicia puede ser considerada como una reformulación en términos formales de la Regla de Oro». I més avall, diu: «Es, pues, legítimo extender a la práctica social de la justicia y a los principios mismos de justicia la sospecha que acaba de alcanzar a la Regla de Oro en el nombre de la lógica de la sobreabundancia subyacente al mandamiento supraético de amar a los enemigos».³⁰

Per tant, segons Ricœur sí que és possible una interpretació, segons la qual, el «manament d'estimar» (aquí recorre a *l'Estrella de la Redempció* de Rosenzweig³¹) no fa desaparèixer la Regla d'Or; sinó que la interpreta en el sentit apuntat de la generositat³² sobre la qual estipula la Regla d'Or. I aquí ve la qüestió que intenta superar Ricœur: «Sin

28. La *Regla d'Or* constitueix la «lògica de l'equivalència», que governa l'ètica quotidiana i es posa en relleu «en la reciprocitat» o en la «reversibilitat»; enfront de la qual, Ricœur situa la generositat o «lògica de la superabundància» (de què es troben moltes mostres en el NT: en algunes paràboles de Jesús, com les de la llavor, el gra de mostassa, etc.).

29. Com dèiem en la nota anterior, la conciliació entre ambdues lògiques és qüestionada per molts pensadors, però no per Ricœur. Així a l'apparent declaració de Jesús a *Lluc*, 6, 32-34 [«Si estimeu els qui us estimen, qui us ho ha d'agrair? I si feu bé als qui us en fan, qui us ho ha d'agrair? També els pecadors fan préstecs als pecadors, si saben que en trauran un guany»] (*Nou Testament*. Traducció Interconfessional. Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya, 2006, p. 126), Ricœur proposa la reconciliació –no fàcil– entre ambdues.

30. Paul RICŒUR, *Amor y justicia*. Madrid: Trotta, 2008, p. 50.

31. *Ibidem*, p. 37.

32. *Ibidem*, p. 51.

el correctivo del mandamiento de amar, en efecto, la Regla de Oro sería sin cesar entendida en el sentido de una máxima utilitaria cuya fórmula sería *do ut des*, yo doy para que tu des. La regla: da *porque* te ha sido dado, corrige el *para qué* de la máxima utilitaria y salva la regla de Oro de una interpretación perversa siempre posible». ³³

El risc de tot plegat és aquest: caure en la *irresponsabilitat*, que és el «lloc» on es fa notar més la barbàrie³⁴, entesa com a condició humana en què la finitud dels interessos mana per damunt de tota necessitat –i dret– humana. En tot cas, la irresponsabilitat significa que hom no respon al que s'espera de l'ésser humà i que predisposa a fer una mena de «seguidisme» d'allò més còmode.

3. Conclusió: instituir la justícia i el dret en la comunitat. Perspectiva comunitària de l'amistat.

La institucionalització –que no la mera socialització– és comunitària i dialògica, i en aquest punt els valors (i els drets humans) són cabdals, com el de l'amistat. Ser prudent,

33. *Ibidem*, p. 51. Hom afegiria que tal vegada es propiciaria el distanciament entre la justícia com a «sistema» que no atén altres criteris que els que diu la llei, i els criteris ètico-humans de la persona-ciudadà. De fet, aquest problema ja l'intueix el pensador, quan recorda les distincions que fa Aristòtil –i que arriben fins a Rawls– en identificar la justícia amb la justícia distributiva (43) regulant conflictes i igualant el just amb la legalitat... i mantenint les pretensions de cadascú, en el sentit que la seva llibertat no sigui envaïda...; i no tenint en compte la poètica de l'estimació (46).

34. En la «barbàrie» conflueixen dos pensadors ja citats en aquesta comunicació (W. Benjamin, que l'associa a tota cultura; i R. Girard, que explicita des del mimetisme, el «boc expiatori») i Michel Henri, conegut per la seva famosa obra *La barbarie* (trad. cast. de 1997). En tots els casos, la barbàrie apareix com allò que extorsiona l'ésser humà, el debilita i el fa inhumà, indiferent a tot patiment i integrat a la comunitat.

disponible i respectuós constitueix la base de tota convivència justa i distributiva, que parla de la igualtat proporcional aristotèlica i de l'afecte inter-humà (l'amistat, a la fi); i per això, legal.

Bibliografia

- APPIAH, K. Anthony. *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.
- ARISTÒTIL. *Moral a Nicómaco*. Trad. cast. P. de Azcárate. Madrid: Espasa Calpe, 1981.
- ARISTÒTIL. *La gran ética*. Traducció cast. de F. Samaranch. Madrid: E. Proyectos S.A., 1983.
- BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido*. México: FCE, 2003.
- BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre filosofía de la historia. (Geschichtsphilosophische Thesen)*. València: Col. Quaderns Republicans. Editats per l'Associació Cultural Republicana Constantí Llombart, 2007.
- CICERÓ. *Laelius de amicitia. L'amistat*. Traducció catalana d'Anna Gómez Rabal. Martorell: Adesiara, 2013.
- EPICUR. *Carta a Meneceo y máximas capitales*. Madrid: Alhambra, 1985.
- GIRARD, René. *Veig Satanàs caure com el llamp*. Introducció de Víctor Pérez i Flores. Barcelona: Fragmenta, 2011 [1999].
- GIRARD, René. *Los orígenes de la cultura*. Madrid: Trotta, 2006.
- GIRARD, René i VATTIMO, Gianni. *¿Verdad o fe débil?* Barcelona: Paidós, 2011.
- HAN, Byun-Chul. *La societat del cansament*. Barcelona: Herder, 2015.
- HENRI, Michel. *La barbarie*. Madrid: Caparrós Editores, 1997.

- LLORCA, Albert. «La globalització del segle XXI: por o esperança?». A *Globalització i interculturalitat. Reptes i escenaris*. Barcelona: La Busca edicions, 2011, p. 211-236.
- LLORCA, Albert. «El risc de la insensibilitat del poder polític enfront de la fraternitat». *Calidoscopi, Revista de pensament i valors personalistes*, Institut Emmanuel Mounier de Catalunya, núm. 37, 2015, p. 13-29.
- LLORCA, Albert. *De l'Eidètica pràctica a l'hermenèutica en el pensament de Paul Ricoeur*. Tesi doctoral. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1996 [cap. II de la segona part, p. 1215-1235].
- MELLONI, Xavier. *Relaciones humanas y relaciones con Dios*. Madrid: Editorial San Pablo, 2006.
- MORIN, Edgar. *¿Hacia el abismo? Globalización en el siglo XXI*. Madrid: Espasa Libros, LSU, 2010.
- MOUNIER, Emmanuel. *El personalisme*. Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier, 2008.
- NÉDONCELLE, Maurice. *La reciprocidad de las conciencias*. Trad. castellana de J.L. Vázquez i Urbano Ferrer. Madrid: Ed. Caparrós, 1996 [1942].
- PLATÓ. *Lisis* (Tractat sobre l'amistat). *Diálogos. Obra completa en 9 volumenes. Volumen I: Apología. Critón. Eutífrón. Lisis. Càrmides. Hípias menor. Hípias mayor. Laques. Protàgoras*. Madrid: Editorial Gredos, 2003.
- RICŒUR, Paul. *Tiempo y narración (Configuración del tiempo en el relato histórico)*. Madrid: Editorial Cristiandad, 1987. Introducció i cap. III.
- RICŒUR, Paul. «Tâches de l'éducateur politique» (1965), a *Lectures I. Autour du politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1991, p. 239-255.
- RICŒUR, Paul. «Civilisation universelle et cultures nationales» (1961) a *Histoire et Vérité*. Paris: Éditions du Seuil, 1967, p. 286-301.
- RICŒUR, Paul. *Amor y justicia*. Madrid: Trotta, 2008.

TORRALBA, F. *Cent valors per viure*. Lleida: Pagès, 2003.
VÁZQUEZ BORAU, J. *Antropología y teología de la amistad*.
Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier [Col. Persona,
núm. 39], 2011.

