

LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA DE LA PERSONA SEGÚN PAUL RICOEUR

Juan Ignacio Blanco Ilari

CONICET

Resumen

La pregunta de qué es el hombre está en permanente tensión en la filosofía de Paul Ricoeur. En este trabajo analizo la fenomenología hermenéutica de la persona, en sus diferentes apariciones. Lenguaje y filosofía, acción y filosofía, ética y narrativa se entrelazan en una respuesta siempre abierta a la cuestión antropológica. Los abordajes se yerguen sobre un trípode conceptual: la estructura del “self”, el “tu” y la “Institución”. Esta estructura originada en la persona debe interpretarse en diferentes niveles temáticos. Mi propuesta es mostrar cómo estos polos se significan mutuamente, generando una aproximación totalizadora de la persona.

Abstract

Paul Ricoeur's philosophy is in permanent tension over the question: What is man? In this present paper I analyse the hermetic phenomenology of the person at its different points of appearance. Language philosophy, action philosophy, ethics, and narrative relate to each other in an answer, always open, to the anthropological issue. The various approaches are raised on a conceptual tripod, the structure of which involves the “self”, the “You” and the “Institution”. This structure which has its origin in the person must be interpreted at the different thematic index, enriching and completing it. Here, my propose is to show how these poles are mutually signified (represented); thus, giving a totalizing approach to the person.

Introducción

Paul Ricoeur se ha declarado, en más de una ocasión, refractario a la idea de encontrar en su obra un punto de convergencia que la unifique.¹ Sin embargo creo, tal vez heréticamente, que podemos encontrar en la preocupación antropológica la intensión transversal de su pensamiento. Esto es claro desde sus primeras obras de aporte

personal (*Lo Voluntario y lo Involuntario*, 1950 y *Finitud y Culpabilidad*, 1960), pero también en sus estudios sobre el lenguaje (*El conflicto de las interpretaciones*, *La Metáfora Viva*, 1975, *Tiempo y Narración*, *Del texto a la Acción*), y la ética (*Lo justo*, *Amor y Justicia*, *Ideología y Utopía*).

Tal vez la obra más importante que muestra esta relación sea *Sí Mismo como otro*, cuya confección en cinco grandes pilares (análisis del lenguaje, filosofía de la acción, el papel de la mediación narrativa, su “pequeña ética” y su conclusión ontológica) brindan un claro panorama de la totalidad de su obra.

En este trabajo intentaré desarrollar los lineamientos generales de la antropología de Ricoeur, que podemos rubricar, como él mismo lo ha hecho, como una “fenomenología hermenéutica de la persona”.ⁱⁱ

Antes de comenzar conviene aclarar por qué Ricoeur habla de persona (en adhesión a la postura de su amigo Emmanuel Mounier). En efecto, él observa que la noción de “persona” es la mejor candidata para abordar los distintos debates que se suscitan en las ciencias humanas (derecho, política, sociología, etc). Este candidato muestra su temple en la confrontación con viejas categorías que se han revelado impotentes para dar cuenta de la compleja realidad que es el hombre. Nociones como “conciencia”, “sujeto”, o “yo”, adolecen de una mirada que contemple las distintas aristas de la “actitud persona”.

La “conciencia” implica una ilusión de transparencia y apodicticidad imposible después del embate de la escuela de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud).ⁱⁱⁱ La pretendida inmediatez de la conciencia ha demostrado que no es el principio ni el motor del hombre, sino, por el contrario, se ha transformado en centro de engaño y mentira. Si bien Ricoeur se ha cuidado de no caer en la hiperbólica afirmación según la cual todo lo que hay en la conciencia es siempre engaño residual y síntoma (mentira con apariencia de verdad), reconoce que la filosofía de la sospecha ha quebrado a la conciencia en su tranquilidad interna mostrando que sus datos no son autotransparentes ni se ponen a sí mismos. Esta posibilidad exige un cuidadoso trabajo de ascesis que debe incorporar elementos ajenos a la conciencia misma en su primera ingenuidad.

La categoría de “sujeto” padece la misma incapacidad. ¿Cómo mantener todavía la pretensión de una fundamentación radical de algún sujeto trascendental después del existencialismo y la escuela de Frankfurt?.^{iv} La noción de sujeto, más crítica quizá que la de conciencia, padece, según Ricoeur, de la misma desmesura fundacionalista.

El yo es una categoría esencialmente solipsista, no tanto en el ámbito de la representación, sino en el campo del reconocimiento ético del otro. Este repliegue sobre sí ha demostrado ser estéril para afrontar los dilemas éticos que ha vivido el siglo XX.

Todas estas críticas se pueden agrupar en torno a la “crítica a la noción de cogito” cartesiana. Desde su comienzo, el pensamiento de Ricoeur se vio motivado por la necesidad de mostrar la ruptura interna de la concepción monolítica del cogito. En esta dirección mucho tuvieron que ver Ronald Dalbiez,^v sus estudios del existencialismo de Marcel, y su relación con Jean Nabert. Todos ellos le habían demostrado desde distintos lugares (el psicoanálisis, el problema del mal, la relación entre problema y misterio) que aquello que la modernidad había adoptado como centro clarividente, como juez último frente al cual toda la realidad debe comparecer (me refiero al cogito), se había perdido definitivamente. ¿Cómo mantener esta pretensión luego del descubrimiento del inconsciente?, ¿Cómo se incorpora a la reflexión inmediata y total el desdoblamiento interno que padece el hombre a causa del mal?, ¿Cómo pretender operar con claridad y distinción frente a cuestiones como la muerte, el sufrimiento, o la esperanza, cuyos datos no pueden objetivarse, no pueden problematizarse, sino simplemente ser asumidos como propios?.

Toda la hermenéutica ricoeuriana se dispara de esta crítica al cogito, es por ello que, una vez revelada la fractura interna del cogito, la única vía de acceso a los constitutivos de la persona, es por medio de un abordaje indirecto, que recorra algunas de las aristas por donde se manifiesta.

Comenzaré por el aspecto ético, mostrando la estructura triádica que encierra. Luego atravesaré el abordaje lingüístico, la perspectiva de la acción y, finalmente, la mediación narrativa, para intentar mostrar en qué medida estos abordajes enriquecen y enraízan la tríada ética. Esta estructura de interrelación entre distintas formas de acceder a la persona, muestran, en última instancia, que la estructura ternaria es esencial, y que está llamada a desplegarse en cada uno de los distintos temas tratados.

El plano de la ética

La dialéctica del *ethos* suministra el hilo conductor en la exploración de las otras capas que constituyen el acceso hermenéutico a la persona. En esta dirección Ricoeur define a la ética como “...el deseo de una vida realizada, con y para los otros, en

instituciones justas. ...".^{vi} Esta definición permite operar una génesis de sentido mediante la cual la ética se erige sobre una estructura tripartita cuyos vértices pueden ubicarse bajo los tres pronombres personales del "yo", "tu" y "él".

a) Deseo de una vida buena

La ética, entonces, se origina en una intención marcada por el sello del deseo. Toda una fenomenología del deseo es abierta aquí con el fin de mostrar su estructura y su intencionalidad.

En efecto, el deseo revela un aspecto bifronte: siguiendo la estela de Platón, la genealogía de *eros* lo muestra como hijo de Poros (la riqueza), y Penía (la pobreza). Signado por su doble ascendencia paterna y materna, Eros se define como una "tensión hacia", es decir como la apetencia de un objeto que revela una carencia previa. En este sentido, lo que define propiamente al nivel humano es la existencia íntima del deseo como motor de acción, e inclusive del conocimiento. El deseo de saber, revela un estrato de ignorancia parcial que esta llamada a ser completada mediante la actitud cognitiva.^{vii}

Ahora bien, cada deseo revela un objeto de deseo (carácter intencional) que puede oscilar entre una mayor o menor claridad. La intencionalidad ética tiende hacia un objeto que es el no-objeto por excelencia: la vida realizada, en otras palabras, la felicidad.

Así como la angustia no tiene un objeto definido, pues es la indeterminación propia de una amenaza que se dirige hacia la totalidad de mi persona; así también la felicidad no implica la posesión de ningún objeto definido, sino que se dirige a la totalidad de una vida. Siguiendo los análisis aristotélicos, Ricoeur coloca el correlato de la felicidad en la respuesta a la pregunta que inquiere sobre el "*ergon*" propio del hombre en tanto hombre. "Vivir bien", "ser feliz" son términos que denominan el "horizonte" último que sostiene todos mis actos, mis deseos, mis afectos. Este horizonte se cristaliza como criterio para las grandes elecciones (profesión, vida familiar, etc).^{viii} La felicidad, como término final, padece el mismo carácter itinerante que la metafísica: así como hay un saber del ser en tanto ser, saber siempre buscado, así también hay un *ergon* del hombre en tanto hombre con la misma marca de inagotabilidad.

No es fácil escapar al círculo que conforman *ergon* y felicidad (la felicidad es aquello a lo que tiende el hombre, al tiempo que el fin del hombre es la felicidad). La dificultad se diluye si se logra mostrar que el círculo es análogo al círculo que describe la hermenéutica de los textos. Así como el sentido de un texto surge del movimiento entre la

parte y el todo, de la misma manera el sentido de la felicidad y de las prácticas fragmentadas se implican mutuamente.^{ix} De esta manera se resignifica la relación entre medio y fin. Si no se puede “deliberar” sobre todo so pena de caer en un regreso infinito, es porque la felicidad está llamada a poner freno a la huida hacia adelante del deseo. Las acciones aisladas sólo significan a la luz del proyecto total, al tiempo que el proyecto total es pura formalidad abstracta si no se “constata” y “efectiviza” en las prácticas individuales. Por este camino nos topamos con la noción de “plan de vida” descubriendo en este concepto un movimiento dialéctico nunca terminado entre ideales lejanos y acciones más o menos inmediatas. La felicidad, entonces, no es un término finito, debe ser, con relación al conjunto de aspiraciones humanas lo que el mundo es al ámbito de la percepción.^x Si el yo pienso debe poder acompañar todas mis representaciones, el yo siendo (a la totalidad, a la felicidad) debe poder acompañar todas mis decisiones. La felicidad es el coronamiento de un destino, y no la suma de deseos particulares: el todo es más que la suma de las partes.

Esta tendencia a la totalidad y a la realización, afirma Ricoeur, es la exigencia propia de la razón. Esta exigencia es constante, pues la felicidad no se nos comunica en ninguna experiencia individual, únicamente designa la conciencia de dirección. Pero, si bien no hay actos que nos ponga de cara con la felicidad, los contactos de nuestra vida que con más título merecen el apelativo de “acontecimiento” nos indican la dirección de la felicidad.^{xi} El análisis de la felicidad, como polo intencional originario de la ética, implica el análisis de la “libertad” como condición de posibilidad de aquella. En este sentido puede parecer paradójico que el punto de partida que hemos denominado “originario” se base en una condición de posibilidad más originaria aún. Pero, en el movimiento fenomenológico de la constitución del sentido que sigue Ricoeur en este contexto, nos encontramos (como el mismo Husserl lo notó) con génesis pasivas que remiten a síntesis cada vez más originarias.

La libertad es la condición de posibilidad de la felicidad, y por lo tanto de la ética, es por ello que Ricoeur afirma “...el punto de partida de la ética sólo puede encontrarse en la noción de libertad. ...”.^{xii} El círculo hermenéutico ya había mencionado el movimiento de vaivén entre elección particular y aspiración total; así, entonces, la elección se levanta sobre una libertad rubricada en primera persona por la certeza del “yo-puedo”.

En este momento del análisis puedo extraer una primera conclusión: si la felicidad es una tendencia nunca agotable, la libertad que se afirma a sí misma no se posee a sí

misma, como tal "...es la "X" de la filosofía kantiana, yo no puedo ver mi libertad, ni probar (deductivamente) que soy libre, sólo puedo afirmarme y crearme libre. ...".^{xiii} Esto marca el carácter mediatizado de la libertad, índice del carácter itinerante de la felicidad. Si no hay intuición, si no hay visión directa de esencia, es porque la libertad sólo puede atestiguar en obras. La libertad hace su epifanía, primero como posibilidad de acción, al igual que la felicidad está llamada a testimoniarse a través de toda una vida. La libertad es tarea.

La ética es, por lo dicho anteriormente, el recorrido que media entre la afirmación originaria del "yo-puedo", y la historia real donde se plasma en forma de testimonio ese "yo-puedo".

Un primer elemento negativo emerge aquí. Entre la afirmación de sí por la libertad y el carácter testimonial de las obras que indican esta libertad, se cierne una desproporción que se expresa en la distancia (nunca recorrible) entre deseo de ser y toda posible efectuación. Esta desproporción (primer aspecto de la tristeza ética) se lee mejor en su análogo de la felicidad: toda acción y toda libre elección no logran satisfacer el deseo de felicidad precisamente por la distancia siempre abierta entre aspiración a la totalidad y efectuación en la acción. Si bien la distancia puede ser menor o mayor, la desproporción entre estos polos es una constante.^{xiv}

b) Con y para los otros:

La vida realizada, la felicidad repele taxativamente el solipsismo ético. La apertura de mi libertad comienza con la "solicitud" en tanto que movimiento del sí hacia el otro que responde a la interpelación del sí por el otro. Ricoeur afirma que "...hacer del otro mi semejante, tal es la pretensión de la ética a la relación entre estima de sí y solicitud. ...".^{xv} Todo el esfuerzo se centrará en aclarar en qué consiste "hacer del otro mi semejante".

Básicamente el reconocimiento procede de lo que llama la "práctica analógica de la libertad". Es importante destacar que la misma afirmación de la libertad en primera persona era puesta en acto por la certeza del yo puedo, la ética, desde entonces, debía recorrer la historia indiciaria en la cual el "yo-puedo" se efectivizaba en obras. Es en ese mismo trayecto en donde la libertad encuentra el principio de estrechez por el cual la "capacidad originaria" remite a una "carencia" del mismo grado, y ésta, a su vez, remite al otro. De esta manera el otro comienza por marcar el límite y la superación del límite.

La reciprocidad no se añade desde afuera a la libertad, sino que despliega su "dimensión dialogante". Es por ello que la solicitud se coloca a mitad de camino entre la

primacía del ego sobre el alter-ego (Husserl) y la prevalencia del otro sobre lo no-otro (Levinas). Remotando al Platón del Sofista, Ricoeur afirma que el “otro” no es la contrapartida de lo “mismo”, sino que pertenece a la constitución íntima de su sentido.

El comienzo de la búsqueda sobre la reciprocidad está en los análisis que realiza Husserl, en la quinta meditación cartesiana, sobre el lugar del “otro”. Allí, el movimiento fenomenológico comienza con una reducción de lo otro a lo propio, para luego deducir desde el ego mismo la necesidad del alter ego en la constitución del sentido, y en general, del mundo.

El hecho de que no estamos solos en el mundo será el primer *factum* que se someterá a la epoche. Se trata de discernir en la constitución del ego aquello que exige la posición del otro en tanto posición tan apodíctica como la de aquél. Para ello debemos suspender todo lo que la experiencia ordinaria debe acriticamente al otro a fin de constituir el sentido otro a partir del sentido yo.

Este “gesto hiperbólico” (de la familia del gesto que inaugura la duda cartesiana), enmarcado coherentemente en la egología husserliana, encuentra, sin embargo, al otro desde el principio, según lo comprueba la misma *epoche*: “...siempre he sabido que el otro no es uno de los objetos de mis pensamientos, sino, como yo, un sujeto de pensamiento que me percibe a mi como otro distinto de sí, que juntos miramos al mundo, formamos sociedad, etc. ...”.^{xvi} Aquí, el otro es exigido por la constitución misma del mundo, pues éste no significa nada antes de la constitución de una naturaleza común, intersubjetiva.

La necesidad que plantea la reducción señala el carácter paradójico de la donación del otro, pues las intencionalidades que se dirigen al otro, sobrepasan la esfera de lo propio en la que, sin embargo, se enraízan. La sobrepasan porque no hay una “donación originaria” de las vivencias constitutivas del otro. Sabemos que el otro puede también decir “yo”, pero nos está vedado el acceso a su constitución íntima, desde todo punto de vista intransferible.

Pero el límite se salva mediante la primacía del ego. Ricoeur admite que Husserl tiene razón al insistir en que no puedo decir seriamente “tú” si antes no digo “yo”.

El concepto de “apresentación” devela el lugar del pasaje. El “yo” es fuente de traslación aperceptiva por medio de la “aprehensión analogizadora” (emparentada esta última con las síntesis pasivas). La operación de traslación, entonces, es del orden de lo pre-reflexivo y lo antepredicativo. La aprehensión analogizadora debe ser tomada sólo dentro de los límites de una traslación de sentido. A los ojos de Ricoeur, este es el gran

paso de la reflexión husserliana: el sentido del ego se traslada a otro en tanto reviste también el sentido ego (alter-ego). El otro no es otro, sino otro- "yo".^{xvii}

Husserl se mantiene siempre dentro de la perspectiva gnoseológica. El camino que emprende Levinas se ubica decididamente en el plano ético. La inversión de la prioridad que impulsa Levinas está sellada por un principio hiperbólico análogo al de Husserl.

Para Levinas el enfoque fenomenológico tradicional sigue preso de una filosofía de la representación, donde la aprensión no es más que una de sus modalidades. Lo que hay que derribar en bloque es la primacía de la representación en el acceso al otro. Así, lo que desde un punto de vista gnoseológico puede parecer un importante hallazgo, desde el punto de vista ético implica una inevitable violencia. Esto es así toda vez que para la filosofía de la representación (esencialmente egológica), representar algo es asimilarlo a sí, fagocitarlo negando su alteridad.

Para dar prioridad al otro hay que salir de la gnoseología. Cuando el otro se alza frente a mí, afirma Levinas, no es un aparecer que yo pueda incluir entre mis representaciones, su rostro no es un espectáculo a contemplar, es, por el contrario, una voz que me increpa bajo el imperativo: "No matarás".

La interpelación del otro me hace responsable frente a su llamado. Pero, Ricoeur observa que el corte provocado por la perspectiva de Levinas entre alteridad y mismidad, privilegia al primer término haciendo desaparecer el segundo, pero desaparecido el ego, difícilmente se puede responder al llamado de nadie.

La voz del otro se transforma para Levinas en la palabra inicial frente a la cual no hay otra respuesta que el sometimiento disposicional del "yo-al-Otro". Por este camino la filosofía de Levinas arriba a un giro paroxístico en donde frases como: "obsesión del otro", o "sustitución del yo por el otro",^{xviii} se tornan filosóficamente poco discernibles, entrando así en el terreno de la "mística" ajeno al pensamiento crítico.

Ahora bien, la exterioridad alcanza su justo lugar si presupone, en su base, una "capacidad de acogida" que, siendo anterior a toda respuesta, posibilite salir al encuentro del imperativo exclamando: "¡Heme aquí!". Esta capacidad de "reconocimiento" proviene de una filosofía de lo "mismo" distinta de aquella la filosofía del "otro". Por ello Ricoeur se mantiene en el lugar abierto por la tensión entre lo mismo y lo otro. La estructura dialógica que mencionábamos anteriormente, es antepuesta a toda relación hiperbólica entre el extremo gnoseológico y el extremo ético. La asignación de responsabilidad que nace de la interpelación del rostro del otro "...se invierte en un impulso de abnegación en

el que el sí se revela en el movimiento mismo en el que abdica. ...”^{.xix} ¿Quién es, pues, el atormentado, inculpaado y solicitado por el otro?.

De esta manera Ricoeur intenta articular el movimiento que oscila entre el “sí” y el “tú”, pues, “...si no me creo libre, tampoco creo libre al otro...”^{.xx} Este movimiento es muy importante toda vez que “...la petición ética más profunda es la de la reciprocidad que instituye al otro como mi semejante y a mi mismo como semejante al otro. ...”^{.xxi}

Un segundo principio de estrechez, coextensivo con el primero, hace su aparición en este momento. Si en la afirmación de la libertad en primera persona la negatividad estaba constituida por la inadecuación entre mi deseo y mi posibilidad cierta de efectución; aquí la negatividad se erige como la posible oposición entre mi libertad y tú libertad. Pues, la efectución de mi libertad por tu libertad, de tu libertad por la mía tiene una historia específica que, como lo muestra la interpretación de Kojève es la historia de la lucha por el reconocimiento entre el amo y el esclavo. Esta historia específica entre dos libertades prepara al paso por la institución.

c) En instituciones justas

Todo el análisis ricoeuriano de la intención ética está fuertemente influenciado por las reflexiones de Aristóteles. La dimensión institucional es la que da entrada a las nociones de norma, imperativo y ley, por mediación de un término “mixto” como el de valor. Este último tramo representa, entonces, el momento normativo (más kantiano que aristotélico) en donde se deja en claro la subordinación de la perspectiva deontológica a la perspectiva teleológica.

Ricoeur comienza el análisis señalando el carácter bivalente del “otro”. Este puede, en efecto, ser el “amigo” (el prójimo del cara-a-cara) o el “anónimo-él” (el en-cada-caso-él).^{.xxii} Si bien la institución ya opera en la primera relación, su dinámica y estructura son mejor percibidas dentro de la segunda (yo-él). Esto es lo que dice el predicado “justo”: no sólo que el vivir bien la incluya, sino que la mediación entre el sí y el anónimo es la justicia instrumentalizada por la institución. Aquí se enraíza el trípode “yo-tú-él” que sostiene la ética.

La institución es definida como “...la/s regla/s que permiten el vivir juntos en sociedad. ...”^{.xxiii} Esta definición, como veremos más adelante, sobrepasa la esfera moral y política, pues éstas no son las dos únicas instituciones que hacen posible el vivir en sociedad.

“...¿Cómo dar cuenta en ética de lo que no es ni primera persona, ni segunda, de lo que, si se puede decir, es no-persona, y que se expresa (...) en el neutro del valor, de la norma, de la ley?...”.^{xxiv}

El primer argumento es una analogía tomada del ámbito de la gnoseología: de la misma manera que el objeto permite el entrecruzamiento de las intencionalidades semánticas, así también, el valor, la norma y la ley son las que posibilitan el entrecruzamiento de las intencionalidades del “querer-ser”. Pero la analogía tiene su límite, pues, esta “objetividad” es la cruz de las filosofías que no intentan clarificar la génesis de sentido. El término neutro (la institución) se presenta con rasgos paradójicos, pues no podemos atribuirle ni la consistencia de una esencia ni la inconsistencia de una creación subjetiva. Así, entre esencialismo y creacionismo, Ricoeur ensaya el camino de comprender el rol mediador del término neutro en el trayecto de realización de la libertad en la intersubjetividad. La institución tiende el lazo que establece el puente hacia el estatuto de cuasi-objetividad que “terceriza” (por eso es el tercer término) entre las dos libertades.

Esto se comprende así cuando se reconoce que todo sujeto ético nace en una situación éticamente establecida y articulada donde ya se han cristalizado preferencias y valoraciones.^{xxv} En esta dirección, el creacionismo es siempre “mítico”, pues nadie comienza la historia de la ética, nadie puede valorar, preferir y juzgar desde un punto cero. Los criterios son objetivos en este sentido. “...La palabra institución (...) responde a este doble criterio: por una parte, toda institución re-envía a una primera instauración mítica (*in illo tempore*), la institución significa que yo ya estoy en lo instituido, por otra parte, pertenezco a la institución que instaure libertades. Existe a la vez como instituido y como lo que instituye”.^{xxvi} Sólo dentro de este marco es factible la matizada dialéctica entre sedimentación e innovación que conforma la historia misma de la ética.

El plano del lenguaje

La fenomenología hermenéutica de la persona adopta la terna ética “yo-tú-él” como uno de los vértices fundamentales, que debe ser clarificado y enraizado por medio de otros accesos igualmente fundamentales. El carácter fragmentario de la aproximación a la persona es la consecuencia lógica de un pensamiento que opera por mediaciones una vez que la autoevidencia y autofundación del cogito se han quebrado, y, a partir de este quiebre, el sueño sistematicista de Hegel ha sido rechazado.

La filosofía de Ricoeur se articula en permanente diálogo con los representantes más salientes de la tradición filosófica de occidente. En este sentido, es uno de los pocos pensadores cuya formación “continental” no le ha impedido conocer e integrar a la filosofía de corte “insular”. Los años de enseñanza en la Universidad de Chicago fue la ocasión de un fructífero encuentro con lo que se denomina el *linguistic turn*.

La tesis de Ricoeur es que el trípode erigido por la perspectiva ética debe ser completado y comprendido por otras instancias que también se levantan sobre la misma estructura ternaria. Entonces, la tríada “yo-tú-él” no es privativa de la ética, sino que se constituye a un nivel más originario, nivel que se despliega en la perspectiva ética, lingüística, de la acción y narrativa.

Ricoeur ha sido un ferviente defensor de la dimensión referencial del discurso. Esta dimensión aparece siempre que alguien habla. Más allá de la tendencia epistémico-naturalista a concebir una referencialidad directa y primaria, nuestro pensador sostiene la posibilidad de una referencia indirecta y de segundo grado (propia de los discursos de ficción) cuya riqueza óptica y gnoseológica, lejos de ser obturada, resulta ampliada. La metáfora y el texto de ficción abren mundos posibles, permitiendo una recomposición del mudo de referencia directa.^{xxvii}

Esta apelación a la referencia previene contra la *hybris* de cierta hipostación del lenguaje, para la cual, lo único que hay es lenguaje. La gran mayoría de enfoques estructuralistas, con su acento en la dimensión sincrónica de la lengua, cierran al lenguaje sobre sus propias garras, eliminando todo lo “extra-lingüístico”. Ante esta tendencia es necesario mostrar que, si bien ninguna experiencia accede al sentido sino por medio del lenguaje, el lenguaje sería inútil si no se refiriese a una experiencia (objeto, situación, estado de cosas, seres imaginarios, etc.). La lengua, en tanto discurso, articula y permite comprender una experiencia, pero sólo a condición de referirse a esa experiencia siempre anterior al lenguaje.^{xxviii}

Ricoeur distribuye en dos niveles las contribuciones de la filosofía lingüística a una filosofía de la persona. La “semántica” ocupa el primer nivel. Ella esboza la ocasión para acercarnos a la persona en tanto singularidad. En efecto, el lenguaje incorpora operadores específicos de individualización como, por ejemplo, las descripciones definidas, los nombres propios, los deícticos, etc. En este nivel, el análisis revela que no todos los individuos así mentados, son personas. Pero, lo que aquí interesa es la

singularidad de las “personas”. Ahora bien, lo que llamamos “identificación”, es la referencia, por medio de operadores lingüísticos, a cierto tipo de “individuos”.

A esta primera propiedad se añade una segunda. Siguiendo los estudios de Strawson en *Individuos*, Ricoeur declara que nos es imposible identificar un particular dado sin clasificarlo, ora entre los cuerpos, ora entre las personas. Así, la persona, aparece como un “particular de base” esto es, uno de esos particulares a los que debemos referirnos cuando hablamos con respecto a los componentes del mundo. Tres son las condiciones que exige la referencia al particular de base “persona”: a) las personas deben ser cuerpos antes de ser tenidas por personas, b) los predicados psíquicos que distinguen a las personas de los cuerpos, son atribuidos a la misma entidad que los predicados comunes a las personas y los cuerpos, que no son otros que los predicados físicos, y c) los predicados psíquicos tienen la peculiaridad de conservar la misma significación, tanto si son aplicados a sí mismo, como si son aplicados a algún otro (“...así comprendo la palabra miedo o la palabra deseo independientemente de su aplicación a mí mismo o a cualquier otro. ..”).^{xxix}

Hasta aquí, la persona es una de las cosas respecto de la cual hablamos, sin embargo será la “pragmática del lenguaje” la que realice los aportes más decisivos. “...Entiendo por pragmática el estudio del lenguaje en situaciones de discurso en que la significación de una proposición depende del contexto de interlocución. ...”.^{xxx} Es dentro e la pragmática en donde surgirán claramente las tres instancias que dirigen la aproximación a la persona.

El “discurso” se define como: “...intención de decir algo a alguien sobre algo. ...”.^{xxxi} En esta definición se encuentra ya la estructura ternaria. Lo que los diversos estructuralismo suelen olvidar es que todo discurso implica, de una u otra manera, un sujeto que habla y un sujeto que “escucha” (o lee, el caso de los textos también implica esta relación binaria, aunque el receptor pueda ser cualquiera que sepa leer.). Así comienza una relación de “reciprocidad” análoga a la afirmación de la libertad en primera persona (aquí sería “yo-hablo”, en todas sus variables, “yo-declaro”, “yo-adviento”, “yo-prometo”, etc.) y un tú que escuchas. Esta relación comienza a perfilar el contexto de interlocución. En esta dirección los dos polos están igualmente implicados como designándose cada uno a sí mismo y como dirigiéndose cada uno al otro. La situación dialogal exige que alguien se dirija a quién habla. La dialéctica socrática de la pregunta y la respuesta es, tal vez, el modelo primitivo de esta reciprocidad. Yo no podría ser éste a

quién la palabra le es dirigida si no fuera capaz de designarme a mí mismo como aquél al que la palabra le es dirigida. “...En este sentido auto-designación y alocución son tan recíprocas como lo eran más arriba estima de sí (esto es, afirmación de la libertad en primera persona) y solicitud. ...”.^{xxxii}

El polo de la institución se anuncia desde la definición misma de discurso. No sólo el yo y el tú son requeridos en la interlocución, sino también la estructura semántica, sintáctica y pragmática del lenguaje. Esta estructura se encuentra conteniendo y posibilitando la comunicación. Nosotros hablamos, pero nadie inventa el lenguaje, el proceso de interlocución lo pone en movimiento, esto es lo que indica la expresión popular: “tomar la palabra”. En realidad al tomar la palabra somos tomados por ella.

Pero el lenguaje no es sólo una estructura de reglas fonológicas, sintácticas, lexicales, estilísticas, etc. , sino también el conjunto de las cosas dichas. Cualquier iniciativa de diálogo se levanta sobre lo que ya se ha hablado antes que nosotros. Según Ricoeur la relación entre lenguaje como institución y el discurso como locución y alocución constituye un modelo insuperable para toda relación entre las instituciones de todo tipo y las interrelaciones humanas. Es por eso que antes decía la institución a nivel de la intencionalidad ética no es la única que hace posible la vida en sociedad. Vemos que es el lenguaje la institución que se ubica “por debajo” de toda otra institución (política, jurídica, económica, etc). La co-rrelación es determinante: cada forma de vida (en este caso, cada institución) se manifiesta por medio de un determinado “juego del lenguaje” (Wittgenstein).

Entonces: el vínculo entre la terna locución, interlocución y lenguaje como institución es, como vimos, estrictamente homólogo a la tríada del *ethos*, afirmación de la libertad en primera persona, solicitud, instituciones justas. La “promesa” es un fenómeno que muestra claramente el ensamble entre enfoque lingüístico y enfoque ético. Por un lado, es un acto del discurso entre otros. La “condición de felicidad” de la promesa implica hacer mañana lo que hoy “digo” que haré (y hacerlo en virtud de que lo he prometido). “Yo-prometo” es un acto cuya fuerza ilocucionaria implica la obligación de hacer algo. Al decirlo me comprometo.^{xxxiii} Así, desde el lado del compromiso, la promesa supone tres cosas: a) el mantenimiento de la promesa es posible por el mantenimiento del sí mismo en la identidad de aquél que promete. Así, más allá de las intermitencias de los deseos y de los azares de las circunstancias, yo me mantengo en la palabra empeñada como siendo “el mismo” (*ipse*) que la empeño, b) por otro lado es siempre a “alguien” a quién y

ante quien se promete, aquí aparece la reciprocidad constitutiva de toda promesa, pues, es por alguien que “cuenta conmigo”, que espera de mí, por lo que yo mantengo mi promesa sintiéndome a mí mismo vinculado. Y c) la obligación de mantener la promesa es solidaria de la obligación de mantener la “institución” del lenguaje, en la medida en que ésta, por descansa en la confianza de cada uno en la palabra del otro.^{xxxiv}

En la promesa la estructura tripartita del discurso y su homóloga de la ética se recubren mutuamente.

El plano de la acción

Se trata ahora de decir algo sobre la persona en tanto agente y sufriente. Retomando la senda abierta por el análisis anterior, del lado del lenguaje la cuestión del sentido radica en la respuesta a la pregunta “¿qué?” ha hecho “x” y bajo que circunstancias. La cuestión de los “motivos y razones” de la acción están dadas en las posibles respuestas a la pregunta “¿por qué?” “x” ha hecho Y (este es el campo de la motivación). Finalmente en torno a la cuestión “¿quién?” gravitan las dificultades más interesantes. Se puede decir, con cierto aire reduccionista, que todo el problema de la identidad, tan estudiado por Ricoeur, se encuentra *in nuce*, en esta pregunta. La adscripción es el procedimiento (o los procedimientos) por el cual podemos atribuir una acción a un agente. La adscripción puede relacionarse con la imputación, advirtiendo que esta última es un caso especial de adscripción que agrega una connotación moral o jurídica.^{xxxv} Imputar es hacer “responsable” a alguien por una acción reputada delictual o inmoral.

El “quién” de la acción es importante porque es en donde se ubica la conformación triádica, y, de esta manera, se adosa a la estructura más originaria de la fenomenología hermenéutica de la persona que estamos analizando. En primer lugar, Ricoeur afirma que no es agente quien no puede designarse a sí mismo como sujeto responsable de sus actos. En este sentido, la capacidad de actuar con sentido y de producir cambios en el mundo, corresponde a la afirmación de la libertad en primera persona. No puedo actuar libremente sino bajo la condición de afirmarme en tanto sujeto capaz y libre. El ámbito del derecho muestra claramente que una disminución en esta afirmación de la libertad y capacidad en primera personal, implica una disminución (bajo la tipificación del “atenuante”) en la responsabilidad.

Por otro lado, la acción efectiva sólo se concibe como *interacción* bajo innumerables formas que van desde la coacción hasta la cooperación. Toda acción tiene consecuencias, directas o indirectas, grandes o chicas, deseadas o no deseadas, en otro u otros.

La *praxis*, en sentido aristotélico, implica una pluralidad de agentes que se influyen mutuamente con vistas a la consecución de un orden de cosas previamente diseñado. Es por aquí por donde se filtra el tercer factor del trío: la institución. Siguiendo a McIntyre, Ricoeur basa la institucionalidad de la acción en la existencia de “escalas de excelencia”. No hay acción que no haga referencia a escalas de excelencia en orden a las cuales se miden éxitos y fracasos.^{xxxvi}

Los oficios, los juegos, las artes, las técnicas, las profesiones, deben respetar, si quieren llegar a buen puerto, determinados preceptos que definen la virtud (*areté*) de cada disciplina. Estos preceptos preceden a cada uno de los agentes. “...Son tradiciones siempre revisables, pero que insertan la acción de cada uno en un complejo significativo y normado en virtud del cual es posible decir que un pianista es un buen pianista, y un médico un buen médico. ...”.^{xxxvii} Son estas estructuras evaluativas y normativas (no siempre explicitables) las que representan el nivel institucional (trans-subjetivo) de la acción. No se alude aquí a la institución en sentido político ni jurídico, sino en el sentido de una teleología regulativa de la acción. Esta estructura es pre-moral y pre-ética como lo muestra el ejemplo de una partida de ajedrez, en donde las posibilidades de resolución son muy numerosas aunque las reglas que guían cada pieza son estables y no dependen de los contrincantes. La finalidad del juego es una, y los caminos emprendidos para llegar a esta conclusión pueden ser evaluado en orden al éxito o no de estos caminos. La partida es equivalente al intercambio de palabras en la situación de interlocución. Nadie prevé cómo acabará la partida, ni a que conclusión llegará el diálogo. Pero ambas prácticas están posibilitadas por un horizonte que estipula normas, reglas, preceptos y estructuras que las sostienen.

A pesar de la anterioridad de la dimensión institucional con respecto a la ética, hay señalar, siguiendo el hilo de nuestra exposición, los lazos que unen estas instancias. Lo que hace que una *praxis* se someta a consideraciones éticas proviene de un aspecto importante de la interacción humana por la cual, obrar para un agente es ejercer un *poder-sobre* otro agente, más precisamente, esta relación expresada como poder-sobre pone en presencia mutua un agente y un paciente. Ricoeur sostiene que la filosofía

analítica de la acción adolece de un estudio sobre el padecer tan consistente como los estudios sobre el actuar. Mas allá de esto, los análisis de la acción han revelado que la perspectiva ética (con su estructura tripartita de libertad en primera persona, de solicitud (reciprocidad), y de institución) se conjuga con la perspectiva práctica (adscripción de la acción al agente, interacción entre agentes y pacientes, y escalas de excelencia, más o menos explícitas, que definen a cada actividad en orden a su mayor o menor éxito).

El plano de la narración

El último enfoque que recorre la fenomenología hermenéutica de la persona, es el que corresponde a la relación entre identidad y narratividad. He mostrado que los enfoques anteriores se implican mutuamente no sólo por la estructura ternaria, sino también por cuestiones temáticas (ética, acción y lenguaje se co-significan esclareciéndose mutuamente).

Resta ahora incorporar al estudio, la dimensión narrativa que se intercala entre el nivel de la praxis y el de la ética, al tiempo que ofrece la cifra para resolver los problemas vinculados a la consideración del *tiempo* en la estructura de la persona, dimensión que hasta el momento no había sido mencionada. Con la incorporación de la narratividad, el problema de la identidad personal se aglutina en torno a la pregunta “¿quién?” cuya respuesta sólo puede estructurarse de modo que implique el tiempo.^{xxxviii} Hasta el momento he aludido a la cuestión “quién” en los diversos enfoques: ¿quién es el responsable de la acción?, ¿quién es el agente de la acción?, ¿quién habla?. Toda la cuestión de la identidad está aquí contenida, pero antes de comenzar hay que mencionar el equívoco que encierra la cuestión. Por identidad se puede entender dos cosas diferentes: se puede aludir a un núcleo fuerte de inmutabilidad temporal. Es lo que se buscaba cuando se definía la identidad en términos de sustancialidad (la identidad es lo que subyace debajo de los cambios), y, por otro lado se puede adoptar por la identidad el modelo de permanencia del sí tal como lo muestra el ejemplo paradigmático de la promesa. En este caso, no se presupone ninguna inmutabilidad, por el contrario, la promesa implica el mantenimiento del sí a pesar de las vicisitudes del corazón (como hablaba Proust).

El primer modelo de identidad es el que se denomina “identidad-idem”, mientras que al segundo le corresponde el modelo de la “identidad-ipse”.^{xxxix} En varios estudios Ricoeur ha argumentado a favor de una dialéctica entre elementos que responden al

“idem” (por ejemplo, el carácter, o la estructura genética, etc), y lo que pertenece al *ipse*:
“...la dialéctica de mismidad e ipseidad es interna ala constitución ontológica de la
persona.”^{xi}

Ahora bien, el desenvolvimiento de esta dialéctica se lleva a cabo por medio de la
“historia contada”. El encadenamiento de la vida tiene una estructura narrativa. La
construcción de una trama implica la unidad en la diversidad: unidad de la historia,
diversidad de sucesos que la confecciona. La dialéctica implica un movimiento entre
homogeneidad de la historia, y diversidad de actores, peripecias, circunstancias, etc.
Podríamos colocar a la identidad narrativa en el centro entre dos extremos: de un lado el
caso de personajes en donde la identidad se disuelve casi por completo (como en las
novelas de Joyce o Kafka), del otro, los héroes clásicos cuya valentía y sentido de justicia
son dos rasgos que los caracterizan y que se mantienen en el tiempo. La pregunta
¿quién soy yo? Sólo puede tener una respuesta narrativa. Cualquier característica que dé
sobre mi persona no llegará a individualizarme, sólo mi historia responde al principio de
individuación, y mi historia, como cualquier historia, se estructura de modo narrativo.

Ahora bien, ¿qué aporta la identidad narrativa a la estructura ternaria de la
persona?.

El primer termino el *éthos* se ve enriquecido por el concepto de identidad
narrativa, pues la libertad en primera persona se cristaliza en el tiempo, y, el tiempo
humano se desenvuelve de modo narrativo. La persona, el sí, queda a resguardo de la
peligrosa alternativa marcada entre el modelo substancialista y el modelo dispercionista
(Hume, Nietzsche). El elemento de alteridad (segundo vértice del triángulo), tiene su
equivalente en la “construcción” de la identidad narrativa. La unidad narrativa de una vida
integra la dispersión, unifica los acontecimientos, conjuga no sólo lo heterogéneo, sino
también, todas las demás historias de vida en las que el personaje está envuelto. Así, la
historia de mi vida es un segmento de la historia de otras vidas. Tomando un término de
Wilhem Schapp, Ricoeur encuentra el elemento de reciprocidad de la identidad narrativa
en el concepto de *entrecruzamiento de historias* .^{xii} Ya en uno de sus últimos trabajos,
Ricoeur muestra la fecundidad de la narración en otro elemento esencial de la identidad
personal: la memoria. En efecto, fiel a su pensamiento dialéctico, Ricoeur intenta mostrar
que la memoria (también índice de la identidad personal), sólo evita caer en las aporías
escépticas y egológicas cuando se devela su carácter intersubjetivo. Y, esto, a su vez,
sólo se muestra en la narración. Para ello, Ricoeur acude a un modelo mixto, según el

cual la memoria individual y la memoria colectiva se constituyen simultánea, mutua y convergentemente.^{xlii}

Por último, hay que destacar que la aproximación narrativa vale tanto para el individuo como para la institución. “Las instituciones tiene también ellas identidad narrativa.”^{xliii} Esto es cierto para la institución del lenguaje como para las instituciones políticas, jurídicas, económicas, etc. Ellas se vuelcan en la práctica cotidiana adoptando los patrones de excelencia que se conforman como producto de la historia, y se pueden cristalizar como modelos tanshistóricos.

Todas las instituciones tienen su historia, y, en consecuencia, su identidad narrativa.

Conclusión

En este trabajo he intentado realizar un sobrevuelo de la problemática central de la obra de Ricoeur. He establecido una hipótesis unitiva que tiene como tema central la fenomenología hermenéutica de la persona. Quisiera, para terminar, abrir una serie de preguntas que sirvan como estímulo para un análisis más detallado de algunos de los temas aquí tratados.

En primer lugar debo observar que la postura de Ricoeur en torno a la cuestión ética no carece de dificultades. Desde el punto de vista del debate contemporáneo, podríamos incluir al pensamiento ético ricoeuriano dentro de la corriente denominada “comunitarista”. Claro que, esta afirmación debe ser correctamente matizada. En efecto, si bien el punto originario de su “pequeña ética” está constituido por el deseo de una vida buena, lo que parecería poner la supremacía en la cuestión del “bien” sobre lo “justo”, es verdad que, como he expuesto, este deseo debe ser mediatizado a través del paso por la “institución”, lo que implica la inevitabilidad del aspecto deontológico. Su fórmula ética culmina con la necesidad de realizar el deseo central en “instituciones justas”. Pero, tal como él mismo lo afirma, la “teleología” imprime su supremacía sobre la deontología por cuanto el deseo de una vida buena es la motivación originaria en el campo de la ética, mientras que la cuestión de lo justo aparece como subsidiaria de ésta. La teleología, que se traduce en el sentimiento de la “estima de sí”, es condición de posibilidad de la deontología, a la que le corresponde el sentimiento del “respeto de sí”. Sin embargo este relación presenta algunos problemas:

En primer lugar, Ricoeur no elabora ninguna teoría de la deliberación y decisión dentro de la problemática de la identidad personal. Cuando intenta conjugar las perspectivas deontológicas y teleológicas lo hace dentro del marco de “lo trágico de la acción” y la articulación de la sabiduría práctica. Pero esta se aplica a los “casos difíciles”, y por lo tanto no aparece la referencia a la totalidad de una vida narrativamente aprehendida. Si tuviéramos que trasladar la pregunta por la racionalidad no ya a escala de acciones particulares, sino a escala de la totalidad de una vida, entonces, la red conceptual de acción (conformada por términos tales como deliberación, resolución, mantenimiento, etc.) perdería eficacia, pues esta red no se aplica sólo a la acción o a la práctica sino a la totalidad de una vida, no se trata de qué hacer o cómo hacerlo, sino que y como quiero ser, vivir.^{xliiv} La pregunta aquí sería ¿en qué consiste la deliberación cuando ésta se aplica a la totalidad de una vida?.

Esta deficiente teoría de la racionalidad de la decisión a escala de una vida tiene consecuencias sobre la posibilidad misma de poder evaluar a una vida como “vida buena”. Así podríamos preguntar: ¿en qué consiste la capacidad discursiva de poder integrar y evaluar los acontecimientos y acciones que forman el todo de una vida?. Y también, ¿en qué se basaría una tal capacidad?. Nuevamente la argumentación de Ricoeur exige una complementación.

Algunos autores han señalado ésta y otras falencias del pensamiento de Ricoeur, sin por ello abandonar la apuesta de integrar los aspectos teleológicos con los aspectos deontológicos (la estima de sí, con el respeto de sí). Sin embargo, en esta relación, la supremacía puesta en el aspecto teleológico llevaría a los problemas esbozados más arriba (a y b). Por ello, autores como Guariglia, muestran la necesidad de integrar estas dos perspectivas (ideales de la vida buena, por un lado, y el paso por los principios sustantivos universales de justicia, por otro). “Para ello es necesario explorar la facultad que integra estos dos ejes del agente en una unidad, por así decir, atemporal: la conciencia moral.”^{xliv} Esta facultad se inscribe también dentro del último plano recorrido por la fenomenología hermenéutica de la persona: el narrativo. Pues, la capacidad de integrar los diferentes acontecimientos que conforman el todo de una vida, es la capacidad de evaluar en qué medida dicha vida se acerca más o menos al ideal de vida buena.

Lo que he querido mostrar en esta conclusión, es que el pensamiento de Ricoeur tiene la peculiaridad de abrir diferentes caminos de reflexión, por lo que las críticas

deberían verse como posibilidades de profundizar en un pensamiento cuya actualidad y riqueza lo hacen inagotable.

La Plata, 2003

- ii Cf. Ricoeur, P. (1992), *Lectures 2: La contrée des Philosophes*. Paris. Seuil. Pag. 204. Hay traducción castellana en Ricoeur, P. (2000), *Amor y Justicia*. Madrid. Caparrós. En adelante se citará la traducción.
- iii Sobre la importancia de la escuela de la sospecha dentro de la teoría hermenéutica, véase: Ricoeur, P. (1965), *De L'Interprétation, essai sur Freud*. Paris. Seuil., hay traducción en Ricoeur, P. (1970), *Freud: Una interpretación de la cultura*. México. SXXI. En adelante se citará la traducción.
- iv Cf. Ricoeur, P. (2000), p. 90.
- v "... hoy le debo a mi primer maestro de filosofía (Dalbiez) la resistencia que opuse a la pretensión de inmediatez, a la adecuación y apodicticidad del cógito cartesiano, y del "Yo pienso" kantiano. ...". Ricoeur, P. (1995), *Autobiografía Intelectual*. Buenos Aires. Nueva Visión, p. 14.
- vi Ricoeur, P. (1990), *Soi-Même comme un autre*. Paris. Seuil. Pag. 202. Hay traducción en Ricoeur, P. (1996), *Si Mismo como Otro*. México. SXXI. En adelante se citará la traducción.
- vii Ricoeur realiza un estudio fenomenológico del deseo en: Ricoeur, P. (1986), *Finitud y Culpabilidad*. Madrid. Taurus, p. 100 a 108.
- viii Cf. Ricoeur, P. (1996), pp. 177 a 180.
- ix "... entre nuestro objetivo de la "vida buena" y nuestras elecciones particulares, se dibuja una especie de círculo hermenéutico (...) sucede como en un texto en el que el todo y la parte se comprenden uno a través del otro. ...". *Idem*, p. 185.
- x Cf. Ricoeur, P. (1986), p. 84.
- xi *Ibid*, p. 87.
- xii Ricoeur, P. (2000), p. 61.
- xiii *Ibid*, p. 62.
- xiv "... Lo negativo interviene, y en verdad muy primitivamente, sobre todo a causa de la inadecuación experimentada entre deseo de ser y cualquier obra concreta. ...". Ricoeur, P. (2000), p. 64.
- xv *Ibid*, p. 99.
- xvi Ricoeur, P. (1996), p. 369.
- xvii Sobre la posición de Husserl cfr. Husserl, E (1979), *Meditaciones cartesianas*. Madrid. Tecnos. Traducción e introducción de Mario Presas. Quinta Meditación.
- xviii Cf. Levinas, E. (1995), *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca. Sígueme. Caps. 3 y 4.
- xix Ricoeur, P. (1996), p. 378.
- xx Ricoeur, P. (2000), p. 65.
- xxi *Ibid* P. 99.
- xxii Cf. Ricoeur, P. (1989), *Educación y Política*. Buenos Aires. Docencia. Cap. 4: "El yo, el tú, y la institución: Los fundamentos de la moral y la intención ética".
- xxiii Ricoeur, P. (1996), p. 203.
- xxiv Ricoeur, P. (2000), p. 66.
- xxv "... ninguno de nosotros se encuentra en la posición radical de crear el mundo ético *ex nihilo*. Un aspecto ineludible de nuestra condición finita consiste en haber nacido en un mundo ya restringido de una manera ética por las decisiones de nuestros predecesores...". Ricoeur, P. (1994), *Ética y Cultura*. Buenos Aires. Docencia, p. 34.
- xxvi Ricoeur, P. (2000), p. 69.
- xxvii Esta es una de las tesis principales de *La Metáfora Viva y Tiempo y Narración*. Sobre la referencialidad del lenguaje de ficción. Cf.: Presas, M. "La Re-descripción de la realidad en el arte". En *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Vol. XVII, n2.
- xxviii Cf. Ricoeur, P. (1967), *Le Conflit des interprétations*. Paris. Seuil. Segunda parte, cap. 2. Hay traducción en: Ricoeur, P. (1987), *Hermenéutica y Estructuralismo*. Buenos Aires. Megápolis. En adelante se citará la traducción.
- xxix Ricoeur, P. (2000), p. 104.
- xxx *Ibid*, p. 105.
- xxxi Ricoeur, P. (1999), *Historia y Narratividad*. Barcelona. Paidós, p. 47.
- xxxii Ricoeur, P. (2000), p. 106.
- xxxiii Ricoeur realiza un interesante análisis de las implicaciones lingüísticas y éticas de la promesa en su última obra. Cf. Ricoeur, P. (2000b), *La Mémoire, L'Histoire, L'Oubli*. Paris. Seuil, p 630 y ss. "Le pardon et la promesse". Hay traducción en Ricoeur, P. (2003), *La Memoria, la Historia y el Olvido*. México. FCE.
- xxxiv Cf., Ricoeur P. (2000), p. 107.
- xxxv Cf. Ricoeur, P. (1996), pp. 84 y ss. "Las aporías de la adscripción".
- xxxvi Cf. McIntyre, A. (1987), *Tras la Virtud*, Barcelona, Crítica.
- xxxvii Ricoeur, P. (2000), p. 109.
- xxxviii La primera aparición de la problemática de la identidad narrativa está, precisamente en Ricoeur, P. (1996b), *Tiempo y Narración III*. México. SXXI. "La primera aporía de la temporalidad: La identidad narrativa", pp. 994 y ss.
- xxxix Cf. Ricoeur, P. (1996), p. 107.

lectura del tiempo pasado, memoria y olvido. Madrid, Arrecife, pp. 15-25. Ricoeur, P. (2000b), pp. 112-166.

También se puede consultar: J-R Changeux y P. Ricoeur, (1998), *Ce qui nous fait penser: La nature et la règle*. París, Odile Jacob, Cap. IV. Hay traducción en Changeux-Ricoeur (1999), *Lo que nos hace pensar: La naturaleza y la regla*. Barcelona, Península.

xliii *Idem*.

⁴³ Guariglia, O. (1996), *Moralidad: Ética Universalista y Sujeto Moral*. Buenos Aires. FCE, pp. 262.

44 Cf. Tugendhat, E. (1993), *Autoconciencia y Autodeterminación*. México. FCE., pp. 8 a 10.

xliv

xlv