

Identidad y reconocimiento en el legado del giro lingüístico. Las miradas de P. Ricoeur y de P. F. Strawson

Francisco Naishtat

Universidades Nacionales de Buenos Aires y de la Plata

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas

E-mail: fnaishtat@gmail.com

Resumen: En este artículo delinearé las posiciones de dos eminentes pensadores contemporáneos del lenguaje y de la identidad – Paul Ricoeur (1913-2005) y Peter Strawson (1919-2006) – dentro de sus respectivas perspectivas filosóficas, que es para Ricoeur la fenomenología hermenéutica, que incluye el estructuralismo y el psicoanálisis lingüísticos franceses, y para Strawson su perspectiva pragmática wittgensteiniana, combinada con su propia interpretación de Kant como ontología conceptual epistémica (a pesar de un realismo nouménico absoluto). Además del contraste de ambas tradiciones se observa en las reflexiones siguientes el uso que Ricoeur ha hecho en los años noventa de la noción strawsoniana de la persona como la base de su propia idea descentralizada del uno mismo. De hecho, la idea de un uno mismo que no es el uno mismo posesivo de la introspección privada de la primero-persona, pero un uno mismo público en un circuito del ipseidad con otros, es tributaria de algunas intuiciones de la ontología descriptiva strawsoniana de los años '50, como Paul Ricoeur reconocido en 1990. No obstante la dimensión del tiempo narrativo en la construcción de la identidad propia no está en la ontología descriptiva de Strawson, de modo que las perspectivas de ambos pensadores diverjan radicalmente acerca de la identidad personal de una manera que es consistente con el gap existente entre la pragmática y la hermenéutica.

Palabras-clave: Ricoeur; Strawson, identidad personal.

Resumo: Neste artigo delinheio as posições de dois eminentes pensadores contemporâneos da linguagem e da identidade – Paul Ricoeur (1913-2005) e Peter Strawson (1919-2006) – no contexto de suas perspectivas filosóficas, a saber, a fenomenologia hermenêutica, que incorpora o estruturalismo lingüístico francês e a psicanálise, e a perspectiva pragmática wittgensteiniana, combinada por Strawson com uma interpretação de Kant nos termos de uma ontologia conceitual epistêmica (apesar de um realismo noumênico absoluto). Além do contraste de ambas as tradições, nas reflexões seguintes observo o uso feito por Ricoeur, nos anos noventa, da noção strawsoniana da pessoa, que funciona como a base da sua própria idéia descentralizada do *self*. De fato, a idéia de um si mesmo que não seja o si mesmo possessivo da introspecção privada da primeira pessoa, mas um si mesmo público em um vínculo de ipseidade com outros, é tributária de algumas das intuições da ontologia descritiva strawsoniana dos anos cinquenta, tal como reconheceu Ricoeur em 1990. Todavia, a dimensão do tempo narrativo, considerada por Ricoeur na construção da identidade própria, não está na ontologia descritiva de Strawson, de tal sorte que as perspectivas acerca da identidade pessoal sustentadas pelos dois pensadores apresentam uma divergência radical que é consistente com o *gap* existente entre pragmática e hermenêutica.

Palavras-chave: Ricoeur; Strawson; identidade própria narrativa.

Abstract: I hereby frame the positions of these two eminent and contemporary thinkers of language and identity, namely Paul Ricoeur (1913-2005) and Peter Strawson (1919-2006), within their respective philosophical perspectives which is for Ricoeur the so called hermeneutic Phenomenology, with an amount of french linguistic structuralism and psychoanalysis, and for Strawson its wittgensteinian pragmatic perspective combined with its own interpretation of Kant, as an epistemic conceptual ontology (in spite of an absolute noumenical Realism). Besides the contrast of both traditions it is observed in the following reflections the use that Ricoeur made in the nineties of the strawsonian notion of person as the base of its

own decentralized idea of the self. In fact, the idea of a self that is not the possessive self of the first-person private introspection but a public self in an ipseity circuit with others owes some insights to the strawsonian descriptive ontology of the fifties, as Paul Ricoeur recognized in 1990. Nonetheless Ricoeur's dimension of the narrative time in the construction of self-identity is not in Strawson descriptive ontology, so that the perspectives of both thinkers will at the end radically diverge on personal identity in a way that is consistent with the gap between pragmatics and hermeneutics.

Keywords: Ricoeur; Strawson; narrative self-identity.

La *larga marcha* de la estructura¹ en la filosofía francesa y el corredor de la subjetividad en Paul Ricoeur

¿De dónde nos viene que hoy, aquí, nos encontremos debatiendo como filósofos latinoamericanos el tema de la "Identidad personal y el reconocimiento"? Desde los años sesenta hasta muy recientemente la cuestión de la identidad personal, es decir, *grosso modo*, de la permanencia de uno como persona identificable en el flujo de la vivencia temporal y ante los demás individuos, estuvo recluida en la tradición analítica anglosajona de la *Philosophy of Mind* y de la filosofía moral (Williams 1973 y Strawson 1959), que ya contaba en su haber con el importante antecedente de Locke y Hume, pioneros del tema de la identidad personal en la filosofía de habla inglesa (Locke, 1961 y Hume, 1978). En Francia, la filosofía existencialista sartriana, que había dominado fuertemente en los períodos de entreguerras y de inmediata posguerra, y donde el problema de la subjetividad, procedente de la tradición fenomenológica alemana, incorporaba naturalmente el tema de la identidad individual, bajo la

¹ Tomo en préstamo la expresión «La larga marcha de la estructura» de mi colega y amigo Emilio de Ipola, quien la extrajo de la célebre "Larga marcha" de la guerrilla campesina en China, el cambio de estrategia de Mao que dio vuelta la situación militar y abrió el camino de la revolución campesina en el país asiático.

forma de la elección, del reconocimiento y de la alteridad, estaba desplazada desde comienzos de los sesenta por el estructuralismo y el psicoanálisis, es decir, el descubrimiento de las mediaciones simbólicas, sociales y culturales que condicionan y determinan la identidad de los sujetos: una perspectiva que reducía la importancia de la identidad personal y la relegaba a un apéndice de las estructuras psíquicas inconscientes o de aquellas mediaciones culturales y simbólicas de la sociedad. La filósofa francesa Florence de Mèredieu, especialista en estética, resume en la siguiente frase el sentimiento predominante en la cultura francesa de los sesenta: “*On voyait des structures partout*” (“Veíamos estructuras por todas partes”)². Bajo esta mirada el sujeto quedaba bajo sospecha, y se lo entendía mucho más como un *efecto* (para retomar la expresión de Nietzsche³) que como una causa intencional de determinadas prácticas, susceptible de imputabilidad y responsabilidad. En América Latina, la impronta estructuralista se impuso en los sesenta, combinándose con el marxismo y el psicoanálisis. En dichos contextos, los análisis de las clases, de la estratificación social, de los roles y de la alienación psíquica opacaron cualquier veleidad de tratar la identidad personal, que habría sido catalogada de vestigio humanista, de mera reliquia burguesa.

Sin embargo, el propio inspirador del estructuralismo lingüístico (que curiosamente no menciona en su obra la palabra “estructura”), el lingüista suizo Ferdinand de Saussure, hacía ya tiempo que había incorporado en su pensamiento acerca del lenguaje una dimensión que recoge la subjetividad del hablante, y que se refleja en su obra capital de edición

² Curso de estética, notas de curso, UFR de Philosophie, Universidad de París I, 1979-1980.

³ “(...) ya que nuestro cuerpo no es otra cosa sino un edificio de almas múltiples (ein Gesellschaftsbau vieler Seelen). *L'effet c'est moi* [en francés en el original]: lo que se produce aquí no difiere de lo que ocurre en cualquier comunidad feliz y bien organizada: la clase dirigente se identifica con el éxito de la colectividad (dass die regierende Klasse sich mit den Erfolgen des Geimenwesens identifiziert)”, Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, 1886, §19, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza.

póstuma, su *Cours de Linguistique Générale* (1916), donde se distingue *la langue* (que es el sistema de los signos) de *la parole* (que es el uso de los signos por un hablante) (Saussure, 1995). En Español no tenemos un término para traducir todo lo que el francés implica bajo el término “*la parole*”. De hecho usamos el mismo vocablo *palabra* para traducir “*mot*” y “*parole*”. Pero precisamentente, *mot* y *parole* implican un significado muy diferente en francés: *mot* es el significante, y remite a los términos que aparecen en el diccionario; *parole* es el uso de esos signos o términos por un hablante en una situación dada. La lengua inglesa posee el término *Speech*, que remite a la instanciación resultante de la situación de habla concreta y en la que se realiza históricamente el sistema estructural del lenguaje y de los signos. Pero en español el problema se complica porque disponemos de la voz “*palabra*”. De este modo nosotros traducimos en español *Les mots et les choses* de Foucault por *Las palabras y las cosas* o traducimos *Les mots* de Sartre por *Las palabras*, pero jamás un hablante francés intercambiaría de ese modo *parole* y *mot*, porque *parole* remite a un uso particularizado temporal y espacialmente, como el *Speech* inglés. Por ende cuando Saussure habla de *langue* et *parole*, se tradujo *lengua* y *habla*. Lo que hay bajo la categoría de *habla* es entonces precisamente la posibilidad del uso instanciado e histórico que abre un espacio a la subjetividad: el uso creativo de la estructura, del sistema de signos, la *parole*. Es decir, la *parole* abre el corredor o frontera en la que concurren la estructura del lenguaje por una parte y la subjetividad implicada en el uso del lenguaje por la otra, de manera que en el germen mismo del primer estructuralismo lingüístico con Saussure hay una imbricación directa y activa de la subjetividad creativa, que será muy bien notada por una corriente de filosofía francesa de la segunda mitad del s. XX que navega entre el estructuralismo, la fenomenología y la hermenéutica.

Paul Ricoeur es muy emblemático de esta sensibilidad: en *Le Conflit des Interprétations. Essais d'Herméneutique* (Ricoeur, 1969), dedicaba precisamente el primero de los cinco capítulos al tema de la *hermenéutica* y el *estructuralismo*. En dicho contexto, lo que se discute es si el lenguaje

debe tratarse como un sistema meramente sincrónico, o bien si admite una apertura a la temporalidad, a la diacronía. La discusión del problema de la diacronía y la sincronía aparece aquí circunscrito a la oposición entre el sistema del lenguaje como estructura cerrada por una parte y, por otra parte, los acontecimientos, que introducen contingencia, cambio e historicidad en el lenguaje mismo. Es a partir del conocido fenómeno de la *polisemia*, de la propiedad de una palabra de encerrar simultáneamente varios significados, que Ricoeur va a desplegar en el texto mencionado un análisis de la diacronía; la verás, en efecto, como el factor que subyace en el origen mismo de la polisemia constitutiva del lenguaje; es decir, el lenguaje es polisémico porque es ante todo acumulativo bajo la pauta de una ampliación histórica siempre reglada, no sólo del vocabulario sino de los sentidos de un mismo vocablo. Sin la captura de esta diacronía semántica no podríamos comprender el fenómeno de la superposición de significados bajo un mismo vocablo. De esta manera, Ricoeur percibe al lenguaje como una suerte de proceso *abierto* donde el sistema del lenguaje queda siempre retroalimentado por la recuperación de las nuevas significaciones. Las ideas de *estructuración* y de *proceso* son privilegiadas respecto de la mera idea de estructura como repertorio cerrado de signos y de combinatorias, la cual queda en verdad reabsorbida en una visión que Ricoeur llama “pancronía” y que remite a una dialéctica entre sincronía y diacronía⁴. En esa diferencia entre el *mot* y la *parole* se juega entonces la propia polisemia acumulativa

⁴ Es interesante aquí notar cierta convergencia con R. Barthes en torno a la preferencia de *estructuración* en detrimento de *estructura*. Escribe Barthes por la misma época: «Il s'agit, en effet, non de manifester une structure, mais autant que possible de produire une structuration. Les blancs et les flous de l'analyse seront comme les traces qui signalent la fuite du texte ; car si le texte est soumis à une forme, cette forme n'est pas unitaire, architecturée, finie : c'est la bribe, le tronçon, le réseau coupé ou effacé, ce sont tous les mouvements, toutes les inflexions d'un *fading* immense, qui assure à la fois le chevauchement et la perte des messages» (« Se trata, en efecto, no de manifestar una estructura, sino, hasta donde sea posible, de producir una estructuración. Los blancos y los borrosos del análisis serán como las huellas que señalan la fuga del texto; ya que si el texto está sometido a una forma, esta forma no es unitaria, arquitecturada, finita: es el fragmento, el trozo, la red cortada o borrada, son todos

del léxico, que hace que un *mot* quede abierto a una historia dada por la palabra. Años más tarde, y en otro contexto de discusión, cuando Ricoeur aborda la cuestión del texto, dejará siempre manifiesta la misma inquietud por preservar una apertura hermenéutica, lo cual se reflejará tanto en su figura de mimesis 3 o mimesis reconfigurativa, en la que el texto es un abanico infinito y abierto de sentidos posibles (Ricoeur 1985), o bien en su idea de interpretación de texto como trabajo complementario del análisis estructural (Ricoeur 1986).

Esta mirada de Ricoeur no es ajena al hecho de que desde mediados de los años sesenta hubo en Francia todo un esfuerzo por pensar no ya meramente la estructura sino la posibilidad de la subjetividad y de la contingencia en el elemento de la estructura. En este contexto, cabe destacar como episodio interesante para nuestro tema la polémica cruzada entre Sartre, Ricoeur y Levi- Strauss: En 1962 Levi-Strauss acababa de publicar *La pensée sauvage* (Levi-Strauss, 1962). En el noveno capítulo de esta obra, titulado “Histoire et dialectique” Lévi-Strauss atacaba las tesis defendidas por Sartre en su *Crítica de la Razón Dialéctica* (Sartre 1960) acerca de la totalización histórica y de la pretendida superioridad de la diacronía respecto de la sincronía para la reflexividad de la práctica social. Para Lévi-Strauss, esta posición sólo era el reflejo de las filosofías del sujeto en la tradición Occidental, del viejo vestigio humanista. Ahora bien, partiendo de una mirada hermenéutica, y de la exégesis de los mitos bíblicos, Ricoeur iba a intervenir en la controversia (Ricoeur, 1992, p. 349-384); (Ricoeur, 2004a, p. 169-192) intentando invalidar el pretendido alcance general de las tesis de Lévi-Strauss sobre la preeminencia de la forma sobre el contenido, de la sincronía sobre la diacronía y de las combinatorias formales y sus operatorias estructurales respecto de los acontecimientos, una crítica que Ricoeur reforzará años más tarde en el marco de su giro narrativista (Ricoeur, 1983; 1984; 2000). Aunque la crítica de Ricoeur

los movimientos, todas las inflexiones de un *fading* inmenso, que asegura a la vez la superposición y la pérdida de los mensajes”), R. Barthes, *S/Z*, Paris, Seuil, 1970, p. 26-27, trad. nuestra.

respecto del estructuralismo es más moderada que la de Sartre, al intentar simplemente absorberlo como un plano de mediación necesaria en el trabajo filosófico de la interpretación, destinado a ser superado en el momento propiamente hermenéutico del sentido, Ricoeur se encuentra de hecho aquí del lado de Sartre en una defensa común de la historicidad y de la diacronía contra la generalización del formalismo estructural.

Pero esta proximidad entre Sartre y Ricoeur en la común defensa, contra un estructuralismo formalista, de una cierta idea de la agencia y la acción, no debe opacar el abismo filosófico que separa la ontología fenomenológica de Sartre de la ontología hermenéutico-fenomenológica de Ricoeur, y que podemos apreciar a partir de sus nociones respectivas de *Ipseidad*: mientras que en Sartre el énfasis está puesto en la inevitabilidad de la separación (=negación), y agregaría aquí, de la *negación liberadora* en relación a lo que *nos hemos vuelto*, en Ricoeur todo el esfuerzo se dirige a compensar la variabilidad de lo que soy mediante una *concordancia* unitaria sostenida en una *dialéctica* entre el *Idem* (mismidad o permanencia de rasgos invariables a través del tiempo según el modelo de la *ousía* aristotélica) y el *Ipse* (ipseidad o constancia a sí según el modelo de la *Selbstständigkeit* de Heidegger), que finalmente se van a reconciliar en una idea de *identidad narrativa*. Se articula así una dialéctica entre el pasado de sí y el proyecto del sí, conformando la unidad narrativa del sujeto. Esta unidad es soporte de responsabilidad y fidelidad ante los otros, y de conformación reflexiva de sentido. Al extremo de esta unidad no hay una conciencia desdichada, como en Sartre, sino una búsqueda de la *vida buena*, noción que Ricoeur retoma de Aristóteles para refundar su ética: *vida buena, para y con los otros, en instituciones justas* (Ricoeur 1990, p. 202 y ss). Podríamos decir que mientras que la preocupación que preside al *Ipse* de Ricoeur es la lealtad y la fidelidad a la palabra dada (en la tradición de la fidelidad creativa de Gabriel Marcel), es decir, el encuentro consigo mismo y con los demás a través de la fidelidad al prójimo, en Sartre todo pasa como si la figura de la lealtad estuviera de entrada vulnerada por la potencialidad de mi desgarramiento y mi conciencia exiliada. La *Ipseidad* en Sartre está presidida

por la libertad, no por la fidelidad: es el desgarramiento y el conflicto lo que conforma el suelo en el que se debate el *Ipse* sartriano. En Ricoeur, en cambio, y desde el prólogo de *Sí mismo como otro* (1990), la identidad personal pasa al centro de su proyecto, no como una identidad sustancial en el sentido de la filosofía moderna cartesiana, sino como una identidad *narrativa* mediada por la alteridad a través de una dialéctica en la que el *Idem* y el *Ipse* van a definir las polaridades de una subjetividad, que en la filosofía venía tironeada por dos falsas pistas: la exaltación cartesiana del *Cogito* y la humillación nietzscheana y humeana del Sujeto (Ricoeur 1990, p. 11-15). Por ende el propósito de Ricoeur es reconstructivo, sin ser refundacionista. No *refundar* el *Cogito*, sino volver a pensar hermenéutica y fenomenológicamente la categoría de sujeto, en aras de restablecer la responsabilidad, la imputabilidad y la culpa (en contra de posiciones como la de Derek Parfit (1986), para quien *personal identity is not what matters*⁵), haciéndose cargo de un *cogito* que nos viene herido (Greisch 2001b) - aunque no muerto- desde los impulsos anti-metafísicos desde el último cuarto del s. XIX. Que la fenomenología hermenéutica y no la fenomenología a secas sea el instrumento filosófico adecuado para alcanzar este objetivo, Ricoeur lo infiere del giro lingüístico, que ha puesto una mediación lingüística inevitable entre la conciencia y la reflexividad filosófica: nuestra experiencia se nos ofrece siempre pre-interpretada a través de una cadena de presuposiciones simbólicas e históricas de la cual es rigurosamente indisoluble. Es la razón por la cual para Ricoeur la fenomenología sólo es posible por vía de la hermenéutica. Y esta tesis, como

⁵ Derek Parfit, en efecto, desarrolla en su célebre libro sobre la identidad personal una serie de experimentos mentales de situaciones extremas para demostrar que llegados a un cierto punto es indiferente la identidad personal y en cambio es primordial la experiencia descentrada y leída en clave no posesiva. Ricoeur responde a su vez a Parfit en su obra de 1990, donde analiza los argumentos de Parfit basados en las ficciones y refuta su tesis; para Ricoeur es primordial restablecer la identidad personal en aras de apoyar las figuras de la responsabilidad e imputabilidad moral, sin las cuales no puede conformarse la comunidad basada en la mutualidad y el respeto. Véase Parfit 1986.

subraya Jean Greisch (Greisch 2001a), posee en los temas de la identidad personal un doble corolario: por una parte no podría existir un punto de partida absoluto del yo, que no esté determinado por una presuposición; por otra parte, hay una imposibilidad de todo cierre, de toda interpretación definitiva de la experiencia constitutiva de la identidad subjetiva. Pero ¿qué será entonces rearticular el *Sí mismo* a través de una fenomenología hermenéutica? Podemos enfatizar cuatro aspectos centrales:

- 1) No se resucita la figura del yo-sujeto, ni se trata de volver a una metafísica de la presencia en la tonalidad de la conciencia-sujeto que empalme con una metafísica de la libertad, algo que para Ricoeur es imposible porque:
- 2) El sujeto, como unidad narrativa, siempre está mediado por los otros, por su entramado simbólico e histórico.
- 3) El yo-sujeto, concebido como baluarte privado o fuero interno, quedaría encerrado en la interioridad. Ricoeur, apoyándose en la hermenéutica y en la pragmática, particularmente en el último Wittgenstein, recusa la figura de toda conciencia inexpugnable. Por ello a la figura del yo prefiere la figura del *sí* (el *selbst* alemán, el *self* inglés, el *sí mismo*, el *soi-même*), que circula de la primera a la segunda y tercera personas.
- 4) Por ende, es la figura del *sí mismo como otro* que sale a luz; ahora bien, la *Ipseidad* aquí no está orientada por la oposición desgarrante del *sí mismo* con el mundo, sino por el esfuerzo retrospectivo por el que el *sí mismo* conforma una unidad narrativa ante sí y ante los demás: mientras que la preocupación mayor en Sartre es cómo el *en-sí* no puede nunca encerrar al sujeto, que le escapa siempre, en Ricoeur se trata de pensar las condiciones de la unidad del sujeto sin recaer en el fundacionismo de la identidad sustancial cartesiana ni en el naturalismo psicologizante de una mismidad dada en el mero carácter. La manera de alcanzar esta unidad se encuentra a través de la figura semiótica de la concordancia narrativa, y de la figura hermenéutica de la ya mencionada *Zusammenhang des Lebens* de Dilthey (reunión de una vida, puesta en intriga).

Una narración, más allá de sus variaciones, mantiene una cierta unidad de sentido, y es lo que la hace diferente de una crónica. Esta es la concordancia, que más allá de la discordancia, realiza una unidad de sentido. Ahora bien, cada *sí mismo* está llamado a replantear su concordancia narrativa como persona. Esta concordancia se sitúa entre el polo

de la mismidad (aquello que nos hace idénticos o semejantes en el tiempo y cuya figura es el carácter y la memoria) y aquello que no asume una forma de mismidad y cuya figura es la promesa. Cuando prometemos no nos hacemos garantes de una mismidad en el tiempo, sino que atestamos que a pesar de que cambiemos, estaremos allí y nos haremos cargo de la palabra dada. Ricoeur coincide con Arendt en la función de la promesa como garante contra la mutabilidad que plantea el tiempo. Es un resguardo para los otros y para nosotros mismos. ¿Cómo la figura performativa de la promesa puede volverse en Ricoeur hacia la conformación de la *Ipseidad*? Precisamente, se trata de dar cuenta de la posibilidad de ser los mismos sin prejuizar de ninguna fijeza empírica, sin hacer depender nuestra capacidad de atestar ante los otros del anclaje empírico de la memoria, como en Locke y Hume. O más bien, si la promesa es una memoria, es ante todo una *memoria de la voluntad*, como señalaba Nietzsche en la Segunda Disertación de su *Genealogía de la Moral* 2003, es decir, una memoria performativa que nos obligamos (normativamente) a respetar, y no una memoria empírica o psicológica.

Quince años después de la aparición de *Sí mismo como otro*, y en la ocasión de su último libro publicado en vida, a saber, *Parcours de la reconnaissance* 2004b, Ricoeur volverá sobre el tema de la identidad personal, que ahora va a ser absorbida dentro de la cuestión más general del *reconocimiento*. Ricoeur propone en efecto un análisis del reconocimiento que pretende respetar su polisemia (en adelante *polisemia regulada- polysémie réglée*), abordando tres facetas diferentes: el reconocimiento como reidentificación de algo en general; el reconocimiento de sí mismo y, finalmente, el reconocimiento mutuo. Vemos así que el reconocimiento, aunque ya presente en filigrana en su obra anterior, salta ahora al centro de la discusión como auténtica vertebración de la conformación de identidad. Podemos así leer ahora, en clave de reconocimiento de sí mismo y de reconocimiento mutuo, la figura de la ipseidad, que en su obra de los noventa aparecía unida a las figuras intersubjetivas de la promesa y la atestación. Análogamente, podemos leer a través de la clave del autorre-

conocimiento las figuras de la estima de sí y del respeto de sí que Ricoeur desarrollaba como coronación del periplo de la identidad narrativa, en los últimos estudios de *Sí mismo como otro*.

Pero el reconocimiento no es simplemente una categoría que permite ordenar y sistematizar un periplo de construcción de identidad personal que es fundamentalmente dialógico y mediado por la otredad; en verdad, el reconocimiento agrega en Ricoeur una dimensión conflictiva a la construcción de identidad, que no aparecía con claridad en las figuras anteriores de la promesa, y que extrae su inspiración de la dialéctica del joven Hegel a través de la reciente lectura pragmatista de Axel Honneth (Honneth, A. 2000). La propia expresión del reconocimiento permite ver que esta figura es impensable sin el desconocimiento, que no es la mera negación formal del reconocimiento, sino un rechazo violento del otro contra el que la persona eleva su reivindicación de estima y valoración. En su libro Honneth hace hincapié en que con el joven Hegel se erige un modelo de comprensión de la subjetividad política que desplaza la dinámica hobbesiana del temor a la muerte violenta como móvil esencial de la relación contractual; por el contrario, la lucha por el reconocimiento supone la capacidad del agente de poner en juego su propia vida biológica. Es por ende la demanda moral de reconocimiento y no el interés natural de la auto-preservación lo que dinamiza las diferentes fases de la relación social, que en el joven Hegel pasan de la familia a la sociedad civil y de esta última al estado. De este modo, el joven Hegel lograba articular la temática antigua de la motivación moral – dejada de lado por el individualismo ilustrado de tendencia naturalista – y la idea moderna de la conflictividad, que es el verdadero motor en la dinámica de construcción social y política.

Ricoeur va a recuperar ahora esta figura hegeliana de la lucha por el reconocimiento, produciendo simultáneamente un desplazamiento en relación al eje del sujeto hegeliano: la mutualidad ricoeuriana no es ya ni el sujeto de Hegel ni la superación dialéctica (*Aufhebung*) de la división, sino que se trata de una mutualidad en la que la interacción, la capacidad

de responder al otro y el don pasan al centro del tablero. Dicho de otro modo, Ricoeur recusa la idea de que por detrás de la figura del reconocimiento obre ya desde siempre la figura de la dominación, como se revela de hecho en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo. Más bien intenta recuperar otra figura dialéctica, que está presente en las interacciones mutuas ligadas a la idea de la donación y de la festividad, que no podemos sino mencionar aquí. En cualquier caso, lo interesante es que las ideas de la responsabilidad, culpa e imputación, que se encontraban en el origen de su obra de los noventa en torno a la identidad personal y la ipseidad, han quedado reabsorbidas en el seno de las prácticas de reciprocidad, mutualidad e interacción. De este modo la identidad narrativa debe leerse ahora como el vértice de un triángulo conformado a su vez por la identidad personal y la otredad, y donde la figura del reconocimiento es su centro de gravedad, de manera que no hay identidad personal sin mediación de la otredad ni relato, de la misma manera que no puede haber relato sin una base en la individualidad mediada por la otredad. De este modo Ricoeur puede evitar tres equívocos de la identidad, a saber:

- a) el equívoco de la esencialización de las identidades colectivas: si Ricoeur admite identidad e ipseidad de los colectivos (Ricoeur 1985, p. 442 y 444), ya no podrá ser a la manera hegeliana del *Volksgeist*, sino de una narración basada a su vez en las interacciones individuales, que alimentan el relato de la identidad colectiva.
- b) el equívoco de la autoevidencia introspectiva inmediata: la identidad no viene ya de una introspección egocéntrica inmediata, como en la primera fenomenología, sino que se encuentra siempre hermenéuticamente mediada por el relato y constituida desde la relación con la otredad.
- c) el equívoco de que la identidad no es lo que importa: al hacer e la identidad una instancia siempre mediada por el relato y la otredad y animada por la dinámica del reconocimiento, Ricoeur puede responder a las objeciones ontológicas de Parfit demostrando que si se cae la identidad personal se derrumba asimismo la posibilidad del relato y de la otredad, cayéndose a su vez la identidad colectiva y el reconocimiento, y disolviendo o dispersando cualquier posibilidad de comunidad basada en distribución de responsabilidades y de *accountability* horizontal.

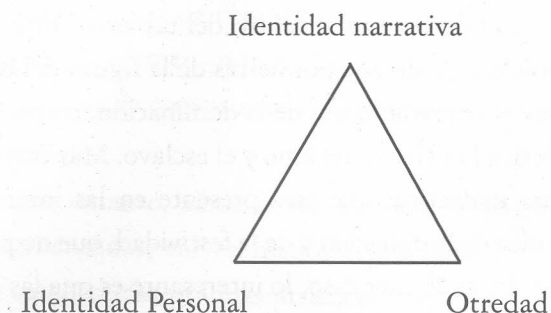


Figura 1 – El triángulo ricoeuriano de la identidad

La época de los juegos de lenguaje y la transformación de la metafísica: el abordaje strawsoniano de la identidad personal

A mitad del siglo XX se produjo en Inglaterra un vuelco de perspectiva en la aproximación filosófica de los problemas metafísicos que como muchos de los grandes cambios en la filosofía del siglo pasado se conecta con la aparición del lenguaje en la escena de la reflexión filosófica. El lenguaje, es cierto, ya había hecho irrupción en la filosofía tres décadas antes, transformando la lógica y la filosofía de la ciencia; sin embargo la metafísica había quedado relegada fuera del campo de la significación, como verdadera ciudadela prohibida para la nueva filosofía lingüística, bajo el supuesto de que solo los hechos y su contrapartida lingüística, en su más lato sentido empírico, es decir, los enunciados aseverativos de las ciencias fácticas, abarcan la totalidad del campo de la significación. Sin embargo, en el período de entreguerras y ulteriormente, en la inmediata posguerra, la transición de una comprensión representacionista del lenguaje a otra de carácter performativo, centrada en las nociones de uso, juego y actividad, abrió decisivamente el campo de la significación y trajo aparejado, en consecuencia, una mirada nueva sobre los tradicionales problemas metafísicos, los cuales perdieron su condición de terreno prohibido, asociado a su status clásico teológico-esencialista, para ganar un *status* descriptivo, como enredos *a posteriori* embebidos en nuestras

interacciones lingüísticas. Es sabido que este cambio tiene su origen en la segunda filosofía de Wittgenstein. Sería tentador afirmar que el filósofo austríaco lo produjo querellando por partida doble, contra la metafísica cartesiana de la interioridad y contra el paradigma empirista del lenguaje; pero Wittgenstein lo realizó querellando sobre todo contra su *Tractatus Logico-Philosophicus*. Sin embargo, el alcance de esta segunda filosofía de Wittgenstein desborda ampliamente los límites de sus propias referencias y afecta los dos paradigmas dominantes en la filosofía moderna de la mente y del lenguaje: el modelo cartesiano de la introspección pura y el paradigma empirista de la *tabula rasa* y del consiguiente primado de las sensaciones privadas en la formación de los significados. Ambas actitudes comparten el mismo concepto de significación como relación de representación privada entre la expresión y la cosa. En contra de dicha concepción, el segundo Wittgenstein afirma su propuesta de comprender los significados como usos públicos y en el marco de redes interactivas o juegos de lenguaje.

A esta reflexión de Wittgenstein siguieron en las décadas siguientes los aportes que permiten hablar de una “espíritu de Oxford”. Los trabajos de Ryle, Strawson y Austin son algunos de los más significativos. La filosofía moderna supedita en general lo mental a una realidad metafísica de carácter para-mecánico sustraída a la mirada sensible. En paralelo, el hombre ordinario lidia cotidianamente con las nociones de voluntariedad, adscripción, responsabilidad e imputación manifestando una capacidad práctica para operar con la acción intencional. Es este contraste entre un misterio metafísico y una capacidad práctica para adscribir, juzgar y discriminar las acciones intencionales lo que atrae la curiosidad filosófica de los oxonienses. Su rasgo común es una sensibilidad por lo que Elizabeth Anscombe denomina «conocimiento práctico» (Anscombe 1957). Si la idea ya se encontraba en Aristóteles a partir de las restricciones del conocimiento humano de la acción, la filosofía inglesa va a ampliar la noción de conocimiento práctico en dirección de la experiencia intersubjetiva de la acción, plasmada en el lenguaje intencional. “*Si Dios hubiera mirado*

dentro de nuestras mentes, no habría podido ver allí de quién estuvimos hablando" - escribía Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas* (Wittgenstein 1953, p. 217). ¿Todo está pues en la superficie? A condición de entenderla como un complejo que presupone el lenguaje, los oxonienses afirman que en las formas de nuestra experiencia, y no en algo oculto tras la misma, yace gran parte del misterio de la acción y de la intersubjetividad. Podemos llamar *pragmático* a este giro en beneficio del *uso* y de una experiencia embebida en el lenguaje. Pero además el mismo es *pragmático filosófico* si reconoce - con Austin - que el lenguaje ordinario "no es quizá la última palabra, pero sí en todo caso la primera palabra". La dimensión es filosófica en la medida misma en que no eleva el lenguaje ni el uso ordinarios al rango de tribunal inapelable, como muchas veces se malinterpreta, sino al rango de una guía heurística, o si se prefiere, de un hilo de Ariadna susceptible de guiarnos en el laberinto semántico de la intencionalidad. Más que un punto de clausura, lenguaje y uso son así una base inicial para la investigación filosófica, que ha de ser completada mediante la reflexión crítica. Es en este contexto que P. F. Strawson elabora su propuesta de *metafísica descriptiva*, es decir, no de una metafísica especulativa, absoluta o incondicionada, sino una metafísica que está supuesta en el funcionamiento de nuestro lenguaje y del esquema conceptual correspondiente, y que el filósofo de algún modo se dedica a exhumar.

Formulado originalmente en su obra *Individuos* (1959), y convertido desde entonces en un clásico sobre la identidad personal, el análisis Strawson imprime un giro decisivo a la vieja cuestión metafísica del dualismo, en la medida en que desplaza el foco desde el plano de la introspección especulativa al plano de lo que el oxoniense denomina *metafísica descriptiva*, y donde el centro ya no es la unidad introspectiva de la conciencia sino las entidades básicas presupuestas para que todo discurso que individualice sujetos de experiencia sea posible. El hallazgo de Strawson, como es sabido, es que sin los cuerpos materiales y sin las personas, los dos tipos básicos de particulares que según Strawson hay en nuestro mundo, todo discurso sobre sujetos de experiencia y sobre conciencias se

torna imposible. A su vez estos dos tipos de entidad son para Strawson irreductibles entre sí: los cuerpos materiales son solamente portadores de predicados físicos, mientras que las personas son portadoras de predicados físicos y mentales, siendo por ende lógicamente anteriores a toda noción de conciencia. El dualismo, el materialismo y el fenomenismo son alternativamente rechazados por Strawson: enfrentamiento contra Descartes, Hobbès, Locke y Hume, pero también contra Russell, de quien ataca a la vez la pretensión de una ontología revisionista respecto del esquema conceptual dado y el contenido propuesto de una ontología de los eventos como entidades básicas. Desde luego, lo que es atractivo en todo esto es la doble tendencia que caracteriza la solución de Strawson: el giro externalista, que pone en cierta forma la intersubjetividad en el centro de la identidad personal y el planteo anti-reduccionista, mediante el que el autor de *Individuos* rechaza a la vez el idealismo, el materialismo y el conductismo, a favor de una teoría que muchos llaman “del doble aspecto”, y donde la experiencia reflexiva de la primera persona es articulada con criterios de identificación intersubjetivos basados en el acceso público a las personas. A más de cuatro décadas de la primera versión de esta teoría, es interesante releer hoy la ontología de la persona de Strawson desde la perspectiva del descentramiento del ego moderno, poniendo énfasis en formas de interaccionismo y de mediación por la alteridad, en consonancia con filosofías prácticas como las de Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Ernst Tugendhat o Paul Ricoeur, que comparten desde distintas sensibilidades filosóficas y morales el énfasis contra el individualismo posesivo del sujeto clásico, tanto el de cuño racionalista cartesiano, como aquel de tinte empirista y utilitarista propio de la tradición humeana. La ontología strawsoniana de los cuerpos y las personas se pretende sin embargo moralmente neutra y fiel al principio de una *metafísica descriptiva*, que no desea trascender los presupuestos ontológicos ni la mera búsqueda de las condiciones de posibilidad del esquema conceptual con el que operamos.

En este sentido, su ontología se halla en consonancia con sus obras lógicas anteriores en las que las nociones de presuposición y de inteligibilidad lógica se situaban en el centro del análisis.

El autor de *Individuos* parte por ende de que la persona no es ni un cuerpo material, ni una pura conciencia ni un agregado de una sustancia corpórea y otra mental, sino que “El concepto de persona es el concepto de un tipo de entidad tal que *tanto* predicados que adscriben estados de conciencia *como* predicados que adscriben características corpóreas, una situación física, etc., le son igualmente aplicables a un solo individuo de este tipo único” (Strawson, p. 1959, p. 104). Una persona es aquello a lo que se adscriben tanto predicados mentales como físicos. Strawson extrae esta definición de la manera en que opera, en nuestro esquema conceptual, la distinción de los individuos: podemos distinguir a una persona como sujeto de experiencia respecto de otra sólo porque podemos distinguir sus cuerpos por su ubicación y sus características físicas. A su vez, al distinguir un individuo, lo discernimos como un sujeto de experiencia, y no meramente como un cuerpo material. De allí que es esencial para la definición de persona el que sea portador de predicados físicos como “pesa 70 kg.”, cuanto de predicados mentales como “está deprimido” o “tiene la intención de ir al cine”. De esta manera, Strawson incluye la persona, definida en los términos supradichos, junto al otro *particular de base*, es decir, los cuerpos. Una vez definida la persona de esta manera se trata de mostrar que en nuestro esquema conceptual esta noción es condición de posibilidad de toda adscripción de experiencia. En efecto, podría objetarse que es a la noción de conciencia, y no a la noción de persona supradicha, que compete el papel decisivo en la adscripción de experiencia; o por el contrario, podría objetarse que todo lo que observamos primariamente son cuerpos y sus movimientos, incluido el cuerpo propio, y que por ende la adscripción de estados mentales es derivación y resultado de la observación lisa y llana de la conducta. La estrategia argumental de Strawson consiste por ende en establecer su tesis a partir del análisis de la *adscripción de experiencia* (*id est* estados de conciencia como dolor, depresión, intenciones previas,

pero también conducta intencional, es decir, acciones), habida cuenta de que la mera adscripción es algo que tanto cartesianos como conductistas admiten y practican. El núcleo de la prueba de Strawson está condensado en estos tres puntos:

1. Uno puede adscribirse estados de conciencia sólo si puede adscribírselos a otros;
2. Uno puede adscribir estados de conciencia a otros sólo si puede identificar otros sujetos de experiencia;
3. Uno no puede identificar a otros sujetos de experiencia sólo si puede identificarlos como poseedores de estados de conciencia. (Strawson 1959, p. 103)

Una vez establecida así la primitividad del concepto de persona, Strawson se pregunta qué cosa hay en los hechos naturales que haga inteligible el que tengamos este concepto, aclarando que no se trata de responder con una afirmación trivial del tipo "Bueno, hay personas en el mundo" (Strawson 1959, p. 113). Ahora bien, la clave, si acaso no de toda la respuesta, al menos de un inicio de respuesta, se encuentra para Strawson en el concepto de acción intencional:

Pienso que puede ser un comienzo de respuesta mover una cierta clase de P-predicados -predicados de persona, i.e. no meramente físicos- a una posición central en el cuadro. Son predicados, aproximativamente, que involucran hacer algo, que implican claramente intención o un estado de mente o al menos conciencia en general y que indican una pauta característica, o un ámbito de pautas, de movimiento corporal, aunque no indican ninguna sensación o experiencia muy definida. Me refiero a cosas tales como "ir de paseo", "enroscar una cuerda", "jugar al balón", "escribir una carta". Tales predicados tienen la interesante característica de muchos P-predicados de que uno no se los adscribe, en general, a sí mismo sobre la base de la observación, mientras que se los adscribe a los demás sobre la base de la observación. (Strawson 1959, p. 113)

Las acciones constituyen así una clase de ejemplos privilegiados para ilustrar la noción de persona que Strawson nos presenta. En particular la acciones invalidan el prejuicio de que las únicas entidades sobre las que

podemos saber sin observación o sin inferencia, o sin observación ni inferencia, son las experiencias privadas (Strawson 1959, p. 114); al observar los movimientos corpóreos de los demás como acciones y al interpretarlos en términos de intención, los observamos como movimientos de individuos de un tipo tal que coincide con el tipo al que pertenecemos en cuanto individuos acerca de cuyos movimientos presentes y futuros sabemos *sin observación*. Lo cual quiere decir que vemos a los demás como autoadscribtores, no sobre la base de la observación, de lo que les adscribimos sobre esta base. Es bastante claro que esto es lo que se decía en términos generales sobre la noción de persona, por lo que las acciones pasan a ser un ejemplo central en la ilustración de dicho concepto. En la filosofía de Strawson esto trae al centro de la red conceptual de la acción la noción de agente, el *quién* de la acción, que otros autores de tradición analítica, influidos por el rechazo cabal de la conciencia cartesiana y del idealismo fenomenológico, abandonaron generalmente en provecho del *qué*.

Ahora bien ¿en qué la ontología de la persona, tal como Strawson la establece, nos otorga una comprensión mejor de la identidad personal y una vía de solución a sus aporías tradicionales? En primer término, es claro que la asimetría entre la primera persona por un lado, y la segunda y tercera personas por otro, en cuanto a que yo conozco mis estados mentales sin observación, pero conozco los estados mentales de los otros mediante la observación y la inferencia, generaban una suerte de desequilibrio epistemológico que resultaba, bien en provecho de la primera persona y en detrimento de la segunda y tercera personas (cartesianismo y escepticismo), o bien en provecho de la tercera persona y en detrimento de la primera (conductismo, en el que el *yo* es tratado como un *él* encubierto). Al trasladar la asimetría al centro mismo de la noción de persona como pasible de autoadscripción y de alioadscripción simultáneamente, y al colocar dicha noción en la base de una naturaleza humana común, Strawson hace más fácil entender cómo podemos vernos unos a otros, y a nosotros mismos, como individuos que sentimos, actuamos, y que nos observamos

e interpretamos actuando, y que actuamos unos con otros, y unos contra otros, de acuerdo a las expectativas de acción que nos forjamos recíprocamente sobre cada cual.

En segundo término, esta ontología permite dar una unidad a la noción de agente sin recaer en las antinomias mente-cuerpo de la tradición metafísica. Al establecer la identidad sobre la base de la diferenciación simultánea con el otro, Strawson arranca la unidad del *yo* a la introspección, que había sido atacada con razón por Hume, quien se preguntaba dónde, en la reflexión introspectiva, se encuentra la identidad numérica del *yo* (Hume 1978, p. 232-233). La tradición metafísica había buscado en vano esa unidad a través de una depuración de la conciencia, consecuentemente abstraída de toda corporeidad. Y aun cuando creía dar con esa unidad en la figura del *ego cogito* puro, no podía evitar, a renglón seguido, la dificultad de tener que volver a pegar aquello que había separado, esto es, la conciencia y el cuerpo, si acaso pretendía producir una explicación adecuada de la acción humana. Ryle atacó ese esquema bajo la figura del “fantasma en la máquina” y encontró un principio de solución a través del modelo disposicionalista. Al retornar a la ontología y a la idea de sujeto más allá de las manifestaciones parciales de la conducta, Strawson nos parece llevar más lejos la recomposición categorial de Ryle y acaso encontrar un principio de respuesta a los problemas que el mismo Ryle (Ryle, 1949) intentó resolver con su propio tratamiento lógico, pero cuyo intento no evitó un flanco vulnerable, localizado en el tratamiento expeditivo de las vivencias en primera persona (Ryle 1962, p. 82-84). Así, la noción de persona de Strawson es consistente con las objeciones de Ryle al mentalismo, por cuanto escapa a las aporías metafísicas que había denunciado Ryle, i.e. a los ensayos tradicionales de combinación de las sustancias corpórea y mental tomadas como elementos primitivos: no es ni *mente encarnada* ni *cuerpo animado*, sino la base intersubjetiva común y única para la predicación simultánea de lo corpóreo y de lo mental, a la vez en el registro de la autoadscripción y de la alioadscripción. Para Strawson esta formulación, antes mismo que una solución al problema

escéptico, i.e. el problema de “si existen otras mentes”, es incluso la única que hace posible su formulación adecuada; pero al hacerlo, el problema escéptico se disuelve (Strawson 1959, p. 109).

La recepción de individuos en Ricoeur (1990)

No es sorprendente que el punto de partida de *Sí mismo como otro* (1990) presente una coincidencia manifiesta con la posición de Strawson: en ambos casos se trata de tomar distancia del fenomenismo y del conductismo, es decir, de producir una concepción de la identidad a la vez suficientemente descentrada para evitar el fenomenismo de la primera persona, pero suficientemente atenta a la reflexividad como para no caer en un conductismo externalista. De hecho, esta comunidad de interés ontológico no permanece en una coincidencia de principio, sino que Ricoeur, a más de tres décadas de la aparición de *Individuos*, consagra todo el estudio primero de su *Sí mismo...* a “La persona y la referencia identificante”, donde despliega críticamente el tratamiento de Strawson, sin privarse por consiguiente de señalar los puntos en los que se hará inevitable ir más allá de la ontología referencial. Estos puntos gravitan para Ricoeur en torno a un solo aspecto: Strawson ha logrado construir una teoría de la identificación de la persona única allí donde para Ricoeur se tratará principalmente de esclarecer el *sí mismo*, es decir, pasar de la referencia impersonal e intemporal de la persona a una teoría de la construcción narrativa (biográfica) de la identidad personal, en la que aparezca desplegada no sólo la dimensión identificante (*Idem*) sino la dimensión reflexiva (*Iipse*), la cual no es ya del orden sustancial, ni como momento introspectivo de una autoevidencia cartesiana, ni como presupuesto ontológico y referencial del lenguaje constataivo, sino como el momento de lo que Ricoeur llama la *atestación* ante sí y ante los otros, es decir, como polo reflexivo en el que el *sí (soi)* se aparece a sí mismo y a los otros en cuanto reapropiado discursiva y éticamente. El pensador francés sitúa la

teoría de Strawson dentro del nivel *semántico* de la persona, y la comprende consiguientemente como quedando obnubilada por el problema de la referencia de los enunciados constatativos del tipo “S + verbo + Predicado”, lo que tiene la doble dificultad de dejar fuera los performativos “Yo + verbo + contenido proposicional” y, particularmente, las narraciones en primera persona. Ahora bien, ¿qué cosa ocurre en los performativos y en las narraciones de lo que Strawson no pueda, según Ricoeur, dar cuenta con su ontología referencial? Lo que estos dos tipos de discurso ponen en movimiento es el pasaje de la cuestión de la *identificación* a la cuestión de la *atestación*: en un performativo, por ejemplo en una promesa, no es suficiente que yo pueda ser identificado como lo mismo (*Idem*) sino que se agrega una nueva condición: que yo pueda reconocerme y ser reconocido como sujeto de promesa (*Iipse*). La oposición entre *Idem* e *Iipse* se dirime en este nivel entre lo que permanece idéntico e invariable en referencia al cambio y que permite la identificación empírica de mi persona, y lo que pertenece al *fiat* que es inherente a la atestación, donde la dialéctica del cambio y de la sustancia es reemplazada por la dialéctica de la confianza y de la desconfianza mediadas dialógica y narrativamente.

Si tomamos el recaudo de no considerar sin precisión previa unas categorías con un viejo historial filosófico, todo ocurre aquí como si la dimensión performativa que la pragmática y la hermenéutica agregan a la identificación contuviera el pasaje de una identidad meramente “en sí” de nivel constatativo a una identidad “para sí” de un nivel pragmático-hermenéutico. Ricoeur no piensa que el momento strawsoniano sea el de una tergiversación, mala interpretación, o desvío originario. Por el contrario, la semántica referencial de la persona, como el polo *Idem* de la identidad personal, permanece en Ricoeur como el piso y el punto de partida en la progresión hacia la identidad personal y hacia la ontología del *sí mismo*. Se trata por ende de una suerte de primer boceto, que tiene por mérito el haber sustraído la persona a la ontologización solipsista o dualista, planteándola *ab initio* como una forma descentrada y presupuesta en nuestra dialogicidad. Simplemente, esta forma de la identidad es insuficiente allí

donde la persona no es simplemente aquello que “es dicho” sino aquello que habla, promete, actúa y se narra a sí misma. En segundo lugar, y en consonancia con lo último, el *Ipse* en Ricoeur es inseparable del *Idem*, de suerte que mucho más que la búsqueda de una bifurcación, es la búsqueda de una dialéctica, lo que motiva a Ricoeur, y que será establecida en la noción de *identidad narrativa*. La narración es la construcción del sentido de la identidad personal sobre la base de un carácter que permanece en la duración temporal y sobre la base de un mantenimiento de sí que trasciende la identidad del carácter en provecho de un mantenimiento bajo la forma del cuidado de sí mismo, inseparable del cuidado de los otros. Por último, y a diferencia de Hume, esta atestación, cuidado o preocupación que termina de rellenar la mismidad empírica con la aureola de la reflexividad, no cae bajo la forma de la creencia razonable e inductivamente fundamentada en la analogía o en la repetición, sino que es libre de todo razonamiento empírico basado en la semejanza.

Referencias

- Anscombe, Elizabeth 1957: *Intention*. Oxford, Blackwell.
- Greisch, Jean 2001a: *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*. Grenoble, Millon.
- 2001b: *El Cogito Herido. La hermenéutica filosófica y la herencia cartesiana*. Buenos Aires, UNSAM.
- Barthes, Roland 1970: *S/Z*. Paris, Seuil.
- Honneth, Axel 2000: *La lutte pour la reconnaissance*. Paris, Editions du Cerf.
- Hume, David 1978: *A Treatise of Human Nature*. Oxford, Clarendon Press.
- Levi-Strauss, Claude 1962: *La pensée sauvage*. Paris, Plon.
- Locke, John 1961: *An Essay concerning Human Understanding*. London, Yolton.
- Nietzsche, Friedrich 2003: *Genealogía de la moral*. Madrid, Tecnos.

- Nietzsche, Friedrich 2001: *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Alianza.
- Parfit, Derek 1986: *Reasons and Persons*. Oxford, Oxford University Press.
- Ricoeur, Paul 1969: *Le conflit des interprétations. Essais d'Herméneutique*. Paris, Seuil.
- 1983: *Temps et récit t. 1. L'intrigue et le récit historique*. Paris, Seuil.
- 1984: *Temps et récit t. 2. La Configuration dans le récit de fiction*. Paris, Seuil.
- 1985: *Temps et récit t. 3. Le Temps raconté*. Paris, Seuil.
- 1986: *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*. Paris, Seuil.
- 1990: *Soi même comme un autre*. Paris, Seuil.
- 1992: *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris, Seuil.
- 2000: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil.
- 2004a: "Autour de la *Pensée sauvage*. Réponses à quelques questions". *Esprit*, Paris, enero de 2004, p. 169-193.
- 2004b: *Parcours de la reconnaissance*. Paris, Stock, 2004.
- Ryle, Gilbert 1949: *The concept of Mind*. New York, Hutchinson's Univ. Library.
- 1962: "Discussion". *Cahiers de Royaumont N° 4: La Philosophie Analytique*. Minuit, Paris, p. 85-104.
- Sartre, Jean-Paul 1960: *Critique de la raison dialectique*. Paris, Librairie Gallimard.
- Saussure, Ferdinand de 1995: *Cours de Linguistique Générale*. Lausana, Payot.
- Strawson, Peter 1959: *Individuals. An Essay on Descriptive Metaphysics*. Londres, Methuen.
- Williams, Bernard 1973: *Problems of the Self*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Wittgenstein, Ludwig 1953: *Philosophical Investigations*. New York, Macmillan.