



EL TACTO DE SI COMO OTRO. FUNDAMENTOS PERCEPTIVOS DE UNA ÉTICA ENCARNADA EN LA HERMENEUTICA DE PAUL RICŒUR

*The touch of itself as another. Perceptive foundations of an ethics incarnated in
the hermeneutics of paul ricœur*

Francisco Díez Fischer
CONICET/UCA

Resumo: O toque não é um tema central da hermenêutica contemporânea. No entanto, alguns de seus intérpretes o consideram um termo-chave na ética hermenêutica de Paul Ricœur (Contreras, 2011 e 2018). O presente trabalho trata do exame do toque em sua obra *Soi-même comme un autre* (1990). Neste texto, Ricœur usa a palavra francesa "*tact*" (tato) com dois significados diferentes. 1 °) Refere-se à virtude moral de "ter tato" no trato com os outros. Sugere que é uma virtude fundamental no início e no final do caminho para a sabedoria prática. 2 °) Refere-se ao sentido perceptivo do tato, graças ao qual o corpo é percebido como próprio. Por meio da percepção tátil acessamos e nos apropriamos desse fundo carnal de passividade que fundamenta sua teoria de ação e seu cumprimento ético. Agora, é possível estabelecer uma ligação entre os dois significados, ético e perceptivo? Ricœur não o faz em momento algum. Portanto, existe apenas uma relação metafórica entre o toque como virtude e o toque como significado? Ou melhor, pode ser considerado um só e mesmo toque, que, sendo sentido essencial para a vida sensível e carnal, torna tangível uma exortação ética incontornável para a vida social? Essas questões norteiam o presente trabalho que tem por objetivo elucidar os fundamentos hápticos da ética ricœuriana.

Palavras-chave: Tato; Hermenêutica; Percepção; Ética; Encarnação.

Abstract: Touch is not a central subject in contemporary hermeneutics. However, some of the interpreters have considered it as a key term in Paul Ricœur's hermeneutical ethics (Contreras, 2011 and 2018). The present paper examines touch in his work *Soi-même comme un autre* (1990). In this text, Ricœur uses the French word "*tact*" (touch) with two different meanings. 1 °) he refers to the moral virtue of "being tactful", in dealing with others. He suggests that it is a fundamental virtue at the beginning and at the end of the path to practical wisdom. 2 °) It refers to the perceptual sense of touch, thanks to which the body is perceived as our own body. Through tactile perception we access and appropriate that carnal background of passivity that bases his theory of action and ethical compliance with it. Now, is it possible to establish a link between both meanings, ethical and perceptual? Ricœur does not establish that link in his work. So, is there only a metaphorical relationship between touch as virtue and touch as meaning? Or rather, can it be considered one and the same touch, the one that, being an essential sense for the sensible and carnal life, makes tangible an inescapable ethical exhortation for social life? These questions guide the present paper that has the objective of elucidating the haptic foundation of the Ricœurian ethics.

Keywords: Touch; Hermeneutics; Perception; Ethics; Incarnation.

1. Introducción

Un examen del tacto en la hermenéutica filosófica es problemático por varias razones. En primer lugar, el término “tacto” no forma parte de los conceptos fundamentales de esta *koiné* del siglo XX. Tampoco aparece como entrada secundaria en sus principales diccionarios. Por eso si hubiera que calificar de “hermenéutico” a uno de los cinco sentidos, no sería el tacto, sino el oído por su vínculo con la escucha y el lenguaje. En segundo lugar, al intentar relacionar al tacto con los nombres de los filósofos fundadores de esta corriente de pensamiento la escasez de referencias conflictúa aun más su tratamiento.

Entre los padres de la hermenéutica filosófica, Hans-Georg Gadamer ha ensayado algún desarrollo marginal sobre el tacto como virtud del verdadero intérprete. Quien lee e interpreta un texto debe tener, según Gadamer, un tacto sutil y agudizado para saber tratar con la infinitud de sentido que da acceso a la verdad de una obra.¹ En el caso de Paul Ricœur, la situación es bien diferente. A lo largo de su extensa producción, refiere muy pocas veces al tacto sin atisbar siquiera un abordaje más o menos sistemático. Sobre esta doble dificultad, nuestro trabajo asume el objetivo más complejo de todos: ocuparse del tacto en la filosofía de Ricœur. En concreto, nos limitaremos a una de sus obras, *Soi-même comme un autre* de 1990 (SA). La razón es la siguiente. Si bien el tacto es referido en otros textos, siempre pocas veces, en esta obra tiene la particularidad de ser mencionado en varias ocasiones (seis en total), con dos significados diferentes que tiene la palabra “*tact*” (tacto) que Ricœur utiliza.² 1º) Su significado ético indica que el tacto es una virtud a la manera de lo que dice la expresión castellana “tener tacto”, es decir, un tacto moral para saber tratar con otros y saber lo que conviene decir, hacer o evitar en cada situación particular. 2º) Su significado perceptivo o *aisthético* indica que el tacto es uno de los cinco sentidos. Su percepción háptica ofrece determinadas sensaciones a través de la piel, las manos y el movimiento corporal (rugoso-suave, placer-dolor, frío-calor, presión, etc.).³ Este juego semántico entre las dos significaciones, ética y perceptiva, se da también en otra obra, *Le Volontaire et l'involontaire. Philosophie de la volonté I* (VI) de 1950.⁴ No obstante, creo que en *Soi-même comme un autre* los dos significados se evidencian mejor en su contraste pues, como es sabido, en esta obra tardía, Ricœur bosqueja expresamente y por primera vez su pequeña ética. Ubico brevemente en este texto las menciones al tacto con sus dos significados.

¹ Para un abordaje del tema del tacto en Gadamer, cf. DIEZ FISCHER, Francisco. “Los límites de una hermenéutica de lo inaparente y la percepción táctil”. In: *Escritos de filosofía*. Número especial: Los límites de la fenomenicidad. Buenos Aires: n. 6, 2018, pp. 21-35. Disponible en: <https://plarci.org/index.php/escritos>

² A diferencia de la palabra francesa *toucher*, que indica específicamente el sentido táctil y que nuestro autor no utiliza en esta obra (quizá por su estrechez semántica), la palabra “*tact*” refiere tanto al sentido perceptivo del tacto como a la virtud moral de tener tacto, es decir, a la delicadeza o *savoir-faire* como “cualidad que permite apreciar intuitivamente lo que conviene decir, hacer o evitar en las relaciones humanas”. Cf. *Le Robert. Dictionnaire en ligne*. <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/tact>

³ La expresión actual para indicar conjuntamente toda la variedad de percepciones vinculadas al sentido del tacto y a las kinestesis corporales es “sentido háptico”. Su etimología proviene del sustantivo griego *ἅπτικός* y del verbo *ἅπτειν* que significa tacto y tocar. En nuestro caso, a lo largo del trabajo, mantendremos la denominación más corriente de “tacto” para indicar este complejo y variado canal perceptivo fundamental, ya que es la terminología que utiliza Ricœur en sus escasas menciones y porque es la palabra que refiere, a la vez, al sentido y a la virtud. Sobre una presentación de la complejidad perceptiva del sentido háptico, cf. JONES, Lynette. *Haptics*. Cambridge, MA: MIT Press, 2018.

⁴ En *Philosophie de la volonté I*, Ricœur examina la vida encarnada como involuntario corporal, es decir, el cuerpo en tanto medium afectivo de todos los valores que determina toda evaluación en razón de que ningún motivo me inclina a algo si no imprime mi sensibilidad, es decir, si no “toca” mi carne. Bajo esta oculta impronta ética de su obra de 1950, que Ricœur reconocerá años más tarde, el sentido del tacto es vinculado: 1) al problema de la imaginación del placer y del valor, donde el tacto proporciona una conciencia de nuestra profunda inseparabilidad, pero también divisibilidad, pues el yo sólo se experimenta a sí mismo mediante el contacto con el obstáculo que se le resiste; 2) al problema del dolor que “es una especie de sensación entremezclada con el tacto.” (83). El dolor propio sin duda me toca, cuando algo me duele, pero el dolor ajeno también “me toca” a causa de la vulnerabilidad de mi carne. Así el dolor propio, percibido por el sentido perceptivo, y el dolor ajeno, percibido por la virtud moral, quedan entrecruzados en el tacto como parecen estarlo también, cuarenta años más tarde, en *Soi-même comme un autre*. Cf. RICŒUR, Paul. *Philosophie de la volonté. Le Volontaire et l'Involontaire*. Tomo I. Paris: Aubier-Montaigne, 1950.

En los estudios 7° y 9° de *SA*, el tacto es referido como virtud moral. A modo de introducción a la larga vía mediadora por las herencias que concretan su relectura crítica de la ética aristotélica, kantiana y hegeliana, Ricœur afirma que, por un lado, son los propios conflictos suscitados por el rigor del formalismo moral, los que confieren al juicio moral en situación, recibido de Aristóteles, su verdadera importancia; por otro, sin la travesía por los conflictos, suscitados por situaciones trágicas y dolorosas que agitan una práctica guiada por los principios universales de la moralidad, recibidos de Kant, sucumbiríamos a las seducciones de un situacionismo moral que nos entregaría indefensos a la arbitrariedad. Por tanto, concluye Ricœur: “No hay camino más corto que éste [la travesía por los conflictos] para alcanzar ese tacto (*tact*) gracias al cual el juicio moral en situación, y la convicción que lo anima, son dignos del título de sabiduría práctica.”⁵ El autor no ofrece más explicaciones y deja abiertas muchas preguntas: ¿Qué es ese tacto? ¿Cómo se adquiere en ese “camino más corto” (que, en términos de la cartografía ricœuriana, es siempre una larga y conflictiva travesía)? ¿Qué grado de importancia tiene para su pequeña ética si es “gracias al cual” se llega nada menos que a la sabiduría práctica? A pesar de la falta de respuestas, y por lo que queda sugerido, algunos de sus lectores han interpretado que el tacto ricœuriano es un momento crítico prudencial, clave para su camino ético.⁶

Luego, en el estudio 10° y final de la obra, dedicado a su esbozo de una ontología, el tacto es referido como sentido perceptivo. Siguiendo la herencia fenomenológica, cumple un rol fundamental. Es el canal sensitivo por el que tenemos la sensación primaria de la propiedad de nuestro cuerpo. El cuerpo se llega a atestar como propio, como *nuestra* carne, gracias al sentido del tacto que, en su apercepción, es decir, al sentirse, lo revela como el fondo mediador de pasividad que es complemento necesario de toda teoría de la acción humana, la cual Ricœur desarrolla en los estudios 1° a 6°, y de su cumplimiento ético (7° a 9°).⁷ En esta función clave que el sentido táctil tiene en este último estudio, nuestro autor asume críticamente dos herencias de la tradición reflexiva. La del tacto activo de Maine de Biran y la función fenomenológica central que este sentido tiene para Husserl. Su tesis articula ambos legados. Solo por el privilegio del sentir táctil en la doble percepción, tocante-tocado, el cuerpo se percibe y nos lo apropiamos, constituyéndose al mismo tiempo como *mi* carne, es decir, lo *más* originariamente *mío*, y como *mi* alteridad, es decir, lo *otro* de *mí*. “Es por el tacto activo (*tact actif*), en el que se prolonga nuestro esfuerzo, que las cosas atestan su existencia tan indudable como la nuestra”.⁸ Entre su afirmación originaria como *mi* propiedad y su diferencia como *mi alteridad*, el cuerpo propio es apercebido gracias al tacto como *mi* pasividad vulnerable que media originariamente en todas mis acciones. Con su esfuerzo y ante la resistencia, media entre el *sí* y las cosas exteriores, entre el *sí* y los otros, entre el *sí* y *sí mismo*, ofreciendo la doble certeza de existencia interior (de *mí* y de *mi* cuerpo en tanto propio) y de existencia exterior (de las cosas, de los otros y de *mi* cuerpo en tanto otro de *mí*).

⁵ RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990, p. 280. Asimismo, un poco más adelante señala que para determinar, en los casos de aborto, cuando constituye o no un crimen se “requiere de un tacto (*tact*) moral muy desarrollado.” (317). Esas son las dos veces que menciona al tacto moral en esta obra.

⁶ Cf. CONTRERAS, Beatriz. “Tacto, promesa y convicción. Conjunción ética de tradición e innovación en Paul Ricœur”. In: *Études Ricœuriennes/ Ricœur Studies*. Pittsburgh: v. 2, n. 2, 2011, pp. 33-47, y CONTRERAS, Beatriz y MENA MALET, Patricio. “Le risque d’être soi-même, Le consentement et l’affectivité comme fondements de l’éthique ricœurienne”. In: *Études Ricœuriennes/ Ricœur Studies*. Pittsburgh: v. 9, n. 2, 2018, pp. 11-28. Para una exposición de estas lecturas, cf. el punto II del presente estudio.

⁷ La importancia del sentido táctil para la constitución del cuerpo como propio ha llegado a ser comprobada en medicina en los casos de somatoagnosia, es decir, de alteración o privación del conocimiento táctil de alguna parte del propio cuerpo o de la relación del cuerpo con el espacio, que se acompañan a menudo de una anosognosia que es la falta de conciencia de los pacientes respecto a sus propios síntomas, es decir, un desconocimiento de su enfermedad e incluso de sus miembros enfermos como propios, por falta de sensación táctil. En este sentido, es bien instructivo el caso de Ian Waterman que perdió su capacidad táctil de propiocepción. Cf. el documental *The Man Who Lost His Body* (BBC Documentary), 1998. Disponible en: <https://www.dailymotion.com/video/x12647t> y la entrevista “How I lost my sense of touch”, 27 de Octubre de 2020. Disponible en: <https://www.bbc.co.uk/programmes/p08wjnff>

⁸ RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990, p. 372.

Alrededor de estos dos significados contrapuestos en las escasas menciones, el presente trabajo se pregunta si es posible establecer un vínculo entre tacto moral y tacto perceptivo. Es cierto que Ricœur no lo indica en ningún momento. Entonces, ¿hay que concluir que se trata de un simple desplazamiento retórico sin articulaciones latentes o posibles? Es decir, ¿Ricœur piensa que sólo metafóricamente se dice de algunos hombres que “tienen tacto” dentro del ámbito ético como literalmente se dice de todos los hombres que poseen el sentido del tacto dentro del campo perceptivo-fenomenológico? ¿O más bien las referencias en *SA* esconden un cruzamiento oculto que apunta a un solo y mismo tacto que, siendo un sentido esencial para la vida sensible carnal, se hace tangible como exhortación ética a una virtud indispensable para la vida social? ¿Qué fuentes e implicancias conlleva el intento de acercar el tacto ético y perceptivo en vistas de esa antropología filosófica nunca explicitada que es la voz silente reconocida en esta obra?

El intento por pensar estas preguntas nos conducirá a desarrollar el planteo en tres movimientos: I. Describir el marco de interpretaciones que son punto de partida para analizar las fuentes originarias de esta noción ricœuriana marginal; II. Examinar la amplitud del legado aristotélico operante en el tacto moral referido por Ricœur; y III. Indicar qué vínculos entre la virtud y el sentido del tacto pueden estar resonando en la ontología ética de *SA*.

2. Junto a Ricœur, tanteando la antropología y la ética de Aristóteles.

Si el tacto no es siquiera un tema secundario de la filosofía ricœuriana, ¿cómo justificar la pertinencia de su abordaje? Por fuera de su obra, hay un marco general que alienta el esfuerzo de su tratamiento. Existen numerosos estudios sobre *embodiment ethics* que destacan el valor moral del sentido táctil en perspectiva de una encarnación de la ética cada vez más necesaria a causa de nuestro creciente mundo digital.⁹ Según estos estudios, el sentido del tacto tiene una dimensión moral que es inextricable. Y los usos del lenguaje confirmarían que esa relación particular sólo es propia del tacto y no de los otros sentidos, por eso no se habla de vista, olfato u oído morales, pero sí de tacto moral.

En un marco más específico, existen ciertas interpretaciones sobre el anclaje de la ética de Ricœur en el medio carnal que sustentan el carácter plausible de nuestro intento de vincular el sentido del tacto y la virtud de tacto. Recorro rápidamente las lecturas que, a mi juicio, ofrecen indicaciones significativas.

En *Carnal Hermeneutics*, Kearney muestra que Ricœur tuvo que ensayar en *SA* un giro de regreso al tema de la carne a fin de poder sustentar su teoría de la acción y su cumplimiento ético.¹⁰ La proto-hermenéutica de la carne, ya bosquejada en cercanía con Husserl en *Le Volontaire et l'involontaire. Philosophie de la volonté 1* (1950), fue retomada cuatro décadas después en el estudio 10° de *SA* (1990) como búsqueda fenomenológico-genética de esa originaria mediación carnal que, como fondo pasivo, permite la adscripción de la acción y de toda evaluación e imputación éticas. Ya hemos señalado que el valor del tacto como sentido es en este punto fundamental, porque atesta ese fondo de anclaje fundamental del sí. Por otro lado, desentrañando una no explicitada teoría de la encarnación en Ricœur, Amalric analiza la clase mediación, que la carne tiene desde *VI* hasta *SA*, en tanto es una mediación siempre imperfecta y falible.¹¹ Imperfecta porque la carne es una mixtura impura que está a medio camino entre lo que

⁹ Solo a modo de ejemplo sobre la actual relevancia ética del sentido táctil para el mundo digital remito a RATCLIFFE, Matthew. “Perception, Exploration, and the Primacy of Touch”. In: NEVEN, Albert, DE BRUIN, Leon, GALLAGHER, Shaun (edit.). *The Oxford Handbook of 4E Cognition*. Oxford: Oxford University Press, 2018, pp. 281-299, y JEWITT, Carey, PRICE, Sara, LEDER MACKLEY, Kerstin, YIANNOUTSOU, Nikoleta, y ATKINSON, Douglas. *Interdisciplinary Insights for Digital Touch Communication*. Bristol: Springer, 2019.

¹⁰ KEARNEY, Richard y TREANOR, Brian (eds.). *Carnal Hermeneutics*. New York: Fordham University Press, 2015.

¹¹ AMALRIC, Jean-Luc. “La médiation vulnérable. Puissance, acte et passivité chez Ricœur”. In: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*. Pittsburgh: v. 9, n. 2, 2018, pp. 44-59.

depende de mí y lo que no depende de mí, es decir, mi propiedad y mi alteridad, la acción y la pasividad. Falible porque su mediación se revela por la prueba de la pasividad que es la prueba del dolor y del sufrimiento que atraviesa toda acción. Por y en nuestro cuerpo carnal estamos expuesto a los sufrimientos generados por las acciones de otros y por la propia alteridad (mi cuerpo cuando enferma). En el conflicto originario suscitado por la interiorización de la alteridad mediada en la carne propia, sufrir y sentir dolor revelan la dimensión constitutivamente intersubjetiva de ese medio carnal. Según la lectura de Amalric, la encarnación en Ricoeur puede sintetizarse como una experiencia de mediación intersubjetiva y vulnerable, indisociablemente ética y ontológica a la vez, que es corazón de su hermenéutica. En esta mediación de la carne, el tacto como sentido, por el que se percibe el dolor *propio*, y como virtud, del que tiene tacto para acompañar a otros en su dolor, parecería susceptible de ser anticipado como la condición necesaria para que el sufrimiento pueda vulnerar al sí en las dos dimensiones, ontológica y ética. Así el entrecruzamiento de sentido perceptivo y virtud moral abrirá a la hermenéutica.¹² Abel señala que el concepto ético central de sabiduría práctica en Ricoeur debe ser comprendido como una “sensibilidad ética” desarrollada a través de una poética que nos otorgue nuevas y mejores facultades de sentir a la altura del poder de nuestro actuar.¹³ Si bien el vínculo entre sentido táctil y virtud no es examinado, su posibilidad de sabiduría como sensibilidad se acomoda a la propuesta de pensar la articulación entre ambos. Finalmente, Contreras es una de las pocas intérpretes en indicar en SA el valor que el tacto moral tiene para Ricoeur, a pesar de la escasez de menciones. Tampoco se ocupa de la relación entre tacto ético y perceptivo, pero subraya el vínculo esencial que esta virtud mantiene con la herencia aristotélica de la *φρόνησις*, central para toda hermenéutica. Su lectura será el punto de partida de nuestro trabajo:

A nuestro juicio, el trabajo de sobredeterminación de la *phrónesis* aristotélica alcanza un grado de síntesis notable en ese momento inicial que refleja el tacto del juicio moral en situación. La interpretación crítica de la *phrónesis* aristotélica recupera una *phrónesis* no ingenua, esto es, sometida a un proceso de prueba de universalización, que supone la evaluación de su nivel normativo expresado en el *orthos logos*, depurado por la regla, y elevado así a una exigencia de adecuación con ella. Sin embargo, el examen crítico mantiene intacto su rasgo distintivo, esto es, la capacidad de modificar la acción si la evaluación muestra la insuficiencia de la norma para resolver de manera justa el caso concreto. El tacto es ese proceder sutil y lúcido por el cual la ética aristotélica marca un hito decisivo de la reapropiación crítica que Ricoeur desarrolla.¹⁴

Como síntesis crítica de la *φρόνησις* de Aristóteles, la virtud del tacto moral ricœuriano constituye el primer momento de discernimiento crítico en el camino hacia la sabiduría práctica (Contreras destaca tres: 1º el tacto, 2º la promesa y 3º la convicción). El tacto es la instancia primera en un doble sentido, de comienzo y de llegada. De llegada, pues sólo puede ser adquirido a través de la vía más corta que significa haber realizado una larga travesía por los conflictos. Es el instante decisivo de aplicación crítica de la

¹² La articulación entre tacto, carne y hermenéutica es compleja y no puede ser abordada aquí en profundidad. En principio, se puede indicar que tanto el comprender hermenéutico (*Verstehen*) como la disposición afectiva originaria (*Befindlichkeit*), que Heidegger propone y serán centro de la hermenéutica posterior, tendrían de fondo un reconocimiento de la hermenéutica aristotélica de la carne del cuerpo. Cf. MURDOCH, Iris. “Sein und Zeit: Pursuit of Being”. In: BROACKES, Justin (edit.). *Iris Murdoch, Philosopher: A Collection of Essays*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 95. Ricoeur tiene una opinión opuesta pero complementaria. Heidegger produce un cortocircuito entre el poder-ser y la mortalidad por falta, en su análisis del cuidado, de una relación con el cuerpo propio y la carne. Incorporar esa relación permitiría que el poder-ser revista la forma del deseo (vinculándose con el *conatus* de Spinoza, la apetencia según Leibniz, la libido según Freud, y el deseo de ser y el esfuerzo por existir según Jean Nabert). En este sentido, la carne proveniente de la fenomenología de Husserl será para Ricoeur el gran correctivo de la analítica existencial heideggeriana, y el supuesto fenomenológico de su hermenéutica así como el anclaje de esta última en la fenomenología. Cf. RICŒUR, Paul. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000, p. 466.

¹³ ABEL, Olivier. “La philosophie du proche”. In: *Cités*. Paris: n. 33, 1, 2008, pp. 109-118.

¹⁴ CONTRERAS, Beatriz. “Tacto, promesa y convicción. Conjunción ética de tradición e innovación en Paul Ricoeur”. In: *Études Ricœuriennes/ Ricoeur Studies*. Pittsburgh: v. 2, n. 2, 2011, p. 40.

regla moral que sólo se obtiene después de haber atravesado situaciones dolorosas y conflictivas al modo de un “tener tacto” para saber actuar en determinadas circunstancias. De comienzo, pues solo él guía al juicio moral por ese camino ético al mantener su fuerza crítica para toda reevaluación que considere necesario modificar la acción, aplicando mejor la regla moral al caso particular. Como para eso también se requiere tener tacto, el punto de llegada se vuelve sobre el punto de comienzo en el doblez de un camino inacabable. Esta flexión es la que insiste en la pregunta por el cruzamiento del momento ético y perceptivo. Si el tacto como sentido ofrece la evidencia ontológica de la atestación fiable de sí en la apercepción de la carne propia, dando fuerza de certeza a la convicción de estar haciendo lo correcto, ¿el ofrecimiento de fuerza crítica del tacto moral, como punto de comienzo, no se corresponde con el de certeza ontológica del tacto perceptivo? Y como punto de llegada ¿se podría adquirir un tacto moral que guíe y modifique la acción sin tacto perceptivo de ese fondo carnal en la vulnerabilidad de su mediación? Para profundizar estas preguntas ahondemos en los estratos significativos del legado aristotélico de la *φρόνησις* que, como indica Contreras, operan en el tacto ricœuriano.

Al inicio del estudio 7°, en el marco de los predicados éticos de la acción humana (buena y obligatoria), Ricœur formula su conocida definición de ética: “*el deseo de ‘vida buena’ con y para el otro en instituciones justas*”.¹⁵ Como es sabido, el primer momento de la definición lo asume de Aristóteles: la teleología de la acción ética es la vida buena. Al explicarlo se ve obligado a enfrentar el problema sobre el que el Estagirita parece haber dado respuestas ambiguas: si la vida buena es un fin que puede ser objeto de deliberación o no. La cuestión surge de la paradoja que generan las respuestas discordantes entre los libros III y VI de la *Ética*. El último propondría que es posible la deliberación sobre los fines, mientras que, según el primero, sólo sería posible sobre los medios. Ricœur considera que la inconsistencia es sólo aparente. Existe, más bien, una estrecha cohesión basada en que ambos libros se apoyan en la íntima relación que la virtud de la *φρόνησις*, determinante para la intencionalidad ética hacia la vida buena, tiene en la vida concreta del *φρόνιμος* que la encarna actuando. La *φρόνησις* sólo puede ser comprendida desde la implicación y compromiso de la totalidad de la vida del *φρόνιμος* en cada situación singular. Esta inseparabilidad entre virtud y vida en la encarnación particular de su totalidad descansa para Ricœur en la analogía que Aristóteles propone entre *φρόνησις* y *αἰσθησις* debido a que ambas tienen por objeto lo particular. Aunque no se confundan, la *φρόνησις* se ocupa de lo particular (acciones y decisiones) que es de lo que hay percepción sensible (*αἰσθησις*). Esta analogía que las acerca supone, aunque Ricœur no lo explicita, un vínculo de articulación entre tacto perceptivo y tacto ético que el propio Aristóteles indica al menos en tres puntos. Creo que la explicitación de esta articulación no sólo aclara la asunción crítica de la *φρόνησις* aristotélica en el tacto moral ricœuriano, sino también su posible juntura con las menciones de Ricœur al sentido perceptivo. Los tres puntos de la articulación aristotélica son: 1°) el doble vínculo que el sentido del tacto (*ἄφῃ* o *ἅπτόν*), como fundamento de la *αἰσθησις*, tiene con la moralidad; 2°) el vínculo que el sentido táctil tiene con la virtud del tacto moral (*ἐπιδέξιος*), que es fundamento de la *φρόνησις*; y 3°) la necesidad de la *δεξιότης* (destreza) moral que la *φρόνησις* tiene para su concreción en la vida del *φρόνιμος*.

1°) Aristóteles vincula el tacto como sentido perceptivo a la moralidad con una doble valencia, negativa y positiva. Respecto a la primera, en el libro III de la *Ética* por percibir los placeres por sí (no por accidente como los demás sentidos) el tacto es presentado como la causa del deseo (*ὀρεξις*) y de la intemperancia moral. Por lo mismo, es causa también de erigir a la moderación en modelo de virtud que aplica el principio ético de la *μεσότης*. Es sólo respecto a las sensaciones táctiles de placer que alguien se dice moderado o temperante. Respecto a la segunda, en *Acerca del Alma* Aristóteles afirma que el tacto es el único sentido indispensable para la existencia de la

¹⁵ RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990, p. 202.

vida sensible. Enuncio algunas de las razones ofrecidas por el Estagirita: a) Permite nada menos que la nutrición a través del alimento que tocamos y gustamos. b) Nos da las sensaciones primarias de placer y de dolor físicos. c) Es fundamento de toda la sensibilidad en su carácter mediado (la carne del cuerpo es el medio propio junto con el cual se perciben las sensaciones táctiles). d) Por ser el sentido más básico y común a todos los vivientes sensibles es fundamento de la αἰσθησις, por eso según Aristóteles perceptible y tangible son sinónimos.¹⁶ A partir de esta necesidad e importancia perceptiva del sentido táctil –asumida por Husserl en la primacía que le atribuye al tacto para la constitución del cuerpo propio en *Ideen II* (cruzamiento de herencias también en la mención ricœuriana al tacto perceptivo)¹⁷–, Aristóteles hace una valoración final tan positiva como sorprendente. Afirma que el hombre por poseer el tacto más agudo (ἀκριβεστάτην) y más sensible (αἰσθητικώτατον) entre todos los vivientes, y por tanto la carne más blanda (μαλακόσαρκοι)– es φρονιμώτατόν τῶν ζώων.¹⁸ Según se traduzca φρόνιμος por inteligencia o prudencia, significa que el hombre es “el más inteligente o prudente de los vivientes sensibles” en función del sentido del tacto y no en función de ningún otro sentido. La forma superlativa (φρονιμώτατόν) refiere a nuestra diferencia biológica y sería nada menos que consecuencia de nuestra máxima agudeza (ἀκριβεστάτην) en el sentido más universal e indispensable en todos los vivientes sensibles.¹⁹ Que el hombre tenga más agudo el sentido más universal y fundamental abre dos proyecciones significativas para nuestro análisis.

Por un lado, eso implica que la mayor agudeza o precisión de nuestra sensibilidad táctil nos permite una mayor y mejor capacidad de discriminación sensible en el acercamiento de nuestro cuerpo con otros cuerpos, lo cual ya conlleva de por sí implicancias éticas. La dimensión ética del tacto se refiere a que el tacto es el sentido por el que más agudamente percibimos el placer y el dolor que son objeto de moralidad, para Aristóteles lo será, sobre todo, el primero, para Ricœur lo será, sobre todo, el segundo.

¹⁶ En *Acerca de la generación y corrupción*, Aristóteles considera sinónimos lo αἰσθητοῦ y lo ἄπτοῦ, pues percibimos cuerpos sensibles o perceptibles porque hay tacto: “buscamos los principios del cuerpo perceptible (αἰσθητοῦ σώματος), es decir, ‘tangible’ (ἄπτοῦ), y que tangible (ἄπτόν) es aquello cuya percepción se da por el tacto (αἰσθησις ἀφή).” (329b6-8).

¹⁷ Marion ha mostrado cómo Husserl asume y cumple las elaboraciones aristotélicas sobre el tacto. “Husserl ha desarrollado con una virtuosidad inigualada la tesis aristotélica de que el tocar tiene su privilegio sobre todos los otros sentidos en que para él solo el medio de la percepción es uno con el que percibe, de tal modo que ese sentiente no puede nunca sentir sin sentirse.” MARION, Jean-Luc. *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*. Buenos Aires: Jorge Baudino/Universidad Nacional de San Martín, 2005, p. 61. La herencia aristotélica del tacto es reconocida por Husserl mismo en el §46 de *Ideen II*, no obstante, Ricœur ni siquiera la menciona a pesar de su insistente recurso a la φρόνησις aristotélica. Su camino alrededor del sentido táctil como revelador de la pasividad tiene referencias más recientes. Como veremos, comienza con Maine de Biran, reiniciador de la filosofía reflexiva (en tanto mejor encarnada que la reflexión cartesiana), pasando rápidamente por Husserl pero sin grandes referencias a los continuadores en este tema, por ejemplo, Merleau-Ponty o Derrida.

¹⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Introducción, Traducción y Notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Biblioteca Básica Gredos, 1978, 9 II 421a 16-26. Con un sentido semejante, indicando la diferencia específica del hombre, el superlativo φρονιμώτατόν aparece en *Partes de los animales* cuando Aristóteles polemiza con Anaxágoras respecto de la mano como causa de la inteligencia. Ofrece el ejemplo de la flauta: “Las manos son, de hecho, una herramienta, y la naturaleza distribuye siempre, como una persona inteligente, cada órgano a quien puede utilizarlo. Y en efecto, es más conveniente dar flautas a quien es un flautista que enseñar a tocar a quien tiene flautas, pues a lo mayor y principal la naturaleza añade lo más pequeño, y no a lo más pequeño lo más preciado y grande. Si realmente es mejor de esta manera, y la naturaleza hace lo mejor entre lo posible, no por tener manos es el hombre el más inteligente (φρονιμώτατος), sino por ser el más inteligente de los animales (τὸ φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζώων) tiene manos” (687a 11-19). En *Acerca del alma*, retoma esta idea de la mano como herramienta de las herramientas (cf. 432a 1), y formula esa tesis que parece similar, pero que ahora vincula al tacto como causa (y no efecto como la mano) del superlativo de φρόνιμος, lo cual da a entender la distancia entre mano y tacto, en tanto la primera no es para Aristóteles un órgano del segundo, sino una parte de su medio que es, en verdad, la totalidad del cuerpo.

¹⁹ Esta particularidad en el hombre de la mayor agudeza del sentido más universal entre los vivientes sensibles está latente en la lectura que Brague hace de Aristóteles cuando vincula mano, alma e intelecto. La presencia de la mano en el hombre como órgano universal, capaz de tomar todos los útiles y abrirse a la totalidad de la vida es debida a la “divinidad” del hombre mismo: “La mano simboliza la universalidad del hombre [...] el hombre es universal porque él es conforme al universo.” BRAGUE, Rémi. *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris: PUF, 1988, p. 238. Brague correlaciona así φρόνησις y mano (χεῖρ) en tanto ambas compartirían ser, en la praxis y en la poiësis respectivamente, condición de posibilidad de la universalidad del hombre. “Así la phrónesis es en el dominio de la praxis lo que la mano es en el de la poiësis. Ella es alguna cosa como el medio de medios.” BRAGUE, Rémi. *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris: PUF, 1988, p. 119.

Además nuestro tacto por ser más agudo ofrece una mayor cercanía del otro y de lo otro, mediada por la blandura de nuestra carne, que es condición de posibilidad de un comportamiento determinable éticamente, sea violento, amoroso o cuidadoso.²⁰ En esa cercanía de los cuerpos más sensibles que se tocan se juega una prudencia corporal o inteligencia motriz que implica a la vez las dimensiones perceptiva y ética del tacto.

Por otro lado, y en correspondencia con esta cercanía, el superlativo (*φρονιμώτατον*) para referir a nuestra diferencia biológica también indica en griego una exhortación moral que predomina en el contexto ético-filosófico de su uso.²¹ El tacto humano en su mayor agudeza y sensibilidad es causa de la distinción biológica-natural, ser los más inteligentes, pero, al mismo tiempo, es causa de la exhortación ética a ser el más prudente de los vivientes sensibles. Como lo interpreta Chrétien, todos los hombres tienen por naturaleza y en grado sumo la mayor capacidad de tacto e inteligencia, y si bien por eso no cabe decir que todos poseen en grado sumo la virtud de la *φρόνησις*, sí cabe decir literalmente que todos están llamados a alcanzarla no solo entendiéndose mejor en el ámbito práctico-ético, sino apercibiéndose mejor (con mayor agudeza) en el ámbito perceptivo, que entonces, y desde el inicio, es siempre ético, y también hermenéutico.²²

2°) El vínculo negativo y positivo del sentido del tacto con la moralidad hecha luz sobre el vínculo entre el tacto perceptivo y la virtud de tener tacto que se indica en la *Ética a Nicómaco*. Así como en el libro III, el sentido del tacto era causa de intemperancia por la percepción del placer propio, en los libros siguientes (IV y IX), la posibilidad que ofrece de percibir el placer y el dolor propios resuena en la virtud moral y temperada de *ἐπιδέξιος*. El término griego (*ἐπιδέξιος*) se traduce por “tacto”, pero no refiere al sentido perceptivo, sino al comportamiento ético virtuoso de ser moralmente diestro (*δέξιος*) sobre (*ἐπὶ*) otros para saber tratarlos en situaciones concretas. La virtud de tener tacto implica un saber *phronético* como percepción de lo particular para el comportamiento en situaciones singulares en que otros se encuentran. Según Aristóteles, se predica del amigo que, por tener tacto, sabe del otro como sí mismo (*ἐαυτῷ*) en dos circunstancias. En situaciones placenteras, sabe tratar a otros haciéndolos reír, diferenciándose de sus dos extremos, el burdo y el bufón. En situaciones dolorosas, “el amigo, si tiene tacto (*ἐπιδέξιος*), puede consolarlo [al que sufre] con su presencia y con

²⁰ La predominancia ética del acercamiento carnal se debe al tacto, no solo a causa de su mayor agudeza y sensibilidad, sino a que esa agudeza hace más blando al medio propio (la carne), y no determina a un medio ajeno como son los de los otros sentidos (la luz para la vista, el aire para el oído y el olfato). Esa predominancia ética de la encarnación y de la percepción táctil ha sido mostrada con claridad por Kristeva, Irigaray y Dufourmantelle, entre otros. Por ejemplo, el amor, como comportamiento ético con el otro, se da en el momento de la encarnación, en concreto, en la reciprocidad de un tacto cuidadoso (primero, pero no solo, en términos físico-corporales) que se logra entre aquellos que se aman. Cf. IRIGARAY, Luce. “The Fecundity of the Caress”. In: IRIGARAY, Luce. *An Ethics of Sexual Difference*. Ithaca: Cornell University Press, 1993, p. 232.

²¹ A *Greek-English Lexicon* evidencia la rareza del uso del superlativo *φρονιμώτατον* y su determinación como exhortación ética. Por ejemplo, es utilizado por Platón en el *Fedro*, en el momento clave cuando Sócrates describe que el amante buscará apartar a su amado de muchas y provechosas relaciones, con las que, tal vez, llegaría a ser un hombre de verdad. Así le infringe un grave mal que es impedirle el medio a través del cual podría llegar a ser *φρονιμώτατος*; esto es, “la divina filosofía” (cf. *Fedro*, 239b). En la *Apología de Sócrates*, es utilizado cuando, tras su condena, Sócrates recuerda su tarea: “iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible (*φρονιμώτατος*)” (*Apología*, 36c). También aparece en la *Apología de Sócrates* de Jenofonte y en *Electra* de Sófocles referido a la mayor “sagacidad” animal al compararnos éticamente con ellos. La voz del coro dice: “¿Por qué, cuando contemplamos a las más sagaces (*φρονιμωτάτους*) aves del cielo cuidándose del alimento de los que engendraron y con los que encuentra un goce, no lo hacemos en igual medida?” (1058-1060).

²² CHRÉTIEN, Jean-Luc. *La llamada y la respuesta*. Madrid: Caparrós, 1997, p. 130. También cf. BRAGUE, Rémi. *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris: PUF, 1988, p. 259. En una línea de interpretación similar, Kearney propone que por esta mediación más refinada o aguda entre lo propio y lo otro, el adentro y el afuera, la ontología y la ética, el tacto es el sentido para la transición y traducción, es decir, “La piedra de toque de una hermenéutica carnal”, pues hace posible un mejor manejo de la carne del lenguaje. Cf. KEARNEY, Richard. *Touch. Recovering our most vital sense*. New York: Columbia University Press, 2021, p. 38. Respecto a la relación del tacto humano, más agudo, con esos dos medios hermenéuticos, carne y lenguaje, cf. DIEZ FISCHER, Francisco. “Sentido del tacto y tacto moral”. Trabajo expuesto en *Cuarto Simposio de Fenomenología y Hermenéutica*, realizado en la Universidad de Caldas, Colombia del 7 al 8 de octubre de 2020.

sus palabras, ya que conoce el carácter y lo que le agrada o disgusta”.²³ No puede tener tacto quien no percibe en las situaciones concretas lo particular por la *φρόνησις*, el placer y dolor ajenos. Eso supone la posibilidad básica y fundamental de poseer el sentido del tacto para percibir en las situaciones concretas, y con mayor agudeza que el resto de los vivientes sensibles, lo particular por la *αἴσθησις*, el placer y dolor propios. No es casual (sumando razones para la analogía entre *φρόνησις* y *αἴσθησις*) que Aristóteles predique la virtud y el sentido de las mismas situaciones de placer y dolor, ajenas, en un caso, y propias, en el otro. Las segundas en su materialidad físico-perceptiva parecen operar como fondo efectivo de las primeras en su moralidad. La mayor precisión del tacto humano no solo exhortaría, sino sustentaría la virtud. De otro modo, no veo cómo sería posible una encarnación ética en la vida concreta del *φρόνιμος*. Sólo imaginemos ¿qué dolor por el otro que sufre podría sentir alguien que tuviera un cuerpo invulnerable que no sintiera, con agudeza, dolor físico propio? ¿Qué simpatía podría tener sin *pathos*? ¿Qué virtud sin sentido?²⁴

3º) Bajo estas cercanías que se dan en los libros IV y IX, aparece la noción aristotélica de *φρόνησις* (libro VI), objeto fundamental de la reasunción crítica de Ricœur en su noción de sabiduría práctica y también, aunque nuestro autor no haga mención a *ἐπιδέξιος*, de su tacto moral según la lectura de Contreras. Al final del libro VI, en el marco de la analogía entre *φρόνησις* y *αἴσθησις*, Aristóteles acerca *φρόνησις* y destreza (*δεινότης*) a través de *ἐπιδέξιος*. Sostiene que la *φρόνησις* solo se encarna en la vida del *φρόνιμος* gracias a que éste tiene la destreza ligada a su ser moral. Quienes son solamente diestros (*δεινός-δέξιος*) para tratar con otros no son prudentes, ya que pueden utilizar esa habilidad para manejarlos inmoralmemente. Sin embargo, quienes tienen esa destreza vinculada a su ser moral con otros (*ἐπι-δέξιος*) encarnan la *φρόνησις* en la práctica. Por eso si bien *φρόνησις* y *δεινότης* no son idénticas, según Aristóteles son semejantes y “de los prudentes decimos que son diestros”²⁵, o dicho con mayor precisión “que tienen tacto”. Los jóvenes no pueden ser prudentes ni tener tacto aunque ya estén exhortados a ello por el sentido más agudo y corporal, porque adquirir estas virtudes es punto de llegada de una larga vía, la de quienes han sido tocados por conflictos dolorosos y tienen experiencia.²⁶

En torno a estas elaboraciones originarias sobre la *φρόνησις*, el entrelazamiento de las dimensiones ética y perceptiva del tacto ya aparece más claro en Aristóteles que en Ricœur. Creo que su explicitación da razón y sentido a las menciones perceptivo-éticas que hace nuestro autor y nos anima a entrecruzarlas en tres puntos: a) en el fundamento ético y perceptivo de la analogía entre *φρόνησις* y *αἴσθησις*, a la que Ricœur recurre para encarnar su deseo de vida buena y que, retomando lo señalado un año antes en “L’ethique, la morale et la règle” (1989), se establece como una dialéctica entre teleología y arqueología; b) en el fondo de la interpretación que hace de la figura del amigo en la *Ética* como introducción de la alteridad del otro en la *φρόνησις*; y c) en el suelo que hace posible la aplicación ricœuriana del tacto moral a situaciones trágicas y conflictivas de dolor. Desarrollemos algunos aspectos de estos puntos.

3. Junto a Aristóteles, tanteando la ética de Ricœur (estudios 7º a 9º).

²³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Introducción por Emilio Lledó Íñigo, Traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1998, 1171b3-5.

²⁴ En estas preguntas creo que se ubican muchos de los desafíos transhumanistas y tecnológicos que pretenden un mejoramiento futuro de nuestra corporalidad y de nuestra interfaz háptica con la materialidad digital.

²⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Introducción por Emilio Lledó Íñigo, Traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1998, 1144a28.

²⁶ Aristóteles establece aquí un movimiento análogo al de *δενότης* y *φρόνησις*, entre virtud natural y moral. Da el ejemplo kinestésico (llamativo en razón del sentido del tacto) de un cuerpo fuerte que, moviéndose a ciegas, puede dar un violento resbalón por no tener vista, es decir, razón, que, bajo la significación ética de *φρονιμωτάτον*, quizá pueda interpretarse en su sentido práctico como destreza moral (*ἐπιδέξιος*).

La analogía entre *φρόνησις* y *αἴσθησις* es reasumida por Ricœur como una relación de cercanía entre la “certeza práctica de la convicción” en el juicio *phronético* y la “evidencia teórica de experiencia” en la percepción, debido a que —según su decir— ambas tienen como “límite inferior” la referencia a lo particular de cada situación. La *φρόνησις* nos pone en relación con las situaciones singulares a partir de las decisiones en orden a conseguir la felicidad, por eso es la virtud que circula desde el límite inferior (las acciones y decisiones concretas) hacia el límite superior (la idea de felicidad). La *αἴσθησις*, a través del tacto, nos ofrece la evidencia teórica de ese límite inferior, nuestro cuerpo, en su propiedad y alteridad, y las cosas tangibles, sin la cual no hay certeza en las decisiones singulares, pero tampoco deseo o aspiración a tocar el límite superior (la felicidad en contacto con otro). La *αἴσθησις* da fuerza a la sabiduría práctica (*φρόνησις*), como el sentido del tacto, en el que se apoya la primera, da fuerza sosteniendo y exhortando a la virtud de tener tacto, por la que se cumple concretándose el camino hacia la segunda. La convicción de estar haciendo lo correcto en una situación singular pierde certeza sin la fuerza de evidencia táctil sobre la que se apoya la atestación ontológica de sí en lo particular de cada situación. La apercepción del tacto como fundamento de la atestación es la que hace inseparable su dimensión ontología y práctica. Por el tacto no solo siento *mi* cuerpo, sino que se inscribe al otro en *mi* con la posibilidad del dolor que hace falible toda acción. El “sufrir y el placer son la *mismidad* misma, la irreductible pertenencia a alguien”.²⁷ La correspondencia con Aristóteles es palpable. Solo gracias al tacto el placer y el dolor hacen de la carne humana una mismidad intersubjetiva. Una carne sin dolor no necesitaría ayuda solícita y con dificultad podría ofrecerla éticamente en una caricia o mano tendida.

En perspectiva de la relevancia perceptiva del tacto para la mismidad intersubjetiva del *cogito* quebrado en su carne, una importancia similar evidencia tener la virtud del tacto en la explicación del segundo momento de la definición ricœuriana de ética. La atestación práctica como límite ético inferior de la estima de sí, aproximación momentánea y provisional del vivir-bien, abre a la necesaria mediación del otro donde la virtud de tener tacto aparece como punto de partida del camino ético. No azarosamente Ricœur recurre aquí al ejemplo aristotélico del otro que es amigo. Su opinión crítica es que la *φρόνησις* como certeza o saber de sí no implicaría aún al otro, por eso debe leerse en perspectiva del amigo que considera como la introducción de la alteridad en el planteo de la *Ética a Nicómaco*. El señalamiento ricœuriano cobra relevancia por la relación que el amigo tiene con *ἐπιδέξιος*, y su crítica se matiza por la relación que *ἐπιδέξιος* tiene con la *φρόνησις*. El amigo que tiene tacto sabe del otro como sí mismo y porque tiene el sentido sabe de sí mismo como otro. Él es la posibilidad de entrecruzar el ámbito de lo propio, donde el sentido del tacto es indispensable para la mantención de la propia vida sensible porque *me* permite percibir *mi* placer y *mi* dolor, con el ámbito de la alteridad del otro (y también propia anticipando a Husserl). *Su* placer y *su* dolor es percibido, y sólo porque “me toca” en mi carne (alteridad propia gracias al sentido), porque el dolor del otro amigo “me” duele, exhorta mi virtud de tener tacto, lo cual *nos* permite la mantención de la vida social. La consonancia con Aristóteles (y también, aunque no podemos analizarla aquí, con la teoría spinoziana de los afectos en la relación necesaria con otros) se hace aún más patente. En esa mutua afección, no podría tener tacto quien no poseyera el sentido, pues no tendría cuerpo propio donde dolerle el otro. El primer momento de evaluación del tacto moral solo es posible por sentir tangiblemente el dolor, pues se adquiere después de haber atravesado uno mismo situaciones dolorosas con otros. Y su fuerza crítica se mantiene en las reevaluaciones porque la acción mejorable duele en y por la carne. Así creo que se entiende mejor por qué Ricœur señala que, en el fondo, el problema del amigo bordea el problema ontológico de la capacidad-efectuación y de la potencia-acto. El problema ontológico es

²⁷ RICŒUR, Paul. “Psychoanalyse et interprétation. Un retour critique”. Entretien avec Paul Ricœur (2003). Giuseppe Martini. In: *Études Ricœuriennes/ Ricœur Studies*. Pittsburgh: v. 7, n. 1, 2016, p. 28.

inseparable del problema ético en términos de sufrir-actuar. En el estudio 10º se convierte en el problema de la alteridad del otro y de sí como otro en la alteridad de mi carne por la atestación de su pasividad gracias al sentido del tacto.²⁸

En el inicio del estudio 9º, la mención al tacto moral se da en el interludio de lo trágico en la acción. Su ubicación suma claridad a la dialéctica entre sentido y virtud, y valoriza la dimensión perceptiva táctil del dolor. Para Ricœur la cuestión última del sí es la búsqueda de sentido que se suscita al sufrir y sentir dolor. El placer no exige por qué. En cambio, el dolor reclama razones y el cuerpo da testimonio de su ausencia —por eso testimoniarlo tiene el esquema de la encarnación (Nabert)—. Siguiendo a Jaspers, Ricœur reconoce que la *φρόνησις* aristotélica tiene un origen doloroso y trágico en el *φρονεῖν* de Antígona, y por eso Contreras confirma que “ese tacto se verifica en el análisis de la *phrónesis* aplicada a casos que Ricœur denomina ‘dolorosos’.”²⁹ La verificación no solo alcanza al tacto como virtud sino al tacto como sentido porque el conflicto es posible si otro me toca con su dolor en mi pasividad carnal. El postulado que da inicio a SA adquiere aquí, me parece, un esbozo de significación. Solo por la doble certeza de la apercepción táctil de la carne, Ricœur dice al comienzo de la obra que la hermenéutica del sí puede hacer frente a la duda visual (de la imagen) del cuerpo del *cogito* en su inmediatez, atestando al *cogito* quebrado en la certeza tangible de su mediación carnal. Eso se traduce a esta altura de la obra como una contraposición entre la visualidad del espectáculo del dolor de otro, que no alcanza al *cogito* en su carne dubitable, y la tangibilidad del dolor físico, que el sentido del tacto le da al sí tocándolo en la certeza (de la vulnerabilidad) de su carne. Ésa es la condición de posibilidad de la *φρόνησις* ante casos dolorosos, donde la virtud del tacto busca suavizar la tensión inherente al componente trágico de la acción como sucede, por ejemplo, en el caso de los moribundos. En este lugar, Ricœur no desarrolla la dimensión carnal del sufrimiento, ni como mi cuerpo se me aparece en el dolor propio o ajeno,³⁰ pero en vistas del legado aristotélico, frente a los casos de alteridad doliente sólo por el tacto, al sentir de cerca en mi carne al otro en su dolor, y el camino hacia la sabiduría práctica que con él comienza, exhortándonos a tener tacto y agudizar la percepción, permiten orientar en la invención de los comportamientos justos, meditando entre el límite inferior del sufrimiento que siente por el sentido y la virtud (arqueología) y el límite superior de la felicidad que desea (teleología). Porque el sí posee tacto no puede tener jamás una relación inmediata consigo mismo, sino mediada por la alteridad que en el otro le ofrece la certeza mediada de su estima porque lo toca con amor, disminuyendo su dolor. Ese tacto traduce la carencia indicada por la solicitud en el cuidadoso intercambio mutuo entre tocante-tocado bajo la evidencia de su necesidad e inseparabilidad ética y ontológica. La encarnación del cuidado se hace visible en el gesto de la mano tendida que ayuda en la travesía por el dolor porque en su apertura se acerca vulnerable. El tacto como sentido y virtud es el recurso a ese fondo de los conflictos trágicos singulares; suelo ontológico y

²⁸ En el estudio 8º queda la sugerencia de analizar si la pretensión de universalidad de la norma moral no tiene como supuesto la universalidad del tacto que ofrece al hombre la apertura al universo (cf. BRAGUE, Rémi. *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris: PUF, 1988, p. 119 y RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990, p. 363). Quizás ése es el verdadero factor de pasividad introducido en la autonomía de la estima de sí en el ámbito físico antes de la moral y a la vez la exigencia de reciprocidad ante la solicitud en el poder-sobre el otro que ofrece el contacto violento. Es el tacto el que otorga también la posibilidad o capacidad del daño a otro y a sí mismo. Eso es lo que parece estar supuesto en lo que Ricœur llama “la intimidad del cuerpo a cuerpo” (RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*, p. 235) y lo que abre a una ética del cuidado en las manos solícitas que saben tocar. Asimismo, en esta línea, parece esclarecerse por qué en sus análisis sobre las instituciones justas en torno al cuerpo político Ricœur afirma que su autofundamento carece de atestación de base: el cuerpo político no es atestable porque no es tangible en su materialidad. La articulación de la diferencia entre un cuerpo tangible humano y el cuerpo inmaterial de lo político ha sido bien estudiada por KANTORIWCZ, Ernst. *Los dos cuerpos del rey: Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Akal, 2012.

²⁹ CONTRERAS, Beatriz. “Tacto, promesa y convicción. Conjunción ética de tradición e innovación en Paul Ricœur”. In: *Études Ricœuriennes/ Ricœur Studies*. Pittsburgh: v. 2, n. 2, 2011, p. 41.

³⁰ Al respecto cf. RICŒUR, Paul. “La souffrance n’est pas la douleur”. In: ZACCAÏ-REYNERS, Nathalie, MARIN, Claire. *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*. Paris: PUF, 2013.

ético que es límite inferior desde el que se parte y, al mismo tiempo, al que se llega en el pliegue circular que es camino hacia la sabiduría práctica.

4. Junto a Aristóteles, tanteando la ontología de Ricœur (estudio 10º).

En el estudio 10º la antropología aristotélica como suelo remoto de la ontología ricœuriana confluye con las herencias reconocidas de la filosofía reflexiva de Maine de Biran y de la fenomenología genética de Husserl. En ellas el tacto concreta la larga vía mediadora que pasa por la alteridad incluso al tocar-me, es decir, al sentir en cercanía eso otro de mí que se pliega sobre mí como *mi* carne; pliegue gracias el cual el dolor que me toca me media. Es sabido que Ricœur desarrolla aquí los fundamentos de su hermenéutica del sí a través de tres mediaciones: 1) el compromiso ontológico de la atestación, 2) el alcance ontológico de la distinción entre ipseidad y mismidad, y 3) la estructura dialéctica de la relación entre ipseidad y alteridad. Esta última se concreta en la alteridad de sí (3.a), del otro (3.b) y de la conciencia (3.c). El examen del tacto perceptivo se desarrolla en relación a la carne como alteridad de sí (3.a) pero resuena en los anteriores (1, 2) y posteriores (3.b, 3.c), entrecruzando su dimensión ontológica y ética. Lo indico a modo de conclusión.

1) En el compromiso ontológico de la atestación, el tacto aparece aludido en la mención a la herencia aristotélica: “la dimensión *aléthica* (veritativa) de la atestación se inscribe sin duda en la prolongación del ser-verdadero aristotélico, la atestación guarda, a este respecto, algo específico, por el solo hecho de que aquello de lo que ella dice el ser-verdadero es el sí”.³¹ Sobre el ser-verdadero, Aristóteles afirma en *Metafísica*: “tocarlo y decirlo (*θιγγεῖν καὶ φάναι*) es verdadero [...] e ignorarlo es no tocarlo (*ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν*)”.³² De este modo, la “prolongación indudable” entre atestación y ser-verdadero pasa por tocar al sí a través del carácter mediado de toda reflexión que es el de toda percepción táctil.³³ No hay tacto de sí mismo que no sea a través de mediaciones siempre vulnerables (como sentido, el énfasis ontológico en la carne; como virtud, el énfasis ético en el otro, en lo otro de sí y en las cosas; como ambas, en la narrativa, en la acción y en el lenguaje).

2) En el alcance ontológico de la diferencia entre ipseidad y mismidad, la apuesta por la ipseidad es, según Ricœur, una dimensión ontológica nueva que exige reexaminar las acepciones aristotélicas del ser en acto y en potencia que bordeaba el problema del amigo. Sólo apunto a tres supuestos vinculados aquí con el tacto: 1) La necesidad fundamental del (con)tacto para la existencia del movimiento respecto del cual se pueden distinguir modos de ser en acto y en potencia, de actuar y sufrir. 2) La cercanía entre atestación y conciencia (anticipación de 3.c), que en su forma heideggeriana de *Gewissen* se corresponde para Ricœur con la *φρόνησις* de Aristóteles, indica hacia el tacto en la unión con ese “fondo de ser” a la vez efectivo y potencial a partir del cual el sí actúa y sufre; fondo que en el estudio anterior era fondo ético tocado como límite inferior. 3) El ser del mundo como correlato del ser del sí no existe sin tacto, pues sólo por la doble certeza que éste ofrece el sí y el ser-en-el-mundo pueden ser correlativos de base.

3) En la estructura dialéctica entre ipseidad y alteridad, Ricœur recuerda que está el problema más complejo y englobador que da título a la obra. El más englobador porque, bajo esta dialéctica, se considera a la vida como un todo, lo que supone como hemos visto la percepción y virtud táctil. El más complejo porque la alteridad no se añade desde el exterior a la ipseidad, sino pertenece a su misma constitución ontológica como manifiesta el tacto, garante fenomenológico y ético de esa experiencia de pasividad

³¹ RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990, p. 350.

³² ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición Trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Ed. Gredos, 1998, 1051b 23,25,31-32.

³³ RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990, p. 348. “Es el ser-verdadero de la mediación de la reflexión el que es atestado fundamentalmente.”

que es la alteridad carnal entremezclada en la acción humana. Este apartado se divide en tres subpuntos que son conclusión de la obra, reflejando la unicidad de la estructura tripartita del estudio 10º: 3.a) la pasividad del cuerpo propio o alteridad de su carne (donde aparece la mención al tacto como sentido), 3.b) la pasividad del otro distinto de uno, y 3.c) la pasividad de la conciencia, alteridad más disimulada, en tanto se da en la relación de sí consigo mismo, y que por eso atesta las dos anteriores.

3.a) En torno a la alteridad del cuerpo propio, Ricœur ensaya el reenvío de la fenomenología hacia la ontología. El recurso a una fenomenología de la pasividad pone en evidencia lo que reconoce implícito hasta el momento: el rasgo del sufrir que confirma la clave del tacto, pues el dolor sólo se percibe y adscribe como propio a través suyo. Sufrir es siempre sufrir con uno mismo y con el otro en la carne de mi cuerpo. Esa es la condición de posibilidad perceptivo-ontológica más profunda para poder injertar la ética como interludio de lo trágico en la acción. La búsqueda ricœuriana de lo no-dicho de la ontología y la antropología aristotélicas³⁴ me parece que culmina aquí en los análisis sobre el tacto como sentido en la filosofía reflexiva de Maine de Biran y en la fenomenología genética de Husserl. El primer hito es Maine de Biran, “pionero contra la desencarnación del sujeto”³⁵, que hace primar la acción sobre la percepción bajo la noción de “tacto activo” (*toucher actif*, citado por Ricœur como *tact actif* quizá para dar a entender en una sola expresión esta pretendida unidad de sentido perceptivo y comportamiento virtuoso). El segundo hito es Husserl que aporta la famosa distinción entre carne (*Leib*) y cuerpo (*Körper*) bajo la actualización de la herencia aristotélica del sentido del tacto.³⁶ Aquí resuena lo que Ricœur examina con más detalle en su trabajo temprano “Analyses et problèmes dans *Ideen II*” (1952). Para la constitución de una subjetividad extraña hace falta formar la idea de un propio que es la carne en su diferencia con el cuerpo. Husserl confirma a Maine de Biran: la aptitud para sentir de la carne se manifiesta por el tacto, no por la vista, como muestra su ejemplo de la doble percepción cuando una mano que toca a la otra. La asunción ricœuriana es crítica con ambas herencias. El problema de Maine de Biran es que la certeza de las cosas exteriores accesible a través de mi tacto activo no es completa debido a mi intersubjetividad carnal sin el testimonio de otros cuerpos tocantes. El problema de Husserl es que no toca la alteridad de sí. En uno falta el tacto de los otros que (me) tocan. En el otro el tacto de lo otro de mí que (me) toca y que aparece junto con lo que toco (mi carne y su dolor). A partir de estas correcciones críticas gracias al tacto, la carne puede presentarse como lo más originariamente mío, órgano del querer libre y del sufrimiento, es decir, del dolor propio que sólo se percibe por el tacto y del dolor del otro que me toca porque tengo el sentido y la virtud. Por el sentido soy tocante-tocado. Por la virtud soy tocado-tocante. Y también a la inversa, entrecruzándose.

3.b) La segunda modalidad es la pasividad de ese otro como alteridad distinta de uno que nos afecta en planos diferentes (lingüístico, práctico-narrativo, ético), cuya alteridad toco y me toca. Ricœur vuelve aquí a la amistad aristotélica para superar el problema del ejemplo solipsista de Husserl. Incluso la amistad consigo mismo sólo es posible si se ha entrado en una relación de amistad con otro.³⁷ Como si se tratara de una dialéctica inacabable entre sentido y virtud: ser tocado por el amigo que tiene tacto sería condición de posibilidad para tener tacto y tocar(me). Las teorías psicológicas del apego lo confirman. Sólo por el tacto, porque el otro “me toca” en mi carne, existen la

³⁴ Cf. RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990, p. 363.

³⁵ SLATMAN Jenny, WIDDERSHOVEN, Guy. “An Ethics of Embodiment: The Sody as Object and Subject”. In: MEACHAN, Darian (edit.). *Medicine and Society*. New Perspectives in Continental Philosophy. Bristol: Springer, 2015, p. 91.

³⁶ La continuación de la fenomenología de la pasividad, basada en el tacto y la carne, tiene en Merleau-Ponty su figura central, que Ricœur solo menciona pero que valora enormemente. Desde él, se expande a la fenomenología francesa contemporánea en pensadores como Michel Henry, Emmanuel Housset, entre otros, y en temas de *embodiment*, propios de la filosofía anglosajona actual, que engarzan con su clásico abordaje analítico del lenguaje.

³⁷ RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990, p. 381. “Como si la amistad para sí mismo fuese una auto-afección rigurosamente correlativa de la afección por y para el otro amigo”.

aprehensión analogizadora y la exhortación ética entre los cuerpos tangibles de los hombres en la formación en pareja de una carne con otra. De otro modo, ¿qué estar juntos sería posible sin tocarse? ¿Qué apareamiento sin tacto como sentido y virtud? La semejanza fundada en esa unión de carne con carne -incluso entre la carne humana y la carne del mundo, como dice Merleau-Ponty-, sólo se puede dar en la reversibilidad del contacto: tocándose mutuamente.³⁸ En sus dos dimensiones, perceptiva y ética, el tacto (sea con otros hombres o con el mundo) se convierte en la condición del sentir de la carne en la inseparabilidad de una sensibilidad perceptiva y ética a la vez. Solo gracias a él la traslación analógica de mí al otro (movimiento gnoseológico del sentido) se cruza con el movimiento del otro hacia mí (movimiento ético de la conminación).

3.c) La pasividad de sí consigo mismo es originariamente una conciencia sensible, cuya reflexividad tiene como sustrato el doblez perceptivo del sentirse al tacto (3.a), por ese pliegue se emparenta con la atestación del ser-verdadero como dice Ricœur. A esta forma originaria de la dialéctica entre ipseidad y alteridad, me parece que el tacto se acerca en tres movimientos. 1) El poder-ser que la conciencia atestigua no está marcado inicialmente por ninguna capacidad para distinguir el bien del mal. Es una certeza de sí en la que ya habían quedado vinculados tacto y atestación desde el introducción al inicio de la obra. 2) La novedad que la conciencia aporta a la atestación de sí es la confesión de pasividad y afección. Este “extrañamiento” sin connotación ética es para Ricœur el rasgo ontológico previo a cualquier ética, pero ¿qué extrañamiento habría sin tacto? ¿Cómo podría ser un tocante que no fuera tocado? Precisamente un tocante no tocado sería sin extrañamiento, sin deuda. El dolor toca al sufriente y el sufriente nos toca sin nosotros tocarlo, por eso la afección se confiesa. 3) Desde la desmoralización de la conciencia, Ricœur hace retornar la ontología a la ética. La conciencia indica que soy llamado o conminado a vivir bien con y para otro en instituciones justas y ese paso de la ontología a la ética encarna el pasaje entre el tacto perceptivo y la exhortación a la virtud. Los movimientos de la conciencia pueden comprenderse como correspondientes a los de la carne a partir de la sensibilidad táctil, por eso Ricœur los describe desde el carácter original y originario del ser-conminado en cuanto estructura de la ipseidad: “si la conminación por el otro no es solidaria de la atestación de sí, pierde su carácter de conminación, al carecer de la existencia de un ser-conminado que le haga frente al modo de un garante. Si eliminamos esta dimensión de autoafección, se hace, al final, superflua la metacategoría de conciencia; la del otro basta para la tarea.”³⁹ Gracias al tacto que nos hace y exhorta a tener tacto, en la conminación por el otro y por lo otro de mí (mi carne), la conciencia en tanto tocada puede ser solidaria de la atestación que es la certeza de sí en tanto tocante. El tacto se instituye en el doble garante que permite hacer frente al ser-conminado, por eso eliminar la autoafección hace superflua la conciencia como metacategoría. Como sentido y virtud ética, el tacto es base de la conciencia sensible y moral, poniendo juntos atestación de sí y conminación del otro.

Por lo expuesto, y siempre bajo el riesgo de haber puesto un énfasis excesivo en un tema marginal, creo que la ubicación del tacto en el estudio 10º da la clave del pliegue que, como un círculo hermenéutico, mueve la estructura interior de este estudio entre los momentos de comienzo y de llegada: desde la ética, pasando por la percepción y la ontología, y de vuelta hacia la ética, posibilitando la encarnación de la exhortación sensible a la virtud que es también agudizamiento de la sensibilidad. Ética y ontología se anudan aquí en los límites de una antropología filosófica nunca explicitada, donde la fenomenología con su reasunción del legado aristotélico aporta el elemento crítico para

³⁸ Sobre estos temas que abordan el tacto y la carne en las relaciones humanas, remito a los desarrollos de Kristeva, Irigaray y Dufourmantelle antes mencionados. No casualmente se trata de mujeres. Su corporalidad les ofrece un acceso más agudo a sutilezas táctiles, tanto perceptivas como éticas. Respecto a las particularidades del sentido háptico a partir de las diferentes estructuras corporales, por ejemplo, el tamaño de los dedos en varones y mujeres, cf. PETERS, Ryan M, HACKEMAN, Erik y GOLDREICH, Daniel. “Diminutive digits discern delicate details: fingertip size and the sex difference in tactile spatial acuity”. In: *Journal of Neuroscience*. Washington: v. 29, n. 59, 2009, pp. 15756-15761.

³⁹ RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990, p. 409.

que la ontología se haga inseparable de la ética, en una dialéctica interna al tacto, y siempre imperfecta, entre sentido y virtud de sí como otro y de otro como sí.

He intentado mostrar que las escasas menciones al tacto ponen de relieve una fuente subyacente que permite ensayar otra lectura de *SA*, incluso rastreando su presencia en estudios no examinados hasta aquí (1º a 6º).⁴⁰ Asimismo, creo que se podría extender esta huella táctil, hacia atrás, a los escritos más hermenéuticos de Ricœur, acercando tacto y texto,⁴¹ o a los escritos posteriores en el abordaje del tema de la carne, por ejemplo, su obra *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000).⁴²

Me animo a imaginar que *SA* es otro *De Anima* contemporáneo con el injerto de una *Ética a Nicómaco* como interludio, por el que una fenomenología genética del tacto se cumple en una encarnación ética del tener tacto que la supone en la vulnerabilidad de nuestra mediación originaria, exhortándonos a la hermenéutica.

Referencias

ABEL, Olivier. "La philosophie du proche". In: *Cités*. Paris: n. 33, 1, 2008, pp. 109-118.

AMALRIC, Jean-Luc. "La médiation vulnérable. Puissance, acte et passivité chez Ricœur". In: *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*. Pittsburgh: v. 9, n. 2, 2018, pp. 44-59.

ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Introducción, Traducción y Notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Biblioteca Básica Gredos, 1978.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Introducción por Emilio Lledó Íñigo, Traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1998.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición Trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Ed. Gredos, 1998.

⁴⁰ En el estudio 1º, creo que el tacto resuena en las operaciones de individualización del lenguaje (los deícticos que tocan de cerca o de lejos "esto", "eso", "aquello"), en los particulares de base de Strawson con poder de autodesignación como el cuerpo propio, y en la referencia identificante que, ante la pregunta por la unidad psicofísica, descubre una atribución a otro tan primitiva como la atribución a sí mismo gracias al sentido que hace de fundamento a la percepción. En el estudio 2º, se deja entrever en la opacidad de la reflexividad de la enunciación, pues el tacto, aunque no sea deliberación, es su condición de posibilidad en tanto duplicidad mediada, y en el carácter irreductible del cuerpo propio, donde ante el fenómeno del anclaje el tacto pone al cuerpo en el lenguaje. En el estudio 3º, en la referencia identificante a sí del sujeto que actúa, en la transcripción analógica del deseo (en tanto sentido y fuerza) a la energía física, donde la atestación del objetivo deseado escapa a la verdad de la visión en oposición a la atestación táctil, y en la idea de motivación (*ὁρεξις*) que trae a la teoría de la acción la dimensión de pasividad. En el estudio 4º, en la idea de adscripción, pues el poder del agente de designarse a sí mismo al designar a otro con sus implicancias morales, y el desplazamiento metafórico que eso implica desde la noción de principio en el plano físico (*arche*) al plano ético (*autos*), se sustenta sobre la posibilidad de un *mío aisthético*. Parafraseando la fórmula de Ricœur podríamos decir que, al igual que lo ético, lo tangible físico exige desplazar el tacto perceptivo, que ofrece lo *mío*, al tacto moral con el otro. El tacto también está supuesto aquí en la idea de imputación, pues la posesión del cuerpo propio se presenta como la primera declaración de alcance jurídico, en la idea de acciones de base o hechos primitivos no inmediatos del poder de actuar que ocupan en el orden práctico el mismo lugar que la evidencia en el orden cognoscitivo. En el estudio 5º, en la permanencia en el tiempo de la identidad narrativa, pues ¿qué pasaría si tocáramos sólo una vez? Por la universalidad del tocar de forma ininterrumpida, por ser el sentido que no se pierde mientras hay vida sensible, el sí permanece en el tiempo (no se puede estar sin contacto del mismo modo que no se puede estar sin tiempo). El tacto sirve de apoyo a esa mismidad en cuanto *mía* que se extiende temporalmente y sustenta a las virtudes como disposiciones adquiridas a lo largo del tiempo. El tacto hace irreductible la ipseidad a la mismidad, por eso la mismidad se define como la pertenencia a alguien capaz de designarse a sí mismo como el que tiene *su* cuerpo. Por lo mismo, el tacto es la herramienta de la lucha ricœuriana contra la elisión de la calidad de lo *mío*, de la atestación del cuerpo como *mío* frente al cuerpo propio como un cuerpo cualquiera entre cuerpos. En el estudio 6º, se deja palpar en la distinción entre las ficciones literarias y las ficciones tecnológicas donde la teoría narrativa media entre la teoría de la acción y la teoría moral. La diferencia fundamental entre ambas es la condición corporal, vivida como mediación existencial entre sí y el mundo, y la condición terrestre de ese cuerpo, siempre en contacto con la tierra. La ficción literaria es aún táctil, el sueño tecnológico es la superación de esa contingencia radical en un tacto transhumano que la era digital seguramente intentará alcanzar en el desarrollo de las tecnologías *touch*.

⁴¹ Sobre la relación de tacto y cuerpo escrito, en tanto todo texto es un tejer, trenzar, entrelazar que ofrece una textura perceptible al sentido táctil, cf. NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Paris: Ed. Métailié, 2000, p. 47, y NANCY, Jean-Luc, y GAC, Jean. *Sur le commerce des pensées: Du livre et de la librairie*. Paris: Ed. Galilée, 2005.

⁴² Como ha mostrado Lythgoe, la carne es el articulador entre el ser humano y el mundo físico en la hermenéutica de la condición histórica que se desarrolla en *La Mémoire, la histoire, l'oubli*. Cf. LYTHGOE, Esteban. "Ricœur y su contrapunto entre fenomenología y hermenéutica en la memoria". In: *Escritos*. Medellín: v. 26, n. 57, 2018, pp. 319-339.

BRAGUE, Rémi. *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris: PUF, 1988.

CHRÉTIEN, Jean-Luc. *La llamada y la respuesta*. Madrid: Caparrós, 1997.

CONTRERAS, Beatriz. "Tacto, promesa y convicción. Conjunción ética de tradición e innovación en Paul Ricœur". In: *Études Ricœuriennes/ Ricœur Studies*. Pittsburgh: v. 2, n. 2, 2011, pp. 33-47.

CONTRERAS, Beatriz y MENA MALET, Patricio. "Le risque d'être soi-même. Le consentement et l'affectivité comme fondements de l'éthique ricœurienne". In: *Études Ricœuriennes/ Ricœur Studies*. Pittsburgh: v. 9, n. 2, 2018, pp. 11-28

DIEZ FISCHER, Francisco. "Los límites de una hermenéutica de lo inaparente y la percepción táctil". In: *Escritos de filosofía*. Número especial: Los límites de la fenomenicidad. Buenos Aires: n. 6, 2018, pp. 21-35. Disponible en: <https://plarci.org/index.php/escritos>

IRIGARAY, Luce. *An Ethics of Sexual Difference*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

LYTHGOE, Esteban. "Ricœur y su contrapunto entre fenomenología y hermenéutica en la memoria". In: *Escritos*. Medellín: v. 26, v. 57, 2018, pp. 319-339.

JEWITT, Carey, PRICE, Sara, LEDER MACKLEY, Kerstin, YIANNOUTSOU, Nikoleta, y ATKINSON, Douglas. *Interdisciplinary Insights for Digital Touch Communication*. Bristol: Springer, 2019.

JONES, Lynette. *Haptics*. Cambridge, MA: MIT Press, 2018.

KANTORIWICZ, Ernst. *Los dos cuerpos del rey: Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Akal, 2012.

KEARNEY, Richard y TREANOR, Brian (eds.). *Carnal Hermeneutics*. New York: Fordham University Press, 2015.

KEARNEY, Richard. *Touch. Recovering our most vital sense*. New York: Columbia University Press, 2021.

MARION, Jean-Luc. *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*. Buenos Aires: Jorge Baudino/Universidad Nacional de San Martín, 2005.

MURDOCH, Iris. "Sein und Zeit: Pursuit of Being". In: BROACKES, Justin (edit.). *Iris Murdoch, Philosopher: A Collection of Essays*. New York: Oxford University Press, 2012, pp. 93-114.

NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Paris: Ed. Métailié, 2000.

NANCY, Jean-Luc. GAC, Jean. *Sur le commerce des pensées: Du livre et de la librairie*. Paris: Ed. Galilée, 2005.

PETERS, Ryan M, HACKEMAN, Erik y GOLDREICH, Daniel. "Diminutive digits discern delicate details: fingertip size and the sex difference in tactile spatial acuity". In: *Journal of Neuroscience*. Washington: v. 29, n. 59, 2009, pp. 15756-15761.

RATCLIFFE, Matthew. "Perception, Exploration, and the Primacy of Touch". In: NEVEN, Albert, DE BRUIN, Leon, GALLAGHER, Shaun (edit.). *The Oxford Handbook of 4E Cognition*. Oxford: Oxford University Press, 2018, pp. 281-299.

RICŒUR, Paul. *Philosophie de la volonté. Le Volontaire et l'Involontaire*. Tomo I. Paris: Aubier-Montaigne, 1950.

RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

RICŒUR, Paul. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.

RICŒUR, Paul. "La souffrance n'est pas la douleur". In: ZACCAÏ-REYNERS, Nathalie, MARIN, Claire. *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*. Paris: PUF, 2013.

RICŒUR, Paul. "Psychanalyse et interprétation. Un retour critique". Entretien avec Paul Ricœur (2003). Giuseppe Martini. In: *Études Ricœuriennes/ Ricœur Studies*. Pittsburgh: v. 7, n. 1, 2016, pp. 19-30.

SLATMAN Jenny, WIDDERSHOVEN, Guy. "An Ethics of Embodiment: The Sody as Object and Subject". In: MEACHAN, Darian (edit.). *Medicine and Society*. New Perspectives in Continental Philosophy. Bristol: Springer, 2015, pp. 87-103.

Doctorado en Filosofía (UBA)
Profesor de Filosofía (UCA)
Investigador del CONICET-Argentina

E-mail: franciscodiezfischer@gmail.com