

# El hombre capaz: Claves antropológicas del pensamiento ético y político de P. Ricoeur

## The Capable Man: Anthropological Keys on P. Ricoeur's Ethical and Political Thinking

Eduardo Casarotti<sup>1</sup>  
Universidad Católica del Uruguay

### Resumen

El artículo tiene como objetivo esbozar algunos trazos de la antropología del hombre capaz (*homme capable*) que Ricoeur desarrolla a partir de los años 1990. El texto se divide en tres partes. En primer lugar, se ubica dicha antropología en el marco de los inmensos cambios tecnológicos que han provocado un aumento exponencial sin precedentes en la capacidad de intervención del hombre. Seguidamente, se procede a recuperar, a través de las figuras emblemáticas de Aristóteles y de Kant, algunas claves antropológicas de la tradición moral, vinculadas a la noción de *puissance d'agir*. Finalmente, se desarrollan brevemente los elementos centrales de dicha antropología a través de las nociones de carácter, promesa e identidad.

**Palabras clave:** Ricoeur, *puissance d'agir*, *homme capable*, identidad, carácter, promesa.

### Abstract

The article's goal is to draw some of the fundamentals of Paul Ricoeur's anthropology of the capable man (*homme capable*) work since 1990. It is divided on three distinctive parts. On the first part, we recognized the importance on providing the context of Ricoeur's reflexions in the midst of the great technological changes that, without precedents, have promoted an exponential increase on man's intervention capabilities. Secondly, through the emblematic figures of Aristotle and Kant, we attempted to bring back some of the anthropological moral tradition traces linked to Ricoeur's notion of *puissance d'agir* (agency). Finally, we briefly developed the central elements of Ricoeur's anthropology through the notions of: character, promise and identity.

**Key words:** Ricoeur, agency, capable man, identity, character, promise.

---

<sup>1</sup> Universidad Católica del Uruguay – Montevideo. Avda. 8 de Octubre 2738, CP 11600, Montevideo, Uruguay.  
E-mail: [ecasarot@ucu.edu.uy](mailto:ecasarot@ucu.edu.uy)

## Introducción

Nadie duda hoy que Ricoeur se levanta como uno de los pensadores más influyentes de la filosofía europea del siglo XX. Testigo de todo el siglo (1913-2005), su obra es vastísima y abarca gran cantidad de temas. Sus escritos se despliegan a lo largo de casi setenta años de creación ininterrumpida. Entre su primera nota, escrita en 1935, a los 22 años, recién casado e iniciándose como docente, hasta su último libro, escrito a comienzos del 2004, ya viudo y retirado, se despliega una vasta producción filosófica que asombra por la amplitud y erudición de los temas tratados y por el rigor y la claridad con que son abordados y expuestos<sup>2</sup>. A finales del siglo pasado, un periodista le preguntó sobre cómo hacía para continuar tan activo y fecundo a pesar de la edad –tenía en ese momento 86 años- y Ricoeur, con fino humor, respondió: “Es muy simple: en primer lugar, duermo la siesta; en segundo lugar, tengo mucha energía, pocas fuerzas físicas y nada de poder” (Dosse, 1999). Haber tenido lucidez ante las modas académicas, fidelidad a lo esencial a lo largo de su obra, muy poco poder político y muchas horas de energía volcadas al trabajo y al estudio, tal ha sido el secreto de la fecundidad intelectual de quien es quizás el exponente más sobresaliente de la filosofía francesa del siglo XX.

No es el momento ni el lugar de hacer una reseña completa de su monumental trabajo filosófico. De ese conjunto, nos vamos a limitar a establecer algunos puntos que entendemos centrales para comprender la antropología que Ricoeur ha desarrollado como base para la ética y la política. El título del artículo (*El hombre capaz*) y su subtítulo (*Claves antropológicas del pensamiento ético y político de P. Ricoeur*) apuntan justamente en esta dirección.

El texto que sigue consta de tres partes. En la primera parte (*Contexto*) nos proponemos ofrecer un marco amplio que permita comprender dónde se inserta la reflexión de Ricoeur sobre el *hombre capaz*. La segunda parte (*Aproximación*) ubica esta reflexión en la obra de nuestro autor, al mismo tiempo que recupera algunas claves antropológicas de la tradición moral a través de las figuras paradigmáticas de Aristóteles y de Kant. La tercera parte (*Descripción*) desarrolla los elementos centrales de la antropología del *hombre capaz* a través de las nociones de carácter, promesa e identidad narrativa.

## Contexto. Pensar la iniciativa en la “era tecnológica del actuar”

Para encuadrar esta presentación sobre el *hombre capaz*, vamos a ofrecer un horizonte amplio que permita ubicar la reflexión antropológica de Ricoeur en el contexto de algunos debates éticos y políticos contemporáneos. En el último cuarto de siglo, y debido a su creciente notoriedad como filósofo, su lúcida y comprometida presencia fue requerida regularmente para esclarecer las discusiones públicas que atravesaba la sociedad europea de finales del siglo XX. Interviene así en una amplia gama de problemáticas: en el terreno de la justicia y la ética jurídica, en el campo de la biotecnología y los problemas suscitados por la clonación, en distintos asuntos de ética médica, en las cuestiones derivadas por el nuevo proyecto europeo, donde se requería una despierta memoria del pasado, lejano y reciente, y una realista utopía del futuro. En esta última etapa de su vida, Ricoeur se dio a sí mismo la tarea de estar presente ante las encrucijadas de su tiempo clarificando

<sup>2</sup> Como en Ricoeur (1960, 1966, 1986, 1991b, 1995e, 2001).

para sus conciudadanos los conceptos empleados por los distintos actores sociales e indicando los nudos problemáticos del debate democrático contemporáneo. Esta tarea, que podríamos aventurar paralela a la desarrollada por la sofística, Sócrates o Aristóteles en la *polis* griega, hizo de él un auténtico "filósofo en la ciudad", como acertadamente lo caracterizó François Dosse en su excelente biografía (Dosse, 1997, p. 697). Fruto de esa activa participación en la vida pública de su país, es la gran variedad de artículos y prefacios de libros escritos por Ricoeur y que han sido publicados en distintas colecciones.

De ese conjunto de escritos, nos resulta sumamente fecundo el *Postfacio a Tiempos de responsabilidad* (Ricoeur, 1991a). Allí nuestro autor explora, como filósofo, el tipo de transformaciones que se están operando en las fuerzas productivas y qué es lo que subyace a los debates sobre los riesgos y las responsabilidades vinculados a los procesos de industrialización, primero, y tecnologización, después, de nuestras modernas sociedades. Su tesis podría formularse de este modo: la incorporación de la tecnología a la acción humana ha introducido cambios de tal magnitud en la capacidad de intervención del hombre que hoy podemos afirmar que a lo largo del siglo XX se ha producido una auténtica mutación cualitativa en la acción humana. La elaboración de una antropología del *hombre capaz*, es decir de una reflexión filosófica sobre las capacidades y los poderes asociados a la intervención humana, está vinculada justamente a esta problemática.

¿En qué sentido habla Ricoeur de mutación cualitativa de la acción y de qué modo esa radical transformación se debe a la incorporación de la tecnología? Ricoeur entiende que este cambio se ha venido sucediendo según los avances tecnológicos que se han dado sucesivamente en las ciencias puras, primero, en las ciencias biológicas, después, y en las ciencias informáticas, sociales y de la comunicación, en tercer lugar. Siguiendo este progresivo proceso de incorporación tecnológica a la actividad, Ricoeur describe tres niveles en los que se ha producido este cambio cualitativo en la acción humana: a nivel del entorno-cósmico, a nivel de la naturaleza biológica del hombre, en la esfera social y política.

A nivel del entorno cósmico y del medio ambiente, por ejemplo, la humanidad es capaz, por primera vez en su historia, de transformar radicalmente y de manera perdurable el entorno cercano y lejano en el que se desarrolla su existencia. El contraste entre nuestra época y las épocas precedentes es, en este punto, sintomático. Anteriormente (prácticamente hasta finales del siglo XIX), los hombres recortaban un enclave en el entorno natural y, sobre él, construían la vida ciudadana. La acción humana se desplegaba, de ese modo, al interior de una naturaleza que la misma acción transformaba pero que no podía alterar de manera duradera. El propio agente se encontraba, en cierto modo, inmediatamente presente a su acción y sus efectos. La tecnología, amplificando nuestros poderes en el espacio y en el tiempo, ha alterado profundamente esa relación. La naturaleza, que hasta el momento había sido nuestro abrigo, se encuentra ahora a nuestro cuidado, y exige que atendamos a los efectos futuros de nuestros actos actuales. La relación "actuar humano - mundo habitable" aparece ahora invertida y es cualitativamente diferente.

Las mutaciones del actuar humano debidas a las ciencias de la vida, la biotecnología en particular, son también significativas. Zonas que antes estaban absolutamente vedadas a la intervención humana, como la reproducción, el código genético o el sistema nervioso, se le hacen día a día más accesibles. Hoy somos capaces de modificar la evolución de las especies y, más particularmente, de modificarnos a nosotros mismos como especie. El hecho nuevo está ahí: gracias a la tecnología, el hombre es hoy potencialmente capaz de transformar cualitativamente su propia naturaleza y, eventualmente, de alterar radicalmente lo que hasta ahora había sido la estructura básica e insuperable de su condición corporal. No solo la naturaleza es

puesta bajo la vigilancia del hombre, sino que el hombre mismo se ha vuelto frágil y debe ser cuidado. La relación "actuar-condición humana" aparece así también invertida y es cualitativamente diferente.

La progresiva aplicación de la racionalidad tecnológica a la esfera social, en particular gracias a las nuevas tecnologías de la comunicación, supone también una auténtica mutación en nuestra capacidad de intervención. Asistimos, desde hace décadas, a la exitosa aplicación en el campo social del tipo de racionalidad que se había aplicado primero a las ciencias físico-químicas y luego a las ciencias biológicas. En efecto, y a pesar de múltiples oscuridades, la organización económica, social y política se hace de día en día más previsible y calculable. Y se hace también más claro que la aplicación sistemática de esa racionalidad asegura, al conjunto de la vida económica y social, un crecimiento, calculado, continuo y regular. Hay aquí también un cambio cualitativo de importancia, quizá menos visible que los dos anteriores. El actuar humano se deja someter a una racionalidad de tipo tecnológico, porque la misma organización social ha ido haciendo al hombre cada vez más calculable y previsible. Podríamos hablar aquí de proceso de civilización, como hace Norbert Elias en su *Dinámica de Occidente* (Elias y Kamnitzer, 2003), para mostrar esta íntima correlación entre el actuar humano y la organización estatal, económica y social. Esta dinámica permite entender cómo los comportamientos requeridos para hacer altamente eficaz la organización colectiva se han paulatinamente interiorizando a través de largos períodos de tiempo. Respecto a épocas anteriores, podríamos decir también que la pareja "actuar humano - organización social/económica/política" se ha transformado de manera cualitativamente.

Esta mutación cualitativa del actuar humano en los tres órdenes anteriores, es la responsable directa del aumento exponencial del poder de intervención que tienen hoy las distintas fuerzas productivas que están transformando profundamente el entorno, cercano y lejano, en el que se desarrollan nuestras vidas. Dichas fuerzas productivas no sólo producen bienes, sino también generan efectos secundarios o colaterales, no buscados ni queridos, a veces profundamente nocivos y que afectan globalmente la vida del planeta. Baste, como ejemplo, traer aquí los efectos nucleares desatados indirectamente por el terremoto y el tsunami al norte de Japón. Las impactantes imágenes que la televisión nos ofreció y los posteriores debates sobre la energía nuclear que se han desarrollado en casi todos nuestros países, nos ha traído a la memoria el clásico texto de Ulrich Beck, sobre *La sociedad del riesgo*. El aumento exponencial en nuestra capacidad de intervención no sólo produce riquezas: produce sobre todo riesgos que deben ser adecuadamente gestionados (Beck, 2006, p. 22).

Uno de los problemas cruciales que se derivan de esta profunda mutación cualitativa en nuestra capacidad de intervención está asociada justamente al tema del dominio del poder y de cómo podemos ordenar ese poder de forma tal que, en futuro, la vida humana pueda seguir existiendo como tal. Son muchos los autores que han reflexionado sobre estos asuntos. Por ejemplo, en 1992, Michel Serrés escribe:

Nuestras conquistas van más rápido que nuestras intenciones deliberadas. Miren, en efecto, la aceleración de nuestros avances técnicos. Basta que se anuncie que tal avance es posible, y lo vemos realizado en algún parte del planeta, considerado en seguida como deseable, e incluso necesario... Sí, podremos elegir el sexo de nuestros hijos, sí, la genética, la bioquímica, la nos terminaran dando todos los poderes. Pero ese poder, por el momento, se nos escapa de las manos, ya que va más lejos y más rápido que nuestra capacidad de preveerlo, que nuestra capacidad de gestionarlo, que nuestra voluntad de decidir sobre él, que nuestra libertad para orientarlo. Hemos

resuelto la cuestión cartesiana: ¿Cómo someter el mundo, cómo dominar la naturaleza?. Sabremos responder esta otra cuestión: ¿Cómo dominar nuestro dominio? (Serres, 1992, p. 250).

Y varias décadas antes, en un excelente ensayo sobre *El poder* escrito en 1954, Romano Guardini, había previsto:

Para la época futura lo importante no es ya, en último término, el aumento de poder, aunque éste seguirá creciendo cada vez más, a un ritmo acelerado, sino su dominio. El sentido central de nuestra época consistirá en ordenar el poder de tal forma, que el hombre, al usarlo, pueda seguir existiendo como tal. El hombre tendrá que elegir entre ser en cuanto hombre tan fuerte como lo es su poder en cuanto poder, o entregarse a él y sucumbir. El hecho que sea posible hablar de esta decisión sin por ello parecer que se están construyendo utopías o moralizando, constituye un signo de la nueva época que está surgiendo (Guardini, 1963, p. 17).

Este conjunto de cuestiones han traído el tema de la responsabilidad al primer plano del debate de nuestras sociedades contemporáneas. Nos hay encuentro de filósofos, sociólogos, e incluso empresarios y gobernantes, que no tenga el tema de la responsabilidad en algún punto de su agenda. ¿Cómo pensar entonces, y desde la filosofía, la responsabilidad en la época tecnológica del actuar? Son muchos los autores que se han enfrentado esta cuestión. Baste recordar aquí el “principio de responsabilidad” de Hans Jonas (1979) o el concepto de “ecología de la acción” elaborado por Edgar Morin (2004). En este contexto de discusión, varios pensadores, proponen abandonar las ideas clásicas de responsabilidad (las que fueron elaboradas en la tradición moral y jurídica de Occidente bajo la égida, sobre todo de Aristóteles y de Kant) e introducir conceptos nuevos y más complejos de acción humana, que permitan pensar la gestión de los impactos y los riesgos generados por las acciones individuales y colectivas en la compleja trama que las articula. Frente a esta cuestión, Ricoeur opina que, para resolver los importantes problemas que están en juego, debemos desplazar nuestra mirada de la acción y la gestión de sus impactos, y volver a poner en el centro del debate filosófico la cuestión del agente. O, más precisamente, debemos volver a pensar el vínculo entre el agente y su acción en las actuales condiciones tecnológicas en las que se desarrolla el actuar humano. Ricoeur se siente así invitado a recuperar la noción de sujeto responsable, frente a aquellas filosofías que, explícita o implícitamente, eclipsan la cuestión del agente, por focalizar su atención en los problemas de la acción en el mundo.

Esta omisión por parte de la filosofía es más dramática aún en la medida en que la propia tecnología tiende, por su dinámica interna, a ocultar el problema del agente. En efecto, la mediación tecnológica tiende a distanciar a los agentes de los efectos de sus acciones y, en el límite, a disociarlos completamente de una estructura, que se vuelve ajena y que, aparentemente, funciona con sus propias leyes autónomas. Por un lado, el agente inicia un curso de acción en el mundo, pero sus efectos son rápidamente asumidos por mediaciones con sus propias leyes causales y de los cuales el agente casi no tiene experiencia directa. Por otro lado, la acción específica de un agente particular, aparece siempre entrelazada con otros muchos que también actúan en un marco institucional de complejas relaciones jerárquicas. Varios actores con diferentes roles concurren en una misma acción global. Miríadas de microdecisiones individuales se conjugan en un complejo sistema institucional. Los efectos de esa acción colectiva se perciben y se experimentan, pero la responsabilidad personal de los agentes queda diluida en esa compleja trama social.

La pregunta “¿a quién pertenece lo ocurrido?” (Cruz, 1995) que fuera lanzada al debate hace algunos años, resume bien la dificultad y la cuestión.

En síntesis, un adecuado tratamiento de la responsabilidad en la era tecnológica del actuar supone volver a poner en el centro del debate al hombre y a sus capacidades. De ahí el peso que la temática del *hombre capaz* adquiere, especialmente en la última parte la obra de Ricoeur.

Para hacer esta tarea es necesario reactualizar las ideas clásicas que vinculan la responsabilidad con la intencionalidad y los poderes del agente. Dichas nociones, entiende Ricoeur, no deben ser abandonadas sino reelaboradas, en la medida en que son justamente ellas las que poseen el potencial filosófico para ayudarnos a pensar hoy estas cuestiones. Filosóficamente, esta tarea supondrá volver a visitar los clásicos de la ética y la política, y en particular Aristóteles y Kant, para pensar junto a ellos el vínculo de naturaleza causal entre el agente y su acción que aparece designado bajo la expresión de *puissance d’agir*, de *agency* o capacidad de actuar.

Esta manera de acercarse al concepto de responsabilidad a través de una reflexión filosófica sobre la categoría de capacidad de actuar del agente implica para Ricoeur un desafío que es propio de la filosofía y que sólo ella puede hacerlo. Para nuestro filósofo, elaborar una antropología del *hombre capaz* supone dos tareas: (i) rescatar la categoría de capacidad de actuar subyacente a la tradición ética y política de Occidente, y (ii) reformularla de tal modo que siga siendo fecunda para comprender los problemas asociados al “actuar humano en la era tecnológica”. Este es parte del trabajo filosófico que Ricoeur hará en sus últimas obras, especialmente en *Sí mismo como otro* (1990a) y en la segunda parte de *Caminos de reconocimiento* (2004), obra que fuera escrita un año antes de su muerte.

## **Aproximación. La noción de *hombre capaz* en la obra de Ricoeur**

El término *hombre capaz* aparece en la filosofía de Ricoeur a mitad de la década de los noventa. Varios artículos se hacen eco de esta problemática. Por citar sólo algunos:<sup>3</sup> *El concepto de responsabilidad* (Ricoeur, 1994), *¿Quién es el sujeto de derecho?* (Ricoeur, 1995a), *Autonomía y vulnerabilidad* (Ricoeur, 1995c), *El destinatario de la reglón: el hombre capaz* (Ricoeur, 1996). A partir de esa fecha, el término aparece disperso en varios pasajes de *La Memoria, la historia y el olvido* (Ricoeur, 2000) y es sistemáticamente trabajado en su último libro *Caminos del reconocimiento* (Ricoeur, 2004) –donde el 2º capítulo de la 2ª parte se titula justamente: *Fenomenología del hombre capaz*–. La importancia que adquiere el tema es tal que incluso, y a partir de algunas indicaciones que Ricoeur hace en su *Autobiografía intelectual* (Ricoeur, 1995b), es posible inferir que el conjunto de su obra pueda ser leído a través del prisma que ofrece la temática del *hombre capaz*.<sup>4</sup>

Si bien el término es posterior al año 1994, la temática, sin embargo, ya está presente cuatro años antes, en *Sí mismo como otro*, donde con el sugestivo título de *Un problema antiguo y un problema nuevo*, Ricoeur se siente invitado a pensar, desde Aristóteles, el vínculo entre la acción y el agente en las actuales condiciones tecnológicas del actuar:

<sup>3</sup> Un desarrollo más sistemático de la evolución del término *hombre capaz* en el pensamiento de Ricoeur es una tarea que aquí queda simplemente esbozada y que requiere aún de análisis más exhaustivos.

<sup>4</sup> La comprensión de su filosofía como una antropología fundamental centrada en la noción de *puissance d’agir* ha sido sugerida por el propio Ricoeur en distintos momentos de su itinerario filosófico (cf. Ricoeur, 1995b, p. 52) y es planteada en nuestra investigación como hipótesis de trabajo (cf. Casarotti, 2007, p. 33-37).

Lo que la asignación de responsabilidad ... parece presuponer ... es un vínculo de naturaleza causal –que queda por determinar- y que designa la expresión de poder-hacer o capacidad de actuar. [...] Así, en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles ... ha hecho preceder su teoría de las virtudes de un análisis de un acto fundamental, la decisión, en la que se expresa una capacidad de actuar más primitiva que el carácter reprochable o loable [...] de la acción producida. Así se nos remite a un análisis específico de la capacidad de actuar, centrado en la eficacia causal de esta capacidad (Ricoeur, 1990a, p. 123).

## Revisitando dos clásicos de la tradición moral: Aristóteles y Kant

Para Ricoeur el pasaje por la *Ética a Nicómaco* es ineludible porque en ella se elabora, por primera vez en el pensamiento práctico de occidente, la antropología del *hombre capaz* presupuesta en la asignación de responsabilidad (cf. Casarotti, 2007, p. 59).<sup>5</sup>

Según Ricoeur, uno de los aportes más perdurables de la ética aristotélica está en haber pensado la acción humana, y en particular, la noción de decisión y de iniciativa sin haberla desgajado del deseo y de su arraigo en las fuerzas vitales del cuerpo. Esta vinculación de la ética con la corporalidad será central en la tradición moral posterior a través de la noción de carácter moral y sus referencias a los conceptos de *hexis* (disposición o hábito) y de *areté* (excelencia o virtud). La acción desplegada en el mundo, sedimenta en el agente configurando en su corporalidad una "segunda naturaleza": tal es el carácter o la personalidad moral. Y el éxito en la vida consiste justamente en formar el carácter de tal modo que la persona, al actuar, sea dueña de sus actos, disponga efectivamente de su cuerpo en la dirección de su auténtico querer.

Ricoeur retomará este tema de la capacidad de actuar y la existencia corporal en diversos momentos de su itinerario filosófico. En particular en *Lo Voluntario y lo Involuntario* (Ricoeur, 1988) mostrará cómo el cuerpo propio es sede de poderes y cómo esta potencialidad de nuestro cuerpo es posible gracias al hábito. En efecto el cuerpo brinda poder al agente, en la medida que este posee su cuerpo, es decir dispone de él para la acción voluntaria. Esta disposición (*hexis*) se realiza justamente a través del hábito, como lo indica la raíz latina de *habitus*, *habere*. Un cuerpo dispuesto para la acción es así, un cuerpo en el cual el actuar se ha contraído y sedimentado a través del hábito en una estructura compleja y articulada, que da poder al agente para la acción efectiva. Este tema fascinante del carácter será retomado por Ricoeur en *Finitud y culpabilidad*, en vinculación con la filosofía reflexiva francesa, y volverá a ser nuevamente considerado, ya en una perspectiva más claramente aristotélica, en *Si mismo como otro*.<sup>6</sup>

Sin embargo, la antropología del *hombre capaz* que dibuja la *Ética a Nicómaco* se mantiene restringida al esquema yo-mi cuerpo-el mundo, en la vinculación de los motivos a la elección o en la relación del querer al poder corporal (cf. Ricoeur, 1971, p. 128-129). La fenomenología de lo voluntario y lo involuntario dibujada por Aristóteles tiende a reducir la problemática del *hombre capaz* a un solo aspect-

<sup>5</sup> Hemos desarrollado este punto con suficiente amplitud en el capítulo 1° de nuestra investigación (Cf. Casarotti, 2007, p. 61-82).

<sup>6</sup> La noción de carácter evoluciona constantemente en la antropología de Ricoeur, desde su aparición en *Le volontaire et l'involontaire* hasta sus últimos desarrollos en *Soi-même comme un autre*, y no es del todo fácil determinar la influencia de Aristóteles en ese desarrollo. Sobre cómo Ricoeur establece la vinculación de la *puissance d'agir* al cuerpo propio y al carácter, véanse nuestros desarrollos en Casarotti (2007, p. 213-278; p. 344, nota 379 y p. 375-381).

to: el pasaje de la intención del agente al movimiento corporal en el mundo. Pero una antropología que quiera estar a la altura de la acción en la era tecnológica, debe pensarse en una escala más amplia que la del cuerpo: es en la historia de los hombres donde quiere dejar su marca.

Esta problemática plantea dos temas nuevos que la filosofía aristotélica no tiene herramientas suficientes para pensar: la reflexividad y la alteridad constitutiva del sí mismo implicado en la acción. Temas que sólo con Kant y Hegel comienzan a ser específicamente tratados. Ingresamos realmente a la antropología del *hombre capaz* cuando nos colocamos deliberadamente en el vínculo voluntad-voluntad. El problema se plantea en estos términos: ¿cómo pasar de una voluntad subjetiva y arbitraria a una voluntad objetiva y razonable? Aparece así, en el camino de la elaboración de una antropología del *hombre capaz*, la cuestión del reconocimiento: dos voluntades que se confrontan en relación a las cosas producen un intercambio del cual procede un sentido nuevo: "un querer reconoce otro querer y engendra con el un querer común que tiene por correlato un sentido universal" (Ricoeur, 1971, p. 129). De allí que, comenzando con Aristóteles, Ricoeur deba proseguir, al menos, con Kant y Hegel.

El núcleo central del pensamiento kantiano que más influye en Ricoeur podría sintetizarse de este modo: la fuente del poder específicamente humano no está en la corporalidad, sino en los contextos éticos y políticos en los cuales emerge la acción humana. Esto es, en definitiva, lo que subyace a la vinculación necesaria entre la ley moral y una libertad que efectivamente puede transformar la historia; tarea que, como sabemos, Kant desarrolla en la *Crítica de la razón práctica* (Kant, 1975). Pero este descubrimiento hecho por Kant queda disimulado en una filosofía práctica que absolutiza un solo aspecto de la acción humana: el hecho de la *obligación moral*, concebida como obediencia al imperativo moral con exclusión del deseo. Ricoeur entiende que la idea de conducta sometida a reglas presenta facetas más amplias y más ricas que las puestas de manifiesto por el deber (Ricoeur, 1979, p. 249). En este terreno Hegel dará mejor cuenta de la estructura concreta del actuar humano que el propio Kant.

Para guardar esta idea de Kant y, al mismo tiempo, sortear los peligros que la acechan, Ricoeur propone una fórmula alternativa: un agente puede insertar su acción en un proyecto colectivo en la medida en que es capaz de someter su acción a las exigencias de un orden simbólico. La capacidad de un agente de entrar en un orden simbólico supone implícitamente una triple capacidad: ingresar en un orden de reconocimiento, acceder a un punto de vista imparcial, actuar bajo la regla de justicia.<sup>7</sup> A través de esta idea, Ricoeur recoge y amplía la perspectiva kantiana según la cual el yo puedo de la acción específicamente humana hay que buscarlo en la vinculación del sujeto a la ley moral. Gracias a esta triple capacidad, la iniciativa no solo se inserta en el mundo sino que transforma la historia<sup>8</sup>.

Ricoeur entiende que, de todos los actos del agente, el acto de prometer es el que mejor expresa esta vinculación de un agente a un orden simbólico. La noción de promesa aparece desarrollada en distintos momentos de su itinerario filosófico, pero es en *Caminos del reconocimiento* (Ricoeur, 2004) donde aparece sistemáticamente

<sup>7</sup> "Je voudrais encore préciser trois traits de cette capacité à entrer dans un ordre symbolique. Première précision: ... être capable d'entrer dans un ordre symbolique c'est aussi et corrélativement être capable d'entrer dans un ordre de reconnaissance [selon le concept hégélien]. ... Deuxième précision: à l'entrée dans un ordre symbolique appartient une autre capacité, celle de s'élever au-dessus de son point de vue particulier, d'accéder à un point de vue impartial... Dernière précision: je propose de tenir pour la capacité la plus haute d'entrer dans un ordre symbolique, la capacité pour l'agent de placer son action sous la règle de justice" (Ricoeur, 1996, p. 21).

<sup>8</sup> En este sentido ver también Greish (2001).

expuesta.<sup>9</sup> Allí desarrolla una fenomenología de la promesa que describe el acto a través del cual un sujeto, vinculándose frente a otros a hacer algo, se vincula y se obliga efectivamente a sí mismo.

Ricœur despliega su análisis en dos tiempos. En un primer momento subraya la dimensión lingüística del acto de prometer como acto de discurso. El análisis, hecho en consonancia con las filosofías de Austin y de Searle, muestra que la promesa está constituida por dos elementos: (a) se trata de una obligación hacia un interlocutor, que es el testigo y el beneficiario de la misma; y (b) siendo un acto en el presente, la marca de su realización efectiva está en el futuro. Aparecen aquí los dos elementos esenciales de toda promesa: me vincula a los otros y me obliga en el futuro.

El segundo momento (el momento ético de la promesa) trata de elucidar esta doble problemática. La pregunta que abre esta segunda etapa de la fenomenología es la siguiente: “¿de dónde saca el enunciador de una promesa puntual la fuerza para obligarse?” (Ricoeur, 2004, p. 191). O, en otro términos, ¿cuál es el poder que le permite obligarse *en el presente* a cumplir algo *en el futuro*? La fenomenología de la promesa pide elucidar la vivencia en la que dicha experiencia se constituye y se pregunta retrospectivamente por el origen de esta fuerza que obliga y vincula a quien la enuncia. Aparece así que toda promesa puntual se sostiene en “una promesa más fundamental”: la de mantener la palabra en toda circunstancia. El acto intencional de prometer trae implícitamente inscrito el principio de fidelidad a la palabra dada: cumpliré lo que prometo.<sup>10</sup> *Pacta sunt servanda* decían los latinos para expresar este particular aspecto de la fides que sostiene calladamente todo acuerdo entre los hombres. Ricœur resume esta realidad en una concisa expresión: “la promesse d’avant toute promesse” (Ricoeur, 2004, p. 191). Es de esta promesa primordial que cada promesa puntual obtiene su carácter de obligación. Al origen del *poder de prometer* emerge la presencia callada y subterránea del vínculo social, que sostiene, en el plano de la vivencia, lo que la teoría analítica describe en el plano del lenguaje. Junto a la dimensión ética de la promesa aparece, también, su dimensión política: la regla de fidelidad se destaca sobre el fondo de un espacio público regido por un pacto social implícito en virtud del cual la discusión es preferida a la violencia. En forma negativa, podríamos decir: no cumplir una promesa no es únicamente traicionarse a sí mismo, supone también traicionar las expectativas del otro y la institución del lenguaje que mediatiza la confianza mutua entre los hablantes (cf. Ricoeur, 1990a, p. 312). Ricœur sintetiza esta mutua articulación del yo, el tú y la institución en el acto de la promesa del siguiente modo: “Hay [...] una relación

<sup>9</sup> Para un análisis más exhaustivo del pensamiento de Ricoeur sobre la promesa, aquí simplemente esbozado, véase Casarotti (2007, p. 390-399). La promesa no es para Ricoeur un fenómeno entre otros en la medida que su rol es revelar la *ipseidad* como irreductible a la simple *mismidad*. En tal sentido, ella juega, a nuestro entender, un rol similar al que juega el deber en la filosofía moral kantiana; la resolución anticipante en la hermenéutica heideggeriana; *l’injonction* en la ética de Lévinas. Para comprender el alcance de este rasgo central de la promesa, Ricoeur discute con Nietzsche (cf. Casarotti, 2007, p. 392, nota 444): “L’homme est un animal capable de promesse, donc capable de compter à l’avance sur lui-même et sur les autres; il acquiert la durée d’une volonté normée dans le chaos temporel des désirs” (Ricoeur, 1985b, p. 64).

<sup>10</sup> El principio de fidelidad a la palabra dada supone, implícitamente, el compromiso de salvaguardar la institución del lenguaje y el pacto social entre los miembros de la sociedad (cf. Ricoeur, 1990a, p. 310). “Les liens de promesse touchent à quelque chose de fondamental, ne serait-ce qu’au niveau du langage: le langage est lui-même tout entier une institution fiduciaire” (Ricoeur, 1995d, p. 181). Esta mutua vinculación entre las instituciones, los otros y el propio agente forman parte inherente del hecho primitivo de la *puissance d’agir*. La mediación del otro y de la institución es requerida en el trayecto que conduce de la *puissance* a su efectuada concreta (cf. Ricoeur, 1990a, p. 212, p. 130). De tal modo, es con los otros y en un medio institucional que las capacidades y las disponibilidades que distinguen al actuar humano pueden desplegarse. Así, la *puissance d’agir* no es propiamente un poder ‘del agente’ sino bajo esa condición de alteridad, es decir como respuesta al otro y bajo la condición de determinadas instituciones (cf. Ricoeur, 1990a, p. 296). La fenomenología del hombre capaz de Ricoeur se articula así con una fenomenología de la pertenencia o de la vinculación social, cercana, por otro lado, a la fenomenología del mundo social de A. Schutz (cf. Ricoeur, 2000, 159).

circular entre la responsabilidad personal de los locutores que se comprometen a través de la promesa, la dimensión dialogal del pacto de fidelidad en virtud del cual hay que cumplir sus promesas y la dimensión cosmopolítica del espacio público engendrado por el pacto social tácito o virtual” (Ricoeur, 1985b, p. 338).

En síntesis, el ‘poder de prometer’ arraiga en “la obligación de salvaguardar la institución del lenguaje y de responder a la confianza que el otro pone en mi fidelidad” (Ricoeur, 1990a, p. 149). Esta justificación ética de la promesa posee, según Ricoeur, sus propias implicaciones temporales: “a saber, una modalidad de permanencia en el tiempo susceptible de ser diametralmente opuesta a la del carácter” (Ricoeur, 1990a, p. 149). Ricoeur vincula así el aspecto ético-político de la promesa con la específica dimensión temporal a la que el hombre se abre a través de ella. Esta vinculación supone, a nuestro juicio, la elaboración por parte de Ricoeur de una interesante y original síntesis entre las perspectivas respectivas de Heidegger, quien entiende que la *ipseidad* es temporalidad originaria frente a la muerte, y la perspectiva de Lévinas, para quien la *ipseidad* es esencialmente respuesta a la convocación del otro que me requiere.<sup>11</sup> El acto de prometer lo que hace es, justamente, articular estas dos perspectivas. En efecto, en un mismo acto de promesa, el sí se hace “contable”(se puede contar con él) para los otros y en la institución (cf. Ricoeur, 1990a, p. 195) al mismo tiempo que se aprehende en la unidad del proyecto global de su existencia.

En esta experiencia ética, que el acto de promesa inaugura, se le ofrece a hombres y mujeres la posibilidad de vivir una existencia auténtica. Dicho de otro modo, el sí mismo puede sostener su palabra y mantenerse en una temporalidad distinta al tiempo de las cosas en la medida en que se hace “contable” para los otros y se reconoce perteneciente a una comunidad de personas con valor absoluto. En esta pertenencia concreta que el acto de promesa inaugura, se le ofrece a cada hombre y a cada mujer la posibilidad de tejer una ‘temporalidad otra’ en el tiempo de las cosas. La promesa asegura así la continuidad temporal de la acción, impidiendo que el actuar humano sea una simple suma de gestos espasmódicos. De ese modo, gracias a la promesa, la iniciativa inaugura realmente un curso nuevo en la historia con un presente cualificado, cargado de la inminencia del futuro y de la riqueza del pasado, y no un instante cualquiera sin espesor.<sup>12</sup>

## **Descripción. El *hombre capaz*: carácter, promesa e identidad narrativa**

La aproximación anterior nos ha permitido descubrir, en los parajes de Aristóteles y de Kant, que el carácter y la promesa son dos dimensiones esenciales en una antropología del *hombre capaz*. Queremos ahora, cerrar este recorrido comprendiendo estas dos nociones antropológicas en su articulación vital. No podemos dar cuenta aquí de la compleja comprensión dinámica del hombre, base de la antropología del *hombre capaz*, que Ricoeur desarrolla en compañía de su maestro e

<sup>11</sup> Esta original síntesis entre los enfoques respectivos de Lévinas y Heidegger contenida en el acto de prometer está prefigurada en los dos elementos esenciales de toda promesa vistos precedentemente: ‘me vincula con los otros’ (alteridad–Lévinas) y ‘me obliga en el futuro’ (temporalidad–Heidegger). En el último estudio de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur trabaja con algo más de detalle la articulación entre estos autores para la comprensión de la atestación del sí (cf. Ricoeur, 1990a, p. 409).

<sup>12</sup> “Tenir parole c’est faire que l’initiative ait une suite, que l’initiative inaugure vraiment un nouveau cours des choses, bref que le présent ne soit pas seulement une incidence, mais le commencement d’une continuation [...] Par la promesse tenue, elle [l’initiative] donne au présent la force de persévérer, bref, de durer” (Ricoeur, 1985b, p. 336).

inspirador, el filósofo francés Jean Nabert. Esta tarea la hemos desarrollado en detalle en nuestro libro y a ella nos remitimos. Nos importa indicar ahora, y de modo muy esquemático por cierto, que es justamente esta visión dinámica de la existencia la que permite articular los tres términos centrales que configuran su antropología del *hombre capaz*: carácter, promesa e identidad narrativa, y que son introducidos por Ricoeur en el sexto estudio de *Si mismo como otro*.

En dicho estudio, Ricoeur se plantea la cuestión de la unidad temporal del sí mismo correlato de la acción sucediendo en el mundo. Confrontado a la pregunta por la permanencia temporal del agente, Ricoeur ofrece dos respuestas válidas: "Al hablar de nosotros mismos, disponemos, de hecho, de dos modelos de permanencia en el tiempo que resumo en dos términos a la vez descriptivos y emblemáticos: el carácter y la promesa" (Ricoeur, 1990a, p. 143).

Luego de nuestro recorrido por Aristóteles y por Kant, comprendemos que estos términos sean "a la vez descriptivos y emblemáticos", en la medida que podemos inferir que detrás de estos dos modelos de permanencia temporal subyacen las modalidades de concebir la unidad del agente de la ética antigua y de la ética moderna. La ética clásica, sostenida en una ontología de la sustancia, entiende la unidad del agente en términos de *mismidad*: el carácter, en cuanto segunda naturaleza apropiada, es la base de una vida ética. La tradición moral moderna, al contrario, piensa la unidad del agente en términos de *ipseidad*: ya se trate de la vinculación del agente a la ley moral (Kant), de la decisión existencial frente a la muerte (Heidegger), de la respuesta frente a la exigencia del otro (Lévinas). La promesa, según Ricoeur, recoge y sintetiza estas tres grandes experiencias que revelan la *ipseidad*. Al reconocer como válidos los dos modelos de permanencia temporal del agente moral, Ricoeur está poniendo las bases para una integración dinámica de ambas tradiciones.

Tenemos así dos maneras de comprender la permanencia en el tiempo del agente: el *carácter*, permanencia asociada al tiempo del mundo, y la *promesa*, permanencia vinculada a la temporalidad existencial de un ser-en-proyecto. Entre estos dos modelos temporales, es decir entre la persistencia de un carácter y el mantenimiento de sí en la promesa, "se abre un intervalo de sentido que es necesario colmar" (Ricoeur, 1990a, p. 150). La noción de identidad narrativa es llamada para colmar ese vacío. No podemos aquí desarrollar los complejos análisis que llevan a Ricoeur a mostrar cómo la operación de *puesta en intriga*, núcleo de la identidad narrativa, permite articular dinámicamente la *ipseidad* de la promesa con la *mismidad* del carácter. Nos importa esbozar la conclusión fundamental de Ricoeur: la unidad temporal del agente implicado en la acción no es ni la promesa ni el carácter, sino el intercambio dinámico entre ambos polos por mediación de la 'puesta en intriga'. Dicho en otras palabras, promesa y carácter, tomados aisladamente, son solamente las condiciones trascendentales, si se nos permite la expresión, para pensar la unidad del agente a la base de la acción. El agente en acción, en su unidad temporal, es, en cambio, una síntesis viva: el intercambio dinámico entre ambas condiciones de posibilidad a través de la operación de síntesis que la identidad narrativa establece.

Las figuras del carácter y la promesa recapitulan de forma emblemática las dos series de capacidades del agente que, conjugadas, *dan poder* al querer. La primera figura emblemática, el carácter, recapitula los poderes que permiten entender la inserción del agente en el mundo a través de su corporalidad obrada y establece así las condiciones de una *iniciativa eficaz*. La segunda figura emblemática, la promesa, recapitula en cambio los poderes que emergen de la vinculación activa de los agentes al mundo práctico, en la medida que es capaz de someter su acción a las exigencias de un orden simbólico compartido, y establece así las condiciones de una *iniciativa*

*responsable*. En la promesa y en la fidelidad a la palabra dada los agentes no sólo insertan su acción en el mundo, sino que transforman responsablemente la historia.

En síntesis, promesa y carácter condensan las condiciones 'abstractas' de la iniciativa propiamente humana, indivisamente eficaz y responsable, corporal e histórica. Desde un punto de vista 'concreto' estas dos condiciones 'trascendentales' se conjugan prácticamente en esa única condición 'viva' que es el 'agente en acción': *el hombre capaz*, fundamento de toda iniciativa. La promesa abre al hombre hacia los otros y hacia el futuro; el carácter, al contrario, tiende a encerrarlo en la estabilidad corporal de lo adquirido. La operación narrativa transforma esa desproporción esencial de la existencia práctica del hombre en una frágil identidad vital. Lo hace inscribiendo la temporalidad originaria, a la que el sí accede a través de la promesa, en la dispersión cronológica de su existencia corporal.

La identidad narrativa juega así un rol capital en esta antropología del *hombre capaz*, en la medida en que la operación configurante de la puesta en intriga es la que nos permite afirmar que una acción humana *depende* de un agente. Sin la narración, la 'acción' no sería más que un conjunto de movimientos espasmódicos cuya serie causal no encontraría un límite en ese principio que se denomina agente, que inicia la acción y del cual la misma depende. Gracias a la operación narrativa, y en el momento mismo del inicio de la acción, la vinculación agente-acción, que la teoría analítica entiende según el esquema causal humeano, es elevada y trascendida a un nivel más alto para volverse una relación de 'acrecentamiento', de 'promoción' y de 'creación' (cf. Begué, 2002, p. 89). Esta promoción hace al hombre capaz de acción propiamente humana y no sólo comienzo 'físico' de movimientos en el mundo.

El *hombre capaz* aparece así como síntesis viva de dos órdenes a los que, por constitución propia pertenece: es un ser-en-proyecto que, en íntima interacción con los otros agentes, está volcado intencionalmente a transformar el mundo práctico; es un ser-en-el-mundo que, gracias a su corporalidad, inserta eficazmente esa intencionalidad en el curso de las cosas. La capacidad de actuar emerge precisamente en la articulación dinámica entre estos dos órdenes, y esta conjunción establece al hombre en su capacidad ética y política.

## Conclusión

Quisiéramos terminar esta presentación volviendo a citar el clarividente ensayo de Guardini sobre *El poder*:

Todo lo dicho conduce a un último resultado: el hombre ya no se encuentra al abrigo de este mundo sino que debe correr riesgos con su propia iniciativa. Este mundo nuevo que está surgiendo postula, como correlato vivo, a un hombre que es capaz de 'gobernar', es decir, a un hombre con conciencia y lucidez del inmenso poder que tiene a su disposición". "Debemos volver a aprender que el dominio sobre el mundo presupone el dominio sobre nosotros mismos. Pues, ¿cómo podrán dominar los hombres la inmensa cantidad de poder de que disponen, y que aumenta constantemente, si no son capaces de formarse a sí mismos? ¿Cómo pueden tomar decisiones políticas o culturales, si fracasan continuamente respecto a sí mismos?". "Ningún párrafo de ninguna constitución, ningún tribunal supremo, ninguna autoridad, ningún tratado servirán si el hombre medio no adquiere la conciencia que la causa común de la existencia humana en libertad y dignidad está en sus manos (Guardini, 1963, p. 145)

Los inmensos cambios tecnológicos de los que somos testigos, pacientes y, en menor medida, agentes, dejan planteada la pregunta si los hombres estaremos a la altura del inmenso poder del que disponemos. Si no queremos perder nuestra

libertad, nuestra dignidad, nuestra humanidad, necesitamos de instituciones fuertes, es decir de instituciones en las cuales las leyes estén por encima de la arbitrariedad de los hombres, que respeten el derecho y que sean cuidadosas en los usos políticos del lenguaje. Pero necesitamos también de hombres y mujeres dueños de sí mismo, que tengan profundidad en su existencia, sin pereza para implicar la propia lealtad interior en cuestiones que valgan la pena. Es decir nuestras democracias requieren estos ciudadanos

Necesitamos, podríamos decir parafraseando al Papa Benedicto XVI en su discurso al Parlamento alemán (Ratzinger, 2011), no sólo una ecología de la naturaleza, sino también y sobre todo una ecología de la institucionalidad democrática, un cuidado de los usos públicos del lenguaje. Y también precisamos una ecología del hombre, un cuidado de la hondura personal de nuestra propia dignidad. No se trata únicamente de un asunto deontológico o ético, es sobre todo hoy una cuestión de sobrevivencia de lo humano. Sin respeto a las instituciones, no habrá espacios para el desarrollo de una libertad genuinamente humana y sin libertad, es decir sin poder propiamente del hombre, terminaremos sucumbiendo a las fuerzas que nosotros mismos hemos creado. Tal es, a nuestro entender, el llamado a la reflexión y a la responsabilidad que Ricoeur realiza, que no es ni el de un economista ni el de un sociólogo, sino el de un filósofo, es decir el de un hombre "que quiere pensar su tiempo y ayudar a los otros hombres a cambiar su condición comprendiéndola" (Ricoeur, 1990b, p. 301).

## Referencias

- BECK, U. 2006. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona, Paidós, 400 p.
- BEGUÉ, M.F. 2002. *Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo*. Buenos Aires, Biblos, 226 p.
- CASAROTTI, E. 2007. *Paul Ricoeur. Una antropología del hombre capaz*. Córdoba, EDUCC, 456 p.
- CRUZ, M. 1995. *¿A quién pertenece lo ocurrido?* Madrid, Taurus, 311 p.
- DOSSE, F. 1997. *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*. Paris, La Découverte, 699 p.
- DOSSE, F. 1999. Paul Ricoeur. L'agir dans la modernité, *Etude & Recherche d'Auteuil*, 13 mar. Disponible en: <http://www.erf-auteuil.org/conferences/paul-ricoeur.html>. Acceso el: 23/01/2012.
- ELIAS, N.; KAMNITZER, P. 2003. *La dynamique de l'Occident*. Paris, Presses Pocket, 320 p.
- GREISCH, J. 2001. *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*. Paris, Millon, 445 p.
- GUARDINI, R. 1963. *El poder. Un intento de orientación*. Guadarrama, Madrid, 124 p.
- JONAS, H. 1979. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt, Insel-Verlag, 423 p.
- KANT, I. 1975. *Crítica de la razón práctica*. Madrid, Espasa-Calpe, 243 p.
- MORIN, E. 2004. *La méthode 6 – Éthique*. Paris, Du Seuil, 271 p.
- RATZINGER, J. 2011. Discurso al Parlamento alemán, Berlín, 22 sep. Disponible em: <http://www.aciprensa.com/Docum/documento.php?id=389>. Acceso el: 26/01/2012.
- RICOEUR, P. 1960. *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*. Paris, Aubier, 335 p.
- RICOEUR, P. 1966. Prévission économique et choix éthique. *Esprit*, 2:178-193.
- RICOEUR, P. 1971. Sémantique de l'action. Curso dictado por Ricoeur en Louvain, 1971-72. Disponible en: <http://www.fondsriceur.fr/doc/LISTEDESARTICLESDEPRENFRANCAIS.PDF>. Acceso el: 23/01/2012.
- RICOEUR, P. 1979. La raison pratique. In: T. GERAETS (ed.), *La rationalité aujourd'hui*. Ottawa, Éd. Université d'Ottawa, p. 225-248.
- RICOEUR, P. 1985a. Avant la loi morale: l'éthique. *Encyclopaedia Universalis. Suplement II. Les enjeux*, p. 42-45.
- RICOEUR, P. 1985b. *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*. Paris, Le Seuil, 374 p.
- RICOEUR, P. 1986. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris, Le Seuil, 409 p.
- RICOEUR, P. 1990a. *Soi-même comme un autre*. Paris, Le Seuil, 424 p.

- RICOEUR, P. 1990b. *Histoire et vérité*. 3<sup>a</sup> ed., Paris, Le Seuil, 416 p.
- RICOEUR, P. 1991a. Postface. In: F. LENOIR (ed.), *Le Temps de la responsabilité*, Paris, Fayard, p. 270-293.
- RICOEUR, P. 1991b. *Lectures 1. Autour du politique*. Paris, Le Seuil, 416 p.
- RICOEUR, P. 1994. Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique. *Esprit*, 11:28-48.
- RICOEUR, P. 1995a. Qui est le sujet de droit? In: P. RICOEUR, *Le juste 1*. Paris, Esprit, p. 29-40.
- RICOEUR, P. 1995b. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris, Esprit, 120 p.
- RICOEUR, P. 1995c. Autonomie et vulnérabilité. In: P. RICOEUR, *Le Juste 2*. Paris, Éditions Esprit, p. 85-105.
- RICOEUR, P. 1995d. *La critique et la conviction*. Paris, Calman-Lévy, 288 p.
- RICOEUR, P. 1995e. *Le juste 1*. Paris, Esprit, 221 p.
- RICOEUR, P. 1996. Le destinataire de la religion: l'homme capable. *Archivio di Filosofia*, 64:19-34.
- RICOEUR, P. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Le Seuil, 643 p.
- RICOEUR, P. 2001. *Le juste 2*. Paris, Esprit, 323 p.
- RICOEUR, P. 2004. *Parcours de la reconnaissance*. Paris, Le Seuil, 386 p.
- RICOEUR, P. 1988. *Le Volontaire et l'involontaire*. Paris, Aubier. 464 p.
- SERRES, M. 1992. *Eclaircissements, entretiens avec Bruno Latour*. Paris, François Bourin, p. 249-251. Disponible en <http://www.maison-islam.com/articles/?p=240>, Acceso el: 23/01/2012.

*Submitted on April 29, 2011*  
*Accepted on October 9, 2012*

#### Erratum

The author's e-mail address was incorrect. The correct e-mail is [ecasarot@ucu.edu.uy](mailto:ecasarot@ucu.edu.uy) as given on page 266 (footnote #1).