

Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies

ERRS

De la pulsión a la solicitud por el otro Bases antropológicas para la "pequeña ética" de Ricœur

Marie-France Begué

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Área Filosofía. Miembro fundador de CLAFEN.

Representante del *Fonds Ricœur* en América Latina y de la *Association Internationale Paul Ricœur*.

Resumen

La intención de este trabajo es rastrear en lo más arcaico de la condición humana las raíces antropológicas que justifican la fundación de una ética, tal como la concibe Paul Ricœur en su libro *Soi-même comme un autre*. Para ello, primero, intentaré exponer el recorrido que cumple la imagen creadora desde su génesis pulsional hasta su plenitud semántica en el símbolo, según el diálogo que el autor entabla con Freud en su obra *De l'interprétation Essai sur Freud*, a partir de su preocupación hermenéutica. Segundo, teniendo en cuenta una observación crítica que Ricœur le hace a Freud, exploraré la *orientación intencional* hacia la "vida buena", cuyo sentimiento reflexivo, "la estima de sí", integra la dimensión simbólica de la acción y sienta las bases para la realización (*épanouissement*) de la persona humana.

Palabras claves: Pulsión, Deseo, Representación, Imagen, Símbolo, Estima de sí.

Abstract

The intention of this work is to trace in the most archaic human condition the anthropological roots that justify the foundation of an ethics, as conceived by Paul Ricœur in his book *Oneself as Another*. To do this, first I will try to expose the route that the creative image follows from its genesis in drives to its full semantics in the symbol, according to the dialogue that the author engaged with Freud in his work *Freud and Philosophy* based on his hermeneutic concerns. Second, considering a critical remark that Ricœur makes about Freud, I will explore the *intentional orientation* towards "the good life", whose reflexive sense, "self-esteem", integrates the symbolic dimension of action and sets the basis for the realization (*épanouissement*) of the human person.

Keywords: Drive, Desire, Representation, Image, Symbol, Self-esteem.

Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies, Vol 2, No 2 (2011), pp. 15-32

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2011.87

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Résumé

L'intention de ce travail consiste à suivre jusqu'au niveau le plus archaïque de la condition humaine, les racines anthropologiques que justifient la fondation d'une éthique, comme celle que propose Paul Ricœur, dans son livre *Soi-même-comme-un-autre*. D'abord, j'essayerai d'exposer le parcours que fait l'image créatrice, depuis sa genèse pulsionnelle jusqu'à sa plénitude sémantique dans le symbole, selon le dialogue que l'auteur engage avec Freud, dans son œuvre *De l'interprétation. Essai sur Freud*, à partir de sa préoccupation herméneutique. En suite, tenant compte d'une réflexion critique que Ricœur fait à Freud, j'explorerai l'orientation intentionnelle de "la vie bonne", dont "l'estime de soi", son sentiment réflexif, intègre la dimension symbolique de l'action et prépare l'épanouissement de la personne humaine.

Mots clés: Pulsions, Désir, Représentation, Image, Symbole, Estime de soi.

De la pulsión a la solicitud por el otro

Bases antropológicas para la “pequeña ética” de Ricœur

Marie-France Begué

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Introducción

Paul Ricœur ha dedicado gran parte de su trabajo filosófico a explorar los nexos que las creaciones y expresiones humanas mantienen con sus contextos culturales. Las producciones de este tipo son el medio al que recurre el hombre para vincularse con una “realidad fundamental”,¹ que lo trasciende como individuo, sea cual fuere el nombre que se le de. Las obras de cultura, y en especial las más poéticas, apuntan a ese “fondo”, que “se muestra y se esconde a la vez”, y que solo puede ser alcanzado mediante lenguajes capaces de acompañar su doble movimiento y de interpretar los signos en los cuales él se expresa.

Por otra parte, en los tomos de su *Philosophie de la volonté*, encontramos la expresión de “cógito” quebrado,² y de “desproporción entre lo finito y lo infinito”,³ inherente a la constitución del hombre; desproporción que alcanza los órdenes cuantitativo y cualitativo. Ambas expresiones atestiguan la estructura particular de lo humano marcada por cierta *excedencia*, la que se atestigua especialmente en la sobreabundante riqueza de lo simbólico. Además, en otra de sus obras,⁴ nuestro autor sostiene que el lenguaje, tomado en su máxima amplitud, “nunca es para su propia gloria” sino para expresar “una experiencia, una manera de habitar y de ser-en-el-mundo que lo precede y pide ser dicha”. Esta precedencia es tal que llega a ser originaria.⁵

Podemos reconocer que este particular nexo entre el ser del hombre y ser del mundo que lo rodea, *inspira* y *justifica* la convicción de Ricœur acerca de la necesidad del “camino largo” que toda persona debe realizar para encontrarse consigo misma y llegar a ser quien está llamada a ser. Dicho “camino largo” responde a una determinada manera de entender la temporalidad humana que lo lleva a sostener que el *sentido originario* solo *emerge* en forma de *historia*.

Además, cuando Ricœur escribe *De l'interprétation essai sur Freud*,⁶ todavía no ha desarrollado su concepto de identidad según dos significaciones complementarias y con dos maneras, también complementarias, de relacionarse con la alteridad; ni tampoco escribió su distinción entre ética y moral. La distancia temporal entre la publicación de este libro y la de *Soi-même comme un autre* nos permite observar la maduración de su pensamiento respecto del vínculo entre el núcleo onto-poético del hombre y su “otro”, al punto de responder a la exigencia de producir lo que él mismo llamó su “pequeña ética”. Considero también que su concepción onto-poética del hombre,⁷ es como la piedra que lo detuvo para seguir transitando por la fenomenología husserliana, sin hacer su propia crítica a la inmediatez de las intuiciones de la conciencia y recurriendo a la necesidad de “injertar” -la conocida *greffe*- el método hermenéutico en el método fenomenológico, para profundizar sus reflexiones.

Para penetrar en esta doble dimensión humana, en lugar de tomar la puerta del lenguaje -como se suele hacer- trabajaré la intencionalidad del deseo, en tanto que allí se articulan *bios* y

logos con sus correspondientes tensiones. Interpreto estas tensiones como *momentos de emergencia* del “inacabamiento”,⁸ recién nombrado, el cual nos abre la posibilidad de ser capaces de *producir* las mediaciones apropiadas para nuestra plenitud deseada.

El deseo: Entre lo inconsciente y lo consciente

Entre las nociones que se presentan como básicas en el proceso de simbolización, encontramos las de “deseo”, de “pulsión”, de “fantasma” y de “símbolo” propiamente dicho. En DF, observa que, para Freud, el lenguaje del deseo se articula sobre la dinámica que designan las nociones de “descarga”, de “represión” y de “inversión del capital energético”, expresiones que más tarde irán tomando otras terminologías según las necesidades del pensador.

¿Cómo accedemos al conocimiento del inconsciente?⁹ La respuesta es que solamente podemos hacerlo si lo traducimos a algo consciente; es decir, si el dinamismo, vinculado a nuestra corporeidad vivida, es capaz de ser recogido y expresado por una “palabra”. Pero “¿cómo es que la palabra viene al deseo?” Y ¿cómo es que el deseo parece “hacer fracasar” a la palabra, e incluso a menudo, “fracasa” él mismo cuando busca ser dicho?¹⁰ Parecería que el propio deseo se congelara en la palabra; como si además tuviera que recurrir a comportamientos y gestos que lo articulen en una semántica comprensible, sin por ello reemplazarlo.

Freud invita a buscar en el sueño la articulación entre deseo y lenguaje. El sueño entendido como lenguaje de la pulsión, y su relato, como material de interpretación que nos acerque lo más posible a esa primera expresión pulsional. Lo que se interpreta en este caso, no es el sueño soñado en sí, sino el discurso, generalmente oral, producido por la narración del sueño. Según este pensador, el sueño y su relato tienen una estructura particular que se repite de manera análoga en todas las producciones psíquicas, sea cual fuere su grado de parentesco. Tanto en la cordura como en la locura, todo comportamiento psíquico se caracteriza por *expresar* un sentido – aparente- mientras a la vez *señala* otro sentido -encubierto- que en última instancia es *como* la “palabra primitiva” del deseo. El psicoanálisis, por ejemplo, busca sustituir la narración del sueño por otra que se aproxime aún más al impulso del deseo.

Este movimiento -observa Ricœur - revela un hecho central que tiene varias consecuencias desde el punto de vista pulsional y desde la perspectiva de nuestra expresión. En tanto que “hombres de deseo”, avanzamos por la vida “enmascarados” -“*larvatus prodeo*”-.¹¹ La máscara alcanza nuestro propio lenguaje al punto que, lo más a menudo, se distorsiona. Producimos significaciones complejas que suelen querer decir *otra cosa* que lo que dicen, que tienen un doble sentido, que son *equivocas*.

Ricœur llama “símbolo” a esta “*región*” del doble sentido”.¹² Me parece interesante rescatar el término “región” porque evoca la posibilidad que, al interpretar, nos movamos de un enfoque a otro, de una perspectiva a la otra, sin salir de la dimensión simbólica. Según este modo de entender, las emergencias del inconsciente en el consciente son como “transposiciones” o “traducciones” psíquicas de un primer impulso vital más arcaico. A pesar de sus diferencias, entre la fuerza vital de la pulsión y el orden psíquico hay “comunidad de estructura”. Esta estructura común es la que permite que los actos inconscientes “se interpolen en el texto de los actos conscientes”.¹³

Las vicisitudes de la pulsión

Parfraseando a Ricœur diré que, así como la biología estudia las fuentes de excitación en el organismo, también llamadas *pulsiones*, a la psicología le corresponde explorar las *orientaciones* o *metas* de estas pulsiones que se expresan en su nivel particular. Aquí se presenta la delicada articulación entre lo cuantitativo de la fuerza o energía y lo cualitativo del valor que impregna lo psíquico, en tanto que está regulado por la dialéctica placer-displacer.

¿Cómo se origina nuestro enmascaramiento? ¿Cuál es la relación que los actos psíquicos mantienen con las pulsiones y sus metas? ¿De qué manera se “conectan”, por el simple hecho de “corresponder” en el sistema psíquico? Hay una “energética” o una “hidráulica” -que el mismo Freud llamó las “vicisitudes de las pulsiones”¹⁴- y que solo podemos *enunciar* si ella forma parte de cierta “semántica psíquica” que la haga capaz de transformarse en lenguaje y de elevarse a algún nivel de comprensión.¹⁵ Lo que interesa en este caso es la “relación” que los actos psíquicos mantienen con las pulsiones y sus metas, en función de las conexiones que se crean, por el solo hecho de corresponder ambos al mismo “sistema psíquico”.

“Toda pulsión -cita Ricœur a Freud- es una fracción de actividad”.¹⁶ Y toda actividad tiene cierta dirección, cierto *telos* que apunta a lo que podemos llamar su “objeto”. La finalidad de una pulsión es siempre su propia satisfacción, la que consiste en suprimir la excitación en la propia fuente pulsional.

¿Qué significa esto? Que solo se vuelve objeto de pulsión aquello que puede satisfacerla. El objeto no está primitivamente ligado a la pulsión sino que *se liga en virtud* de su aptitud para satisfacer la búsqueda.¹⁷ Cualquier factor puede convertirse en objeto siempre que responda al “llamado”; de ahí que pueda ser tanto un objeto del mundo como una parte del cuerpo propio. Así por ejemplo, el masoquismo se puede interpretar como un sadismo vuelto contra el propio yo, o el exhibicionismo, como la contemplación revertida hacia el cuerpo propio. Además, no sólo el “esto” y el “aquello” se intercambian en función de las mismas metas, sino también el “yo” y el “otro”, en el paso del rol activo y del rol pasivo, del mirar y del ser mirado, del hacer sufrir a otro o hacerse sufrir a uno mismo. Siempre se trata de la misma dialéctica -dice Ricœur - entre la meta como búsqueda de satisfacción y el objeto como respuesta a ella y es a partir de esta dialéctica que debemos comprender lo que Freud llamó los “destinos de la pulsión”.¹⁸ El narcisismo es un buen ejemplo de esta confusión originaria entre amar-alguna-cosa y amarse-a-uno-mismo.¹⁹

La estructura de intercambio también se da en el sentido espacial de los términos “introyección” contrapuesto a “proyección”. Al admitir un estadio narcisístico en que el sujeto es únicamente fuente de placer y el mundo exterior todavía le resulta indiferente, la distinción entre interior y exterior, entre yo y mundo es un *proceso de repartición económica* entre lo que el yo puede incorporar para sí y tratarlo como un tesoro del “yo-placer” y aquello que él rechaza como fuente de displacer, como masa hostil. El objeto en Freud -dice Ricœur - no es el correlato inmediato de un yo dotado de conciencia inmediata, es una *variable dentro* de la “función económica” de la “meta-de-pulsión”.²⁰ Esta “permutación económica” entre el yo y sus objetos, al ser llevada hasta el final, hace que Freud llegue a la conclusión de que no sólo el objeto es una función de la meta-de-pulsión, sino también, que el propio yo se vuelve “meta-de-pulsión”.

Sin entrar en las diferentes acepciones que la noción de narcisismo tiene en Freud, Ricœur observa que este hecho de “introducir el narcisismo en el psicoanálisis” le permite a Freud “radicalizar la noción de pulsión” y concebirla como “más primitiva” que toda relación

sujeto-objeto, en tanto que fuerza vital que tiende a lo otro, cuya función es colmar la carencia que motiva dicha orientación. “La pulsión se vuelve la *reserva energética* que *permanece* a través de todas las distribuciones de energía entre el yo y los objetos”.²¹

Podemos ver aquí los diferentes niveles de una *única vida*, que ya nuestro autor supo destacar en otras oportunidades, tal como en la imaginación y la metáfora. Las fuentes de la excitación brotan de la fuerza misma del viviente en tanto que vida biológica, mientras que la *orientación* de dichas excitaciones ya pertenece a la vida psíquica, en tanto que es capaz de ser regulada por la dialéctica propiamente psicológica del placer-displacer. Estos elementos arcaicos del psiquismo nunca dejan de estar presentes determinando tanto la vida psíquica como también la espiritual.

Que se hable de “primer orden” y “segundo orden” o de “nivel más o menos primitivo”, todo esto atestigua que el proceso vital del psiquismo *tiende* a expresarse mediante significaciones. La hermenéutica se ocupa, precisamente, de descubrir e interpretar el sentido que está detrás de dichas significaciones. Según esto, la dinámica oscura de la pulsión parece ya tener como cierta *predisposición* para abrirse a lo otro o a los otros que, al mismo tiempo que la complacen, debilitan su egotismo. En última instancia, incluso la pulsión goza de cierto *inacabamiento* que pone un rasgo de *vulnerabilidad* dentro de su propia fuerza y que vuelve necesaria la complementación de la alteridad para que el dinamismo funcione de manera natural. Como vimos con el ejemplo anterior, incluso cuando hay masoquismo o exhibicionismo, es el propio cuerpo “en tanto que otro” el que se vuelve fuente de placer.

Pulsión y representación

Ahora podemos enfocar la otra faceta que también parece resquebrajar el impulso ciego del egotismo y preparar para el advenimiento de nuevos niveles de sentido. Se trata de las relaciones de “presentación” y “representación” directamente ligadas al dinamismo de la pulsión. Para nombrar este fenómeno Freud acuñó la expresión “*Repräsentanz*” -que nosotros traducimos por “representancia” a pesar de violentar el castellano, porque nos parece más cercana del original, ya que apunta a la *capacidad* de hacer presente mediante representaciones- y que Ricœur traduce aquí por “presentación representativa”.²²

“Algo psíquico presenta a la pulsión *en tanto que* energía”,²³ yo subrayo. Pero ese “algo” no es todavía una representación de tal o cual cosa, como se suele decir de una imagen o de una idea. La “representancia” -*Repräsentanz*- es más profunda, es como el “*index* presentativo”,²⁴ que, antes de volverse representación de algo, “*anuncia* a la pulsión como tal”.²⁵ Dice Ricœur parafraseando a Freud: “El inconsciente puede ser reintegrado a la circunscripción del sentido por una nueva articulación -en el inconsciente mismo- entre pulsión (*Trieb*) y representación (*Vorstellung*)”.²⁶ Una pulsión solo puede ser presentada (*repräsentiert*) en el inconsciente mediante la representación (*Vorstellung*). Entre la pulsión y su representación (*Vorstellung*) ya determinada, encontramos entonces la *función* de “representancia” o “presentación representativa”,²⁷ que presenta a la pulsión *en* su indeterminación.

La originalidad de Freud -valora Ricœur - está en remitir al inconsciente el punto de coincidencia entre “fuerza” y “sentido”, entre *bíos* y *logos*. La “fuerza” -dimensión cuantitativa- coincide con el “sentido” -dimensión cualitativa- cada vez que la pulsión *se* presenta a sí misma, “*se manifiesta*” en el plano psíquico,²⁸ es decir, cuando “algo psíquico *vale para* la pulsión”,

cumple con la meta de la pulsión. A partir de aquí, todas las nivelaciones que emergen en el consciente no son más que “transposiciones” de esta presentación representativa psíquica, de este “valer-para” originario.²⁹

¿En qué consiste esta función de presentación representativa que dirige no solo a la representación sino también al afecto, y que está en la base de todas las figuraciones del deseo?

Ricœur observa que esta función de *Repräsentanz* es ciertamente un postulado,³⁰ del cual Freud no da prueba alguna. Lo utiliza y lo presupone como la articulación que *hace posible* todas las “traducciones” del inconsciente al consciente y así poder mantener juntos dos sistemas, como dos modalidades comparables. A pesar de la barrera que separa a ambos sistemas, entre ellos hay una “comunidad de estructura”,³¹ que posibilita esta “interpolación” de los actos inconscientes en el texto de los actos conscientes. Ella garantiza su estrecho “contacto”, el cual facilita la transposición y aún el reemplazo de los unos por los otros. Por eso Freud inscribe esta función dentro de la noción misma de pulsión. Él mismo dirá: “La doctrina de la pulsión es, por así decir, nuestra mitología”.³²

Aquí tampoco se trata de la pulsión en sí misma como realidad biológica sino de la pulsión *en* la representación psíquica. No podemos aprehender la pulsión directamente en su dinámica. Lo que nombramos es el *quantum* de energía que está ahí, operante y activa, en el origen mismo de la vida psíquica. La calificación de “psicológica” de esta energía -observa Ricœur - forma parte de su propia definición. La *Repräsentanz* o representancia presenta las “excitaciones que emanan del interior del cuerpo y alcanzan el psiquismo”.³³ Ellas constituyen un verdadero *mixto*. La noción de “trabajo”, tan usada por Freud, nos permite ver bien la “exigencia” que lo orgánico le “impone” a lo psíquico como consecuencia de su “conexión corporal”, de su situación de *encarnado*.³⁴

No sólo vemos entonces que la pulsión se atestigua *en* su capacidad de presentar, como *uno* de los derivados de su “función presentativa”, sino que, de manera más radical, la propia pulsión *expresa* el cuerpo *en* el alma sobre el plano psíquico.³⁵ Citamos de nuevo a Freud: Lo que se vuelve objeto de la conciencia de una pulsión es “solo su presentación”; y ésta ni siquiera puede ser presentada en el inconsciente si no es mediante la representación”.³⁶

Este fenómeno de traducción se extiende a todos los “destinos de pulsión”. La presentación psíquica de la pulsión se encuentra siempre “cortada” de su admisión directa en el inconsciente y lo que nosotros llamamos “expresión originaria de la pulsión” es ya el producto de una primera *fijación*. La “represión” de la cual se suele hablar es ella misma una “represión secundaria” respecto de esta “represión primaria”. Habría que remontarse más allá de ella para alcanzar la expresión inmediata de la *tensión* propia del dinamismo vital, pero esto no es posible: “La represión primaria significa que siempre estamos ya en lo mediado, en lo ya-expresado, en lo ya-dicho”.³⁷

Si lo que acabamos de ver es así, la represión propiamente dicha nos condena a movernos entre simples derivados. Escuchamos de nuevo a Freud: “Al segundo estadio de la represión, a la represión propiamente dicha le corresponden los vástagos [*rejetons*] psíquicos de la presentación reprimida o las cadenas de pensamiento que, si bien emanaron de otra parte, entraron en relación de asociación con dicha presentación”.³⁸

El inconsciente aparece entonces como una red ramificada, constituida por las arborescencias indefinidas de estos vástagos o retoños que le pertenecen.³⁹ Ellos son los puentes que permiten la correlación entre, por un lado, las expresiones siempre primitivas de la pulsión, y por otro, las posibilidades de ser interpretadas en el nivel consciente. Esta correlación es la que permite que todo lo que se puede tratar bajo el título de “destino energético de las pulsiones” venga al lenguaje como “destino de sus expresiones psíquicas”.⁴⁰

Estamos en el orden de la interpretación. Para ser conocido, el inconsciente debe ser *descifrado* a través de sus vástagos que constituyen la primera “semántica del deseo”. La relación entre los sistemas solo se puede captar dentro de la arquitectura significativa de dichos vástagos. Ellos son los que presentan a la vez un alto grado de organización del sistema consciente y las características propias del inconsciente.

Estas especies de mestizos o “media-sangre” *-sangs-mêlés-* dice Ricœur,⁴¹ son los fantasmas de lo normal y de la neurosis. Ellos también son “formaciones sustitutivas”.⁴² El carácter compuesto del fantasma nos certifica que el inconsciente siempre debe ser *descifrado*, *diagnosticado*. Es más, “los vástagos del inconsciente siempre son los ‘intermediarios entre ambos sistemas’ que permiten no solo alcanzar el inconsciente, sino también *influir* sobre él”.⁴³ Se trata del vínculo de la fuerza con el sentido que hace de la pulsión misma una realidad psíquica, o más exactamente, un concepto límite en la frontera entre lo orgánico y lo psíquico.

La textura del símbolo

El psicoanálisis nos acaba de enseñar que la génesis de la imagen, como aurora de sentido, es arqueológica y que la indefinición de la pulsión informe llega hasta los vástagos, los cuales son como ventanas abiertas a un mundo de significaciones nuevas que irán configurando el deseo. Pero también hemos comprendido que la potencialidad de dicha imagen requiere para actualizarse, la participación de un *telos* que venga de “otra parte”. Sin esta colaboración el fantasma arcaico está cerrado sobre sí mismo, como pegoteado y cargado de escoria.

La concurrencia de este fantasma con otras imágenes y sus correspondientes significaciones es la que va a producir en él una especie de juego purificador que lo irá transformando en símbolo. Todas estas otras imágenes y significaciones, que *vienen de afuera*, pertenecen al mundo cultural. La evolución interna del fantasma que se convierte en símbolo resulta de la atracción, en cierto sentido externa, que ejercen sobre él otros símbolos ya más estabilizados en la cultura y que son capaces de *arrancar* la imagen o fantasma de su primitivismo arcaico e inerte.

La resistencia a dinamizarse, a elevarse y liberarse que ofrece una imagen arcaica es *contrarrestada* por la fuerza, en cierto modo lateral, que ejercen otras imágenes, las que no pertenecen al mismo campo semántico pero sí al mismo contexto cultural. Se produce como una suerte de reducción de la imagen inicial *provocada*, casi diríamos *forzada*, por el conjunto de las otras imágenes configuradas que ya han integrado los órdenes pulsional, afectivo, mítico-poético, etc.

La ambigüedad del símbolo no es un defecto de univocidad, sino la posibilidad de llevar y de engendrar interpretaciones adversas entre ellas y sin embargo coherentes cada una consigo misma.⁴⁴

Ricœur considera que hay símbolo cada vez que una expresión lingüística se presta por su doble sentido o sus sentidos múltiples, a un trabajo de interpretación. Lo que suscita este trabajo es su estructura que lo hace capaz de acompañar el paso de un sentido primero y literal a otro sentido segundo y más profundo, que en última instancia es el que se busca manifestar. El símbolo “es una estructura intencional, que no consiste en la relación del sentido a la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación del sentido al sentido, del sentido segundo al sentido primero, sea o no de analogía esta relación, o que el sentido primero revele o no el sentido segundo”.⁴⁵

La sobreabundancia misma del sentido simbólico es la que moviliza y reclama ser interpretada. Su densidad ontológica se atestigua en los lenguajes que arrancan el fantasma de su círculo alucinatorio.

Los relatos, sobre todo los primigenios, al construir sus tramas, ofrecen una primera organización temporal que abre o cierra el mundo de lo simbolizado a la sobreabundancia de sus interpretaciones. Pero esta apertura o cerrazón configuradora de mundos se encuentra ya afectada cualitativamente, por el movimiento de relajación y expresión o de repliegue y encubrimiento de las representaciones pulsionales y de sus retoños. Según esto podemos decir con Michel Henry,⁴⁶ que el “no-anonimato de una vida primigenia” está signado por la *experiencia inconsciente* de la *auto-afección* entre madre e hijo.

El orden simbólico es la “mediación universal del espíritu entre nosotros y lo real”⁴⁷, él atestigua que nuestra aprehensión de la realidad nunca es inmediata, porque su función en tanto que lenguaje consiste en querer decir otra cosa que o que se está diciendo, *apuntar* hacia algo que apenas es señalado, pero que espera ser revelado.

Este proceso es como un “camino largo”, un extravío. Al comienzo, la errancia puede parecer una pérdida del primer campo semántico, oscuro y cerrado, que es llevado a nivel de grado cero; pero después, ella se volverá fecunda, al insertarse en el nuevo sistema cultural correspondiente. Como si se diera una especie de muerte para que aparezca un nuevo nacimiento, mediante la “asimilación existencial de nuestro ser al ser de lo simbolizado, según el movimiento de la semejanza”.⁴⁸

Este movimiento de *vida*,⁴⁹ el propio del dinamismo de la simbolización. La inserción en el nuevo nivel semántico responde a lo que el autor llama “texto”. “Texto” significa mucho más que “escritura”; significa que la imagen, en vez de quedar aislada, se *inserta* en un conjunto que le da su encuadre significativo. El imaginario social, mucho más que la conciencia individual, es la gran *matriz* de los signos. Este proceso no es únicamente psicológico ni histórico, sino que “se le *impone* a la conciencia psicológica, demasiado corta”,⁵⁰ desde su contexto cultural.⁵¹

El trayecto de la representación tiene una estructura semejante al paso de la pulsión al fantasma. La figura simbólica también “extrae su dinamismo y su capacidad de simbolizar”,⁵² de otras figuras del campo cultural. Hay como una “repetición”,⁵³ de la imagen en los diferentes niveles, como si recorriera una espiral, pasando por el mismo punto pero en un nivel cada vez más afinado.

Por otra parte, esta repetición tiene la característica de irse *interiorizando* cada vez más en sentimientos y motivaciones. Como si el viaje que en apariencia la imagen recorre hacia afuera, en realidad, la estuviera recorriendo sobre todo hacia nuestro interior. Lo pulsional, que formaba parte de nosotros como algo que nos acaecía sin llegar a ser completamente nuestro, ahora comienza a personalizarse a volverse verdadera apropiación propia. Las imágenes y los

símbolos se vuelven *nuestras* imágenes y *nuestros* símbolos, con el tono cualitativo que le otorga cada uno.

La “figura”⁵⁴ aparece -al modo de fantasma- una primera vez, en la red de una economía del deseo y una segunda vez -como imagen simbólica- en la red de nuestra historia espiritual particular.⁵⁵ Pero las relaciones entre ambas redes no son relaciones de término a término porque no hay completa coincidencia. Se producen espacios o grietas dinámicas que atestiguan la diferencia de orden entre el orden del deseo y el de su “repetición” *sui-generis* dentro de una comunidad concreta. Ricœur observa que estas separaciones corresponden al “gran silencio” aparente de las pulsiones, que Freud llama “período de latencia”. Sin embargo, ambas redes presentan articulaciones análogas. “La articulación maestra es la de la *repetición* de la figura inicial *en la figura terminal*”,⁵⁶ más allá de todas las mediaciones poéticas, religiosas, jurídicas o morales.

Debemos tener en cuenta que para nuestro autor la figura terminal solo alcanza su plenitud cuando se abre, sea como fuere, a la dimensión de lo sagrado. Las expresiones terminales del simbolismo guardan continuidad con sus formas iniciales de las que, en cierto modo, son su reaparición en un nivel superior. Por ejemplo, una figura como la del padre, antes de volver a aparecer en un nivel superior, tiene que extraviarse en cierta manera y salir de su encadenamiento arcaico, para luego ser reinsertada en nuevos contextos, mediante imágenes que le ofrezcan su alcance y su vuelo simbólico que la haga capaz de significar *la paternidad* como tal. La imagen arcaica de padre -individuo concreto- se va simbolizando a medida que permite la emergencia de la noción de paternidad, que luego se expresará de múltiples maneras. Al desaparecer el “padre-cosa” surge la representación de la paternidad simbolizada. La conciencia crea la imagen para preservar los vínculos que significan, por ejemplo, el poder o la autoridad paternos, más allá del padre-cosa-concreto. No es la fotografía del individuo lo que se representa, sino la paternidad investida en esa figura.

Vemos bien ejemplificada aquí la noción de *imagen creadora* que Ricœur ofrece inspirado en Bachelard.⁵⁷ La imagen como *significación emergente* tiene su propio dinamismo, diferente del de la imagen empírica, residuo de percepción. La primera usa a la segunda como simple vehículo para manifestar su significado, pero *no* depende de ella. Si por diferentes motivos ésta dejara de cumplir su función, la imagen creadora buscaría otro vehículo que la porte, por ejemplo, otra figura de paternidad.

Hay como un “intervalo blanco”, un “espacio sin llenar”, que va del deseo como pulsión al regreso final de lo reprimido en las capas superiores de la cultura. Ricœur busca extender al máximo este gran intervalo y multiplicar *los umbrales mediadores*. Se trata del espacio de posibilidad donde se insertan las nuevas dimensiones del símbolo, a partir de la ausencia o del hueco que permite la emergencia de su *sobreabundancia*. La paternidad, para seguir con el ejemplo, podrá significar autoridad, poder, severidad, pero también amor, protección, solicitud, etc. Cada símbolo ofrecerá su significación particular, según el contexto donde esté ubicado.

El paso del fantasma al símbolo se produce gracias a la apertura provocada por el encuentro con lo otro o con el otro. El deseo desmedido necesita de una figura ajena para asentarse. Esta alteridad es la que lo configura, lo fija en algo y, por lo tanto, detiene su extravagancia y su proyección fantástica de ser omnipotente e inmortal. Por eso las “experiencias de límite” -llámense *Tánatos*, miedo a perder la vida, miedo a la soledad o a la locura, sufrimiento, etc.- son las primeras educadoras del deseo. Es el precio de la finitud que nos exige este trabajo,

debido al choque con la dura escuela de la “cosidad” o “principio de realidad”. En el acto de fijar el deseo, el hombre también detiene su errancia y comienza a construirse a sí mismo. Trabajo de la pulsión, trabajo del sueño, trabajo de duelo, trabajo forjador de realidades donde el hombre se desuella. A través del trabajo, hay una *Bildung* puesta en movimiento que hace que, al formar la cosa, el individuo se forme a sí mismo.

Perspectiva reflexiva

En el marco, ahora, de una filosofía de la reflexión, podemos ver que Ricœur retoma dos movimientos: el primero, de “despojo” -“*déssaisissement*” o “*lacher prise*”- mediante el cual la reflexión abandona la ilusión de la conciencia de ser un *Cogito* inmediato, transparente a sí mismo. Para alcanzar la raíz del deseo, necesitamos “despojarnos de cierta actitud de pensamiento antitético”,⁵⁸ propio del discurso cotidiano y descentrarnos hacia otra esfera de sentido, que nuestro autor llamó -siguiendo a su amigo G. Marcel- “reflexión segunda” o de “segundo grado”. Dijimos que el deseo solo era accesible *en* los “disfraces” o “enmascaramientos” que el propio deseo asumía para desplegarse. Solo podemos alcanzado entonces e incorporarlo, *interpretando* los signos con que el propio deseo se reviste para emerger.

En este modo de pensar “la posesión no es lo que importa”...lo que importa es “una dialéctica de la posesión y la desposesión, del cuidado (*souci*) y del sin-cuidado (*insouciance*), de la afirmación de sí en la entrega confiada y del retiro (*effacement*) de sí”.⁵⁹

El segundo movimiento es precisamente el de *reapropiación* o recuperación del sentido que estaba debajo de estos signos y que en un momento pareció haberse perdido con el despojo. Dicha reapropiación también es tarea de la interpretación, porque ella es la que nos entrega el símbolo como “figura” o “palabra Viva”. “Si bien el deseo es lo innombrable, él está originariamente orientado hacia el lenguaje; quiere ser dicho; está en potencia de palabra”.⁶⁰

Podemos reconocer la sutil humanización personalizada del deseo, según se va impregnando simbólicamente con valores capaces de abrirlo a niveles cada vez más amplios y generosos que lo liberan de su egotismo arcaico y lo abren a dimensiones nuevas de futuro. El “retorno a la escucha de los símbolos” es la “recompensa que viene después de un pensamiento”, significa “entrar en el símbolo y pensar según él”. Dicho retorno es el único que garantiza la “reinserción en la Vida total, completa y concreta”.⁶¹ Por eso la reapropiación deberá ser atestada en la vida práctica del sujeto mediante su acción.

La sobreabundancia infinita del logos simbólico guarda su peculiar apertura al acontecimiento y su libertad de acción, creadora de novedad. Esta apertura también nos invita a “ampliar” nuestra razón hasta los confines de la esperanza.⁶²

Todo esto nos lleva a observar que tenemos que hacer la *epoché* de lo consciente, de lo aparentemente más significativo porque mejor conocido, para alcanzar lo inconsciente, como aquello que está en “estado de latencia” y pide -o no- ser revelado. Si bien la conciencia “adviene al inconsciente”, esto no significa que todo lo inconsciente ni pueda ni deba ser interpretado.

Antes de pasar al tema siguiente, me parece interesante citar una reflexión crítica que hace el propio Ricœur respecto de la obra de Freud en su conjunto: “Cuando releo algunas páginas del Freud, me sorprende la ausencia de consideración del problema *del otro en el mismo Freud*; como si todo sucediera en un debate entre instancias inminentes al sujeto (*yo, ello, superyo, así como*

consciente, inconsciente, preconscious). Sin embargo, la experiencia analítica no deja de ponernos en relación con el otro, bajo la primera forma de la figura parental y de sus sustitutos...”⁶³

La orientación ética

Ricœur explorará esta cuestión en su obra *Soi-même comme un autre*.⁶⁴ Aquí la base de su apertura a la ética será expresada en una frase que sin embargo mantiene tres instancias diferentes, cada una en correspondencia con un pronombre personal: la “orientación de la vida buena, con y para los otros, en instituciones justas”⁶⁵; la orientación de la vida buena corresponde a la afirmación en primera persona, ya sea como “yo” o como “sí-mismo” según el enfoque con que se lo estudie, que tiene su correlato en la “estima de sí”; al “con y para los otros” le corresponde la segunda persona, el tú, cuyo correlato es la “solicitud en la mutua reciprocidad”; y “las instituciones justas” corresponden a la tercera persona, el él, cuyo correlato abre el campo de la “mutualidad objetivada” en el “con-vivir”. A la luz de lo expuesto, exploraré someramente cada vértice de esta tríada, tratando de articular sus correlatos con nuestra originaria y legítima aspiración a ser en plenitud.

Por otra parte, es interesante ver que el pensar psicoanalítico también ha evolucionado. Serge Tisseron, en su obra *La honte, psychanalyse d'un lien social*,⁶⁶ considera, con un enfoque más contemporáneo, que la identidad de una persona se construye sobre tres bases: “la estima de sí”, que en lenguaje psicoanalista equivale a narcisismo, “la relación con el otro”, que lleva una terminología muy semejante al segundo momento de la definición Ricœuriana, y el “vínculo social”, que se podría cotejar con la noción de “instituciones justas”.

Lo que nos interesa observar es que esta *orientación intencional* hacia la “vida buena” atestigua la presencia del *deseo* en la constitución ética de la persona, que sigue manteniendo su vinculación fundamental con la vida en sus diferentes órdenes. Para esto, dicha noción también debe ampliarse. Si bien sigue integrando lo biológico, ya lo está superando para alcanzar una totalidad ético-cultural, en su “dimensión apreciativa, evaluativa, del *ergon* griego que cualifica al hombre en cuanto tal”.⁶⁷

La evolución del deseo también entra ahora en un nuevo orden que no solo significa querer alcanzar lo que proyectamos en el mundo, sino también anhelar una plenitud interior, que el propio deseo de cumplimiento anuncia como posible. Nuestro deseo de ser feliz desborda la mera integridad física e irriga aunque de manera indeterminada otros valores. Como si el “organismo armónico” se abriera simbólicamente a otra totalidad que envuelve de modo eminente todas las facetas de lo humano.⁶⁸

“El sí está estructurado por el deseo de su propia existencia”.⁶⁹ Al inscribir la ética en las profundidades del deseo, Ricœur destaca su carácter de aspiración, propio de una afectividad carenciada y optativa, anterior a todo imperativo, porque brota del propio interior de cada uno. Por naturaleza, tendemos hacia aquello que más profundamente deseamos, y este tender atestigua en cierta manera nuestro derecho a alcanzarlo. Él nos habla de la estirpe de un origen que reclama ser coronado. “Sea cual fuere la imagen que cada uno se hace de una vida cumplida, este coronamiento es el fin último de su acción”.⁷⁰ Este fin último, es el cumplimiento “nunca saturado”,⁷¹ de una “vida buena”. Buscamos, mediante un incesante trabajo de interpretación, la adecuación entre nuestros “ideales de vida”, que presentimos que nos harán felices y nuestras acciones, fruto de nuestras decisiones puntuales más profundas, como medios para alcanzarlos.

La percepción silenciosa de un cierto tener derecho a permanecer en la existencia y a alcanzar una vida completa es la base del sentimiento de lo que Ricœur -inspirado en Aristóteles- llama “la estima de sí”.

La estima de sí

La estima de sí es el sentimiento valorativo, fundamental por excelencia, de la persona respecto de ella misma. Responde al “movimiento reflexivo” mediante el cual el propio sí evalúa ciertas acciones suyas como “buenas”; y más profundamente aún, a la vivencia de ser valiosos, en tanto que dignos de ser amados, por el solo hecho de existir.

Esta vivencia parte del *reconocimiento* más o menos explícito por parte de otros que nos devuelven su estima. El sí se estima valioso, a la vez que descubre la bondad de sus actos, *percibiendo* su bondad y su valor en las actitudes de quienes están ligados a él por vínculos afectivos. Esta vivencia es la que luego se reflexiona en el sentimiento de la propia dignidad ontológica. Se trata de percibir la singularidad irremplazable de cada uno, que lleva la marca de la sobreabundancia de donde procede, y toma la forma específica de cada persona, tanto respecto de sus capacidades como de sus incapacidades. Ricœur le atribuye esta función afirmativa de aprobación de la existencia personal a los “cercanos” *-les proches-* que tejen vínculos de mutua reciprocidad, “según grados de cercanía o lejanía”.⁷² Estos vínculos constituyen como la base de todas las relaciones que se irán organizando posteriormente hasta formar el verdadero tejido social, con su sobredimensión simbólica. Podemos decir que se trata de un sentimiento *presumido* que acompaña como en sordina nuestro presente con su variada graduación de luminosidad.

Pero, ¿qué significa esta dependencia, en su origen, del “reconocimiento ajeno”? ¿Por qué tiene tanta fuerza constructiva o destructiva, al mismo tiempo que atestigua una profunda fragilidad? La “estructura dialógica” de la referencia al otro “introduce”⁷³ cierta cuota de opacidad proporcional a la misma capacidad también móvil y relativa de juzgar y valorar afectivamente la importancia del otro. Ella depende, en parte, de cómo vivenciamos nuestro cuerpo, en tanto que mediador entre nosotros y el mundo, y también de cómo nos *apropiamos* los gestos de aceptación o rechazo que nos vienen de los otros, y que influyen en nuestro propio sentimiento de pertenencia.

En tanto que comprensión a distancia desde el punto móvil del otro, la *apropiación* oscila entre una mayor o menor cercanía,⁷⁴ con ese otro, que tiene el poder confirmar o no la existencia del otro. Hay un “paradojal intercambio” que se da en el lugar mismo de lo irremplazable, del núcleo insustituible de cada uno. Corresponde al juego que hace nuestro autor entre “estima de sí como otro” y “estima de otro como sí-mismo”, donde el punto de inflexión es precisamente el “cómo”, que no anula las peculiaridades de cada uno, sino que las abre a la posibilidad de nuevas articulaciones.⁷⁵ Llegamos hasta los umbrales de la *solicitud*.

“...con y para los otros...”

La tesis de Ricœur es que la solicitud no se agrega desde afuera a la estima de sí sino que despliega la dimensión dialogal hasta ahora mantenida en silencio. Esta noción de despliegue asegura el paso al segundo estadio de la ética sin eliminar el primero. La dialéctica “puedo-no-puedo”, puesta bajo la grilla de la dialéctica acto-potencia, nos enseña que la mediación del otro

cabe justamente porque hay carencia, posibilidad de realización, es decir, que lo que está en potencia, gracias a dicha mediación, se vuelva en acto.

Este otro es el que poco a poco tomará más protagonismo, a medida que se resquebraja nuestra pretensión de omnipotencia y percibimos nuestra fragilidad, mientras descubrimos también en él su necesidad y su búsqueda de aprobación. La solicitud rompe el peligro de que la estima de sí se retrotraiga en una auto-contemplación narcisista. Entonces puede surgir la generosa alegría de confirmar al otro en su ser; en el “tú” que también puede decir “yo” como yo mismo y llamarme “tú” a mí. El verdadero camino no pasa por el desprecio a nosotros mismos sino por la irrupción del otro que al interpelarnos nos reconoce como su semejante y fractura la clausura de nuestra mismidad. Solo así las capacidades e incapacidades de nuestro *ipse* pueden actualizarse en la tarea de construir una mutua humanidad compartida.

Ricœur encuentra en la figura de la *philia* aristotélica el vínculo que por excelencia cumple esta función mediadora. La amistad es el fruto de una mutua reciprocidad que puede ser cualitativamente elevada no solo al deseo de “compartir la vida”,⁷⁶ o “vivir-juntos”, sino incluso al intercambio de la intimidad más profunda. En ella “cada uno ama al otro en tanto que es” y lo reconoce como su *igual*.

Esta relación de igualdad al menos hipotética le permite a nuestro autor englobar la solicitud en el intercambio entre *dar* y recibir que alimenta dicho vínculo. Lo que se ama en la amistad y se busca compartir es lo mejor del otro y lo mejor de uno mismo, aquello que es lo más durable, lo más estable ante los cambios de humor, los deseos egoístas y también las vicisitudes y los cambios de fortuna. La solidez y la estabilidad, incluso en la intimidad personal, vienen a cubrir y proteger no solo nuestras dificultades prácticas para desarrollarnos en el mundo, sino también nuestra carencia y fragilidad existenciales que nos ponen a la intemperie. La solicitud del otro es una verdadera invitación a afirmar nuestro deseo de ser y de ser felices. De ahí que la famosa frase de Aristóteles “el hombre feliz tiene necesidad de amigos”.⁷⁷

Otra figura de la solicitud es la *bondad* en tanto que capacidad de reservas que brotan de una ser abierto al otro que también se ha abierto a sí mismo. Podemos observar que en muchos idiomas la palabra “bondad” se aplica indistintamente a la calidad ética de los fines de la acción y a la orientación de la persona hacia los otros, como si solo pudiésemos cualificar una acción de éticamente buena si ella está orientada hacia el bien del otro. Interpreto que con esta figura Ricœur aspira a superar las relaciones vinculadas con la obligación para preparar, o mejor volver a traer, la vía poética de la gratuidad. Alimentada por la bondad, la solicitud se vuelve una “*espontaneidad benévola*” que brota una persona en armonía con los demás y consigo misma. Esta espontaneidad benévola se declina en sentimientos orientados hacia el otro, el amigo, donde el dar y el recibir se vuelven testigos de la celebración del auténtico reconocimiento mutuo.

“... en instituciones justas”

La tercera instancia de la propuesta ética es “las instituciones justas”. Dijimos que ella abriría el campo de la “mutualidad objetiva” porque ella posibilita que las relaciones subjetivas se canalicen en resultados concretos, capaces de estructurar, de una u otra manera, la vida social. Por otra parte, con la imposición de sus reglas y sus normas, ella también obliga a que las subjetividades amplíen su vínculos a través de nuevas dimensiones, que les exigen superar cierto riesgo de “comodidad” o de “egoísmo de a dos” en los que pueden caer las relaciones yo-tú. Las

instituciones son los modos concretos mediante los cuales una sociedad se pone de acuerdo para constituirse como tal.

La “estructura del *vivir-juntos* de una comunidad histórica”,⁷⁸ se concreta en la creación de obras institucionales que aseguren la condición para que este “vivir” se lleve a cabo. Ricœur considera que el *poder* del “poder-hacer” se prolonga éticamente en las instituciones porque ellas incorporan dos elementos clave para la con-vivencia pacífica: la *pluralidad* y la *concertación*.⁷⁹ Se trata de la *pluralidad* de los sujetos que interactúan y que están llamados a *concertar* sus acciones en vistas a un fin común. Esto posibilita que se forme un verdadero *tejido* de relaciones, “sobre el cual cada vida humana puede desplegar su pequeña historia”.⁸⁰

Las funciones esenciales de la institución son por lo menos tres.⁸¹

Ante todo la función de *duración*. La institución otorga a la acción la temporalidad humana del *durar*. Esta noción no sólo abarca el reconocimiento del pasado, de las tradiciones fundacionales y las herencias, sino que también se vuelca hacia el futuro, *viéndolo venir* y organizándolo mediante proyectos que aseguren su continuidad con el presente. Todos deseamos producir cosas duraderas, por eso instituímos, creamos objetos y objetivaciones que duren. Nuestro “deseo de ser”, nuestra necesidad de afirmación en la existencia ya atestiguaban la prioridad de la vida sobre la muerte, pero ahora, este deseo, este “esfuerzo” da un paso más, para garantizar en lo posible nuestra permanencia a pesar de la fugacidad, como si nuestro habitar el mundo buscara echar raíces que perduren colectiva, socialmente más allá de nuestras muertes particulares.

Vimos el rol que ejercían las redes simbólicas culturales, en el proceso de simbolización del fantasma, a través del imaginario social. Estas mismas redes ya fueron anteriormente instituidas en la cultura y es desde esta precedencia que ellas ejercen su “trabajo”.

La segunda función de la institución es “neutralizar las fuerzas que tensionan el vínculo entre el ‘yo’ y el ‘tú’”⁸² Esta neutralización no paraliza sino que actúa en forma poética, *creando roles* que ubiquen a las personas y por ende a sus acciones, en sus variados lugares operativos, dentro de la red social. Aquí está el sentido de la palabra “instituir”. La institución instituye, inviste a cada uno en su rol. Esto significa que “organiza” y distribuye” modos de actuar y que al hacerlo, “ordena la vida en comunidad”. Inmediatamente también aparece la jerarquía entre las personas, necesaria a cualquier organización u ordenamiento.

La tercera función es la de *legitimar* determinadas acción y pasividades. “Toda institución apunta a ser reconocida como teniendo el derecho a existir”.⁸³ Ricœur observa que, por un lado, estamos los unos al lado de los otros sobre el mismo pie de igualdad, al menos intencionalmente, o sea, aspirando al ejercicio de la justicia, y esto refuerza lo dicho al hablar de reciprocidad solícita. Se trata de la “dimensión horizontal del bien social, del con-vivir”.⁸⁴

Pero por otro, hay un vínculo vertical que es la *autoridad* y es aquí donde se plantea el problema de la legitimidad o legitimación, en el ejercicio del poder o no poder hacer, o con lenguaje político, del mandar u obedecer. ¿Con qué derecho alguien organizado jerárquicamente, como acabamos de ver, le da órdenes a alguien otro? Por definición, la autoridad es el derecho a mandar y a ser obedecido; pero para que sea un derecho y no una violencia tiene que ser legítimo, es decir que tiene que ser reconocido por ambas parte del juego social. Si, de eso se trata; de una suerte de “juego” -dice Ricœur- “entre quien quiere ser acreditado y quien está llamado a dar crédito”.⁸⁵ Juego que no está libre de tensiones y que solo el reconocimiento de

alguna *superioridad* -como diría Gadamer- puede canalizar. De ahí que las instituciones tengan que ser “justas”.

Ricœur toma a Rawls quien, después de Aristóteles, eleva la justicia a la dignidad de virtud: “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales como la verdad es la de los sistemas de pensamiento”.⁸⁶ Y también observa que *lo justo* mira hacia dos lados: hacia lo *bueno* que garantiza la extensión de las relaciones interpersonales *en* las instituciones y hacia lo *legal* que como acabamos de ver, reclama ser establecido para organizar y legitimar la coherencia y el derecho de dicho actuar.

“La igualdad es a la vida en las instituciones lo que la solicitud es a las relaciones interpersonales”.⁸⁷ Ellas también tienen su “otro”, pero es un otro que toma la generosa y ajustada expresión del “cada uno”. El “cada uno”, al mismo tiempo que alcanza la universalidad de las leyes, sigue guardando la individualidad de las personas, con sus particularidades que las hacen completamente irremplazables.⁸⁸

Conclusión

Entiendo que Ricœur eligió hacer la hermenéutica de la obra de Freud porque consideró que el aporte de este autor era completamente clave para la antropología contemporánea. Su lectura crítica además de exegética me permite ahora a mí rastrear la influencia que este trabajo pudo haber tenido en su concepción del hombre, en especial del Inconsciente. Durante mucho tiempo el propio Ricœur fue reticente a la reedición del primer tomo de la *Philosophie de la volonté, Le volontaire et l'involontaire*, porque consideraba que el capítulo sobre el Inconsciente debía ser corregido, justamente, a partir de su trabajo sobre Freud. Alentada por la frase que él solía decir: “La historia de la filosofía es obra de filósofos”, interpreto yo ahora que la auténtica estima de sí no emerge por simple espontaneidad vital, como vimos que sucedía con las pulsiones, sino que alcanza su plenitud mediante un incesante recorrido por las diferentes figuras que produce la relación con la alteridad, sin nunca volver al mismo punto, como una espiral. El “otro” ya presente como carencia en el impulso del deseo, se actualiza tanto en el responder como al interpelar. La calidad de esta dialéctica depende de la calidad los vínculos que se crean dentro y fuera de la persona, en las relaciones intersubjetivas y en las objetivaciones institucionales que ella produce, y que están llamadas a contenerlos y a encuadrar su crecimiento. Si dichas instituciones están contaminadas o des-ajustadas respecto de la función que deben cumplir, sus defectos o patologías repercuten también en el florecimiento personal de cada uno.

- ¹ Paul Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud* (Paris: Ed. du Seuil, 1965), 17.
- ² Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier, 1950), 21.
- ³ Paul Ricœur, *Finitude et culpabilité, I: L'homme faillible* (Paris: Aubier, 1960), 24.
- ⁴ Paul Ricœur, *Du texte à l'action* (Paris: Ed. du Seuil 1986), 54.
- ⁵ Paul Ricœur, "Négativité et affirmation originaire", en *Histoire et vérité* (Paris: Ed. Seuil, 1964), 336-360.
- ⁶ En adelante DF.
- ⁷ Marie-France Begué, *La poética del sí mismo* (Buenos Aires: Biblos, 2002).
- ⁸ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Ed. du Seuil, 2000), 657.
- ⁹ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*.
- ¹⁰ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 17.
- ¹¹ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 16.
- ¹² Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 16, 17.
- ¹³ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 137.
- ¹⁴ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 16.
- ¹⁵ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*.
- ¹⁶ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 135.
- ¹⁷ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 127.
- ¹⁸ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 128.
- ¹⁹ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 129.
- ²⁰ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 130.
- ²¹ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 131.
- ²² Habría que ver el vínculo semántico que tiene esta traducción elegida por Ricœur en el año 1965 con la noción de "représentance" que el autor atribuye a las esperas, exigencias y aporías propias de la intencionalidad historiadora en *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Una excelente exposición de Johann Michel en el Coloquio del Fonds Ricœur en París, 2010, tal vez puede aclararnos cuando sea publicada; por ahora está solamente on line.
- ²³ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*.
- ²⁴ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 121.
- ²⁵ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 128.
- ²⁶ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 120, 121.

- ²⁷ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 121.
- ²⁸ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 138.
- ²⁹ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 138.
- ³⁰ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 139.
- ³¹ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 139.
- ³² Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 139.
- ³³ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 139.
- ³⁴ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 139.
- ³⁵ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 140.
- ³⁶ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 147.
- ³⁷ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 144.
- ³⁸ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 144.
- ³⁹ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 144.
- ⁴⁰ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 145.
- ⁴¹ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 152.
- ⁴² Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 152.
- ⁴³ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 153.
- ⁴⁴ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 468.
- ⁴⁵ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 26-27.
- ⁴⁶ Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse: Le commencement perdu* (Paris: PUF, 1985).
- ⁴⁷ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 20.
- ⁴⁸ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 40.
- ⁴⁹ Paul Ricœur, *La métaphore vive* (Paris: Ed. du Seuil, 1975).
- ⁵⁰ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations* (Paris: Ed. du Seuil, 1969), 464.
- ⁵¹ De ahí que el autor hable de la necesidad del "rodeo por los textos de cultura en los cuales se documenta el sí mismo".
- ⁵² Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 465.
- ⁵³ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 470.

- ⁵⁴ Remito al libro de Erich Auerbach, *Figura* (Paris: Ed. Belin, 1993) que inspiró a nuestro autor para tratar este término.
- ⁵⁵ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 470.
- ⁵⁶ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 470.
- ⁵⁷ Gaston Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté* (Paris: E. José Corti 1986).
- ⁵⁸ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 477.
- ⁵⁹ Podemos recordar aquí la bella frase de L'homme Faillible, HFp. 156: "La Alegría del Sí en la tristeza de lo finito". De esta manera la dialéctica del ser y del no-ser "se vuelve crisis existencial de uno mismo". Paul Ricœur en *Soi-même comme un autre* (Paris: Éditions du Seuil, 1990), 198.
- ⁶⁰ Néstor Corona, *Pulsión y símbolo, Freud y Ricœur* (Buenos Aires: Almagesto, 1992), 163.
- ⁶¹ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 477.
- ⁶² Para comprender el sentido de esta expresión recomendamos: Paul Ricœur, "La liberté selon l'espérance", in *Le conflit des interprétations*, 393-415.
- ⁶³ Correspondencia personal, Paris, 6 de enero, 1991, en Marie-France Begué, *Paul Ricœur: La poética del sí mismo* (Buenos Aires: Biblos, 2002), 371.
- ⁶⁴ Ricœur, *Soi-même comme un autre*. En adelante SA.
- ⁶⁵ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 202.
- ⁶⁶ Serge Tisseron, *La honte, psychanalyse d'un lien social* (Paris: Dunod, 2007).
- ⁶⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 209.
- ⁶⁸ Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, 461. Ya vimos que "desde el comienzo el deseo estaba en situación intersubjetiva.
- ⁶⁹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 219-220.
- ⁷⁰ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 207.
- ⁷¹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 203.
- ⁷² Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 162.
- ⁷³ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 202.
- ⁷⁴ Paul Ricœur, *Du texte à l'action* (Paris: Ed. du Seuil, 1986), 109.
- ⁷⁵ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 201-202.
- ⁷⁶ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 116.
- ⁷⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 213.
- ⁷⁸ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 227.

⁷⁹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 228.

⁸⁰ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 229.

⁸¹ Marie-France Begué, *Educación en ciencia sociales* (Buenos Aires: Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de General San Martín, volumen II, N° 4, 2001): 5-16. Entrevista de Marie-France Begué a Paul Ricœur.

⁸² Begué, *Educación en ciencia sociales*, 6.

⁸³ Begué, *Educación en ciencia sociales*, 6.

⁸⁴ Begué, *Educación en ciencia sociales*, 6.

⁸⁵ Begué, *Educación en ciencia sociales*, 6.

⁸⁶ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 230-231.

⁸⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 230-231.

⁸⁸ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 236.