

Coleção Pensamento Filosófico

FILOSOFIA DA PESSOA NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR

José Vanderlei Carneiro
Rita de Cássia Oliveira
Claudia Aita Tiellet
(Orgs.)



**FILOSOFIA DA PESSOA
NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR**

**José Vanderlei Carneiro
Rita de Cássia Oliveira
Claudia Aita Tiellet
(Organizadores)**

**FILOSOFIA DA PESSOA
NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR**



Teresina, 2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ

Reitor

Gildásio Guedes Fernandes

Vice-Reitor

Viriato Campelo

Superintendente de Comunicação Social

Samantha Viana Castelo Branco Rocha Carvalho

Diretor da EDUFPI

Cleber de Deus Pereira da Silva

EDUFPI - Conselho Editorial

Cleber de Deus Pereira da Silva (presidente)

Cleber Ranieri Ribas de Almeida

Gustavo Fortes Said

Nelson Juliano Cardoso Matos

Nelson Nery Costa

Viriato Campelo

Wilson Seraine da Silva Filho

Projeto Gráfico. Capa. Diagramação.

Design ink

Revisão

Os autores



FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco
Divisão de Representação da Informação

F488 Filosofia da pessoa no pensamento de Paul Ricoeur ,
organizadores, José Vanderlei Carneiro, Rita de Cássia
Oliveira, Claudia Aita Tiellet. – Teresina : EDUFPI, 2023.
227 p. – (Coleção Pensamento Filosófico)

Ebook
ISBN 978-65-5904-276-0

1. Filosofia da Pessoa. 2. Ricoeur, Paul. 3. Hermenêutica
4. Antropologia. I. Carneiro, José Vanderlei. II. Oliveira, Rita de
Cássia. III. Tiellet, Claudia Aita.

CDD 194

Bibliotecária: Francisca das Chagas Dias Leite - CRB3/1004



Editora da Universidade Federal do Piauí – EDUFPI
Campus Universitário Ministro Petrônio Portella
CEP: 64049-550 - Bairro Ininga - Teresina - PI – Brasil



SUMÁRIO

PREFÁCIO

LA NECESIDAD DE UNA FILOSOFÍA

Tomás Domingo Moratalla 7

A ASSIMETRIA E OS ESTADOS DE PAZ

Paulo Gilberto Gubert 15

A PESSOA EM PAUL RICOEUR COMO NÃO-VIOLÊNCIA:
UMA RESPONSABILIDADE PRÁTICA

Ozeli Oliveira dos Santos

Rita de Cássia Oliveira 45

A PESSOA NA OBRA DE PAUL RICOEUR: TAREFA ENTRE
CONHECIMENTO DE SI E RECONHECIMENTO DO OUTRO

Claudia Aita Tiellet 65

A VIDA NÃO ESTÁ EM OUTRO LUGAR: A PESSOA COMO
POSSIBILIDADE E NARRATIVA NA ANTROPOLOGIA HER-
MENÊUTICA DE RICOEUR

Vítor Hugo dos Reis Costa 97

LA PARADOJA DE LA PERSONA: AVENTURAS DE UN
SUBSTANTIVO

Francisco Díez Fischer 135

MEMÓRIA PESSOAL EM AGOSTINHO E RICOEUR

Jadilson Almeida Vilas Boas

Elton Moreira Quadros 171

PAUL RICOEUR: POR UMA FILOSOFIA DA PESSOA

Aluizio Oliveira de Souza

José Vanderlei Carneiro 195

SOBRE OS AUTORES 221

LA PARADOJA DE LA PERSONA: AVENTURAS DE UN SUBSTANTIVO

Francisco Díez Fischer

La filosofía de Paul Ricoeur se moviliza en paradojas. El tema de la persona no es la excepción. La paradoja de la persona se presenta como una contradicción entre la centralidad práctica con la que asume el concepto y la distancia teórica que disuade de su abordaje filosófico. La centralidad práctica de la persona en Ricoeur remite a la fuerte influencia que recibe en su juventud —y mantiene a lo largo de toda su vida— de la filosofía personalista de su amigo Emmanuel Mounier y de Paul-Louis Landsberg, mediada por el existencialismo de Gabriel Marcel y Karl Jas-

pers.¹ A tal punto el personalismo es la matriz práctica de su filosofía que muchas veces Ricoeur es considerado un representante de esta corriente aunque él mismo defina su relación como una “fidelidad crítica”.² Su fidelidad a los ideales personalistas es práctica y se concreta en una acción comprometida en asiduas colaboraciones con la revista *Esprit*, órgano de difusión del personalismo. Su crítica es teórica y apunta contra la factibilidad de una reflexión filosófica sobre la persona. Un vuelo rápido sobre su obra hace evidente que, a pesar de la centralidad práctica, Ricoeur no intenta una “filosofía de la persona”. Su pensamiento se distancia de un abordaje teórico del tema aunque éste resuene de fondo en sus binomios antropológicos fundamentales: lo voluntario y lo involuntario, la falibilidad y el mal, el primado de la acción sobre la especulación, la necesidad del rodeo reflexivo y la mediación interpretativa, la unidad de reflexión y vida, la dialéctica narrativa de la identidad personal entre *idem e ipse*. Ricoeur sostiene dos razones contra un abordaje filosófico de la persona. 1º) En su juventud, siguiendo a Marcel, concibe a la persona como acto. Hacer filosofía de ella es degradar el dinamismo de su verbo a la inmovilidad del sustantivo, por eso sentencia que acto y persona “no pueden ser los *elementos de una filosofía*”.³ 2º) En su madurez estima que, aunque la reflexión filosófica se concrete en la acción comprometida y responsable, la primera exige una independencia que se opone a la segunda, por eso

1 Sobre la relación entre Ricoeur y Mounier, cf. Agís Villaverde, M. “Aproximaciones a la persona: Paul Ricoeur y Emmanuel Mounier”, en *Hermenéutica y Responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur. Actas VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, 2003, pp. 133-159; y Randall Carrera – Umaña, “Hermenéutica de la persona en Paul Ricoeur. Una continuidad con el proyecto filosófico de Emmanuel Mounier”, *InterSedes*, vol. XIX, N° 40, 2018, pp. 103-115. Esta herencia filosófica se imbrica con la de su fe cristiana en la doctrina de las personas divinas.

2 Ricoeur, P., “Meurt le personalisme, revient la personne...” *Esprit (Cinquantenaire. Des années 30 aux années 80)*, 1, 1983, p. 113. Distintos autores destacan el núcleo personalista de su filosofía definiéndolo como un “personalismo hermenéutico”, surgido “de las más vivas instancias personalistas, a las que aporta una original y actual contribución”. Cf. Domingo Moratalla, A., *Introducción al pensamiento de Paul Ricoeur: Esperanza Militante y creatividad reflexiva*, en *Clásicos básicos del Personalismo*, N° 8, Instituto E. Mounier, Madrid, 2002, p. 6 y Ribobello, A. (y otros), *Il personalismo*, Città Nuova, 1978, p. 197.

3 Ricoeur, P., “Note sur la personne”, *Le Semeur*, 38/7, mai 1936, p. 439.

la reflexión teórica debe mantenerse a distancia de una acción comprometida con la persona.⁴

A pesar de esta toma de posición, muerto el personalismo y desconectado de él, Ricoeur vuelve a la persona e intenta una empresa filosófica que aumenta la tensión en la matriz práctica de su pensamiento. La denomina “fenomenología hermenéutica de la persona”⁵ y la concreta en su obra *Sí mismo como otro* (1990). Allí el pronombre “sí” prima sobre el sustantivo “persona”. El dinamismo dialéctico del primero desplaza al anquilosamiento sistemático del segundo. La filosofía de la persona es la hermenéutica del sí. ¿Qué diferencia hay entre ambas? ¿Qué significa para la paradoja entre compromiso práctico y distancia teórica concebir a la persona como sí? En últimas, ¿qué es la persona para Ricoeur? A modo de introducción, destaco dos rasgos de su paradójico abordaje que sirven de orientación a este trabajo.

1º) La persona es la clave de bóveda antropológica que mantiene en tensión la reflexión filosófica y la vida práctica de Ricoeur. Aunque haya sido refractario a una filosofía de la persona e incluso a señalar un punto de convergencia que unifique su obra, es sabido que la preocupación antropológica tensiona transversalmente su pensamiento. La cuestión de la persona es la clave de esa preocupación, por eso Ricoeur reconoce que, a pesar de ser sustantivo, la persona es mejor que otros sustantivos como conciencia, sujeto o yo para pensar al hombre.⁶ Las desventajas de estos sustantivos se resumen en la crítica a un cogito asegurado y auto-transparente. “Toda la hermenéutica ricoeuriana se

4 En una entrevista de 1991, Ricoeur insiste en su distancia de las filosofías de la persona: “Yo me inclinaría más bien, a pesar de la filiación que se me reconoce bastante a menudo con el personalismo, del lado de la desconexión (...) Creo que esta distanciamiento al nivel de la propia vida, de la felicidad y de la desdicha, forma parte del acto de filosofar.” Citada por Mongin, O., *Paul Ricoeur*, Paris, Du Seuil, 1994, p. 119.

5 Ricoeur, P., “Approches de la personne” (1990), *Lectures*, t. 2. Du Seuil (Kindle), 1992, posición 3505.

6 Después del descubrimiento freudiano del inconsciente, la conciencia ha perdido toda posibilidad de ser transparente a ella misma. Después del existencialismo y la escuela de Frankfurt, el sujeto ya no puede sostener su pretensión trascendental de fundamentación última. Y después la fenomenología husserliana el yo sume en un solipsismo del que hace malabares para salir.

dispara de esta crítica al cogito”.⁷ Éste se experimenta de forma originaria como internamente escindido y quebrado, vulnerado en su poder. Ricoeur asume del personalismo el carácter primitivo de esa experiencia dualista que hace al misterio de la existencia encarnada. Somos existencia y pensamiento, a la vez. Por eso la vía de acceso a nosotros mismos no puede ser nunca un pensamiento directo de sí a sí. Esa clase de reflexión siempre fracasa por lo desproporcionado de los polos humanos. Su fracaso abre al camino indirecto de la reflexión hermenéutica, dando paso a la comprensión de sí mediada por la interpretación de alteridades (obras, textos, acciones, etc.). El cogito se manifiesta y se recupera a sí mismo en unidad desde esa pluralidad de otros. A partir de esta vivencia originaria de la quebradura y del largo camino hermenéutico de unificación, se instituye la ventaja de la persona. La persona es la acción de síntesis entre los polos de la dualidad vivida por el cogito en crisis. Es el fin de esa tarea de carácter hermenéutico y ético como proyecto de unificación interna en un cogito restaurado. No obstante, siguiendo las leyes de la teleología husserliana, para Ricoeur sólo puede ser fin de una tarea aquello que ya es fuente y está en el origen. Entonces, el proceso de personalización es llegar a ser al final en unidad y acto lo que ya somos al principio en dualidad y potencia. En cualquier caso, se trata de un camino inacabable, de un acto que está siempre ligado a la potencia mientras hay vida. Por eso se puede decir de una filosofía ricoeuriana de la persona lo que Domingo Moratalla afirma de su antropología filosófica: no está ya hecha, sino por hacer.⁸ Ese dinamismo e inacabamiento tensiona reflexión y acción, teórica y práctica, en la vida personal de Ricoeur. La persona fue el motivo de su compromiso vital. La encarnó en el margen de una constelación de conceptos (respeto, humanidad, atestación, solicitud, reconocimiento) y en el centro de su vida personal,

7 Blanco Ilari, J. I., “La fenomenología hermenéutica de la persona según Paul Ricoeur”, *Revista de Filosofía y Teología Política*, 2005, 36, p. 3.

8 Cf. Domingo Moratalla, T., “Prólogo”, Ricoeur, P., *Antropología Filosófica*, Madrid, BAC, 2020, p. 12.

poniendo en acto un talante receptivo al diálogo y comprometido con otros que sus obras testimonian.⁹

2º) La persona es la razón del privilegio que Ricoeur otorga al lenguaje. Porque el abordaje de la persona (y constituirse a sí mismo en la tarea práctica de ser persona) no puede ser directamente filosófico, se concreta a través del rodeo por el lenguaje en tanto “la humanidad deviene el sujeto de ella misma diciéndose”.¹⁰ La aproximación lingüística evita una filosofía de sustantivos, de sustancias atemporales e inmutables, a través de tres funciones claves: 1) La importancia de los pronombres personales, determinantes de la conjugación verbal en las personas gramaticales (yo, tu, él, nosotros, etc.) y determinados por su función predicativa (me, a mí, te, a ti, etc.). El tratamiento de la persona desde estos pronombres hace a la transformación de la pregunta *qué* es la persona por *quién* es. La cuestión de la identidad personal, cúlmene de la obra ricoeuriana, involucra en su respuesta un pasaje por los pronombres. Es un problema que se asume en 1º persona ¿quién soy? como una cuestión que interpela a todo hombre en algún momento de su vida. Guarda la exigencia de pasar por la alteridad de la 2º persona, pues nunca se constituye un “yo” sin “tú”. Y se ejerce en la 3º persona que la reflexión filosófica exige por su misma pretensión de universalidad y distancia. 2) La ventaja del dinamismo pronominal se concreta en el pronombre reflexivo “sí” que Ricoeur privilegia sobre el sustantivo persona porque no oculta el problema de la temporalidad. “Sí” es la forma tónica reflexiva de la 3º persona, tanto del singular como del plural (él/ellos *se ama/n*) y acompaña en los verbos reflexivos al resto de los pronombres personales (yo *me miro*) e impersonales (cada uno o cualquiera *se siente*). Una filosofía del “sí” revela el paso del tiempo en esa reflexión hecha en 3º persona, mediada desde su origen por la alteridad de la 2º y adscripta a la 1º. Además, suma dos ventajas. Acepta la reduplicación “mismo”

9 Por eso del personalismo “más que una influencia específica que podamos hallar en tal o cual obra, lo que se aprecia es una influencia interiorizada por Paul Ricoeur y que consolida su talante personal y su peculiar modo de entender la filosofía.” Agís Villaverde, M. “Aproximaciones a la persona: Paul Ricoeur y Emmanuel Mounier”, *op. cit.*, p. 137.

10 Ricoeur, P., *Temps et récit*, III, Paris, Éd. du Seuil, 1985, p. 307.

que indica la relación dialéctica y temporal del sí con “sí mismo” y con “otro”. Y coincide materialmente con el adverbio de afirmación (sí) que expresa la potencia originaria que, según Ricoeur, está en la base de la constitución personal como atestación de sí. 3) El lenguaje aporta a la persona la figura ejemplar de la promesa. La acción de prometer algo a alguien es un acto lingüístico. Ese acto revela que la constitución de la persona y de su identidad personal se mantienen en el tiempo, de modo similar a como una promesa hecha se cumple a pesar de los imprevistos.

Bajo la guía de estas características, la “paradoja de la persona” en la filosofía de Ricoeur será examinada siguiendo las tres fuentes que la constituyen. Ricoeur mismo reconoce que la noción de persona no solo procede de Mounier y encuentra una elaboración más técnica en Marcel y Jaspers. También se encuentra en la tradición francesa de la filosofía reflexiva y en la fenomenología.¹¹ Con este reconocimiento, asumo como objetivo de trabajo el análisis de la paradoja de la persona en las tres fuentes de la filosofía ricoeuriana. Siguiendo la imagen del árbol, en el punto I, examinaré los aportes de su raíz que es la tradición francesa de la filosofía reflexiva (décadas del 30-50); en el punto II, las contribuciones de su tronco que es la fenomenología de Husserl (décadas del 50-60); y, en el punto III, la institución de una “filosofía de la persona” de arborescencias hermenéuticas (décadas del 60-90).

La filosofía de la persona en la raíz reflexiva del pensamiento ricoeuriano

La filosofía reflexiva, cuya tradición francesa inicia con Descartes y Maine de Biran, continúa con Ravaisson, Boutroux, Lachelier, Lagneau, Brunschvicg, y culmina con Jean Nabert —cuya versión alemana cuenta con Kant y Husserl— es la raíz originaria de la filosofía de Ricoeur. Esta tradición es cercana a las filosofías de la persona en

11 “La noción de persona, cara a Mounier, encontraba una articulación filosófica, sólo que más técnica, si puede decirse, en los pensadores evocados más arriba [la filosofía reflexiva, Marcel, Jaspers, Scheler y Husserl].” Ricoeur, P., *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995, p. 20.

tanto busca la verdadera subjetividad y acto de la conciencia.¹² La cercanía nutriente de la raíz reflexiva y la matriz práctica del personalismo tiene por caso ejemplar su primer ensayo, su tesis de maestría, *Método reflexivo aplicado al problema de Dios en Lachelier et Lagneau* (1934). Allí un muy joven Ricoeur aborda la cuestión de Dios en el idealismo de Lachelier y Lagneau, cruzando su interés religioso, su compromiso con la persona y el método de la filosofía reflexiva. El idealismo francés propone alcanzar a Dios en el fondo de la propia interioridad a través de una vía inmanente que el yo recorre por reflexión. En este camino interior hacia Dios la reflexión se enfrenta a sus propios límites y fracasa en la empresa metafísica de alcanzarlo. Para Ricoeur ése es el gran poder revelador de la cuestión de Dios que luego se trasladará a la cuestión de la persona como sí. La reflexión queda obligada por su fracaso a asumirse como un acto personal de pensamiento y abrirse a la dimensión práctica de la moral y el amor. Por eso si bien Ricoeur adhiere al método reflexivo como auténtico camino del pensar, critica su concepción impersonal del pensamiento que oculta la dimensión personal, es decir, la toma de conciencia subjetiva y singular de la persona que reflexiona.¹³ Pensar es el acto de una persona y no puede ser hecho y asumido más que por una persona tanto en su intento como en su fracaso.¹⁴ A causa de su fracaso, la doctrina inmanente de la reflexión sobre Dios debe prolongarse en una doctrina de la trascendencia que obliga al personalismo en tanto Dios “no aparece plenamente al hombre más que en la perspectiva de

12 Cf. Ricoeur, P., “Objectivité et subjectivité en histoire” (1952), *Histoire et Vérité*, Paris, Le Seuil (Kindle), 1955, posición 703.

13 “Los partidarios del método reflexivo olvidan a menudo que no soy solamente un individuo, sino una persona [...] no soy una novela mediocre de apariciones y acontecimientos; soy un drama y un destino. Eso es mi persona que tiene la responsabilidad del pensamiento, la carga de la duda y la iniciativa de la buena voluntad” Ricoeur, P., *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Paris, CERF (Kindle), 2017, p. 39. En el prólogo Greisch recuerda que “drama y destino” revelan la ascendencia de Marcel en el joven Ricoeur.

14 Años más tarde, en “L’histoire de la philosophie et l’unité du vrai” (1953), Ricoeur define a la verdad como una abstracción intemporal e impersonal que debe ser entendida como idea límite de una tarea temporal y personal; eso es *mi* búsqueda personal de la verdad.

una filosofía de la Persona.”¹⁵ La trascendencia es la intensificación de nuestra originalidad personal en la irreductible distancia entre Dios y el hombre: “la persona es el interés supremo del mundo, y Dios es el principio de la Persona tanto como de la unidad.”¹⁶ La apertura personal a la trascendencia es un acto de amor. El amor necesita como base la noción de persona porque es recepción de la trascendencia: “amar es salir de sí, esto es, descubrir una alteridad, interiorizar a otro exteriorizándose a sí-mismo”.¹⁷ Estas ideas del joven Ricoeur, anticipatorias de conceptos centrales de su filosofía, indican una conciencia práctica de la persona en decisiones, compromisos y actos personales que un pensador debe asumir cada vez que aborda un tema infinito que pone en crisis su reflexión (Dios o la persona). Así la raíz de la filosofía reflexiva se nutre y se trasciende en la matriz práctica del personalismo como lo confirman cuatro artículos de la época dedicados a la persona.

En “Nota sobre la persona” (1936), Ricoeur interpreta la situación histórica como un momento de restauración de la noción de persona. Se pregunta: ¿Qué es una persona? Su respuesta se resume en tres ideas. 1) En concordancia con la matriz personalista y su idea del acto reflexivo personal, define a la persona como acción: “Yo soy persona cuando hago eso que hago, es decir, en el sentido radical y radical-

15 Ricoeur, P., *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, p. 240. “La trascendencia, que no niega la verdadera interioridad de los pensamientos, tiene como base real el personalismo.” Ibidem, pp. 241-242.

16 Ibidem, p. 242. Aquí se resume la “importancia cultural inmensa del pensamiento trinitario en la constitución de la noción occidental de la persona”. Ricoeur, P. “Meurt le personalisme, revient la personne...” (1983), *Lectures*, t. 2, op. cit., p. 196. El pensamiento trinitario de Agustín sobre las personas divinas fue determinante para pensar el carácter relacional de la persona, aunque diera lugar a la definición sustancialista de Boecio que excluye tal relación.

17 Ricoeur, P., *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, p. 242. Aquí la persona queda ligada también al problema del mal que “es el hecho de una persona y un producto de la libertad.” Ibidem, p. 244.

mente activo de la palabra hacer.”¹⁸ Soy persona no cuando realizo una acción cualquiera, sino cuando realizo *mi* acción, la que se explica por *mi* decisión libre, siendo responsable y asumiendo sus consecuencias. 2) Como el actuar libre no es previsible, no puede haber ciencia ni filosofía de la persona. La persona es una verbalidad que “tocamos” más que un sustantivo que “abarcamos”. 3) La persona como acción teóricamente inabarcable se revela a través del cuerpo: “Yo soy un todo unificado. Yo soy carne. Eso significa: yo soy al mismo tiempo vocación libre (...) y yo soy al mismo tiempo cuerpo entre cuerpos. Esa es la paradoja central de la noción de persona: la paradoja de la encarnación.”¹⁹ Ese cruce entre cuerpo y persona será clave tanto para su obra *Filosofía de la Voluntad* (1950) como para *Sí mismo como otro* (1990). Ahora se formula en términos de acción y temporalidad: la persona es la acción de una impensable encarnación del instante en el tiempo que rompe el círculo fatal del determinismo y se manifiesta en su vocación y responsabilidad ante un llamado (no utópico sino religioso en la persona divina de Jesús). Por eso la encarnación de la persona más que una reflexión teórica exige una tarea concretada en acciones que duran.

En “Una filosofía personalista” (1950), Ricoeur homenajea a Mounier después de su muerte ensayando una primera interpretación

18 Ricoeur, P., “Note sur la personne”, *op. cit.*, p. 438. “Pero en la medida, donde ese yo hago se explica por fuerzas anónimas, yo no soy una persona (...) En la medida, el hombre es un *objeto de ciencia*, no es una persona.”

19 Ricoeur le debe tanto a Mounier como a Marcel y Husserl la atención sobre el misterio de la existencia encarnada. Mounier analiza el rol del cuerpo en el movimiento de personalización. La persona es ser en relación, abierto a la alteridad por la que deviene persona. En ese proceso, el cuerpo tiene un rol mediador fundamental porque yo debo entrar en relación con él para devenir persona. Se trata de sobrepasar la experiencia dualista originaria que tenemos de él como objeto para evolucionar y conquistar la vida personal en una unidad de cuerpo y espíritu, acorde con el cristianismo en la promesa de Cristo. “La encarnación confirma la unidad de la tierra y el cielo de la carne y el espíritu” (Mounier, E., *Le personalisme*, Paris, PUF, 1959, p. 12). En “Sexualidad: la maravilla, la inestabilidad, el enigma” (1960), Ricoeur aplica estas ideas a la sexualidad. La relación entre cuerpo y persona es una tarea de personalización de la relación entre dos personas, por eso la aparición carnal de la persona no puede ser más que interpersonal. Cf. Lucas, M-O., “Le corps personnel. Étude du rôle du corps dans l’élaboration de l’être personnel dans le *Traité du caractère* et *Le Personalisme* d’Emmanuel Mounier”, *Transversalités*, Janvier-Mars 2019, N° 148, pp. 155-176.

del personalismo. 1) El personalismo es un compromiso intelectual y personal de Mounier con la crisis de la civilización que se mueve por fuera de la filosofía académica y universitaria. La relación comprometida entre crisis y persona revela un pensar unido a la vida y a la ética que será de inspiración para la concepción ricoeuriana de filosofía. 2) El personalismo es “en el origen una pedagogía de la vida comunitaria ligada a un despertar de la persona.”²⁰ El personalismo aboga por una práctica de la vida en común que tiene a la persona como figura límite de la comunidad verdadera y se opone al individuo como figura límite de la incivilización burguesa. El binomio persona-comunidad, inspirado en la comunión de los santos, es “el largo camino de la preocupación ética a través de la carne de las sociedades”.²¹ Mounier lo concreta en 1944 al fundar *Les Murs Blancs*, una comunidad de casas donde Ricoeur vivirá desde 1957 hasta su muerte. 3) El personalismo no es una filosofía teórica de definiciones abstractas. Por el contrario, se ejerce a través de un “tacto” concreto al modo de un “discernimiento de espíritu” que practica juicios históricos en situación. Por eso la persona no puede ser “abarcada” sistemáticamente. Solo puede ser “tocada” a través del ejercicio de ese tacto prudencial que Ricoeur asumirá en su fenomenología hermenéutica de la persona como filosofía práctica. 4) Ese discernimiento prudencial descubre que “la persona es generosidad.”²² Siguiendo la necesaria apertura al amor de la reflexión fracasada, Ricoeur afirma que, por la acción de darse, la persona “se reconquista desde su pérdida”.²³ El paradigma de su figura es Cristo, la Persona que se da a las personas. Por eso “el tema de la persona toma vida y sentido en una zona ‘peri-cristiana’ de la conciencia ética”.²⁴ Se trata de las posibilidades comunitarias y personales

20 Ricoeur, P., “Une philosophie personaliste”, *Esprit*, 18/12, 1950 Décembre, p. 863.

21 Ibidem, p. 864.

22 Ibidem, p. 866. Así “la encarnación (no tiene sentido) más que para un mundo del ‘compromiso’.”

23 Ibidem.

24 Ibidem, p. 869.

que ofrecen las raíces cristianas de la civilización, pues “no se va *hacia* la persona, si ella no está *en el origen*”.²⁵

En “Masa y persona” (1951), escrito en conjunto con Jean-Marie Domenach, Ricoeur ejerce su tacto prudencial y analiza la “masa” como actor característico de la situación histórica. Muestra cómo ella se articula con la persona como fin ético de la comunidad civilizada. La masa no solo es masificación resultante de un proceso centralizado de manipulación. También es “hacer masa” como defensa colectiva de los derechos y toma de conciencia del poder popular. En ese sentido, la masa exige un proceso de personalización. Impone “la exigencia que la persona sea objetivo de toda voluntad civilizadora.”²⁶ Se trata más de promover a la persona que de proteger al individuo porque la persona no es “un hecho adquirido de civilización a defender, sino una tarea histórica prometida”; de eso se trata en una “ética de la persona”.²⁷

Finalmente, en “El ‘socius’ y el prójimo” (1954) Ricoeur analiza la idea de la persona como acción generosa a la luz de la parábola del buen samaritano. La persona es capacidad de encuentro con otra persona, la acción de darse en la relación personal con el prójimo. El prójimo es la manera personal con que yo me encuentro con el otro por encima de toda mediación social o institucional, aunque el verdadero fin de toda institución es servir a las personas en esa relación amorosa de encuentro.²⁸

25 Ibidem, p. 871.

26 Ricoeur, P. y Domenach, J.-M., “Masse et personne”, *Esprit* 19/1, 1951 Janvier, p. 12.

27 Ibidem, p. 13.

28 Según Ricoeur, si hay juicio final, seremos juzgados por el “impacto de nuestro amor en las personas individualizadas.” Ricoeur, P., “Le ‘socius’ et le prochain”, *Histoire et Vérité*, op. cit., posición 2083.

La filosofía de la persona en el tronco fenomenológico del pensamiento ricoeuriano

La fenomenología husserliana es el tronco de la filosofía de Ricoeur. Si bien continúa su raíz reflexiva —Husserl pertenece a su versión alemana—, tiene una mayor cercanía con la matriz personalista que le otorga dos ventajas al momento de afrontar la paradoja de la persona: su concepción del cogito y del cuerpo.

La primera radica en que, a diferencia de las filosofías reflexivas que, como Ricoeur planteaba en su maestría, exigen ser corregidas por el personalismo, el *cogito* husserliano ya contempla desde el inicio la dimensión personal. “Husserl opta inequívocamente por el carácter personal del ego cogito. Esta opción es integral al método mismo: si el cogito es un campo de experiencia, este cogito es mío, incluso elevado al *eidos* de sí mismo.”²⁹ La universalidad del yo fenomenológico no reside en la función de un yo general, sino en el poder que yo tengo, que tú tienes y que tienen cada uno de los que dice “yo”. Por eso el problema del “otro yo” surge con fuerza en la filosofía de Husserl. No obstante, su abordaje es pobre porque está centrado en una perspectiva teórico-perceptiva que le exige a Ricoeur hacer dos correcciones. Por un lado, la corrección de la comunidad personalista. La íntima imbricación entre persona y vida comunitaria en el personalismo humaniza la intersubjetividad fenomenológica, implicando al otro en el proceso de constitución del yo personal. Por otro, la corrección kantiana. La consideración de la persona como fin en sí a través de las ideas de respeto y humanidad precisan la relación con el otro personal que es un “tú” frente a un “yo”. Esa corrección Ricoeur la desarrolla en *Simpatía y respeto: fenomenología y ética de la segunda persona* (1954). En la fenomenología, la experiencia del otro yo personal es decepcionante porque el método fenomenológico vale para el aparecer perceptivo de otros que son cosas, no de otros que

29 Ricoeur, P., “Études sur les Méditations Cartésiennes de Husserl” (1954), *À l'école de la phénoménologie*, Paris, VRIN, 2004, p. 200.

son personas.³⁰ La persona no aparece a la percepción, solo aparece el cuerpo. En tanto la única experiencia perceptiva originaria que tengo es la mía, la existencia del otro es un enigma. La analogía es la respuesta que Husserl intenta dar al enigma, pero solo revela la dificultad de asumir el tema desde una perspectiva teórico-perceptiva. Ricoeur sigue a Scheler en la idea de que la persona se revela más bien a nivel práctico. Scheler busca en los sentimientos y la afectividad esa revelación y erige a la simpatía en el sentimiento fundamental.³¹ Sin embargo, para Ricoeur la piedra de toque no está ahí, sino en un sentimiento que suponga la aceptación del límite: “la realidad del otro se atesta en una reflexión sobre el límite (...) querido como el medio de dar valor al yo empírico; este acto de auto-limitación justificante —esta posición voluntaria de la finitud— puede llamarse indiferentemente deber o reconocimiento del otro”.³² La experiencia fenomenológica del otro se corrige con el postulado formal de la ética kantiana en el sentimiento de respeto. Ricoeur retoma la noción de persona en la segunda fórmula del imperativo bajo la expresión “humanidad”: debemos tratar a la humanidad siempre como un fin y nunca como un medio.³³ El respeto al otro es tratarlo como fin en sí, esto es, como persona. Allí el querer pone su límite poniendo

30 Esta distinción entre cosas y personas será central para la imputación jurídica y moral. Citando a Kant en *Metafísica de las costumbres*, Ricoeur recuerda que “Una persona es ese sujeto cuyas acciones se le pueden imputar. La cosa es lo que no es susceptible de imputación alguna.” Citado por Ricoeur, P., *Parcours de la reconnaissance: trois études*, Stock, 2004, p. 160.

31 Ricoeur valora que Scheler intente una aprehensión teórica de la persona como unidad concreta de actos intencionales: “La persona no es una cosa, ella no existe más que en el cumplimiento de sus actos” Scheler, M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris, Gallimard, 1955, p. 24.

32 Ricoeur, P., “Sympathie et Respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne” (1954), *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 345.

33 Ricoeur recuerda la afirmación de Kant: “Los seres razonables son llamados personas, porque su naturaleza los designa ya como fines en sí, es decir como algo que no puede ser empleado simplemente como un medio, algo que, en consecuencia, limita cualquier capacidad de actuar como bien me parece y es objeto de respeto.” Citado por Ricoeur, P., “Sympathie et Respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne” (1954), *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., pp. 346-347.

otro querer y postula el valor absoluto de la existencia del otro. El postulado de ese reconocimiento es el momento formal de la ética. Por eso la persona se define como el postulado práctico y ético de la finitud que escapa a la percepción y comprensión teórica: “esta posición de realidad de las personas queda como un reconocimiento práctico, (...) el deseo de ‘ver’, de conocer especulativamente la existencia de otro es ya indiscreción, no respeto”.³⁴ El postulado ético del respeto personal determina la imposibilidad de una filosofía de la persona.

La segunda ventaja son los análisis fenomenológico-genéticos que Husserl desarrolla sobre el cuerpo y que culminan en una apología de la persona, por la cual en “Husserl se encuentra una de las raíces de las fuentes de estas filosofías de la persona”.³⁵ Ricoeur los examina en “Análisis y problemas en *Ideas II*” (1952). Le interesan porque en su texto de 1936 ya había definido a la paradoja de la persona como la paradoja de la encarnación. En *Ideas II* Husserl comienza a desarrollar su fenomenología genética examinando los procesos de génesis de sentido a nivel de la constitución de la naturaleza material (parte I), de la naturaleza animada (parte II) y del mundo espiritual (parte III). En la primera parte examina la constitución de las cosas a nivel de la percepción y descubre su relación al sujeto percipiente encarnado. Mi cuerpo está implicado en todas las percepciones de las cosas como punto cero que la conciencia se apropia por las sensaciones táctiles. “Cuerpo propio” es la fórmula que Husserl toma de Marcel. En la segunda parte se ocupa de la constitución animada de ese cuerpo. La *psyché* anima al cuerpo y el cuerpo es la localización primaria de la *psyché*. Cuerpo animado y *psyché* corporal localizada forman una sola realidad pero experimentada originariamente como dualidad. Por eso es evidente que la *psyché* no tiene la estabilidad de las cosas. Depende de sí en tanto *se motiva*, pero también depende de otros en tanto *es motivada*. Esa dependencia intersubjetiva constituye

34 Ricoeur, P., “Sympathie et Respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne” (1954), *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 358.

35 Ricoeur, P., “Analyses et problèmes dans *Ideen II*” (1952), *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 156.

“el nivel de la Persona”.³⁶ En la tercera parte examina el nivel personal de las relaciones intersubjetivas en la constitución del mundo espiritual. Husserl introduce a la persona y a la comunidad con el término espíritu (*Geist*).³⁷ El espíritu también se reconoce menos en la actitud teórica que en la actitud práctica de los predicados de valor y acción en las relaciones interpersonales. Esas relaciones exceden toda explicación causal (orgánica o psíquica) y remiten al mundo vivido en común. La comunidad de personas se comprende por relaciones de motivación. La motivación es la ley fundamental del mundo personal y de la comunidad de personas. Determina una nueva relación entre espíritu y cuerpo de la que había entre cuerpo y *psyché*. En este nivel personal, el cuerpo se imprime —al igual que las obras culturales— de un sentido espiritual determinante para las relaciones interpersonales (solo basta pensar en los gestos personales). Ahora “el yo no es más el anexo de su cuerpo; al contrario es la persona la que le sirve de referencia, sufriendolo, conduciéndolo, expresándose a través de él, cediendo o resistiéndosele.”³⁸ Ricoeur destaca que Husserl sostenga así la preeminencia ontológica del espíritu sobre la naturaleza. Eso no es más que la primacía de la persona. Por eso el apartado sobre el espíritu culmina con el estudio sobre la individuación. El espíritu se individualiza de forma contraria a las cosas naturales. Cada cosa es un caso particular de algo general en relación a una conciencia que la percibe. Cada persona o espíritu es “único por

36 Ricoeur, P., “Analyses et problèmes dans *Ideen II*” (1952), *À l’école de la phénoménologie*, op. cit., p. 126.

37 “El espíritu no es más que el ego de la fenomenología, pero sin la luz de la reducción fenomenológica. Es una realidad, la realidad de la persona en sus relaciones al medio ambiente, a grupos sociales y a otras personas.” Ricoeur, P., “Analyses et problèmes dans *Ideen II*” (1952), *À l’école de la phénoménologie*, op. cit., p. 155. Respecto a la comunidad, Ricoeur cita a Husserl: “Cada yo no puede devenir para ti y para otro una persona en el sentido normal, una persona en una relación a otras personas, que cuando la comprensión instituye una relación a un mundo circundante común.” Ricoeur, P., “Analyses et problèmes dans *Ideen II*” (1952), *À l’école de la phénoménologie*, op. cit., p. 143.

38 Ibidem, p. 149.

su estilo de motivación, por la coherencia de su historia”.³⁹ La persona realiza la individuación primordial, la unidad absoluta consigo misma en la que participan la *pysché* y el cuerpo, y respecto a la cual toda naturaleza es relativa. En línea con este camino fenomenológico-genético que culmina en apología de la persona, Ricoeur ensaya su propia definición. A diferencia de las definiciones anteriores, cruza la tarea de síntesis de la persona en su carácter activo como fin y pasivo como fuente predada que se revela por la corporalidad: “defino a la persona como el centro de sus actos, como la que tiene su cuerpo, como el sustrato de sus propiedades de carácter, como la unidad de un curso de desarrollo, como un ‘organismo de poderes’, como un ser responsable y razonable, en todos estos casos la persona es encontrada, descubierta como una realidad previa. La adhesión de una zona de sombra, de pasividad, de motivación oculta, a esta espontaneidad del ‘yo puedo’ subraya aún más este carácter preliminar de lo pre-dado, de lo pre-reflexivo en el descubrimiento de la persona.”⁴⁰

Estas ventajas concretan el proyecto que Ricoeur desarrolla en los dos tomos de su obra fenomenológica *Lo Voluntario y lo Involuntario* (1950) y *Finitud y Culpabilidad* (1960). Allí la aproximación a la experiencia vivida desde la existencia encarnada, procedente de Marcel y Jaspers, confluye con la aproximación descriptiva de la fenomenología en “el proyecto de una antropología filosófica de la filosofía de la voluntad”.⁴¹ El objetivo de este proyecto retoma la idea personalista de la experiencia originaria de la escisión interna del cogito y busca reconciliar

39 Ibidem, p. 153.

40 Ibidem, p. 156.

41 Vallée, M-A., *Le sujet herméneutique*, Éditions universitaires européennes, 2010, p. 16. En tanto la voluntad hace posible la acción, Ricoeur adopta la expresión “filosofía de la voluntad” como equivalente de “filosofía de la acción”, íntimamente ligada a su concepción de persona.

su no coincidencia paradójica a través de la función de síntesis ética de la persona bajo el lema “deviene eso que tú eres”.⁴²

El primer tomo se ocupa del análisis intencional de lo voluntario e involuntario en la dimensión individual de la acción. La presencia de la persona es inherente al tema porque frente al énfasis husserliano en la percepción que da primacía al aparecer de las cosas, Ricoeur opone el énfasis en la voluntad que da primacía al revelarse de las personas. La persona se encuentra en la reciprocidad entre lo voluntario (decidir, actuar, consentir) y lo involuntario (motivaciones, poderes, límites). “La comprensión de las relaciones de lo involuntario y lo voluntario exige, pues, que, sobre la actitud naturalista, se reconquiste sin cesar el Cogito captado en primera persona.”⁴³ Para el *cogito* en primera persona es evidente que el deseo es otra cosa que la decisión, la necesidad otra cosa que la voluntad. Se vivencia interiormente fracturado, por eso experimenta al cuerpo como una segunda persona.⁴⁴ Su escisión es una dualidad de personas en el seno de la primera persona; un drama entre pronombres personales.⁴⁵

El segundo tomo completa el análisis de la voluntad desde la escisión originaria con el problema de la falibilidad humana como condición de posibilidad del mal. La persona deviene aquí la categoría formal que concilia la paradoja. “Sería una equivocación deducir de esta reflexión que una filosofía de tipo trascendental es vana por ser sólo

42 Ricoeur, P., *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Éditions Mouton, 1950, p. 450. Por eso reconoce que hay una “ética implícita e inexplorada en esa época, marcada por la dialéctica del dominio y del consentimiento”. Ricoeur, P., *Autobiografía intelectual*, op. cit., p. 26.

43 Ricoeur, P., *Philosophie de la volonté. Le Volontaire et l'Involontaire*, op. cit., p. 12.

44 “Mi cuerpo adopta frente a mí, no ya el anonimato de una fuerza extraña, sino la autonomía de una persona que tiene intenciones o iniciativa propias. Entonces dialogo con él; se convierte en la segunda persona: ‘Tiemblas, viejo esqueleto, pero si supieras...’” Ricoeur, P., *Philosophie de la volonté. Le Volontaire et l'Involontaire*, op. cit., p. 46.

45 Ricoeur enfatiza estos juegos pronominales de síntesis activas y pasivas en su lectura de Freud: “Yo, ello, superyo son variaciones acerca del pronombre personal o acerca del sujeto gramatical; de lo que aquí tratamos es de la relación de lo personal con lo anónimo y con lo suprapersonal en la instauración de la persona.” Ricoeur, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éd. Du Seuil, 1965, p. 181.

formal. Es la primera etapa de una antropología filosófica. Quien quisiese quemarla y construir de entrada una filosofía de la persona, sólo saldría de lo patético para caer en una ontología fantástica del ser y de la nada. Si el hombre es un medio entre el ser y la nada es porque antes opera ‘mediaciones’ en las cosas: su lugar intermedio es ante todo su función de mediador entre infinito y finito en las cosas.”⁴⁶ El formalismo práctico de la idea de persona completa limitando la fenomenología de las cosas percibidas y complementa mediando la fenomenología de la voluntad personal, pues “lo que le falta sobre todo a ese conjunto de cosas es el cara a cara de las personas con las que trabajamos, luchamos y nos comunicamos, y que destacan en ese horizonte de cosas.”⁴⁷ La ética formal de Kant vuelve a ser el correctivo de la fenomenología material de Husserl. Ricoeur explora la comparación entre la función sintética de la imaginación en el ámbito teórico de la percepción de las cosas como mediadora entre el entendimiento y la sensibilidad como modelo para profundizar la función sintética del respeto en el ámbito práctico de la constitución de las personas como mediador entre el carácter y la dicha. Mi carácter es mi acceso restringido a todos los valores de todos los hombres en todas las culturas; mi perspectiva de la humanidad. La dicha es el polo opuesto. Es un destino universal asignado a todo hombre. Pero no pienso ni el carácter ni la dicha sin basarme en una idea de hombre, es decir, en una síntesis que es la idea formal de persona como un fin a alcanzar y una fuente ya existente: “Con la forma de persona me propongo una síntesis de nuevo tipo: la de un fin de mi acción que sería al mismo tiempo una existencia.”⁴⁸ Se trata de un fin en sí mismo y, a la vez, de una existencia tangible con la que entramos en relación cara a cara. “La persona es un ‘por ser’; la única manera de acceder a ella es ‘hacerla ser’; en lenguaje kantiano: la persona es una manera de tratar al otro y de tratarse a sí mismo (...) No es ni tú ni yo, sino el ideal práctico

46 Ricoeur, P., *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, Tomo II, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, p. 63.

47 Ibidem, p. 65.

48 Ibidem, p. 88.

de ‘Sí’, tanto en ti como en mí.”⁴⁹ En suma, la persona es ante todo ideal de persona; un proyecto de síntesis que bajo el nombre de humanidad “me represento, me opongo y me propongo; y ese proyecto de la persona es (...) una síntesis que se opera.”⁵⁰ Síntesis práctica del respeto que se revela tan activa como pasiva en su relación con el cuerpo. En tanto postulado formal ético, “no puede exponerse a la reflexión sin quebrarse.”⁵¹ Por su fragilidad, la reflexión fracasa en su intento teórico por abarcar la persona y se abre a la ética donde “se constituye la noción de persona”.⁵² El postulado del otro como límite lo revela como mediador.

La filosofía de la persona en las arborescencias hermenéuticas

A partir de la década del 60, Ricoeur ensaya el injerto de la hermenéutica en el tronco de la fenomenología dando lugar a las variaciones eidéticas de su filosofía. La motivación del implante es evidente. Al igual que la filosofía reflexiva, la fenomenología fracasa en su intento por abarcar teóricamente a la persona, por eso se convierte en apología. No hay posibilidad de un acceso inmediato ni directo del sí a sí mismo. La posición del sí revela la escisión interna que lo distancia. Yo estoy

49 Ibidem, p. 90.

50 Ibidem, p. 87. En concordancia con la crítica a los sustantivos conciencia y yo, señala que la “conciencia’ todavía no es la unidad de una persona en sí y para sí; no es una persona ‘una’; no es nadie; el ‘Yo’ del yo pienso no es sino la forma de un mundo para cualquiera y para todos; es conciencia en general, es decir, puro y simple proyecto del objeto.” Ibidem, p. 63.

51 Ibidem, p. 91. En tanto es proyecto la persona no puede tener una experiencia para sí de la que surja una “filosofía de la persona”: “el Sí, más que vivido, es algo que se apunta, me atrevería a decir que la persona no es todavía conciencia de sí para Sí, es solamente conciencia de sí en la representación del ideal del Sí. No hay experiencia de la persona en sí y para sí.” Ibidem, p. 86.

52 Ibidem, p. 92. “El respeto es la frágil síntesis en la que se constituye la forma de la persona” Ibidem, p. 96.

“separado del centro de mi existencia (...) yo no poseo eso que yo soy”.⁵³ El pasaje de la reflexión directa a la reflexión indirecta de la hermenéutica existe gracias a la vivencia de esa separación. Ella hace fracasar a la primera (como fracasa en la distancia entre Dios y el hombre) y abre a la segunda como una comprensión de sí mediada por la interpretación de alteridades (obras, textos, acciones). Esta reapropiación de sí desde la alteridad acerca la reflexión mediada de la hermenéutica y la tarea ética de síntesis práctica que es la persona. En la hermenéutica ricoeuriana culmina la matriz ética del personalismo al inaugurar una “hermenéutica del yo soy”⁵⁴ que más tarde será “hermenéutica del sí”.

En esta separación que acerca reflexión hermenéutica y síntesis ética, el problema de la persona queda dirigido al problema de la constitución de la identidad personal que es “el corazón de la teoría de la persona desarrollada algunos años más tarde en *Sí mismo como otro*.”⁵⁵ La pregunta filosófica *qué* es la persona deviene la pregunta ética *quién* es la persona.⁵⁶ La transformación procede de lo que queda abierto en los estudios sobre el lenguaje y el tiempo en *Tiempo y Relato* (1983-85). Las páginas finales presentan a la identidad narrativa como “el frágil retoño de la unión de la historia y la ficción”.⁵⁷ Esa fragilidad identitaria de la persona es tocada, no abarcada, en dos textos contemporáneos a las *Gifford Lectures*, de las que surgirá *Sí mismo como otro*: “Individuo e identidad personal” (1985) e “Identidad narrativa” (1986). En el primero, Ricoeur justifica abordar la identidad personal desde la primacía de la

53 Ricoeur, P., “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique”, *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, Paris, Le Seuil, 1969, p. 439.

54 Ricoeur, P., “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 353.

55 Abel, O. y Porée, J., *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Paris, Ellipses, 2007, p. 38.

56 Como recuerda Ricoeur en *Tiempo y Relato III*, es Jesús quien introduce la distinción entre la pregunta *qué* y *quién* cuando interroga a sus discípulos: “Y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?”. Al mismo tiempo, es una transformación que se encuentra en Heidegger cuando en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* define la pregunta *quién* como propia del *Dasein* por sobre la pregunta *qué*.

57 Ricoeur, P., *Temps et récit*, t III, op. cit., p. 355.

filosofía del lenguaje. La distingue del individuo a través de tres niveles, mediados por dos transiciones lingüísticas: 1) El nivel de individualización por la cual reconocemos a un individuo como tal [la mediación lingüística es la pragmática que revela al individuo humano, es decir, al que habla y dice “yo digo qué”]; 2) El nivel de identificación de ese “yo” que dice algo, donde se revelan sus paradojas entre el yo general (él mismo) y el yo singular (yo) y entre el yo y el tú [la mediación lingüística es ahora la operación narrativa que revela ese entramado paradójico entre la constitución identitaria y el tiempo]; 3) El nivel de las implicaciones éticas del acto del discurso por parte del yo que habla prometiendo algo a alguien. En el segundo trabajo, se ocupa de esa función mediadora de la operación narrativa entre la acción (hablar) y la ética (imputar), profundizando el carácter temporal de la constitución de la identidad personal que es “aquella identidad que el sujeto humano alcanza por la *mediación* de la función narrativa.”⁵⁸ En el núcleo personal vuelve a estar la paradoja de la encarnación entre lo que permanece y no cambia (la mismidad o identidad *idem*) y lo que se mantiene y cambia (la ipseidad o identidad *ipse*). El lenguaje revela esa paradoja en la persona cuando se refiere a su identidad con la pregunta *quién* como identidad de un personaje. La tarea narrativa de síntesis activa y pasiva que constituye esa identidad confía en que, desde su separación originaria, “la figuración de uno mismo a través de la mediación del otro puede ser un medio auténtico de descubrirse a sí mismo”.⁵⁹

Otros dos escritos coetáneos son claves por privilegiar el uso de “persona” sobre el de “identidad personal” y “sí”. En “Muere el personalismo, vuelve la persona...” (1983) Ricoeur ofrece una nueva interpretación de la filosofía personalista de Mounier con motivo del cincuentenario de la revista *Esprit*. El personalismo muere por varias razones filosóficas: no estar tan bien articulado conceptualmente como el existencialismo y el marxismo; la transformación de la situación histórica a la que respondía; y, sobre todo, su desatención a la dimensión lingüística en sus análisis de la persona, por lo cual el estructuralismo lo desplaza

58 Ricoeur, P., “Identité narrative” (1986), *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Paris, Du Seuil (Kindle), 2013, p. 287.

59 Ibidem, p. 302.

en el ámbito antropológico y filosófico (eso explica por qué Ricoeur privilegia un abordaje de la persona desde la filosofía del lenguaje). A pesar de este fracaso, el personalismo hizo un gran aporte: reveló que el interés por la persona es un tema irrenunciable para la filosofía. Gracias a su capacidad de hacer fracasar a la reflexión, se mantiene vigente y vuelve sin cesar situándose en su núcleo con gran fecundidad política, económica y social. “La persona aparece como un concepto superviviente y resucitado.”⁶⁰ Entonces, siguiendo a Eric Weil —y fiel al compromiso personalista—, Ricoeur define a la persona como actitud que hace frente a la crisis. La persona nace de las actitudes tomadas en situaciones críticas. La actitud-persona se caracteriza por el compromiso y convicción de discernir en las crisis una escala de valores y elegirla. La fidelidad en el tiempo a lo elegido, gana una identidad, por eso “lo único importante es discernir con un tono justo lo intolerable de hoy y reconocer mi deuda con respecto a las causas más importantes que yo mismo y que me convocan.”⁶¹ El segundo escrito es “Aproximaciones a la persona” (1990). Se trata de un texto clave por varias razones. Confirma la supervivencia del sustantivo “persona” a través de una “aproximación” que lo toca sin abarcarlo. Retoma las ideas del primer artículo *Nota sobre la persona* (1936). Aclara el sentido y la presencia estructural de la persona en la obra *Sí mismo como otro* (1990) al haber sido publicado el mismo año. Además Ricoeur lo liga al texto de 1983 reconociendo que su definición de persona como actitud fracasó por el cambio de situación histórica. Una vez más hay que volver sobre la persona. La examina en cuatro estratos de su constitución bajo los que agrupa los distintos estudios de su obra mayor: el estrato lingüístico, la persona como hablante (estudios 1º a 2º de *Sí mismo como otro*); el estrato de la acción, la persona como agente y sufriente (estudios 3º a 4º); el estrato de la narración, la persona como personaje y narrador (estudios 5º a 6º) y el estrato ético, la persona

60 Ricoeur, P. “Meurt le personalisme, revient la personne...” (1983), *Lectures*, t. 2, op. cit., posición 3404.

61 Ibidem, posición 3483.

como imputable y responsable (estudios 7º a 9º).⁶² En concordancia con sus ideas más tempranas, sostiene que este último estrato ético es el más fundamental y elucida las otras capas de constitución. La estructura del *ethos* personal es trinitaria y sigue su definición de ética en una dialéctica de tres términos (en clave pronominal, yo-tú-él): 1) “deseo de vida realizada” que apunta a la estima de sí que es necesaria para ser responsable por sobre el narcisismo del yo; 2) “con y para los otros” que indica en la persona la capacidad constituyente de la acogida, retomando, en clave personalista, el carácter fundamental de relaciones interpersonales. La irrupción de la alteridad de la segunda persona moviliza la dialéctica entre estima de sí y solicitud. La solicitud de sí hacia el otro responde a la interpelación de sí por el otro; 3) “en instituciones justas” que apunta a las relaciones institucionales al servicio de las relaciones interpersonales anónimas.⁶³ Ahora bien, ¿cómo esta estructura trinitaria del *ethos* personal como cuidado de sí, de otros y de las instituciones se refleja y esclarece los estratos lingüístico, práctico y narrativo de la persona?

El estrato lingüístico revela la primera condición de la persona, ser hablante, pues la universalidad pretendida de la persona se gesta en que toda experiencia humana se lleva al lenguaje. Hay dos niveles: la semántica y la pragmática. La semántica revela todos los operadores que permiten designar a la persona en su singularidad (*identificación*): nombres propios, deícticos, pronombres personales. Aquí la persona aparece como un particular de base (Strawson), lo que significa que: a) las personas son cuerpos; b) se distinguen de los cuerpos en que tiene predicados psíquicos; c) los predicados psíquicos son aplicables a sí y a otros con la misma significación. La pragmática es donde “el aporte de

62 Se trata de cuatro modos de responder a la misma pregunta por la identidad personal: quien habla, quién actúa, quien narra y quién es el sujeto moral de imputación.

63 En este punto, la dialéctica triádica completa para Ricoeur la dialéctica diádica del personalismo (persona-comunidad) a través del plano político que aparece más claramente en las relaciones institucionales que en la utopía personalista de la comunidad.

la lingüística a una filosofía de la persona es más decisivo”.⁶⁴ Revela la presencia de la estructura triádica del *ethos* personal: 1) El yo hablo es el equivalente de la estima de sí en su configuración pre-moral como persona que compromete su palabra; 2) El yo hablante dice algo a un tú que lo interpela, por tanto es el equivalente de la relación solícita al otro; 3) El lenguaje es institución porque al hablar no lo inventamos, sino lo asumimos con todo lo dicho y se convierte en modelo de institución al servicio de las personas.⁶⁵

El estrato práctico revela la segunda condición de la persona, ser agente, que se moviliza por la solicitud como movimiento de sí hacia el otro que responde a la interpelación de sí por el otro. Aquí la persona adquiere la idea de insustituibilidad e irremplazabilidad, implicada en el reconocimiento mutuo. La estructura triádica del *ethos* personal se refleja en que: 1) Es agente quien puede designarse a sí mismo como siendo responsable de sus actos y se estima en su capacidad de obrar; 2) Todo obrar es interactuar con otros que revela también el padecer; 3) La acción refleja la escala de excelencia que es equivalente de las instituciones. Lo instituido como bueno, por ejemplo cuando decimos “es un buen profesional”, es la dimensión pre-ética de la institución regulatoria y evaluadora de la acción.

El estrato narrativo media entre el práctico y el ético con la tercera condición de la persona: ser narrador de historias que forjan su identidad. Su carácter mediador consiste en insertar el problema temporal en la identidad personal. Ese problema en la constitución de la persona no aparece ni en la ética, ni en el lenguaje, ni en la acción. Se revela en la dialéctica entre los dos equívocos lingüísticos del latín: lo que permanece y no cambia, la mismidad (identidad *idem*), y lo que se

64 Ricoeur, P., “Approches de la personne” (1990), *Lectures*, t. 2, op. cit., posición 3628.

65 La promesa es un micro-ejemplo de ese servicio como tríada ética: 1) mantener la promesa es mantenerse a sí mismo en la identidad *ipse* mientras que la identidad *idem* permanece en el carácter; 2) prometer es prometer algo a alguien; 3) prometer equivale a preservar la institución del lenguaje en la distribución justa de la palabra.

mantiene y cambia, la ipseidad (identidad *ipse*).⁶⁶ Entre *idem* e *ipse* se moviliza la dialéctica interna a la constitución ontológica de la persona en la historia narrada cuyo instrumento es la construcción de la trama. Ahora la cuestión es “¿qué enseñanza puede sacar de este dialéctica de la identidad personal una filosofía de la persona?”⁶⁷ Nuevamente se trata del reflejo de la estructura trinitaria del *ethos* personal: 1) La estima de sí es el equivalente de la identidad narrativa como cohesión de una persona en el encadenamiento de la vida humana. Aquí “la filosofía de la persona podría ser liberada de los falsos problemas heredados del substancialismo griego”⁶⁸; 2) La alteridad y solitud aparecen porque la unidad narrativa de una vida integra la alteridad de los acontecimientos y se entrecruza con las vidas de otros reales y ficticios; 3) Las instituciones tienen como las personas una identidad narrativa y la persona misma puede definirse como una “institución narrativa”.⁶⁹ En resumen, el individuo deviene y se constituye persona, asumiendo la tarea narrativa de síntesis activa y pasiva de sus polos, en la constitución de su identidad personal aunque “la identidad narrativa no agote la ipseidad del sujeto.”⁷⁰

Estas aproximaciones y notas filosóficas tocan a la persona y clarifican el sentido y estructura de *Sí mismo como otro* (1990) en su esfuerzo por perseverar en fidelidad crítica al personalismo. El sentido de la estructura se revela en un camino regresivo desde la “pequeña ética” de los estudios finales (7º a 9º) como génesis de los tres estratos desarrollados en los estudios anteriores (lingüístico, práctico y narrativo). A diferencia del artículo “Aproximaciones a la persona”, aquí prima —por

66 Ricoeur atiende al *ipse* más que al *idem* lo que es coherente con su intención de evitar una filosofía de sustantivos y sustancias atemporales e inmutables que abarque lo que es en su origen una verbalidad.

67 Ricoeur, P., “Approches de la personne” (1990), *Lectures*, t. 2, op. cit., posición 3784.

68 Ibidem, posición 3790.

69 Esa es la idea central de la tesis de Rodrigue, Tobi, *La personne selon Paul Ricoeur: une institution narrative*, Mayo 2018, disponible en: <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/21293>

70 Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 358.

las razones expuestas al comienzo— el uso del pronombre reflexivo “sí” sobre el sustantivo “persona”. No obstante, hay tratamientos expresos de la persona en tres momentos: en el estudio 1º, con el punto de partida de los particulares de base de Strawson; en el estudio 7º, con el problema del respeto en Kant; y, en el estudio 10º, con la ontología de la persona que es acción y reclama la relación complementaria con el cuerpo que es pasión.⁷¹ El estudio 7º retoma los análisis éticos de la persona como postulado formal que corrigen la aproximación fenomenológica y media como síntesis entre las referencias a la persona del primer y último estudio. Nos ocuparemos de ellos para mostrar allí la presencia de la persona como paradoja de la encarnación, asumida desde el escrito de 1936.

El estudio 1º es el único cuyo título utiliza el término “persona” entre comillas: “La ‘persona’ y la referencia identificante. Aproximación semántica.”⁷² Ricoeur afirma que la persona comparte con el cuerpo ser un concepto límite y primitivo, es decir, fin y fuente: “el concepto de persona, como el de cuerpo físico, sería un concepto primitivo, en la medida en que no se puede ir más allá, sin presuponerlo en el argumento que pretende derivarlo de otra cosa.”⁷³ Dos aspectos importantes se derivan del carácter originario del postulado que entrecruza cuerpo y persona: 1) La determinación de la noción de persona se puede hacer por medio de los predicados (físicos y/o psíquicos) que le atribuimos. 2) La prioridad del cuerpo en los particulares de base es correlativo del primado de la persona. Las personas son las que poseen cuerpo. No son conciencias puras a las que se le adjunta un cuerpo. Están originaria-

71 Quedan por fuera los estudios no publicados en *Sí mismo como otro* pero que fueron parte de las *Gifford Lectures*, dedicados al sí mismo en tanto convocado y que coincide con la idea de juventud de la persona como acción responsable ante un llamado.

72 A partir del estudio 5º, clave por abordar el problema de la identidad narrativa, prima el uso del pronombre sí (6º “El sí y la identidad narrativa”; 7º “El sí y la intencionalidad ética”; 8º “El sí y la norma moral”; 9º “El sí y la sabiduría práctica: la convicción”).

73 Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, p. 43.

mente encarnadas por eso se encuentra el “estatuto conceptual de la persona en la tercera persona gramatical”⁷⁴ y no en la primera.

El estudio 10º “¿Hacia qué ontología?” retoma el cruce íntimo entre cuerpo y persona. Allí la teoría de la acción, inherente a la más originaria idea ricoeuriana de persona, se completa con una fenomenología de la pasividad, centrada en el cuerpo. Este estudio suele ser leído como un regreso forzado y apresurado a la fenomenología de la corporalidad de *Filosofía de la voluntad* (1950), donde quedan más preguntas que respuestas sobre la relación entre cuerpo y persona, y falta una teoría de la encarnación.⁷⁵ Sin embargo, a la luz de sus ideas sobre la persona y del estudio 1º, creo que más bien se trata del cumplimiento de la paradoja de la persona en la paradoja de la encarnación: “Nos limitamos entonces a sostener la afirmación de que las personas también son cuerpos por una restricción del lenguaje cuando hablamos de las cosas como lo hacemos. No hemos dejado de observar que, si las personas son también cuerpos, lo es en cuanto cada una es para sí su propio cuerpo. Dar cuenta de esta presuposición requiere que basemos la organización del lenguaje en la constitución ontológica de esas entidades llamadas personas.”⁷⁶

La persona y su abordaje lingüístico recobra retrospectivamente sentido e importancia en su unidad paradójica con el cuerpo propio (*Leib*).⁷⁷ Un buen ejemplo es el hilo conductor de la obra: el concepto de atestación, examinado en el inicio (prefacio) y en el final (estudio 10º). En el inicio, la atestación se define como la confianza y aseguramiento de las propias capacidades personales (hablar, actuar, narrar, prometer) que le permiten a la persona permanecer sí mismo en circunstancias

74 Ibidem, p. 77.

75 Cf. Kearney R. y Treanor B. (eds.), *Carnal Hermeneutics*, New York, Fordham University Press, 2015 y Amalric, J.-L., “La médiation vulnérable. Puissance, acte et passivité chez Ricoeur”, *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, 9, 2, 2018, pp. 44-59.

76 Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, pp. 369-370.

77 La distinción fenomenológica entre *Körper* (el cuerpo en tanto cosa que pertenece a lo observable) y *Leib* (el cuerpo en tanto vivido que pertenece a la esfera de lo propio) se cruza conflictivamente con la identidad *idem* e *ipse*. Al respecto cf. Cabestan, P., “Qui suis-je ? Identité-*ipse*, identité-*idem* et identité narrative”, *Le Philosophoire*, 2015/1, N° 43, pp. 151-160.

cambiantes. No es la certeza inmediata y asegurada del cogito cartesiano. Es una certeza al modo de una creencia cuya “falta de fundación” la vuelve vulnerable, por eso es más del orden del testimonio que se da porque se afirma. En el final, la atestación es la certeza mediada por el tacto del cuerpo (es la corrección que Maine de Biran hace a Descartes en la raíz de la filosofía reflexiva y Husserl confirma). La persona atesta el cuerpo como propio (*Leib*) en su sentirse, esto es, en el tocar y ser tocado del cuerpo por sí mismo (el ejemplo de Husserl de una mano que toca a la otra) pero, sobre todo, en el contacto con otro. Allí la atestación primera es la afirmación del poder corporal “yo puedo”, pero también su vulnerabilidad porque es la primera experiencia de una alteridad que vulnera (por ejemplo cuando otro me hiere o mi cuerpo se enferma). En esas situaciones críticas, ser persona es asumir esa atestación de sí tanto en el hacer como en el padecer: “el aseguramiento de ser sí mismo actuante y sufriente”.⁷⁸ Esa es la gran diferencia con la certeza del cogito cartesiano que procede de la primacía visual y funda la preponderancia de la sustancia.⁷⁹ Para él el dolor es un espectáculo porque no le toca ni vulnera. Su acceso visual al cuerpo le permite dudar de él porque, en verdad, duda de una imagen del cuerpo. Pero ese yo desencarnado “no es nadie”.⁸⁰ En cambio, por la atestación táctil, el dolor del otro toca a la persona encarnada y hace posible la ética de un tacto cuidadoso en las relaciones interpersonales por el que deviene persona. La encarnación del dolor lo compromete.⁸¹ Persona y cuerpo,

78 *Ibidem*, p. 35 Por eso habla de una “atestación ella misma quebrada” y de la “unidad profunda de la atestación de sí y la conminación venida del otro”. Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, p. 368 y 409.

79 “La antigua identificación del ser con la sustancia, no cuestionada, en absoluto, por Descartes, descansaba en el privilegio exclusivo de la representación cuasi visual que transforma las cosas en espectáculo, en imágenes captadas a distancia.” Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, pp. 371-372.

80 Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, p. 16.

81 Solo cabe intentar imaginar ¿qué dolor por el otro que sufre podría sentir una persona que tuviera un cuerpo invulnerable al dolor físico? ¿Qué simpatía podría tener sin *pathos*? Al respecto cf. Díez Fischer, F., “El tacto de sí como otro. Fundamentos perceptivos de una ética encarnada en la hermenéutica de Paul Ricoeur”, *Pensando. Revista de Filosofía*, Vol. 12, N° 26, 2021, pp. 4-20.

compromiso y encarnación, son una unidad paradójica tan frágil como potente que, al modo de fuente y fin, moviliza la filosofía ricoeuriano, por eso en ella una teoría de la encarnación y una teoría de la persona tienen el mismo destino inacabado.

Conclusión

A partir de 1990 el paradójico tratamiento ricoeuriano de la persona se disemina en distintas problemáticas. Se profundiza en desarrollos éticos sobre el reconocimiento entre personas⁸² y en nuevas paradojas de la identidad narrativa. Se extiende en un abordaje pronominal de la relación entre Dios y hombre⁸³ y en problemas jurídicos sobre los derechos de la persona y la “persona potencial” del embrión. La continuidad del camino confirma que la persona es un concepto frágil que debe ser constantemente retomado. La imagen es la del cristal. Las definiciones filosóficas abstractas fracasan porque lo rompen. No hay definición posible. La persona sólo puede ser tocada con cuidado a través de un tacto agudo que vulnera todas las definiciones: acción que dura, actitud frente a la crisis, síntesis activa (y pasiva) del respeto, ideal formal del trato con otros y consigo mismo. Su fragilidad procede del vínculo íntimo con la temporalidad que hace a la paradoja de la encarnación que la revela. Como el tema de Dios ponía en crisis a la reflexión y exigía una salida de la inmanencia a través de una recepción ética de la trascendencia, el tema de la persona encarnada exige a la filosofía el mismo movimiento de renuncia y transformación. Surge en una matriz práctica. Se alimenta de raíces reflexivas. Se eleva como fenomenología y arborece en hermenéutica. Por su fuente práctica, esta “filosofía es fundamentalmente una antropología filosófica, centrada antes sobre el actuar que

82 Cf. Ricoeur, P., “Ética y Moral” (1990) *Lectures 1, Autour du politique* (La couleur des idées), Ed. Du Seuil (Kindle), 1991, p. 260.

83 Dios habla en tercera persona, pero la revelación nace cuando el yo divino dice tú (sea a una persona concreta o a la comunidad) y el diálogo comienza. Cf. LaCocque, A. y Ricoeur, P., *Penser la Bible*, Paris, Éd. Du Seuil (Kindle), p. 263.

sobre el saber teórico”.⁸⁴ Ricoeur la hizo vida y obra que dura, abriendo un largo camino a nuestra propia reflexión cada vez que asumimos la tarea de ser personas.

REFERENCIAS

Abel, O. y Porée, J., *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Paris, Ellipses, 2007.

Agís Villaverde, M. “Aproximaciones a la persona: Paul Ricoeur y Emmanuel Mounier”, en *Hermenéutica y Responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur. Actas VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, 2003, pp. 133-159.

Amalric, J.-L., “La médiation vulnérable. Puissance, acte et passivité chez Ricoeur”, *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, 9, 2, 2018, pp. 44-59.

Domingo Moratalla, A., *Introducción al pensamiento de Paul Ricoeur: Esperanza Militante y creatividad reflexiva*, en *Clásicos básicos del Personalismo*, N° 8, Instituto E. Mounier, Madrid, 2002, pp. 5-65.

Domingo Moratalla, T., “Prólogo”, Ricoeur, P., *Antropología Filosófica*, Madrid, BAC, 2020, pp. 11-24.

Blanco Ilari, J. I., “La fenomenología hermenéutica de la persona según Paul Ricoeur”, *Revista de Filosofía y Teología Política*, 2005, 36, pp. 29-52.

Cabestan, P., “Qui suis-je ? Identité-*ipse*, identité-*idem* et identité narrative”, *Le Philosophoire*, 2015/1, N° 43, pp. 151-160.

84 Ricoeur, P., “El carácter hermenéutico común a la fe bíblica y a la filosofía”, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Almagesto-Docencia, Buenos Aires, 1990, p. 222.

Díez Fischer, F., “El tacto de sí como otro. Fundamentos perceptivos de una ética encarnada en la hermenéutica de Paul Ricoeur”, *Pensando. Revista de Filosofía*, Vol. 12, Nº 26, 2021, pp. 4-20.

Kearney R. y Treanor B. (eds.), *Carnal Hermeneutics*, New York, Fordham University Press, 2015.

LaCocque, A. y Ricoeur, P., *Penser la Bible*, Paris, Éd. Du Seuil (Kindle), 1997.

Lucas, M-O., “Le corps personnel. Étude du rôle du corps dans l’élaboration de l’être personnel dans le *Traité du caractère* et *Le Personnalisme* d’Emmanuel Mounier”, *Transversalités*, Janvier-Mars 2019, Nº 148, pp. 155-176.

Mongin, O., *Paul Ricoeur*, Paris, Du Seuil, 1994.

Mounier, E., *Le personnalisme*, Paris, PUF, 1959.

Randall Carrera – Umaña, “Hermenéutica de la persona en Paul Ricoeur. Una continuidad con el proyecto filosófico de Emmanuel Mounier”, *InterSedes*, vol. XIX, Nº 40, 2018, pp. 103-115.

Ribobello, A. (y otros), *Il personalismo*, Città Nuova, 1978.

Ricoeur, P., “Note sur la personne”, *Le Semeur*, 38/7, mai 1936, pp. 437-444.

Ricoeur, P., *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l’involontaire*, Paris, Éditions Mouton, 1950.

Ricoeur, P., *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, Tomo II, Paris, Aubier-Montaigne, 1960.

Ricoeur, P., “Objectivité et subjectivité en histoire”, *Histoire et Vérité*, Paris, Le Seuil (Kindle), 1955, posición 467-862.

Ricoeur, P., “Le ‘socius’ et le prochain”, *Histoire et Vérité*, op. cit., posición 1863-2095.

Ricoeur, P., “Une philosophie personaliste”, *Esprit*, 18/12, 1950 Décembre, pp. 860-887.

Ricoeur, P. y Domenach, J.-M., “Masse et personne”, *Esprit* 19/1, 1951 Janvier, pp. 9-18.

Ricoeur, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éd. Du Seuil, 1965.

Ricoeur, P., “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique”, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Le Seuil, 1969, pp. 387-422.

Ricoeur, P., “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, *Le conflit des interprétations*, op. cit., pp. 11-30.

Ricoeur, P., *Temps et récit*, III, Paris, Éd. du Seuil, 1985.

Ricoeur, P., “Meurt le personalisme, revient la personne...” *Esprit* (Cinquantième. Des années 30 aux années 80), 1, 1983, pp. 113-119. También en *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Éd. Seuil, 1992, posición 3345-3491.

Ricoeur, P., “Approches de la personne” (1990), *Lectures*, t. 2. Du Seuil (Kindle), 1992, posición 3481-3823.

Ricoeur, P., *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.

Ricoeur, P., “Études sur les Méditations Cartésiennes de Husserl”, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, VRIN, 2004, pp. 187-232.

Ricoeur, P., “Sympathie et Respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne” (1954), *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., pp. 333-360.

Ricoeur, P., “Analyses et problèmes dans *Ideen II*”, *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., pp. 93-158.

Ricoeur, P., *Parcours de la reconnaissance: trois études*, Stock, 2004.

Ricoeur, P., “Identité narrative” (1986), *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Paris, Du Seuil (Kindle), 2013, posición 5319-5634.

Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

Ricoeur, P., “Éthique et Morale” (1990) *Lectures 1, Autour du politique* (La couleur des idées), Ed. Du Seuil (Kindle), 1991, posición 4538-4773.

Ricoeur, P., “El carácter hermenéutico común a la fe bíblica y a la filosofía”, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Almagesto-Doctrina, Buenos Aires, 1990, p. 221-229.

Ricoeur, P., *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Paris, CERF (Kindle), 2017.

Rodrigue, Tobi, *La personne selon Paul Ricoeur: une institution narrative*, Mayo 2018, disponible en: <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/21293>

Scheler, M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris, Gallimard, 1955.

Vallée, M-A., *Le sujet herméneutique*, Éditions univesitaires européennes, 2010.

“Em *Note sur la personne*, artigo publicado em 1936, nosso autor já afirmava que é a *pessoa*, e não o *sujeito*, quem é capaz de viver a complexidade e a diversidade humanas. E no primeiro estudo de *Soi-même comme um autre*, de 1990, é à pessoa – identificada no seio de uma gama de coisas particulares do mesmo tipo - que se pode imputar atos, sendo possível restaurar a identidade pessoal como modo de subtração do anonimato e da desumanização, marcando certa distância das filosofias do *cogito* e reerguendo uma verdadeira filosofia da pessoa.”



UNIVERSIDADE
FEDERAL DO PIAUÍ