

El momento del tacto en Paul Ricoeur: el fundamento háptico de su ética

Francisco Martín Díez Fischer
Conicet – Universidad Católica Argentina

*El tacto es la acción de dar a entender tu punto de vista
sin hacer un nuevo enemigo.*
Isaac Newton

Introducción

En una conferencia pronunciada en el año 2004 en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, Alain Badiou formuló una tesis provocadora: durante la segunda mitad del siglo XX, la filosofía francesa tuvo un momento histórico tan significativo, comparable al del pensamiento griego entre Parménides y Aristóteles, y al del idealismo alemán entre Kant y Hegel.¹ El momento francés habría tenido lugar entre Sartre y Deleuze al modo de una paradoja, la del universal concreto. Por una parte, fue el más universal en su alcance pues, desde ese momento, la filosofía francesa se amplió más allá del mundo francófono con el objetivo de hablarle a todos los hombres de todas las lenguas. Por otra, fue el más particular en su encarnación, porque se personificó en fuertes figuras singulares imposibles

¹ La conferencia fue publicada junto con las de Claude Lefort, Geneviève Fraisse, Patrick Vauday, Miguel Abensour, Patrice Vermeren en *Voces de la filosofía francesa contemporánea*. En el año 2012, dio lugar al libro de Badiou: *L'aventure de la philosophie française: Depuis les années 1960*.

de congregar bajo una única identidad de pensamiento: Althusser, Deleuze, Derrida, Foucault, Henry, Lévinas, Merleau-Ponty, entre otros. A pesar del carácter paradójico que impide la unificación, en el fondo de ese momento habría latido la identidad de un mismo deseo. Según Badiou, todos los filósofos franceses de la segunda mitad del siglo XX se animaron a lanzarse a una misma “aventura filosófica”, de piratas o nómades transgresores, en la que implicaron a toda la humanidad. Así lo describía en sus palabras de cierre:

Creo que había allí un deseo esencial, ya que toda identidad es identidad de un deseo. Había un deseo esencial de hacer de la filosofía una escritura activa, es decir, el instrumento de un nuevo sujeto, el acompañamiento de un nuevo sujeto. Y luego, hacer del filósofo algo distinto de un sabio, terminar con la figura meditativa, profesoral o reflexiva del filósofo. Hacer del filósofo algo distinto de un sabio no es convertirlo en el rival de un sacerdote. Es hacer de él un escritor combativo, un artista del sujeto, un enamorado de la creación. Escritor combativo, artista del sujeto, enamorado de la creación, militante filosófico, son los nombres para el deseo que atravesó este período y que la filosofía actuó en su propio nombre. (Badiou, 2005a, pp. 82-83)

La tesis de Badiou sobre la existencia de este momento filosófico de la *Republique* durante la segunda mitad del siglo XX parece indiscutible. A partir de la década del sesenta, la *French Theory* se había convertido en un producto de exportación de alta demanda como el perfume, las cremas y el champagne (Le Blanc, 2012, pp. 62-75). Luego continuó acrecentando su fama con el alcance mundial que adquirió la discusión sobre el giro teológico de la fenomenología francesa y la nueva fenomenología en Francia.

El carácter incuestionable de su tesis lleva a interrogarse si este momento sigue durando en el siglo XXI. La respuesta no puede ser apresurada. Por un lado, porque se trata de un siglo que recién comienza, y la grandeza de un deseo es un camino que conduce a destinos que, por lo general, permanecen desconocidos para quienes lo desean. Por otro, porque la pretensión de su continuidad parece

haber sido el fruto de un deseo personal del propio Badiou. Con la creación del *Centre International d'Etude de la Philosophie Française Contemporaine* (CIEPFC) en el año 2002, Badiou se preocupó por desarrollar investigaciones que descubrieran aspectos poco conocidos u olvidados de la filosofía francesa contemporánea. Así, desde hace unos años, con un enorme despliegue de recursos humanos y económicos, la filosofía comenzó a ser remodelada y renovada en Francia —como sucede periódicamente con la ciudad de París— con la esperanza de dar larga vida a su gloria reciente.

Una década después de aquella conferencia, el trabajo arquitectónico sobre el patrimonio filosófico francófono ya arrojaba resultados. En 2013 y 2014, la revista *Cités* sacó dos números consagrados a “la filosofía en Francia hoy” que reanimaban las preguntas directrices:² ¿Qué pasa actualmente en Francia con la filosofía, después de las grandes figuras de la segunda parte del siglo XX que dominaron la escena mundial? ¿Cuáles son los mayores representantes de la filosofía francesa contemporánea? ¿Qué nombres cantan hoy su gloria en todos los continentes? Con la invención de la *Noche de la Filosofía* en el año 2010 y los medios celebrando la fascinación mundial por ella, los números recordaban a los maestros de la *République des Savoirs* y a sus herederos: Althusser, Badiou, Bachelard, Barbaras, Bergson, Bensussan, Bourgeois, Bourdieu, Bouveresse, Canguilhem, Canto-Sperber, Cassin, Castoriadis, Chrétien, Courtine, Daggognet, Debord, de Certeau, Deleuze, Derrida, Descombes, Foucault, Gauchet, Gayon, Guenancia, Henry, Lévinas, Levi-Strauss, Lyotard, Maldiney, Marion, Mattéi, Merleau-Ponty, Nancy, Rancière, Ricœur, Renaut, Sartre, Saussure, Serres, Villey, Zarka.

Se necesita un largo aliento para recorrer la inmensa lista de ministros oficiales que conforman esta armada filosófica francesa, lección extranjera incluida. Sin embargo, nos deja sin aire comprobar

² Los números de *Cités* dieron lugar al libro *La philosophie en France aujourd'hui* (2015). Y otras revistas francesas también ayudaron a instalar la temática. Por ejemplo, los números de *Esprit*, *Où en sont les philosophes?* (2012) y de *Les Temps Modernes*, *La philosophie française a-t-elle l'esprit de système?* (2015).

que a esta “saga de intelectuales franceses”, como los llama Dosse (2018), todavía falta incorporar nombres contemporáneos: Abel, Dastur, Depraz, Comte-Sponville, Foessel, Onfray, Michel, Revault d’Allonnes. La imposibilidad de una enumeración exhaustiva de esta fuerza de colonización filosófica anima a pregonar –sin ofrecer certeza alguna– buenos augurios sobre la continuidad del momento francés en el siglo XXI.

En perspectiva de esa confianza anticipada, el editor del segundo número de *Cités*, Paul Audi, aventuraba en una entrevista dos dificultades que encontraba para responder a las preguntas anteriormente formuladas; dificultades que delineaban, de alguna manera, un futuro posible de la filosofía francesa. En primer lugar, durante el siglo XXI, la filosofía practicada en Francia y en francés seguiría caracterizándose por una singularidad de figuras, reticente por sí misma a todo intento de identificación (incluso como deseo compartido) que vaya más allá de la lengua común. Más que de una “filosofía francesa” el editor proponía hablar de una “filosofía a la francesa” (Audi, 2018); algo que, en seguida, reconocía arduo de explicar más que como un *je ne sais quoi* que constituiría a esta Alianza Francesa de individuos singulares. En segundo lugar, la filosofía en Francia mantendría en el futuro la costumbre de ocupar márgenes y atravesar fronteras entre filosofía y literatura, ciencias exactas y humanas, pensamiento público y privado, instituciones académicas y medias. Pareciera que los filósofos francófonos consideraran natural “que una disciplina ya constituida se enriquece de todo aquello que el exterior le aporta” (Audi, 2018, p. 1), por eso no solo proliferan por doquier, sino que espontáneamente se ubican y se ubicarán en esos puntos de cruce que complican su identificación.

Resignando el esfuerzo por definir *una* filosofía francesa para los siglos XX y XXI, pero alentando cierta unidad de impulso a la diversidad del momento anticipadamente extendido de su gloria, el editor hacía una última declaración sobre la que se apoya nuestro trabajo. Con fuerza de sentencia afirmaba que una de las acciones fundamentales de esa filosofía “a la francesa” había sido y será la de crear conceptos de larga duración. Badiou (2005^a) reconocía algo

similar al decir que en Francia la aventura de la filosofía había sido una “aventura del concepto” que puso al concepto filosófico en relación con su entorno externo, y ese había sido “un aporte innovador propio de toda la filosofía francesa en el siglo XX” (2005a, p 78).³ Así nacieron conceptos ya clásicos para el pensamiento contemporáneo como el aparato ideológico de Althusser, el acontecimiento de Badiou, el deseo de Deleuze, la deconstrucción y la *différance* de Derrida, el panóptico y la biopolítica de Foucault, el rostro de Lévinas, el fenómeno saturado de Marion, la corporalidad de Merleau-Ponty, la narratividad y la imaginación de Ricœur, la angustia, la nada y la libertad de Sartre, por nombrar solo algunos entre una inmensidad de posibles. Cada filósofo francés legó una herencia duradera de conceptos fundamentales, de la cual todavía seguimos siendo herederos y beneficiarios en el siglo XXI.

Frente a este grandioso aporte creador del momento filosófico francés, la pregunta que inaugura este trabajo es: ¿Qué nos cabe hacer a nosotros, filósofos hispanohablantes de América Latina? En principio, el punto de partida requiere reconocer nuestras debilidades y fortalezas. Respecto a las primeras, cabe ser conscientes que leer y escribir sobre los conceptos fundamentales de la filosofía francesa desde tan afuera del *Hexagone* implica hacer el ejercicio del pensar desde muy lejos del territorio lingüístico originario.

Aquí los brillos de los desfiles conceptuales resonarán siempre con un eco tardío que obligará a celebrar con retardo. Además, los grados de parentesco que separan al castellano del francés diluirán la riqueza de una sucesión directa de la herencia semántica. Los traductores, como los abogados, siempre se llevarán una pequeña parte. Respecto a las segundas, junto a las distancias y penurias, aparecen también las ventajas. La principal –a mi juicio– es la de atestar,

³ Uno de los ejes del CIEPFC es la investigación de los conceptos en la historia del pensamiento francés y su reasunción contemporánea. Es interesante que, en otra versión muy similar de su trabajo, publicada en 2005, Badiou haya sido un poco más enérgico al decir que esta fue “la innovación más considerable de la filosofía francesa del siglo XX” (Badiou, 2005b, p. 41).

desde otra lengua, una historia distinta de conceptos que no son los fundamentales. Expliquémonos.

Es innegable que en una lectura y un pensamiento que traducen se hagan presentes de forma infranqueable los grandes intraducibles primordiales (*v. gr. différence*). No obstante, también hay conceptos secundarios, es decir, marginales semánticos que son pequeños indispensables para articular el patrimonio significativo de los grandes términos. Tal vez con ellos nos sentimos más familiarizados al creer que vivimos en los suburbios más alejados de los ricos centros de pensamiento, pero quizás es precisamente por estar “fuera de” que estamos mejor ubicados para prestarles su debida atención. La sensación de periferia geográfica anuda las gramáticas y recalibra los valores semánticos entramando pequeñas historias que subyacen a la gloriosa herencia de los grandes conceptos filosóficos franceses. El tema de este trabajo será una de esas *petites histoires*: la historia del concepto de “tacto” –*tact* o *le toucher* en su lengua originaria– en la obra de un filósofo que piensa a la manera francesa, Paul Ricœur.

La elección del concepto y del pensador se justifica por dos razones. En primer lugar, mirado desde lejos, la descripción del momento filosófico en el siglo XX y su perspectiva de continuidad en el XXI no puede pasar por alto una cualidad tan propia de Francia, que suscita verdadera admiración en todo el mundo, su *savoir faire*. Me refiero a eso que suele describirse como un tacto o sensibilidad para el buen gusto –una cercanía entre sentidos que se retrotrae a Aristóteles–, y que en la cultura francesa se aprecia en la escena casi teatral de la alta gastronomía y costura.⁴

A la luz de su omnipresencia cultural, se comprende por qué el tacto no ha sido un tema ajeno a la filosofía francesa desde sus inicios. Ya Descartes en su *Dioptrique* (1637) decía que los ciegos ven con las

⁴ La omnipresencia del tacto en la cultura francesa ha sido examinada y elogiada por Pablo Maurette en *El sentido olvidado. Ensayos sobre el tacto* (2015), y matizada por Burucúa en el prólogo a dicho libro.

manos.⁵ Diderot en su *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven* (1749) elogiaba el tacto como el sentido más profundo y filosófico. Condillac en su *Tratado de las sensaciones* (1754) lo describía con especial atención en relación al desarrollo del conocimiento humano. En el siglo XX, Merleau-Ponty profundizó sobre él en *Fenomenología de la percepción* (1945), Nancy en *El sentido del mundo* (1993) y Derrida en *El tocar, Jean-Luc Nancy* (2000), entre muchos otros. Entonces, ¿por qué el tacto puede ser considerado una historia conceptual secundaria en el momento de la filosofía francesa? Su marginalidad se concreta al entrecruzarlo con la elección del autor.

En segundo lugar, observada de cerca, toda la obra de Ricœur —una de las más ricas y extensas herencias del momento filosófico francés— no tiene ningún texto dedicado al tacto y solo lo menciona muy ocasionalmente bajo la sombra de algunas de sus nociones éticas fundamentales. No es señalado como un término central en *El vocabulario de Paul Ricœur* (2009), publicado por Olivier Abel y Jérôme Porée, ni en *Paul Ricœur: Bibliografía Sistemática de sus escritos y de las publicaciones consagradas a su pensamiento 1935-2008* (2008) de Frans Vansina. Por tanto, no parece plausible, en absoluto, de ser elevado al rango de un concepto fundamental creado por su filosofía. Tal vez por eso ha pasado desapercibido para la mayoría de sus críticos e intérpretes.

No obstante, la obra ricœuriana, como toda gran obra, ofrece indicios sobre el concepto del tacto que permiten ir desenredando su pequeña trama secundaria. En particular, en su obra *Soi-même comme un autre* (1990), el tacto aparece mencionado de forma repentina y sorpresiva en el centro de la explicación de sus conceptos éticos fundamentales: estima de sí (*estime de soi*) y solicitud (*sollicitude*),

⁵ La analogía que allí plantea Descartes entre ojos y tacto, interpretando los datos sensoriales de la sensibilidad táctil en términos visuales, determinó los debates filosóficos a lo largo de la Ilustración (dentro y fuera de Francia). Un ejemplo fue la famosa pregunta de Molyneux, formulada en el siglo XVII, en torno al ejemplo imaginario de si un hombre, ciego de nacimiento, adquiriera de repente la visión, ¿podría distinguir una esfera de un cubo solamente a través de la vista sobre la base de una vida experimentada únicamente a través del tacto?

para ser retomado luego en contadas, pero claves ocasiones.⁶ Esta

⁶ La noción de tacto aparece en otras obras de Ricœur sin dejar nunca de ser marginal. Por ejemplo, en *Ce qui nous fait penser* (1998) ejemplifica el concepto fundamental de capacidad, es decir, “yo soy capaz de”, con la expresión “yo puedo tocar” (Ricœur, 1999, p. 85). En *L'éthique, la morale et la règle* (1989), concluye vinculando el sentido moral con el tacto, representado en una imagen ejemplar de la solicitud que es la mano tendida a otro. En *L'herméneutique du témoignage* (1972), refiere a un “tacto interior” sobre el que debe apoyarse el juicio práctico. El carácter interior de ese tacto lo refiere analizando la dimensión profética del llamado que exige la decisión del profeta como respuesta que sella el vínculo de la alianza y concreta la promesa. Afirma que este solo palpa la respuesta con su “tacto interior” y a partir de él recibe y transmite el mensaje que encierra un nuevo orden y una nueva escala de valores. Ese tacto humano interior abriría la permanencia en el tiempo o mantenimiento del Sí divino como continuidad ética que nos toca a pesar de los vaivenes de la acción. *La question du sujet: le défi de la semiologie* (1969) es una de las pocas veces que Ricœur utiliza la noción de tacto para indicar la función epistemológica que la hermenéutica filosófica de Gadamer suele asumir como su principal sentido en el ámbito de las ciencias del espíritu. Ricœur dice que “un lingüista como Benveniste da prueba de un tacto extremo y de un agudo sentido de la tradición (Ricœur, 1969, p. 229) Esta función es señalada también en *De l'interprétation - Essai sur Freud* (1965), por un lado, cuando Ricœur reconoce haberse empeñado “en permanecer siempre en contacto con el propio texto freudiano” (Ricœur, 1965, p 2), y por otro, siguiendo a Freud, ubica al tacto como parte esencial del tratamiento terapéutico: “Esta primacía de la técnica sobre la interpretación da todo su sentido a un Leitmotiv de Freud: ‘No es cosa fácil tocar el instrumento psíquico’, frase que hace alusión a un verso de Hamlet: ‘¡Santo Dios! ¿Crees que es más fácil tocarme a mí que tocar una flauta?’ El tratamiento analítico cuesta al enfermo sinceridad, tiempo y dinero, pero al médico le cuesta estudio y tacto” (Ricœur, 1965, p. 397). En *Philosophie de la volonté: Finitude et culpabilité II* (1960), el tacto evidencia una de sus primeras atribuciones éticas. Al ocuparse del temor ético, Ricœur expresa que es el tacto bajo la forma del contacto infeccioso el que motiva el sentimiento que hace entrar al hombre en el mundo ético (Ricœur, 1960). En *Histoire et vérité* (1955), la función epistemológica del tacto y un antiguo vínculo aristotélico entre tacto y prudencia aparecen cuando Ricœur lo considera sinónimo de “discernimiento”. Lo expresa a partir de un ejemplo concreto, la filosofía de Emmanuel Mounier, que se orienta por un cierto tacto evitando definiciones abstractas (Ricœur, 2014, Posición en Kindle2928). Hacia el final de la obra indicará también la función del discernimiento ontológico –o más bien metafísico– que el tacto aporta a la regulación ética: “¡Pero cuidado! No podemos fiarnos de ese acto [ético] y marchar tranquilos como después del *happy end* de una película triste. Es verdad que el acto de esperanza presente una totalidad buena del ser al comienzo y al final del ‘suspiro de la creación’,

aparición marginal y secundaria del tacto en *Soi même comme un autre* será el tema específico de nuestro trabajo. En un primer momento, examinaremos los momentos de sus efímeras menciones en los diferentes estudios de esta obra. Luego analizaremos los antecedentes filosóficos más antiguos que pueden estar operando en las referencias ricœurianas al tacto. Finalmente, indagaremos cómo, desde ese centro ético, que son los estudios del séptimo al noveno de *Soi même comme un autre*, el tacto abre un campo operativo que, pasando por el estudio décimo dedicado a los fundamentos ontológicos de su ética, se extiende en un camino regresivo hacia las raíces fenomenológicas que se encuentran en sus obras más tempranas.

De esta manera, en el momento filosófico francés, transitaremos una vía larga que atraviesa el itinerario de la obra *Soi même comme un autre*, desde la ética, hasta las raíces de una ontología, para ponernos de regreso hacia sus arborescencias fenomenológicas. Expresado en términos de nuestro pequeño concepto, desde la formulación metafórico-ética del tacto como “tacto moral” hasta su literalidad fenomenológica como “sentido perceptivo”, esta larga y conflictiva travesía por un sinuoso camino secundario intentará atestar de otro modo el momento conceptual de la filosofía hecha “a la francesa” que anima a lanzarnos a esta obra, aventura de filósofos castellanos.

Las fugaces menciones del tacto

En su *petite éthique*, desarrollada en los estudios séptimo, octavo y noveno de *Soi même comme un autre*, una de las piezas claves de la ética ricœuriana es la sabiduría práctica entendida como la

pero ese presentimiento no es más que la idea reguladora de mi tacto metafísico y sigue estando inextricablemente mezclado con la angustia que presente una totalidad más bien sin sentido” (Ricœur, 2014, Posición en Kindle6141). Todas estas referencias se retrotraen hasta la herencia fenomenológica del tacto que se hace presente en *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire* (1950) y en su artículo “Analyses et problèmes dans Ideen II” (1952). Este último será examinado en detalle en el punto cuarto de este capítulo.

capacidad del sí mismo para estar disponible al otro en su singularidad, y de responder adecuadamente a sus solicitudes como si fueran propias a partir del fortalecimiento de su identidad. Es decir, lo que se conoce como dominio y estima de sí abiertos a la alteridad, donde la acción ética es desafiada constantemente en su capacidad creativa por los innumerables conflictos humanos. Acción que solo puede dar garantía de una genuina hospitalidad de sí hacia el prójimo desde la *convicción* (*Überzeugung*) de hacer lo correcto, cuya fuerza procede de la *atestación* (*Bezeugung*) de sí –atestación solo fiable–, sin poder dar jamás certeza absoluta a causa de su inherente falibilidad (Ricœur, 1990).⁷

Bajo estas conocidas formulaciones generales, en ese camino hacia la sabiduría práctica la acción ética supone momentos ejemplares que surgen del entrecruzamiento de las tres fuentes principales en las que se nutre el proyecto ricœuriano (Aristóteles, Kant y Hegel). Beatriz Contreras (2011) ha sido una de las pocas intérpretes en destacar que el tacto referido por Ricœur constituiría uno de esos momentos vinculado a la herencia aristotélica. Antes de entrar en el examen de este legado antecedente, recorramos los usos que Ricœur hace del tacto en esta obra.

El primero se da en el inicio del estudio noveno. A modo de introducción a la síntesis conclusiva de la larga vía mediadora por esas herencias que concretan su relectura crítica de la ética aristotélica, kantiana y hegeliana, Ricœur sostiene que, por un lado, son los propios conflictos suscitados por el rigor del formalismo moral los

⁷ Ricœur recuerda que “convicción” en alemán se dice *Überzeugung*, y pertenece a la misma familia que el testigo, *Zeuge*, y la atestación, *Bezeugung*. Si bien reconoce que en la noción de atestación él mismo privilegia la familiaridad de su sentido jurídico como “testimonio de sí”, su fuerza como compromiso ontológico surge de ser una noción que puede identificarse con la “seguridad que cada uno tiene de existir como uno mismo en sentido de la ipseidad” (Ricœur, 1990, p. 346). Como veremos, esa seguridad podría remitirse a la certeza que ofrece la sensibilidad táctil, por eso en la semántica de “atestar” se conjugan el significado jurídico de “testificar, dar testimonio” con el sensible-perceptivo de “llenar, atiborrar, abarrotar”.

que confieren al juicio moral en situación, recibido de Aristóteles, su verdadera importancia; y que, por otro, sin la travesía por los conflictos, que agitan una práctica guiada por los principios universales de la moralidad, recibidos de Kant, sucumbiríamos a las seducciones de un situacionismo moral que nos entregaría indefensos a la arbitrariedad. De modo tal que: “no hay camino más corto que este [la travesía por los conflictos] para llegar a ese tacto (*atteindre à ce tact*) gracias al cual el juicio moral en situación, y la convicción que lo anima, son dignos del título de *sabiduría práctica*” (Ricœur, 1990, p. 280).

Esta síntesis, que abre el estudio final de su pequeña ética, sorprende con la fugaz mención a ese tacto gracias al cual el juicio moral en situación y la convicción que lo anima se harían nada menos que sabios en la práctica. En líneas generales, la interpretación de Contreras (2011) es que el tacto representa aquí un primer momento en el camino ético hacia la sabiduría práctica en tanto debe entenderse como una instancia de “comienzo” pero también de “llegada”.⁸ De llegada, pues es un tacto que solo puede ser alcanzado o adquirido a través de la vía más corta que, en términos de la cartografía ricœuriana, significa haber realizado una larga travesía por los conflictos. De comienzo, pues gracias a él se pone en marcha la “guía” en ese camino ético hacia la sabiduría práctica. Es decir, el tacto sería el instante decisivo de aplicación de la regla moral que solo se logra u obtiene después de haber atravesado por situaciones conflictivas al modo de un “tener tacto” para hablar, callar o actuar en situaciones determinadas. Por eso, según Contreras (2011), en la ética de Ricœur “lo que debe guiar la acción es el momento del tacto ejercido en el juicio moral en situación” (p. 41).

⁸ Contreras (2011) destaca tres momentos de este trayecto ricœuriano: 1) el tacto, 2) la promesa y 3) la convicción. Seguiremos a continuación sus análisis sobre el primer momento que queda relacionado con el tercero como su fundamento –y de alguna manera también cumplimiento–, pues, como hemos señalado, la acción ética solo puede dar garantía de genuina hospitalidad de sí hacia el prójimo desde la *convicción* de hacer lo correcto, cuya fuerza procede de la *atestación* de sí, que está vinculada al tacto.

El valor decisivo de guía que tendría ese tacto adquirido contrasta con el escasísimo uso del término a lo largo de la obra ricœuriana. Contreras (2011) lo reconoce al señalar que: “Es interesante notar que la palabra ‘tacto’ aparece excepcionalmente mencionada⁹ en *Sí mismo como Otro*, y su módico uso no releva su verdadera importancia, aunque en nuestra opinión es un aspecto esencial del ejercicio de la sabiduría práctica” (p. 40).

Luego la menciona, por segunda vez, después de injertar el apartado titulado “Interludio: lo trágico de la acción”. Allí la tragedia de *Antígona* sirve de ejemplo para la irrupción del mal y del sufrimiento, que se da como un “acercarse de las desgracias”, y reconduce el formalismo moral al centro de la ética.¹⁰ La φρόνησις ante situaciones sufrientes, es decir, ante el conflicto trágico suscitado por el dolor, anticipa la segunda mención. Frente a la situación singular del aborto, Ricœur (1990) afirma que la determinación del período de gestación durante el cual este no constituye un crimen “requiere de un tacto moral muy desarrollado” (p. 317). La referencia no abunda en más explicaciones, de manera que incentiva las preguntas. ¿Qué significa ese “tacto” en el ámbito ético?, ¿cómo se adquiere o alcanza un “tacto moral” a través de los conflictos?, ¿en qué sentido “gracias a él” el juicio moral en situación y la convicción que lo anima son dignos del título de “sabiduría práctica”; concepto fundamental de la ética de Ricœur?

La validez de estas interrogaciones reside en que las restantes cuatro referencias al tacto en esta obra abandonan la esfera ética. Se ubican en el último estudio dedicado a su esbozo de una ontología, donde Ricœur refiere al tacto como sentido perceptivo dentro del ámbito fenomenológico. En el marco de una ontología del acto, frente a la acción del “poder hacer” y a sus motivos racionales, ve necesario compensar con un estudio sobre la pasividad del cuerpo que inicia

⁹ En verdad, en esta obra Ricœur la refiere solo seis veces.

¹⁰ El tacto, como sentido de cercanía de aquello que nos toca, queda aludido en ese “acercarse” cuando Antígona le pregunta a su hermana Ismene al inicio de la tragedia: “¿O es que no te das cuenta de que contra nuestros seres queridos se acercan desgracias propias de enemigos?” (Sófocles, 2000, vv. 9-11).

con Maine de Biran.¹¹ Para este, el tercer grado de pasividad corporal es el sentido del tacto, entendido como “tacto activo” (la acción de tocar), pues las sensaciones táctiles se sienten a partir del esfuerzo requerido frente a la resistencia de las cosas exteriores. Cuando las tocamos, ellas atestiguan, de forma incuestionable, una doble existencia: la suya y la nuestra. Siguiendo a Maine de Biran, dice Ricœur (1990):

[...] precisamente por el tacto activo, en el que se prolonga nuestro esfuerzo, las cosas atestiguan su existencia tan indudable como la nuestra; aquí, existir es resistir; así, es el mismo sentido el que da la máxima certeza de existencia propia y la máxima certeza de existencia exterior. (p. 372)

El tacto refiere ahora un modo de acceso al ser percibido que tiene la particularidad de ofrecer esa doble certeza ontológica (quizá nunca absoluta, al igual que en la ética) que cada uno tiene de existir en un mundo. En el límite de la experiencia del cuerpo, inmanente al yo que quiere, el tacto representaría la doble prueba tangible del cuerpo propio y de las diferentes modalidades de alteridad, y por eso hace de mediador en la correlación fenomenológica entre la intimidad del yo y la exterioridad del mundo.

A partir de esta tesis biraniana, la carne del cuerpo propio, cuya “aptitud para sentir se manifiesta por privilegio en el tacto” (Ricœur, 1990, p. 375), será presentada por Ricœur como lo más originariamente propio, la más próxima de todas las cosas y órgano del querer en su anclaje inmediato prelingüístico. Ese privilegio que la carne tiene por el tacto, lo aludirá como una herencia de Husserl no solo por su distinción entre carne y cuerpo, sino por la originariedad que este le atribuye a dicho sentido en *Ideas II* para la constitución del

¹¹ Tal compensación ya constituye su proyecto fundamental desde obras tempranas como *Philosophie de la volonté I y II* (1950-1960). En ellas, Ricœur busca poner de relieve en el ámbito de la conciencia práctica esa deficiencia ontológica que el análisis intencional del método fenomenológico descubre en el querer libre como lo involuntario en lo voluntario, el no-poder en el poder, el no-dominio en el dominio. Al respecto véase Díez (2018).

cuerpo propio, donde se presenta “el contacto (*le contact*) como forma más originaria del sentir” (Ricœur, 1990, p. 376). Así, a partir de las herencias biraniana y husserliana, las implicancias ontológicas del tacto como sentido perceptivo confluyen en la constitución del concepto ricœuriano de “atestación de sí”, que él mismo reconoce como “hilo conductor” de toda su obra.

Si bien es cierto que el propio Ricœur no establece de forma explícita la relación entre tacto y atestación, al inicio del estudio décimo la atestación es definida como el “compromiso ontológico del sí” (Ricœur, 1990) sobre el que se apoya la genuina hospitalidad ética hacia el otro; compromiso que, según nuestro autor, surge de la “seguridad que cada uno tiene de existir como un mismo en sentido de la ipseidad” (p. 346). Eso también se corresponde con la caracterización que hace de ella en el prólogo de la obra: “la atestación puede definirse como la *seguridad de ser uno mismo agente y paciente*” (p. 35).

En esas descripciones queda tácita pero claramente manifiesta la relación entre la doble certeza de existencia ofrecida por el tacto y la seguridad de existir uno como sí mismo ofrecida por la atestación. De modo que una lectura “en reverso” del estudio décimo manifestaría que el punto tres dedicado a “ipseidad y alteridad”, donde el tacto como sentido perceptivo es examinado a partir de las herencias biraniana y husserliana, se presenta como suelo fenomenológico último del “compromiso ontológico de la atestación de sí” que se desarrolla como punto uno de dicho estudio final.

Ahora bien, con estas últimas referencias, la noción de tacto desaparece de *Soi même comme un autre*. El problema de todas estas menciones es que, en ninguna de ellas, Ricœur explica la significación o función que tiene en la esfera ética, ni tampoco su relación con el sentido perceptivo en la esfera fenomenológica. A partir de las valiosas interpretaciones de Contreras podría pensarse que el tacto moral es una atribución metafórica de segundo grado respecto a su significado literal como sentido perceptivo. Es decir, metafóricamente decimos de algunos hombres que “tienen tacto” dentro del ámbito ético, como literalmente decimos de todos los hombres que poseen

el sentido del tacto dentro del campo fenomenológico. No obstante, esta lectura exige por su misma circularidad precisiones explicativas. ¿Se trata solo de una relación de metaforicidad? ¿O más bien hay que indagar en esa relación que Ricœur parece dejar sugerida? ¿La atestación de sí —ética en tanto compromiso y ontológica en tanto certeza— se sostiene sobre el tipo de percepción que ofrece el sentido del tacto, que otorga conjuntamente la máxima y doble certeza de existencia, la de los dos polos correlativos: el yo y el mundo? Y si la atestación de sí es la que da fuerza a la convicción de hacer lo correcto, que su vez da garantía de una genuina hospitalidad de sí hacia el prójimo, ¿cuál es la relación subyacente en Ricœur entre el sentido del tacto y el tacto ético?

Si bien son preguntas de difícil respuesta, la fórmula “gracias al cual” de la primera referencia parece confirmar la importancia de un momento que no conviene dejar sin examinar.

Excursus: Justificación del tacto como cuestión ricœuriana

Aunque las interrogaciones enunciadas ya son suficientes para motivar el tratamiento de este concepto referido marginalmente por Ricœur en el desarrollo de su pensamiento ético, es posible encontrar otras interpretaciones que orientan y justifican la dirección de nuestra investigación. Junto a Contreras, al menos tres intérpretes han señalado a la ética ricœuriana en relación con temáticas emparentadas indirectamente con el tacto, y más concretamente con la carne, la mano y la sensibilidad. Estos vínculos, leídos como atisbos colaterales de su importancia, aportan claridad y alientan a la aventura de ocuparnos del mencionado concepto.

El primer camino de acercamiento lo indicó Richard Kearney al desarrollar a partir de la filosofía de Ricœur una *Hermenéutica carnal* (2015) donde el cuerpo y su carne dan sentido al mundo haciendo distinciones y evaluándolas de un modo no predicativo. El punto de apoyo de la tesis de Kearney es que en la hermenéutica ricœuriana puede encontrarse un “giro carnal”, donde se evidencia un regreso

hacia el tema de la carne en sus últimos escritos, en especial, en *Soi même comme un autre*. Allí Ricœur habría retomado una posibilidad que entrevió en los años 50 en su obra *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire* cuando esbozó una temprana fenomenología de la carne inspirada en Husserl. En esa proto-hermenéutica de la carne, como la denomina Kearney, Ricœur exploró la vida encarnada como involuntario corporal, es decir, en tanto es un “*medium* afectivo de todos los valores” (Ricœur, 1960, p. 122) que determina toda evaluación e imaginación, en razón de que ningún motivo me inclina a algo si no imprime mi sensibilidad, es decir, si no “me toca”.

Según la interpretación de Kearney esa es la base fundamental de una ética que exige la mediación de la carne y que fue desarrollada por Ricœur en *Soi même comme un autre*. Si bien él mismo se habría apartado de ese primer proyecto en los años sesenta en beneficio del “giro lingüístico” que culminó en su hermenéutica textual, mantuvo una tensión paradójica entre carne y texto visible, por ejemplo, en escritos como *Wonder, Eroticism, and Enigma* (1964) donde interpreta el enigma carnal de la sexualidad a través de una hermenéutica de los mitos antiguos. Esa tensión sostenida le habría conducido a Ricœur a ensayar un contragiro, volviendo a su primer esbozo de una fenomenología de la carne como fundamento de su ética en el estudio décimo de *Soi même comme un autre*. Allí, comenzando por la pasividad del cuerpo y del tacto en Maine de Biran, pasando por Marcel, Merleau-Ponty, Henry, y terminando en la doble crítica a la inmanencia del cuerpo propio en Husserl y a la trascendencia del rostro en Lévinas, Ricœur le otorgó a la carne esa posición “mediadora” entre el sí y el mundo en tanto ella enfrenta la profunda paradoja entre lo más mío y lo más otro. La carne es “el origen de toda *alteración de lo propio*” (Ricœur, 1990, p. 375), a tal punto que “solo una carne (para mí) que es cuerpo (para otro) puede desempeñar el papel de primer *analogon* en la traslación analógica de carne a carne” (p. 384).

Hemos visto que ese enigma entre la cercanía y lejanía de la carne en su mediación, que entrecruza al sí mismo como otro y al otro como sí mismo, es revelado, según las tesis biraniana y husserliana, por la

primacía perceptiva del tacto; tesis a las que Ricœur adhiere a través de las referencias a este sentido en el estudio décimo. Kearney lo reconoce al pasar, citando la mención que ya hemos referido:

Que la carne es lo más originariamente mío y la más próxima de todas las cosas; que su aptitud para sentir se manifiesta por privilegio en el tacto, como en Maine de Biran: estos rasgos primordiales hacen posible que la carne sea el órgano del querer, el soporte del libre movimiento. (Ricœur, 1960, p. 375)

Que sea en el tacto donde se manifiesta y revela la aptitud para sentir de la carne –y no a la inversa–, y que por tanto sea este el que la hace posible como órgano del querer y de la libertad de movimiento, no solo confirma la importancia de su examen, sino que también destaca el valor de “aspecto esencial” que tiene para una fenomenología de la carne que hace de fundamento a toda valoración y evaluación ética. Recordemos que un motivo –pertenzca o no al ámbito de la moralidad– puede inclinarme a algo solo si ese algo imprime o “toca” mi sensibilidad. Si bien la interpretación de Kearney margina finalmente el análisis de este sentido en perspectiva de su propio camino hacia una hermenéutica carnal, la potencialidad de nuestra investigación se deja entrever cuando esta concluye que el itinerario de Ricœur “abre una puerta donde la fenomenología y la hermenéutica pueden cruzar la puerta de la carne. Marca un nuevo comienzo. Pero queda mucho trabajo por hacer” (Kearney, 2015, p. 121).

El segundo camino de acercamiento lo aportó Natalie Depraz en *Fenomenología de la mano* (2013) al sugerir que *Soi même comme un autre* abre a una pluralista fenomenología intrasubjetiva de la mano, en tanto la temática ricœuriana del cuidado para con el otro se concreta en la figura de las manos abiertas y ofrecidas:

Ayudar, cuidar al otro se asocia originalmente con las actividades recíprocas de las manos: levanto mi(s) mano(s) y el otro igualmente extiende su(s) mano(s). [...] la afirmación pragmático-ética de Ricœur se basa en una ética encarnada de (cuidado/manejo) ‘sí’ y de apelación o solicitud (*sollicitation*) al otro. (Depraz, 2013, p. 200)

La fenomenología de la mano solícita, a la que abre la ética encarnada de Ricoeur según Depraz, no es ajena a poder ampliarse en un análisis ético-fenomenológico del tacto que ponga en evidencia su primordialidad para la percepción y su fundamento para la ética. Recordemos que el propio Ricoeur ya lo sugiere al finalizar su texto *L'ethique, la morale et la règle* (1989):

En definitiva, el sentido moral –el ‘tacto’ moral– consistiría así en saber circular entre la mira ética lejana, las reglas de formalización de la moral, las costumbres aceptadas y esta solícitud que dona su sentido inmediato a la mirada, en la mano tendida. (p. 59)

El medio y órgano de este sentido ya no sería entonces la particularidad de la mano, que sin duda toca y es tocada con cuidado, sino todo el cuerpo, o dicho en términos aristotélicos, la totalidad de su carne como medio del tacto.

El tercer y último camino lo ofreció Oliver Abel (2008) al describir la sabiduría práctica ricœuriana como una “sensibilidad ética”. Con ello pareció referirse a una forma de comprensión sensible –distinta, si no previa y necesaria, para la reflexión ética– que sería fundamental para sentir con otros. Básicamente, la sabiduría práctica es una sensibilidad, en el sentido de que su horizonte es simplemente darles a los humanos la oportunidad de sentir lo que están haciendo. Esto supone ampliar el espectro de lo sensible para hacer que los sujetos sensibles vayan más allá de las categorías establecidas. Solo una poética de la sensibilidad puede darnos nuevas facultades de sentir, a la altura del poder de nuestro obrar (Abel, 2008).

Bajo este horizonte de pretensión, la referencia de Ricoeur a un tacto ético motiva a preguntarse: ¿Qué nuevas facultades de sentir aportaría el tacto a la sensibilidad ética? ¿De qué forma una capacidad perceptiva tan básica como el tocar ampliaría el espectro sensible-ético de sentir con otros? ¿Cómo podría hacerse una *poética* del tacto? Y, finalmente, que un juicio moral en situación y la convicción que lo anima sean “sabios en la práctica”, ¿quiere decir que sean *más sensibles*?

Cualquier intento de dar respuesta a estas preguntas motivadas por la confluencia de las direcciones interpretativas, requiere tener en cuenta al menos tres situaciones particulares, a las cuales se encuentran vinculadas las referencias de Ricœur al tacto: una contemporánea y dos antecedentes. La primera, con el momento filosófico francés durante el siglo XX. La mención al tacto por parte de nuestro autor podría comprenderse en un contexto histórico-geográfico de “acercamiento” de la filosofía a la sensibilidad (táctil). Algo que, por el propio carácter concreto de este sentido, parecería, en principio, ajeno al pensamiento abstracto, ha encontrado en Francia aventurados y singulares pensadores (como Merleau-Ponty con la doble sensación, Derrida con su crítica al haptocentrismo, Nancy con el tocar de la piedra, Housset con su reciente libro *Le don des mains*, entre otros). La segunda es la situación inmediatamente antecedente de la herencia fenomenológica husserliana, determinante de la filosofía de Ricœur desde sus inicios. La primordialidad que Husserl le otorga al tacto suele ser considerada una excepción en la historia de la filosofía (Kearney, 2015). El propio Ricœur lo reconoce tempranamente en *Philosophie de la volonté I* (1950) y en *Analyses et problèmes dans Ideen II* (1952); reconocimiento que, como bien señala Kearney, está supuesto en su breve alusión al privilegio husserliano del tacto en el estudio décimo de *Soi même comme un autre*. Eso hace inevitable convertir a este legado fenomenológico en objeto de examen, lo que haremos explícito más adelante.

La tercera situación –más lejana en el tiempo, pero en absoluto extraña a la herencia husserliana– se refiere a los análisis de Aristóteles sobre el tacto. Contreras (2011) ya ha mostrado la relevancia de esta fuente griega para el tacto ético ricœuriano. Su lectura justifica nuestro examen al menos bajo tres razones que iremos desentrañando como segundo punto de este trabajo, y su operatividad en Ricœur como punto tres: a) la significación metafórica del tacto como “sentido ético”, que Ricœur le atribuye en las dos primeras referencias de *Soi même comme un autre*, se sitúa en el contexto de su reinterpretación de la *φρόνησις* aristotélica. Sobre esta coincidencia locativa, Contreras (2011) postula que el tacto moral de Ricœur constituye una síntesis crítica de la *phrónesis* de Aristóteles:

A nuestro juicio, el trabajo de sobredeterminación de la *phrónesis* aristotélica alcanza un grado de síntesis notable en ese momento inicial que refleja el tacto del juicio moral en situación. La interpretación crítica de la *phrónesis* aristotélica recupera una *phrónesis* no ingenua, esto es, sometida a un proceso de prueba de universalización, que supone la evaluación de su nivel normativo expresado en el *orthos logos*, depurado por la regla, y elevado así a una exigencia de adecuación con ella. Sin embargo, el examen crítico mantiene intacto su rasgo distintivo, esto es, la capacidad de modificar la acción si la evaluación muestra la insuficiencia de la norma para resolver de manera justa el caso concreto. El tacto es ese proceder sutil y lúcido por el cual la ética aristotélica marca un hito decisivo de la reapropiación crítica que Ricœur desarrolla. (p. 40)

El rasgo distintivo y decisivo del tacto como primer momento de examen o discernimiento crítico en el camino hacia la sabiduría práctica surgiría de la reinterpretación ricœuriana de la *φρόνησις* aristotélica como una *φρόνησις* crítica o no ingenua. “Crítica o no ingenua”, recordemos, porque sería punto de llegada de la travesía por los conflictos en tanto prueba de universalización para la norma moral, y punto de partida gracias al cual, bajo la exigencia de adecuación a la norma universal y ante la situación concreta, se mantiene la capacidad de modificar la acción y reevaluar el juicio moral. En el apartado “El tacto en Aristóteles” de este trabajo, examinaremos la herencia ética de Aristóteles que puede estar operando en este vínculo de síntesis entre *φρόνησις* crítica y tacto moral, sugerido por la reinterpretación aristotélica de Ricœur.

a) A esta relación de contexto entre el tacto ético ricœuriano y su relectura de la *φρόνησις* aristotélica, le subyace otra correspondencia con el sentido del tacto, formulada expresamente por el Estagirita, que constituye una herencia perceptiva que Ricœur reconoce parcialmente y reasume a su modo. En el marco del estrecho e inseparable vínculo entre la virtud de la *φρόνησις* y la vida concreta y particular del *φρόνιμος*, en *Ética a Nicómaco* (VI, 9, 1142 a 22-31) Aristóteles establece una relación entre *φρόνησις* y percepción (*αἴσθησις*) en tanto ambas tienen por objeto lo más particular. La

φρόνησις se ocupa de lo particular, que es de lo que hay percepción sensible (αἴσθησις), y no de la ciencia. Ricœur reconoce esta relación como un vínculo entre la singularidad de la elección según la *phronesis* en la dimensión práctica y la singularidad de lo conocido por la percepción en la dimensión teórica (Ricœur, 1990, p. 206). En el ámbito de su ética, la resume como una relación de comparación entre la “certeza de la convicción” en el juicio *phronético* singular y la “evidencia de experiencia” de la percepción (αἴσθησις) (Cfr. p. 211).¹² Para entender qué quiere significar con esta traslación, recordemos sus tesis éticas fundamentales.

No es posible dar certeza absoluta de una genuina hospitalidad de sí hacia el prójimo a causa de la inherente falibilidad de la acción ética. Solo cabe ofrecer una garantía de dicha hospitalidad que surja de la certeza de la convicción de estar haciendo lo correcto en esa situación determinada. Y la fuerza de esa convicción procede de la evidencia de una fiable atestación de sí. Entonces, que para Aristóteles la φρόνησις tenga por objeto aquello de lo hay αἴσθησις, para Ricœur significa una cierta relación de fundamento entre φρόνησις y αἴσθησις ya que la primera recibe su fuerza de la segunda. Traslado a su planteo ético: la convicción de estar haciendo lo correcto en tal situación singular perdería certeza sin la fuerza de evidencia de la atestación de sí.

¹² Si bien no lo examinamos aquí tal relación con la αἴσθησις parece poder vincularse en Ricœur con la lectura que hace de la estética de la recepción de Jauss en el estudio décimo cuando se ocupa de la alteridad del otro al formular, a modo de ensayo, el carácter de fundamento previo que el plano perceptivo de la αἴσθησις tiene para el plano artístico de la estética (*poiésis*). Haciendo jugar los dos sentidos de αἴσθησις dice: “El mismo intercambio entre el sí afectado y lo otro que afecta es el que rige, en el plano narrativo, la asunción, por el lector del relato, de funciones desempeñadas por personajes contruidos casi siempre en tercera persona, en la medida en que son puestos en forma de trama al mismo tiempo que la acción narrada. La lectura, en cuanto medio en el que se opera la traslación del mundo del relato –y, por tanto, también del mundo de los personajes literarios– al mundo del lector, constituye un lugar y un vínculo privilegiados de afección del sujeto que lee. La *catarsis* del lector, podríamos decir retomando libremente algunas categorías de la estética de la recepción de H. R. Jauss, solo se opera si procede de una *aísthesis* previa, que la lucha del lector con el texto transforma en *poiésis*” (Ricœur, 1990, p. 381).

De este modo, a la luz de la reinterpretación de Aristóteles, Ricœur deja vinculadas αἴσθησις y atestación a través del término mediador de la φρόνησις. No obstante, en su lectura, hay una tesis que nuestro autor no pone de manifiesto, pero es central para el Estagirita. En *Ética a Nicómaco* y también en *Acerca del Alma*, la relación entre φρόνησις y αἴσθησις se funda precisamente en el sentido del tacto que es base y fundamento de la percepción. En el acápite “3.2. El tacto en Aristóteles” indagaremos el fundamento táctil de esa relación aristotélica, y en el punto 3.3. su posible operatividad en las reinterpretaciones ricœurianas. En vistas de una importancia oculta de este sentido perceptivo para la noción de atestación, dicha operatividad confluiría, además, con lo que Ricœur mismo rescata de las herencias biraniana y husserliana sobre el tacto.

En contraste con el carácter marginal que tiene en las obras de Ricœur, el tacto ocupa un lugar central en la filosofía aristotélica. Jean-Louis Chrétien (1997) ha señalado que en la obra de Aristóteles “tiene lugar la más radical y la más paciente consideración del tacto realizada en la historia de la filosofía” (p.104).¹³ Esta antigua centralidad se apoya en que el tacto es para el Estagirita no solo la determinación fundamental de la αἴσθησις, sino aparentemente también la condición de posibilidad de la φρόνησις. Así se entrelaza en su pensamiento –no sin conflictividad– las dimensiones ética y fenomenológica de este sentido, al igual que parece quedar sugerido en las diferentes menciones de Ricœur. Esta paradoja inherente a la relación entre Aristóteles y Ricœur respecto del tacto como sentido ético y perceptivo constituye la motivación que recorre todo nuestro trabajo.

Bajo estas razones y situaciones contemporáneas y antecedentes, se justifica nuestra búsqueda de respuestas en torno al tacto ricœuriano. A continuación, nos centraremos en examinar sus dos legados precedentes: Aristóteles y Husserl, por ser ambos los fundamentos

¹³ La importancia y preeminencia del tacto en Aristóteles ha sido reexaminada en el reciente libro *Touch and the ancient senses* (2018). Remito, en especial, al capítulo de Rebecca Steiner Goldner “Aristotle and the Priority of Touch”, que guía el análisis del siguiente apartado.

inmediatos y mediatos de su ética y de su ontología que, en relación con nuestro concepto, pueden estar operando en la marginalidad y escases de sus menciones.

El tacto en Aristóteles

Los análisis aristotélicos sobre el tacto se concentran principalmente –aunque no de forma exclusiva– en *Ética a Nicómaco* y en *Acerca del alma*. La relación general entre ambas obras es sugerida por el mismo Estagirita al afirmar que hay que servirse de los puntos estudiados sobre la *psyché* para el examen de las virtudes morales (Aristóteles, 1998, 1102a 28-29). Sobre esta vinculación, intérpretes contemporáneos como John Sisko (2013) han señalado que, a fin de comprender la unidad de la ética aristotélica, es importante tener en cuenta al sentido del tacto en la relación entre percepción (αἴσθησις) y templanza (σωφροσύνη). Otros como Charles Young (1985) han insistido en que

las afirmaciones sobre que el desenfreno ‘corresponde al más común de los sentidos’ y que nos pertenece ‘en la medida en que somos animales’ deben entenderse a la luz de la psicología de *De Anima*, que sostiene que la percepción sensorial (*aisthesis*) en general y el sentido del tacto en particular son definitorios de la animalidad. (p. 527)

En perspectiva de estas interpretaciones que ponen en relación directa a la ética y al tacto como sentido perceptivo, examinamos a continuación las ideas sobre el tacto en *Ética a Nicómaco* y en *Acerca del Alma*, con la intención de elucidar luego su posible operatividad en los usos ricœurianos, enmarcados dentro de su reasunción de la φρόνησις aristotélica.

El tacto en el ámbito moral de la *Ética a Nicómaco*

En *Ética a Nicómaco*, Aristóteles le atribuye al tacto como sentido perceptivo una doble valencia moral. La primera, negativa, está determinada por erigir a la templanza o moderación (σωφροσύνη)

como modelo de virtud que aplica el principio ético de la medida (μεσότης); medida que media entre la σωφροσύνη y la intemperancia (ἀκολασία), que es su opuesto, y cuya deficiencia es la insensibilidad (ἀναισθησία) (Aristóteles, 1998, 1109a 1-3).¹⁴ Sobre este principio, en el libro III, cuando se ocupa de los requisitos de la acción virtuosa –más en concreto en el capítulo diez dedicado a la templanza–, aclara que esta es un término medio respecto de los placeres a los que estamos inclinados por nuestra naturaleza, pero que no son los de cualquier sentido. No se dice “temperante” de alguien en relación a los placeres vistos, oídos, olidos o gustados, sino

¹⁴ En el capítulo 8 del libro II, el tacto ya queda involucrado de forma anticipada a su tratamiento en el libro III, bajo esa tríada ἀναισθησία-σωφροσύνη-ἀκολασία que implica una relación de oposición entre la segunda y la tercera. Tal oposición se da para Aristóteles por dos causas: “[...] una procede de la cosa misma, pues por estar más cerca y ser más semejante al medio uno de los extremos, no es este sino el otro contrario el que preferimos oponer al medio; así, como la temeridad parece ser más semejante y más próxima a la valentía, pero más distante a la cobardía, preferimos contraponerle esta; pues lo más alejado del medio parece ser más contrario. Esta es, pues, la causa que procede de la cosa misma, y la otra surge de nosotros mismos, pues aquello a que, en cierto modo, estamos más inclinados por naturaleza parece más contrario al medio; así somos atraídos naturalmente más hacia los placeres, y por eso con más facilidad nos dejamos llevar por el desenfreno que por la austeridad (κοσμιότης). Es por ello por lo que llamamos más contrarias a las disposiciones a las que cedemos más fácilmente, y por lo que el desenfreno (ἀκολασία), que es exceso, es más contrario a la moderación (σωφροσύνη).” (Aristóteles, 1998, 1109a 4-19). En resumen, a causa de la cosa misma, la insensibilidad (ἀναισθησία), que Aristóteles entiende como una cierta austeridad (κοσμιότης), es más cercana a la templanza (σωφροσύνη) que a la intemperancia (ἀκολασία), por lo cual la σωφροσύνη se opone a esta última por ser ella más lejana respecto del medio. A causa de nosotros mismos, por nuestra naturaleza –que nos da una percepción (αἴσθησις) cuyo fundamento es táctil, como veremos–, estamos más inclinados a la ἀκολασία de los placeres del tacto que a la κοσμιότης como ἀναισθησία. De allí que σωφροσύνη y αἴσθησις (entendida como percepción o sensibilidad) queden relacionadas en el tacto, pues la αἴσθησις, cuya base es este sentido, como sostiene en *Acerca del alma*, es necesaria para el ejercicio de la σωφροσύνη, que en tanto “medida” se podría llegar a entender como una “sensibilidad más afinada” o una “mayor agudeza sensible” respecto de los placeres (y también de los dolores) percibidos a través del tacto.

a los placeres que ofrece el sentido del tacto, los “placeres de Afrodita”. Estos son los que abren la puerta al erotismo que es el enemigo natural de la templanza, y por eso constituyen tanto su objeto como el de su opuesto. Dice Aristóteles al respecto:

También la moderación (σωφροσύνη) y la intemperancia (ἀκολασία) están en relación con otros placeres de los que participan, asimismo, los demás animales, y por eso esos placeres parecen serviles y bestiales, y estos son los del tacto y el gusto (ἀφή και γεῦσις). Pero el gusto parece usarse poco o nada, porque lo propio del gusto es el discernimiento (κρίσις) de los sabores, lo que hacen los catadores de vinos y los que sazonan los manjares, pero no experimentan placer con ello, al menos los licenciosos, sino en el goce que tiene lugar por entero a través del tacto (δι’ ἀφῆς), tanto en la comida, como en la bebida y en los placeres sexuales. Por eso, un glotón pedía a los dioses que su gaznate se volviera más largo que el de una grulla, creyendo que experimentaba el placer con el tacto (τῆ ἀφῆ). Así pues, el más común de los sentidos (κοινοτάτη τῶν αἰσθήσεων) es el que define la intemperancia (ἀκολασία), y con razón se le censura, porque lo poseemos no en cuanto hombres, sino en cuanto animales. El complacerse con estas cosas y amarlas sobre medida (μάλιστα) es propio de bestias (θηριῶδες); se exceptúan los más nobles de los placeres a través del tacto (αἱ ἐλευθεριώταται τῶν διὰ τῆς ἀφῆς ἡδονῶν ἀφήρηται), como los que se producen en los gimnasios mediante las fricciones y el calor; pues el tacto propio del licencioso (ἡ τοῦ ἀκόλαστου ἀφή) no afecta a todo el cuerpo (περι πᾶν τὸ σῶμα), sino a ciertas partes. (Aristóteles, 1998, 1118a25-1118b8; Cfr. 1148a5-21; 1150a9; 1231a15)

En este pasaje ya se ofrecen varios elementos para comprender la reasunción ricœuriana en la que tiene lugar su mención del tacto. En el ámbito perceptivo, el tacto (ἀφή ο ἅπτόν) se presenta como el más común de los sentidos, ya que los hombres lo compartimos con el resto de los animales o vivientes sensibles. Esa predicación universal contenida en el adjetivo superlativo κοινοτάτη se refiere al valor fundamental que Aristóteles le atribuye al tacto en *Acerca del alma* para la mantención de la vida sensible en tanto es el fundamento

perceptivo indispensable para la obtención del alimento.¹⁵ A fin de poder alimentarse los animales necesitan del tacto y esa capacidad de percepción es, por lo tanto, universal, es decir, la más común a todos los vivientes sensibles. El hombre también lo necesita para su alimentación, y por eso mismo es la raíz de su ἀκολασία moral: a) porque no tener medida o moderación en los placeres táctiles deja al hombre sometido a lo que comparte con los animales, es decir, a lo bestial como forma enfermiza o patológica de lo humano, lo que no sería posible si el tacto no fuera el único sentido común al resto de los vivientes sensibles;¹⁶ b) por eso mismo el tacto se convierte en objeto de la σωφροσύνη, pues ella es medida, no respecto de los placeres de cualquier sentido, sino de los placeres táctiles;¹⁷ c) por-

¹⁵ El tacto ya aparece relacionado con la nutrición en el párrafo anterior al pasaje de Ética a Nicómaco anteriormente citado, al señalar Aristóteles que los placeres táctiles de los que participan los demás animales están presentes “por accidente” en las sensaciones de los restantes sentidos: “En los demás animales, tampoco hay placer en estas sensaciones, excepto por accidente, pues los perros no experimentan placer al oler las liebres, sino al comerlas; pero el olor produce la sensación; tampoco el león, con el mugido del buey, sino al devorarlo; pero se da cuenta de que está cerca por el mugido y, por ello, parece experimentar placer con él; igualmente, tampoco por ser ‘un ciervo o una cabra montés’, sino porque tendrá comida” (1118a 16-24).

¹⁶ Respecto a las formas de incontinencia consideradas “bestiales” o “enfermizas, y que Aristóteles desarrolla en 1148b 15-1149a 20, remito a los trabajos de Vigo (1999) y Martínez Rivera (2015).

¹⁷ Así lo confirma en Ética a Eudemo: “El moderado (σώφρων), en efecto, es moderado no acerca de todos los apetitos, ni de todas las cosas agradables, sino, al parecer, en lo que respecta a los objetos de dos de los sentidos, el gusto y el tacto (τὸ ἅπτόν), y, a decir verdad, solo de los del tacto (περὶ τὸ ἅπτόν). Pues el hombre moderado no está vinculado al placer de las cosas bellas mediante la vista –salvo en el apetito sexual–, ni al dolor causado por las cosas vergonzosas, su moderación no está en relación con el placer o el dolor de los sonidos armoniosos o discordantes transmitidos por medio del oído, ni tampoco con el placer o el dolor del olfato que proceden de los olores buenos o malos. Nadie, en efecto, es tratado como intemperante por experimentar o no estas sensaciones. [...] La moderación y la intemperancia se refieren a estas dos clases de objetos sensibles, respecto de las cuales solo los animales son también sensibles y experimentan placer y dolor, es decir, las de los objetos del gusto y del tacto (περὶ τὰ γευστὰ καὶ ἅπτά)” (Aristóteles, 1998, 1230b22-1231a1). Respecto a este punto, Freeland (1995) postula cierta contradicción entre las Éticas y *Acerca del Alma*. Mientras en esta última obra parecería que

que es el único de los cinco sentidos en ofrecer placer por contacto —a excepción del gusto, que es una forma de tacto según Aristóteles—. Esto supone la importancia que tiene la noción más amplia de *contacto* (ἄφῆς) no solo para la nutrición y mantención de la vida animal, sino para determinar la inclinación natural de los vivientes sensibles al placer y, más en general, para el vínculo de todos los entes —animados o inanimados— entre sí; relevancia que se evidencia en obras como *Física* y *Metafísica*.¹⁸

el tacto permite una gran variedad de placeres “estéticos” en tanto nos otorga un mayor poder de discernimiento, en *Ética a Nicómaco* Aristóteles indica lo contrario. Según el orden jerárquico de los placeres sensoriales, establecido en el capítulo cinco del libro X de la *Ética a Nicómaco*, los placeres de la vista son superiores en pureza a los placeres del tacto. Considero que la contradicción es solo aparente, pues el acento no reside tanto en el carácter “menos puro”, es decir, más atado al apetito, al deseo y a la materialidad, sino en el carácter “total”, que hace del tacto el sentido más fundamental y de sus placeres los moralmente más significativos.

¹⁸ La cercanía entre el sentido del “tacto” y la noción de “contacto” físico se sustenta en el valor central que, para Aristóteles, tiene el primero para la percepción y el segundo para el movimiento. Respecto al tacto, en seguida veremos ese carácter fundamental en *Acerca del alma* donde el sustantivo ἄφῆ se intercambia a veces con el adjetivo sustantivado ἄπτῶν (lo tangible) como cualidad sensible. Respecto al contacto físico, su uso podría remitir a Platón (1988) en *Parménides* (148d-149d) cuando examina la contradicción del Uno de estar y no estar en contacto (ἄπτεσθαι) consigo mismo. En Aristóteles es central tanto en *Física* (1993) como en *Metafísica* (1998b). En la primera, cuando considera al contacto la condición esencial y necesaria de todo movimiento e interacción de las cosas, ya que no cree que sea posible el movimiento sin contacto (es decir, la acción a distancia). De aquellas cosas que están “juntas” (ἅμα) (que es cuando están en un “único lugar originario” [τόπω πρώτῳ]), se dice que “están en contacto” (ἄπτεσθαι) (226b 23); contacto que en 227a 18-30 es caracterizado como ἄφῆ y que en 243a se explica como un necesario “estar en contacto” (ἄπτόμενον) entre motor y móvil para que se produzca el movimiento. En *Acerca de la generación y la corrupción* (1987a) reitera que “si nuestro examen debe ocuparse de la acción y la pasión y de la combinación, también será necesario que encare el tacto (ἄφῆς), pues no pueden actuar y padecer, en sentido propio, aquellas cosas a las que no les es dado entrar en contacto recíproco (ἄψασθαι ἀλλήλων), ni tampoco les es posible comenzar a combinarse sin un cierto tipo de contacto (ἄψάμενά)” (322b 20-25). En *Movimiento de los Animales* argumenta que lo movido “es forzoso que mueva tocando (θιγγάνον κινεῖν) algo inmóvil” (699a15). En *Metafísica*, el contacto es central para el conocimiento de lo divino y la

causalidad del primer motor. Respecto al primero, en el último capítulo del libro θ (IX), distingue dos sentidos de verdad según el ser compuesto y simple (no compuesto). El primero se dice verdadero o falso según el juicio una o no el predicado al sujeto, es decir, verdadero mientras las partes del ser compuesto están juntas, y falso cuando no lo están: “el ser es estar junto y ser uno, y el no ser, no estar junto, sino ser varias cosas” (Aristóteles, 1998b, 1051b 11-14). En el ser simple o no compuesto, la verdad y falsedad no pueden darse de ese modo porque no tienen partes que puedan juntarse o separarse. Se trata de la verdad de las proposiciones metafísicas que no brotan del pensamiento discursivo (no son verdaderas o falsas como los juicios), sino que son expresión del ser. Su verdad se da de forma intuitiva en una aprehensión que, tal como sostiene Jaeger (1995), se parece más a la percepción sensible como un puro “contacto y afirmación”. En términos de Aristóteles, ante el ser no compuesto (donde Ricœur inscribirá como su prolongación al ser-verdadero del sí y a la verdad de su atestación) “tocarlo y decirlo (θιγεῖν καὶ φάναι) es verdadero [...] e ignorarlo es no tocarlo (ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν) [...] así, pues, acerca de las cosas que son puro ser y actos (εἶναι τι καὶ ἐνέργεια) no es posible engañarse, sino que o se piensa (νοεῖν) en ellas o no” (Aristóteles, 1998b, 1051b 23, 25, 31-32). A este *contacto* del pensar con el ser no compuesto, Jaeger lo considera un resabio de la contemplación de las ideas de Platón; Gadamer, en cambio, al igual que Simplicio, interpreta a ese Νοῦς aristotélico como un regreso al concepto parmenídeo de Ser uno, donde “el contacto (*Berührung*) es la inmediatez de lo co-Presente.” (Gadamer, 1992, p. 30). Luego, en el último capítulo de *Metafísica* (libro K (XI)), al examinar el cambio y la unidad sustancial, Aristóteles distingue el contacto entre lo siguiente y lo continuo. Este último como “contiguo es lo que, siguiendo a algo, lo toca ()” (1069a 1-2), por eso “lo continuo se dará en aquellas cosas de las cuales se produce por contacto una unidad natural (κατὰ τὴν σύναψιν)” (Aristóteles, 1998b, 1069a 7-8), de modo que “las cosas que no tienen contacto (ἄφῃ) no pueden formar una unidad natural (σύμφυσις)” (1069a 11). Es interesante que la partícula -αψιν (originariamente ἀφ-) que compone σύν-αψιν se intercambie en el problema de la sustancia con la unión natural σύμ-φυσις. En el análisis del primer motor, dentro del capítulo siete del libro λ (XII), el tocar aparece como la condición de posibilidad de la reflexividad del entendimiento (νοῦς) como identificación con lo inteligible (νοητόν): “el entendimiento se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible (νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ); pues se hace inteligible (νοητὸς) tocando y entendiendo (θιγγάνων καὶ νοῶν), de suerte que entendimiento e inteligible se identifican (νοῦς καὶ νοητόν) (Aristóteles, 1998b, 1072b20-23). Como se aprecia en todos estos casos, Aristóteles utiliza variadamente el sustantivo θίξις que refiere al contacto como “acción de tocar”, el verbo θιγγάνω que tiene el sentido activo de tocar voluntariamente con la mano, el sustantivo ἀφή, que en general designa el sentido perceptivo, las formas verbales aoristas ἄψασθαι y ἀψάμενά, y el verbo del que provienen ἄπτω (ajustar, anudar, sujetar, encender), que en voz media

Si bien en el pasaje citado de *Ética* a Nicómaco la valencia moral negativa del tacto como sentido perceptivo es predominante, queda relativizada cuando Aristóteles hace la distinción entre la parcialidad, que es objeto del tacto desenfrenado del intemperante, es decir, que solo siente placer tocando ciertas partes del cuerpo, y la totalidad del cuerpo, que sería, por el contrario, objeto del tacto medido del temperante o moderado (σώφρων). La σωφροσύνη en el tacto podría ser comprendida aquí como un complacerse con lo que estos placeres tienen de “humano”, es decir, de “no bestial”: la medida de un cuerpo tocado como totalidad y no solo en sus partes. En razón de este matiz, no parece tan contradictorio que en el libro siguiente (IV) de esta obra, al ocuparse de las virtudes éticas, Aristóteles explique que el tacto es un comportamiento virtuoso al que le corresponde la moderación y la medida, y que por lo tanto queda vinculado a la φρόνησις:

Al modo de ser intermedio (τῆ μέση δ' ἔξει) pertenece también el tacto (ἐπιδεξιότης). Es propio del que tiene tacto (τοῦ δ' ἐπιδεξίου ἐστὶ) el decir y oír lo que conviene a un hombre distinguido y libre;

(ἄππομαι) significa tocar, alcanzar, percibir, pero no en el sentido de “con la mano”. Si bien *θιγγάνω* y *ἄππομαι* tienen raíces diferentes, según Schmidt (1876) son verbos que pertenecen al mismo grupo de significación. En cambio, según Chantraine (1968), *θιγγάνω* es más bien propio del griego tardío, pues no se encuentra ni en Homero ni en el griego ático, donde la palabra corriente es *ἄππομαι* y *ψάω*. Por eso Demócrito y los médicos hipocráticos designaban al sentido del tacto con los sustantivos *ἄφή* y *ψαῦσις*, cuyo verbo *ψαύω* significa tocar, palpar, alcanzar. En ese sentido, los médicos hipocráticos utilizaban sobre todo los verbos y las formas adverbiales para designar no tanto el sentido sino el objeto pasivo que es tocado (el cuerpo) y la acción de ejercer la paciencia durante el examen del cuerpo enfermo que soportaba el contacto del médico. Junto con los siete verbos predominantes *ἄππω*, *ἔσαφάσσω*, *παραφάσσω*, *ψηλαφῶ*, *ἐπαφάω*, *θιγγάνω*, utilizan tres sustantivos *ψαῦσις*, *ἄφή* *γθίξις* (Gavrylenko, 2013). A partir de estos antecedentes, Byl (1991) interpreta que el uso de *ἄφή* y *ἄππών* en Aristóteles tiene detrás esa antigua connotación médica vinculada a la revisación del cuerpo enfermo y al placer sexual (Gavrylenko, 2013, p. 124). Como puede observarse, estos diferentes usos de términos griegos indican cercanías y complejos intercambios entre “tacto” y “contacto” en seres animados e inanimados que aquí solo podemos dejar indicados.

hay, pues, bromas en el decir y en el escuchar que convienen a tal hombre, pero las bromas del hombre libre difieren de las del hombre servil, y las del educado de las del que no tiene educación. [...] El que es gracioso y libre se comportará como si él mismo fuera su propia ley (οἷον νόμος ὦν ἑαυτῷ). Tal es la medida (ὁ μέσος) ya sea llamado hombre de tacto o de gracia (εἶτ' ἐπιδέξιος εἶτ' εὐτράπελος)” (Aristóteles, 1998, 1128a17-33).¹⁹

El tacto refiere aquí a un comportamiento virtuoso en el ámbito de las relaciones humanas ante situaciones placenteras (de descanso y entretenimiento). No obstante, más adelante, en el libro IX, Aristóteles predica el mismo término de las relaciones de amistad ante situaciones dolorosas, donde la compañía del amigo es agradable, pues “el amigo, si tiene tacto (ἢ ἐπιδέξιος), puede consolarlo [al sufrimiento] con su presencia y con sus palabras, ya que conoce el carácter y lo que le agrada o disgusta” (Aristóteles, 1998, 1171b3-5).

Es cierto que el término ἐπιδέξιος, que en estos pasajes se traduce por “tacto”²⁰ —y acompañado del verbo εἶμι por “tener tacto”—, no refiere al ámbito perceptivo de significación, es decir, al tacto como sentido que designa la palabra griega ἀφή ο ἄπτόν. Refiere a un comportamiento virtuoso del ámbito ético, el de ser hábil o diestro para tratar con los demás, algo propio de los hombres moderados ante situaciones concretas de placer y dolor. No obstante, en concordancia con las claves de interpretación propuestas por Sisko y Young, en Aristóteles la relación entre las esferas de significación ética y perceptiva del tacto ya aparece más clara y explícita que en Ricœur. El tacto como sentido es aquel gracias al cual percibimos lo placentero y lo doloroso, al igual que, como se verá en *Acerca del alma*, sucede con el resto de los animales. De allí se entiende por qué Aristóteles ofrece ambos ejemplos de tener tacto ante situaciones de placer y de dolor. Los dos casos de ἐπιδέξιος están relacionados entre sí porque

¹⁹ El término εὐτράπελος refiere al hombre que tiene gracia o es ingenioso y se encuentra en el medio entre el rudo intratable y el bufón.

²⁰ Literalmente ἐπιδέξιος significa “exhibición o muestra de destreza”.

el tacto como ἄφῆ o ἄπτόν es el sentido que permite percibir el placer y el dolor, es decir, aquello respecto de lo cual se puede adquirir el comportamiento virtuoso. Dicho de otra manera, no puede tener tacto (ἐπιδέξις) quien no percibe el placer ni el dolor ajenos, y eso parece suponer la posibilidad básica de percibir el placer y el dolor propios que proporciona el sentido del tacto (ἄφῆ o ἄπτόν) y permite mantener la vida sensible. La significación literal del tacto como sentido perceptivo sería condición de posibilidad para la significación metafórica del tacto como comportamiento ético. Tal correspondencia entre ἄφῆ y ἐπιδέξις podría resonar en Ricœur como modo de relación entre el tacto como sentido, que asume de Maine de Biran y de Husserl en el estudio décimo, y el tacto moral que menciona en los estudios éticos. La correspondencia parece consolidarse en tanto concuerda con su lectura de la figura del amigo en Aristóteles. Al entender de Ricœur (1990), el amigo constituye la introducción de la alteridad en el planteo de la Ética aristotélica.

En perspectiva de nuestro tema, el amigo indicaría en el tacto la posibilidad de pasar del ámbito de lo propio, donde es el sentido indispensable para la mantención de la propia vida sensible porque *me* permite percibir *mi* placer y *mi* dolor, al ámbito del otro, donde *su* placer y *su* dolor es percibido y, solo porque “me toca”, motiva mi virtud de tener tacto en tanto soy *su* amigo, lo cual, de alguna manera, *nos* permite la mantención de la vida humana-social. Así, al menos en Aristóteles y en perspectiva de la lectura de Ricœur, pareciera poder establecerse no solo una relación “metafórica” entre ἄφῆ y ἐπιδέξις, sino –siguiendo las indicaciones del Estagirita acerca de la importancia de los estudios sobre el alma para la comprensión ética– también una relación “perceptivo-ontológica”. En este caso, el primero sería condición de posibilidad y fundamento del segundo, sin implicar por eso una fundación de la alteridad sobre la propiedad; más bien lo contrario, tal como llegarán a evidenciar los análisis fenomenológicos sobre el tacto que se desarrollan en *Acerca del alma*.

Bajo estas cercanías, la noción de ἐπιδέξις en los libros IV y IX deja aparecer la noción aristotélica de φρόνησις, que es desarrollada, entre ambos, en el libro VI, y constituye el objeto fundamental de

la reasunción crítica de Ricœur para la elaboración de su noción de “sabiduría práctica”.²¹ En primer lugar, la relación entre ἐπιδέξις y φρόνησις se manifiesta en la caracterización que Aristóteles hace de la primera y que conlleva la idea del juicio prudente en situación. Recordemos que tiene tacto aquel que se comporta como si él mismo (ἑαυτῷ) fuera su propia ley, y sabe qué hacer en situaciones concretas de placer y de dolor porque conoce el carácter y lo que

²¹ Ricœur asume de Pierre Aubenque (1999) la variedad de significados que Aristóteles le atribuye a φρόνησις. A partir de la herencia platónica, donde en el *Filebo* φρόνησις refiere a la contemplación no en sí misma sino en tanto compone la vida buena y el fundamento de la acción recta, Aubenque destaca dos sentidos opuestos e incoherentes de cuya coexistencia Aristóteles no ofrece explicación alguna. Por un lado, la φρόνησις vinculada al conocimiento (γνώσις) y a la ciencia (ἐπιστήμη) que designa el saber inmutable sobre el ser inmutable, en oposición a la opinión o sensación que son mutables como sus objetos, incluso con ella llega a calificar a la sabiduría (σοφία) (Aristóteles, 1998b). Por otro, en *Ética a Nicómaco*, niega expresamente que la φρόνησις sea una ciencia porque el objeto de la acción puede variar, pues trata de lo contingente (los individuos y las situaciones) y la define como una virtud dianoética (Aristóteles, 1998). Pero, incluso dentro de la δianoία no es ni siquiera la más elevada, sino que es un saber que se ocupa de los bienes humanos y de lo que es beneficioso para los hombres, y como los hombres no son lo mejor del universo (1141a34) la φρόνησις no puede ser considerada la forma más excelente de saber (1141a 20). Aubenque (1999) describe entonces el sentido de la φρόνησις como una σοφία a la “altura de la condición humana” (p. 32). Por el contrario, la tesis de Jaeger (1995) es que existe una evolución genética del concepto que superaría tales incoherencias. En la separación paulatina de la tesis platónica del mundo de las ideas, Aristóteles habría pasado de una comprensión más teológica de φρόνησις, vinculada al carácter teórico-contemplativo de una norma moral divina, hacia otra que, en *Ética a Nicómaco*, pierde esa significación y pasa a tener un sentido práctico-moral que orienta la acción. Entre estas interpretaciones, se mueven sus diversas traducciones en los distintos pasajes como “prudencia”, en tanto virtud moral adquirida, como “inteligencia” o “inteligencia práctica” en tanto capacidad natural, susceptible no obstante de perfeccionamiento. En Ricœur (1990), su noción central de “sabiduría práctica” que “consiste en inventar los comportamientos que mejor satisfagan la excepción exigida por la solicitud, traicionando lo menos posible a la regla” (p. 313), le exigirá conciliar “la *phronesis* de Aristóteles, a través de la *Moralität* de Kant, y la *Sittlichkeit* de Hegel” (p. 337). En esa noción retendrá de la φρόνησις aristotélica: que tiene como horizonte la ‘vida buena’; como mediación, la deliberación; como actor, el *phronimos*, y como puntos de aplicación, las situaciones singulares.

le agrada o disgusta al otro.²² Esta descripción vincula ἐπιδέξις y φρόνησις en la vida concreta y singular del hombre de tacto. Así acerca también los libros III y IV al libro VI que estarían en aparente contradicción. Tal como señala Ricœur (1990), el último pondría que la deliberación es posible sobre los fines, mientras que en los otros solo sería posible deliberar sobre los medios (p. 206). Frente a esta inconsistencia, Ricœur señalará que existe, por el contrario, una cohesión estrecha, basada en que todos estos libros se sostienen sobre la íntima relación entre la virtud de la φρόνησις y la vida concreta del φρόνιμος. Es decir, la φρόνησις solo puede ser comprendida desde la implicación y compromiso de la totalidad de la vida del φρόνιμος en cada situación singular. Como veremos más adelante, tal inseparabilidad se apoya para Ricœur en esa analogía que el mismo Aristóteles propone entre φρόνησις y αἴσθησις en *Ética a Nicómaco*; αἴσθησις que si nos guiamos por *Acerca del alma* se fundamenta en el sentido del tacto.

En síntesis, el que la φρόνησις no pueda ser definida como virtud más que, desde la vida concreta y comprometida del φρόνιμος, se manifiesta aquí en la singularidad del hombre y del amigo que tienen ἐπιδέξις respecto de las situaciones concretas de placer o dolor que le acontecen al otro. En segundo lugar, si bien al examinar la virtud de la φρόνησις en el libro VI, Aristóteles no menciona al tacto ni como sentido (ἄφῃ ο ἄπτόν) ni como virtud (ἐπιδέξις), señala la implicación y compromiso del φρόνιμος con la singularidad de cada situación a través de la necesidad que la φρόνησις tiene

²² En esta frase se condensa el juego que se da a propósito de la amistad en el Libro III de *Ética a Nicómaco* y que, como inserción de la alteridad, es esencial a la propia obra de Ricœur como él mismo reconoce. Se trata del juego sutil entre el pronombre no reflexivo *autos* (él) y el reflexivo *heauton* (sí mismo). ¿Es preciso ser amigo de sí mismo para ser amigo del otro? Para Ricœur ese pronombre reflexivo es el que define la φρόνησις aristotélica como un “saber de sí” (*to hautó eidénai*; Aristóteles, 1998, VI, 9, 1141 b 34), “que se deja interpretar por ‘saber lo que le corresponde a sí...’” (Ricœur, 1990, p. 220). A partir de la relación entre *autos* y *heauton* Ricœur elaborará su concepto englobador de solicitud, basado en el intercambio entre dar y recibir del sí mismo como otro y del otro como sí mismo.

de la destreza (δεινότητα) para poder concretarse en la práctica, por lo cual, si bien ambas no son idénticas, sí son semejantes. Siguiendo los ejemplos aristotélicos, así como poseer la ciencia médica o gimnástica no nos hace capaces de practicarlas, pues somos incapaces de aplicarlas a situaciones concretas y singulares, la virtud de la φρόνησις no existe sin la práctica de la δεινότητα,²³ por eso “de los prudentes decimos que son diestros (τοὺς φρονίμους δεινοῦς)” (Aristóteles, 1998, 1144a28).²⁴

²³ Respecto a la distinción y cercanía entre prudencia y destreza en *Ética* a Nicómaco, Aubenque (1999), siguiendo la interpretación clásica del libro VI sobre la posibilidad de deliberación sobre los fines, señala que la destreza o habilidad es la capacidad de realizar fácilmente los fines, es decir, dado un fin, poder combinar los medios más eficazmente. Eso significa que la destreza es indiferente a la cualidad del fin: “Si el fin es noble, es una capacidad digna de elogio, pero si es perverso, no es más que hipocresía” (Aristóteles, 1998, 1144a 26). La prudencia es, pues, la habilidad del virtuoso. Asimismo, recuerda que Aristóteles muestra su relación señalando que la prudencia es a la habilidad lo que la virtud moral es a la virtud natural no solo como una analogía sino como una conexión entre una y otra: “la prudencia es una especie de reanudación ética de la habilidad, del mismo modo que la virtud moral es una regeneración de las disposiciones naturales (a la templanza, al valor, etc.) por la intención del bien” (Aubenque, 1999, pp. 73-74). La pregunta que queda implícita aquí es hasta qué punto la prudencia como reanudación ética de la habilidad o destreza no es, en realidad, reanudación del tacto como el más fundamental de los sentidos, que hará al hombre, según la expresión de *Acerca del alma*, el φρονιμώτατον de los animales.

²⁴ El adjetivo δεινός comparte con δέξιος los significados de “talentoso, diestro, listo, hábil, inteligente”. Esta proximidad semántica hace aún más interesante que, en este contexto, Aristóteles refiera a la facultad de nutrición con la que vinculará al tacto por su carácter indispensable para la vida en *Acerca del alma*. En este caso, muestra que, así como la virtud de la φρόνησις es necesaria para el obrar del hombre, ninguna virtud es necesaria para la nutrición, pues no se puede hacer o no hacer. Quizá distinto sea en el caso del tacto donde, a pesar de que no se puede no hacer (pues no se puede no tocar), tendría una cierta necesidad de perfeccionamiento como aguzamiento de la sensibilidad, tal como veremos a partir de los análisis en *Acerca del alma*, y parece quedar anticipado aquí en su *Ética* al modo de su reanudación como un comportamiento virtuoso.

Bajo estas aproximaciones entre ἐπιδέξις y φρόνησις, se puede ubicar la interpretación de Rémi Brague (1988) sobre la correspondencia entre φρόνησις y mano que revela aún más claramente la copresencia de ἀφή o ἀπτόν, ya presente en la virtud de la φρόνησις en tanto objeto de σωφροσύνη. Según Brague, φρόνησις y mano (χέρι) compartirían ser cada una en la *praxis* y en la *poiesis* respectivamente, condición de posibilidad de la universalidad del hombre. Es decir, la φρόνησις es una virtud que hace al hombre capaz de deliberar no solo sobre una situación particular, sino sobre lo que es bueno y útil para la vida buena tomada como un todo (πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως) (Aristóteles, 1998, 1140a28).²⁵ Su tesis es que esa universalidad o consideración global de la vida como un todo, que compromete al φρόνιμος en la *praxis* concreta de la vida buena, no puede ser desvinculada del pasaje donde Aristóteles le atribuye el más alto grado de perfección a la mano humana en relación a la posesión de la inteligencia, denominada con el adjetivo en superlativo que refiere al sustantivo φρόνησις.²⁶ En relación con otros animales, el hombre

²⁵ Brague (1988) sostiene que “Aristóteles plantea implícitamente que nosotros somos capaces, por la *phronesis*, de orientar nuestra acción en relación a nuestra vida considerada como un todo, de manera de poder, no solamente obtener resultados en ámbitos particulares (cuidar la salud, adquirir la robustez), sino salir bien en nuestra vida” (p.118). De aquí surge la implicación y compromiso de la totalidad de la vida del φρόνιμος señalada por Ricœur.

²⁶ Brague (1988) se refiere a la obra *Partes de los animales* donde Aristóteles polemiza con Anaxágoras para quien la mano hace al hombre el más inteligente (φρονιμώτατον) de los animales, y lo critica sosteniendo que es a la inversa: en tanto la mano es la herramienta de las herramientas, es “más lógico decir que recibe manos por ser el más inteligente (φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζώων) (Aristóteles, 2000, 687a 10). Allí ofrece el famoso ejemplo de la flauta: “Las manos son, de hecho, una herramienta, y la naturaleza distribuye siempre, como una persona inteligente, cada órgano a quien puede utilizarlo. Y en efecto, es más conveniente dar flautas a quien es un flautista que enseñar a tocar a quien tiene flautas, pues a lo mayor y principal la naturaleza añade lo más pequeño, y no a lo más pequeño lo máspreciado y grande. Si realmente es mejor de esta manera, y la naturaleza hace lo mejor entre lo posible, no por tener manos es el hombre el más inteligente (φρονιμώτατος), sino por ser el más inteligente de los animales (τὸ φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζώων) tiene manos” (Aristóteles, 2000, 687a 11-19). En *Acerca del alma*, retoma esta idea de la mano como herramienta de las herramientas (Cfr. 432a 1), y como veremos en el próximo apartado, formula una tesis similar, pero ahora vinculando al tacto

es un animal no especializado, pues no tiene instrumentos naturales como garras o tentáculos. Sus manos son la herramienta de las herramientas en tanto con ellas puede fabricar (*poiësis*) distintos útiles y usarlos como medios para la acción (*praxis*).²⁷ “Así la *phrónesis* [concluye Bague (1988)] es en el dominio de la *praxis* lo que la mano es en el de la *poiësis*. Ella es alguna cosa como el *medio de medios*.” (p. 119)²⁸. Esta correspondencia entre φρόνησις y mano se entrecruzarán en *Acerca del alma* con la universalidad del tacto

como causa (y no efecto) del superlativo de φρόνιμος, lo cual da a entender la distancia entre mano y tacto, en tanto la primera no es para Aristóteles un órgano privilegiado del segundo.

²⁷ La tesis de Bague (1988) se amplía vinculando la mano con el alma y el intelecto. La presencia de la mano en el hombre como órgano universal, capaz de tomar todos los útiles y abrirse a la totalidad de la vida, es decir, estar conforme con el universo y ser un ser erguido es debida a la “divinidad” del hombre mismo: “La mano simboliza la universalidad del hombre [...] el hombre es universal porque él es conforme al universo” (p. 238). Asimismo, siguiendo a *Tópicos* vincula a la mano con el fuego y el alma. En el primer caso, porque todos los elementos (aire, tierra, etc.) pueden devenir fuego en tanto inflamables, pero el fuego no es una presencia independiente de los elementos inflamados, es decir, “no se vuelve presente más que destruyendo el soporte de su presencia. El fuego es como el equivalente elemental de la mano humana, una mano que no existiría más que manejando tal o cual útil, con el cual ella no se confundiría jamás [...]” (Bague, 1988, p. 240). En el caso del vínculo con el alma e intelecto, Bague sigue a *Acerca del alma* cuando Aristóteles dice “de donde resulta que el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas, así como el sentido es forma de las cualidades sensibles” (Aristóteles, 1978, 432a 1-4). La indeterminación de la mano, por la que es capaz de tomar y dejar todos los instrumentos, “es la figura de la indeterminación del alma”, capaz de ser todas las cosas (Bague, 1988, p. 361).

²⁸ La otra gran tesis de Bague (1988) es que la posibilidad de universalidad de la φρόνησις como capacidad para tomar la vida en su totalidad y deliberar sobre la mejor manera de llevarla, tiene que ver con el carácter *mío* de mi presencia en el mundo, que —aunque Bague (1988) no lo señale, como veremos en *Acerca del alma* y en correspondencia con las tesis fenomenológicas— está directamente vinculado con la capacidad de atestación de lo propio que ofrece el sentido del tacto: “Mi presencia en el mundo es tal en efecto que ella es *mi* presencia en el mundo y al mismo tiempo ella es la presencia *del mundo* en mí. Y eso de tal manera que esos dos aspectos se implican: es porque la presencia es una presencia *en mi* (à moi) que ella es aquella *del mundo*, y recíprocamente” (p. 120).

como sentido perceptivo que –según creo– permitirá establecer la misma correspondencia entre φρόνησις y ἀφή, considerando ahora al segundo como condición de posibilidad de la universalidad del hombre. No obstante, sin apresurarnos, en el marco de la Ética, la tesis de Brague ya echa algo más de luz sobre por qué la φρόνησις como virtud necesita para Aristóteles de la destreza (δεινότητα) que la concretiza en la práctica y por qué también ἀφή es objeto de σωφροσύνη.

En síntesis, a la clásica y conocida oposición y negatividad que el Estagirita establece en el ámbito ético entre la virtud de la φρόνησις y el sentido del tacto como raíz de toda intemperancia, le subyacen dos relaciones positivas de proximidad: una directa entre φρόνησις y ἐπιδέξις, y otra indirecta entre φρόνησις y ἀφή que pasa a través de las mediaciones del tacto medido del σώφρων (o el tacto como objeto de σωφροσύνη) y de la destreza. Ambas refieren a la universalidad del tacto en la base –o límite inferior como dirá Ricœur– de la deliberación *phronética*. Esta última relación de proximidad entre φρόνησις y ἀφή se hará manifiesta en *Acerca del alma* tal como lo examinaremos a continuación.

El tacto en el ámbito perceptivo de *Acerca del alma*

Así como hay que servirse de los puntos estudiados sobre la *psyché* para el examen de las virtudes morales, no hay que olvidar que cualquier estudio sobre el alma –en Aristóteles como en muchos filósofos antiguos– se inserta dentro de un examen de la naturaleza (φύσις). En el tema que nos ocupa, esta inserción se concreta entre el ámbito psicológico de significación donde el tacto, como “sentido perceptivo” (ἀφή ο ἀπτόν), se da en todos los seres animados sensibles, y el ámbito físico (y metafísico) donde, como “contacto” (θίξις), se da en la totalidad de los entes.²⁹

²⁹ Más allá de lo ya indicado en otras obras, en el capítulo uno del libro I de *Acerca del Alma*, al determinar el objeto del que se ocupará (qué es el alma, si puede existir separada del cuerpo, cuán vinculadas están a él sus afecciones, etc.), Aristóteles ensaya una analogía geométrica entre la recta que está en contacto (ἄπτεσθαι) con una esfera y el alma que toca al cuerpo haciéndolo viviente:

Bajo este marco, las elaboraciones fundamentales sobre el tacto como sentido se ubican en el capítulo once del libro II, es decir, casi en el centro de la estructura general de la obra. Después de haber examinado los otros cuatro sentidos (la vista, el oído, el olfato y el gusto), el movimiento de este capítulo se desarrolla a modo de un vaivén entre dos grandes cuestiones relativas al objeto, medio y órgano de este sentido: a) en tanto los objetos y cualidades tangibles son muchas, ¿el tacto es uno o muchos sentidos?;³⁰ a) en tanto cada sentido tiene un órgano particular: la vista, los ojos; la audición, el oído; el olfato, la nariz; y el gusto, la lengua, ¿cuál sería el órgano del tacto? ¿Es la carne del cuerpo o es un órgano interno a ella?³¹

“[...] si ninguno [de los actos y afecciones] le pertenece con exclusividad [al alma], tampoco ella podrá estar separada, sino que le ocurrirá igual que a la recta a la que, en tanto que recta, corresponden muchas propiedades –como la de ser tangente (ἄπτεσθαι) a una esfera de bronce en un punto por más que la recta separada no pueda llevar a cabo tal contacto (ἄψεται); y es que es inseparable toda vez que siempre se da en un cuerpo—. Del mismo modo parece que las afecciones del alma se dan con el cuerpo: valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor y el odio. El cuerpo, desde luego, resulta afectado conjuntamente en todos estos casos” (403a 11-16). A la luz de esta analogía que remite a la unidad natural de alma y cuerpo como ser juntos en contacto, se preguntará: “Si basta que el alma toque (θιγιῖν) al objeto con cualquiera de sus partes [...] ¿Y si para entender es necesario tocar (θιγόντα) el objeto con todo el círculo, qué sentido tiene el contacto (θίξις) con sus partes?” (Aristóteles, 1978, 407a 16-19).

³⁰ Sobre esta primera cuestión, Aristóteles no da al comienzo respuestas claras. El problema parece ser que todo sentido parece limitarse a un par de contrarios, la vista, por ejemplo, a lo blanco y lo negro, mientras que el tacto se mueve entre más de una pareja: caliente y frío, duro y blando, seco y húmedo. Esta dificultad es solo aparente y se resuelve cuando se evidencia que los demás sentidos también se dan entre múltiples contrariedades (por ejemplo, en el sonido que afecta al oído hay agudeza y gravedad, así como intensidad y suavidad). No obstante, el problema que queda sin aclarar es: ¿Cuál es el objeto sensible que subyace a tales contrariedades, aquello que sería al tacto lo que el sonido es al oído? Así, respecto a eso que sería “lo tangible” solo anticipa que “lo que se afirma de lo tangible (τοῦ ἄπτου) ha de afirmarse también del tacto (ἀφῆς). Es decir, que si el tacto no constituye un sentido sino varios, las sensaciones tangibles (τὰ ἄπτα αἰσθητὰ) serán también necesariamente múltiples” (Aristóteles, 1978, 422b 17-19).

³¹ Sobre esta segunda cuestión, el problema del tacto es que no tiene de forma evidente un órgano particular restringido a una parte determinada del cuerpo.

Estas cuestiones están precedidas por referencias al sentido táctil en los capítulos dos, tres, seis, nueve y diez del libro II y sucedidas por referencias en los capítulos uno, once, doce y trece del libro III.

Este movimiento de tematización por fuera del capítulo once del libro II, anticipa y profundiza tres determinaciones del tacto que son universalmente compartidas por los vivientes sensibles: a) su carácter básico y fundamental para la mantención de la vida animal a partir de su vínculo con la facultad de nutrición, por lo cual es también condición de posibilidad del deseo, y con ello del apetito, los impulsos, la voluntad y la imaginación; b) su carácter de fundamento para la vida sensible animal, es decir, para la percepción o sensibilidad, pues es el único sentido común a todos los animales y base del carácter mediado de los restantes sentidos; y c) su carácter de fundamento para la inteligencia humana (*φρόνησις*) en tanto aquí el tacto hace del hombre el más inteligente de los vivientes sensibles (*φρονιμώτατόν τῶν ζώων*). Examinemos a continuación cada una de estas tres universalidades.

Las manos, a pesar de ser la herramienta de herramientas, no son para el Estagirita el órgano privilegiado del tacto. El tacto se extiende a casi toda la corporalidad, en concreto, en el hombre, a toda su carne (o a su análogo en los animales). Aquí opera la herencia hipocrática, según la interpretación de Romeyer-Dherbey (1983), en tanto ellos “han caracterizado al tacto no por el hecho de entrar en contacto, sino por el hecho que no poseía órgano localizado y que se percibía con todo el cuerpo entero” (p. 453) Para Aristóteles, la carne es, como veremos en seguida, no el órgano del tacto (que está en el interior del cuerpo), sino su medio. Aclarada la cuestión del medio, Aristóteles volverá sobre la cuestión primera que había dejado sin respuesta: cuáles son las cualidades tangibles, y por lo tanto si el tacto es uno o varios sentidos. De allí el movimiento de vaivén del capítulo. A través de la mediación de la carne, terminará por definir a las cualidades tangibles diciendo que “tangibles son, pues, las diferencias del cuerpo en tanto que cuerpo (*ἅπται μὲν οὖν εἰσὶν αἱ διαφοραὶ τοῦ σώματος ἢ σώμα*)” (Aristóteles, 1978, 423b 26-27). Y continúa: “El órgano receptor de las mismas es, a su vez, el del tacto, es decir, aquella parte del cuerpo que constituye el asiento donde primariamente se da el sentido denominado tacto y que es en potencia tales cualidades: percibir sensitivamente es, en efecto, sufrir una cierta afección (*τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάσχειν τι ἔστιν*), y de ahí que el agente haga que esta parte —que está en potencia (*δυνάμει ὄν*)— sea tal cual él mismo es en acto (*οἷον αὐτὸ ἐνεργεῖα*)” (Aristóteles, 1978, 423b 26; 424a 2).

Tacto y manutención de la vida animal: placer, dolor y deseo

Las primeras referencias de Aristóteles al sentido del tacto se ubican al intentar profundizar la definición del alma y distinguir la vida vegetativa de la sensitiva-animal. Esa distinción la establece a través de una correspondencia entre tacto y facultad de nutrición que se mantendrá a lo largo de toda la obra:

Por otra parte, la actividad sensorial más primitiva (αἰσθήσεως πρῶτον) que se da en todos los animales es el tacto (ἄφή). Y de la misma manera que la facultad nutritiva puede darse sin que se dé el tacto ni la totalidad de la sensación, también el tacto puede darse sin que se den los restantes sentidos. Y llamamos facultad nutritiva a aquella parte del alma de que participan incluso las plantas. Salta a la vista que los animales, a su vez, poseen todos la sensación del tacto (τὴν ἀπτικήν αἴσθησιν). (Aristóteles, 1978, II 2 413b5-10)

Esta primera universalidad reside en que el carácter de “más común” a todos los animales, que se predicaba en la Ética, encuentra su fundamento aquí al ser el sentido “más primitivo” (πρῶτον) para la vida sensible a partir de su vínculo indispensable con la facultad de nutrición. No hay vida sin que se dé la nutrición. El alimento es esencial para que todo cuerpo animado se mantenga con vida. Ahora bien, todo alimento es tangible. Por tanto, a diferencia de las plantas, los vivientes sensibles solo acceden a él gracias al sentido del tacto que le proporciona además la capacidad de discernir o distinguir entre aquello que es comestible y aquello que no lo es, ofreciéndole la sensación básica de placer-agradable y de dolor-desagradable frente a la comida.³² En resumen, el tacto es el sentido que posibilita la

³² Bajo esta universalidad por analogía entre nutrición y tacto, aparece el problema de la modalidad no táctil de la facultad nutritiva de las plantas. Trabajos como los de Sisko (2003) y Massie (2013) buscan distinguir en el examen aristotélico del tacto cómo las plantas tienen la capacidad de extraer su comida de su entorno inmediato sin discernimiento, es decir, sin realizar el acto de tocar, sino simplemente por estar en contacto con el suelo que las nutre. En cambio, los animales tocan y deben discernir su comida en tanto

vida animal-sensible porque permite mantenerla. En términos más ricœurianos, sería la *atestación* de la *psyché* sensible o perceptiva, pues solo hay vida animal si hay tacto. Tal relevancia es confirmada por Aristóteles unas líneas más abajo al decir que algunos animales tienen todas las facultades y sentidos mientras que otros solo algunos, y “otros, en fin, solamente una, la más necesaria, el tacto (τὴν ἀναγκαιοτάτην, ἀφήν)” (Aristóteles, 1978, II 2 414a3-4). El argumento de esta correspondencia entre la nutrición y la necesidad de tacto para la vida sensible, que retoma en el capítulo siguiente (II 3) al relacionar las facultades del alma, se completa sosteniendo que el deseo (ὄρεξις) no solo por la comida, que sería la forma básica de desear vivir, sino todo deseo en general, no puede darse sin que exista el tacto, por lo cual este es casi un sinónimo de la facultad de nutrición y el único sentido común a todos los animales:

En efecto: el apetito (ἐπιθυμία), los impulsos (θυμὸς) y la voluntad (βούλησις) son tres clases de deseo (ὄρεξις); ahora bien, todos los animales poseen al menos una de las sensaciones, el tacto (τὴν ἀφήν), y en el sujeto en que se da la sensación se dan también el placer y el dolor –lo placentero y lo doloroso–, luego si se dan estos procesos, se da también el apetito (ἐπιθυμία), ya que este no es sino el deseo de lo placentero (τοῦ ἡδέος ὄρεξις). De otro lado, los animales poseen la sensación del alimento, ya que la sensación del alimento no es sino el tacto (ἢ γὰρ ἀφή τῆς τροφῆς αἴσθησις): todos los animales, en efecto, se alimentan de lo seco y de lo húmedo, de lo caliente y de lo frío y el tacto es precisamente el sentido que percibe todo esto. Las otras cualidades las percibe el tacto solo accidentalmente (κατὰ

esta es esencialmente tangible y, por lo tanto, para Aristóteles, todos ellos deben poseer la modalidad perceptiva del tacto que posibilita cierto grado de discernimiento entre tangibles. Sisko considera que el superlativo κοινωτάτη aplicado al tacto por ser el “más común” a todos los animales, no refiere en la *Ética* a una distinción taxonómica, es decir, de jerarquización entre vivientes, sino a una mera distinción funcional, es decir, cómo se alimentan unos sin el tacto (las plantas) y todos los otros por el tacto (los vivientes sensibles y racionales), lo que estaría en consonancia con la necesidad funcional de temperancia en los hombres respecto a los placeres que ofrece el tacto ya que, por ejemplo, morirían si no se moderaran en los placeres de la comida (Sisko, 2003, pp. 136-137).

συμβεβηκός): y es que en nada contribuyen a la alimentación ni el sonido ni el color ni el olor. El sabor, sin embargo, constituye una de las cualidades táctiles (ὁ δὲ χυμὸς ἐν τι τῶν ἀππῶν ἐστίν). [...] Baste por ahora con decir que aquellos vivientes que poseen tacto poseen también deseo. (ὅτι τῶν ζῶντων τοῖς ἔχουσιν ἀφήν και ὄρεξις ὑπάρχει). (Aristóteles, 1978, II 3 414b3-16)

De aquí se desprenden aspectos importantes que pueden ser operantes en la reasunción ricœuriana. Repasemos. El tacto: a) es el más común y primitivo de los sentidos porque originariamente abre la percepción y expone al viviente sensible a lo otro (el alimento, el mundo, el cuerpo propio a través de la percepción de sus deseos, apetitos, etc.); b) es el más necesario porque ofrece las sensaciones básicas de placer y dolor, y eso implica que no recibe pasivamente los datos sensibles, sino que tiene una función activa de discernimiento, es decir, que conoce y distingue sus objetos, por ejemplo, los alimentos. Dicha función procede, como veremos en el punto siguiente, de su relación con los medios de los distintos sentidos; 3) es condición de posibilidad del deseo, y por tanto también del movimiento y la imaginación, pues los animales si tienen “poder sensorial también tienen imaginación” (Aristóteles, 1978, 413b 4-23). Así, si en ellos hay dolor y placer, es porque tienen tacto y en consecuencia tienen deseo, apetito e imaginación sensitiva (αἰσθητικὴ φαντασία). Estos aspectos universales del tacto para la atestación de la vida sensible se confirman en una referencia posterior al capítulo central (11 II), en la que caracteriza al tacto a través de una fórmula radical: “es evidente que sin el tacto (ἄνευ ἀφῆς) el animal no podría existir” (Aristóteles, 1978, III 12 434b 8-24).³³

Tacto y mediación de la sensibilidad

La segunda universalidad del tacto radica en que, por su carácter primitivo, en tanto indispensable para la manutención de la vida sensible, no solo es el más común y necesario de los sentidos sino el fundamento de la sensibilidad, es decir, la condición de posibilidad

³³ En *Partes de los Animales*, señala que el tacto es el primer sentido en los animales.

de la percepción en general. Esta universalidad se desarrolla como centro del capítulo once del libro II a partir de la cuestión del medio del tacto, es decir, si la carne del cuerpo es su órgano o su medio.³⁴ Desde allí se abren, al menos, dos descubrimientos fundamentales: a) a partir de lo que sucede con el tacto, se evidencia que todos los sentidos se dan de modo mediado y por contacto; 2) tal mediación permanece desconocida para nosotros, pero se hace manifiesta por el tacto en la duplicación o reflexividad sensible que este ofrece.

En primer lugar, a partir de la cuestión sobre si la carne es el órgano del tacto o su medio, Aristóteles plantea que, como prueba de que es su órgano, no es un argumento suficiente el hecho de que la percepción táctil se produzca “tocando” con la carne del cuerpo en el sentido activo del verbo *θιγγάνω*, pues si entre la carne que toca y el objeto tocado se interpusiera una membrana, esta transmitiría la sensación táctil al ponerse en contacto con el objeto; incluso la transmitiría con rapidez suponiendo que fuera una membrana congénita (*γέννητο*) como podría considerarse a la carne: “De donde resulta que esta parte del cuerpo (la carne) parece actuar (respecto del tacto) como actuaría (respecto de los demás sentidos) una capa de aire en que estuviéramos congénitamente envueltos [...]” (Aristóteles, 1978, II 11 423a 6-8).

³⁴ En *Acerca del alma* la referencia a la carne tiene solo dos menciones previas y marginales a su examen como medio del tacto en el capítulo once. En los capítulos cuatro y cinco del libro I, Aristóteles examina el problema de la identificación o no del alma con la proporción de la mezcla de los elementos en el cuerpo, que no guarda la misma proporción en el caso de la carne y del hueso. Luego, con posterioridad al libro II, en el capítulo cuatro del libro III, dice: “puesto que la magnitud y la esencia de la magnitud son cosas distintas y lo son también el agua y la esencia del agua —y otro tanto ocurre en otros muchos casos pero no en todos; en algunos es lo mismo—, será que el alma discierne la esencia de la carne y la carne, ya con facultades distintas, ya con una sola, pero dispuesta de distinta manera; y es que la carne no se da sin materia, sino que, al igual que lo chato, es un tipo determinado de forma en un tipo determinado de materia. Con la facultad sensitiva, pues, discierne lo caliente y lo frío, así como aquellas cualidades de las que la carne constituye una cierta proporción combinatoria; en cuanto a la esencia de la carne, la discierne ya con otra facultad separada, ya con la misma facultad, siendo esta respecto de sí misma lo que la línea curva es respecto de sí misma una vez enderezada” (Aristóteles, 1978, 429b 9-23).

Suponiendo la hipótesis de esta membrana congénita se hace evidente que la carne no actúa como órgano del tacto (que será entonces interno al cuerpo), sino que es su medio. Aristóteles se ocupa de examinar, por eso, los tipos de medios. Por un lado, considera que, si el medio fuera uno solo y el mismo para todos los sentidos, nos parecería que percibimos con un único órgano. Vista, oído y olfato se percibirían como un único sentido. Sin embargo, “al estar separado (*διωρισθαι*) el medio a través del cual se producen los movimientos, los susodichos órganos se nos presentan claramente como diversos” (Aristóteles, 1978, II 11 423a 10-11). Por ser los medios distintos de los órganos que perciben (como el aire, es distinto del ojo) y a su vez los medios, por los que perciben los órganos, son distintos entre sí, es que los órganos se nos presentan como diversos. Por otro lado, considera que, en el caso del tacto, este asunto del medio no resulta tan evidente porque su medio (la carne) no está separado del órgano (el tacto).

Sin embargo, Aristóteles no llega tan rápidamente a tal conclusión, pues le preocupa primeramente la composición de ese medio del tacto que es la carne. Es imposible que el cuerpo animado esté constituido solo de aire o de agua (es decir, de los medios que están separados de los órganos) puesto que ha de ser algo sólido (y no son sólidos ni el agua ni el aire):

Solo resta que sea una mezcla de estos elementos juntamente con tierra como lo son la carne y su análogo; luego el cuerpo, a su vez, es necesariamente [*ἀναγκάϊον*] el medio que naturalmente [*προσπεφυκός*] recubre al sentido del tacto, medio a través del cual se producen las múltiples sensaciones. (Aristóteles, 1978, II 11 423a 14-16)

Aclarada su composición mixta, el segundo problema de la carne como medio reside en su materialidad. Aristóteles lo describe como el problema de la profundidad como tercera dimensión de los cuerpos. Si la carne es el medio del tacto y sabemos que un cuerpo situado entre dos cuerpos impide que estos puedan estar en contacto entre sí, ¿cómo sucede entonces la mediación de la carne material? La

respuesta pasa por la analogía con los medios de los otros sentidos (agua y aire) y retoma el modelo de la carne como una membrana. Así como sabemos que un cuerpo interpuesto impide el contacto, también sabemos que ni lo húmedo ni lo mojado (que son tangibles) pueden darse sin un cuerpo, sino que por fuerza han de ser agua o contener agua. Los cuerpos que están en contacto entre sí dentro del agua, tienen agua entre medio. Entonces, como no resulta imposible que una cosa esté en contacto con otra en el agua, del mismo modo ocurre en el aire “ya que el aire es a las cosas que están en él lo que el agua es a las que están en el agua” (Aristóteles, 1978, II 11 423a 30-31). La posibilidad de mediación que ofrecen el agua y el aire elimina el problema de la mediación que ofrece la carne en tanto materialidad sólida.

Para Aristóteles tal problema aparece como problema debido a una condición fenomenológica de la percepción misma: la mediación de todo medio pasa siempre desapercibida a nuestra atención “al igual que tampoco se dan cuenta los animales acuáticos si los cuerpos que tocan están mojados” (Aristóteles, 1978, II 11 423b 1-3). Para dar prueba de ello, se pregunta si la percepción se realiza de la misma manera para todos los objetos o de diferente manera para los distintos objetos, según la creencia que los objetos tangibles y gustables son percibidos por contacto, y los otros (lo visible, lo audible y lo oloroso) a distancia. Esta diferencia es, en realidad, aparente. “Parece” por nuestra natural inadvertencia del medio que media la percepción. En verdad todos los sentidos, sean los que perciben de cerca o a distancia, están mediados, es decir, perciben a través de un medio. Los tangibles como lo duro y lo blando “los percibimos a través de otros cuerpos al igual que lo sonoro, lo visible y lo oloroso, si bien estos últimos los percibimos a distancia y aquéllos de cerca: de ahí que el medio nos pase inadvertido. Desde luego que todo lo percibimos a través de un medio que, sin embargo, nos pasa inadvertido en el caso de aquellos objetos” (Aristóteles, 1978, II 11 423b 5-8). Para mostrar cómo el oído, la vista y el olfato son mediados, aunque no percibamos su medio y por lo tanto no nos lo parezca, Aristóteles retoma el ejemplo de la membrana en la mediación de la carne para el tacto:

[...] en el caso de que percibiéramos todos los tangibles a través de una membrana, sin que nos diéramos cuenta de que se halla en medio, nos encontraríamos en una situación similar a aquella en que de hecho nos encontramos en el agua y en el aire: nos parece que realmente estamos en contacto con los objetos y que nada hay entre medias. (Aristóteles, 1978, II 11 423b 9-13)

Reconociendo la complejidad de esta mediación inadvertida para aquellos que perciben, Aristóteles recurre a otra analogía, la del escudo y el guerrero. Entre la carne y el tacto sucede algo así como el que es golpeado a través de un escudo. No es que el escudo lo golpee tras ser él golpeado; antes bien, sucede que ambos resultan golpeados conjuntamente (ἀλλ' ἄμ' ἄμφω συνέβη πληγῆναι). El escudo es para el guerrero lo que la carne para el viviente que toca, una capa protectora de la fuente de vida (el calor vital). Entonces, aunque lo parezca porque la percepción táctil se da instantáneamente, el tacto no es un sentido de contacto inmediato, sino mediado, es decir, un sentido de aproximación y cercanía, cuya característica central es que percibe “junto con o a la vez que el medio” (ἀλλ' ἄμα τῷ μεταξύ) (Aristóteles, 1978, II 11 423b 15-20) que, en su caso, es la carne del cuerpo.³⁵

La carne no es un cuerpo extraño interpuesto entre dos cuerpos, sino el cuerpo propio inadvertido como medio, lo que le otorga una instantaneidad, pero no inmediatez al tacto y al gusto. Bajo esa condición perceptiva del tacto y su medio, Aristóteles concluye que todos los restantes sentidos se dan también por contacto y son mediados. A diferencia del tacto, en ellos el contacto no se da “junto con” (ἀλλ' ἄμ), sino “a través de un medio” (ὑπὸ τοῦ μεταξύ). Por eso, en ningún sentido se percibe si el órgano está en contacto directo con el objeto (contacto sin mediación), por ejemplo, o si

³⁵ En esta dirección, hay que interpretar la frase del capítulo anterior donde, analizando el gusto, señala que lo gustable es una cierta clase de tangible: “He ahí la razón por la cual no es posible percibirlo a través de un cuerpo extraño interpuesto: tampoco es esto posible en el caso del tacto” (Aristóteles, 1978, II 10 422a 8-10).

se coloca un cuerpo blanco directamente sobre el ojo. Eso pone de manifiesto también que el órgano del tacto es interno, ya que solo en tal supuesto viene a suceder con él lo mismo que sucede con los demás sentidos, que los objetos directamente situados sobre el órgano no se perciben, y los objetos situados o puestos en contacto directamente sobre la carne se perciben, porque la carne es únicamente el medio del tacto y no su órgano: “En suma, lo que el aire y el agua son respecto de la vista, el oído y el olfato, eso mismo parece ser la carne y la lengua (respecto del tacto y del gusto): entre ellas y el órgano sensitivo se da la misma relación que en el caso de aquellos” (Aristóteles, 1978, II 11 423b 17-20).

La única diferencia entre ellos radica entonces en el carácter propio o no del medio en el que se produce el contacto perceptivo: “junto con” en el caso de la carne para el tacto y el gusto, y “a través de” en el caso del aire y el agua para los restantes sentidos. Solo por eso se considera que unos perciben de cerca y otros a distancia. No obstante, en todos los casos, los medios permanecen siempre inadvertidos para nosotros; o, dicho de otro modo, desapercibidos, pero posibilitando la percepción. Así cuando Aristóteles afirma la primera universalidad del tacto por su relación con la facultad nutritiva en los vivientes sensibles, ya deja indicada esta segunda universalidad del tacto como fundamento de la percepción mediada:

Sin que se dé la facultad nutritiva no se da, desde luego, la sensitiva, si bien la nutritiva se da separada de la sensitiva en las plantas. Igualmente, sin el tacto (ἄνευ μὲν τοῦ ἀπτικοῦ) no se da ninguna de las restantes sensaciones, mientras que el tacto (ἀφῆ) sí que se da sin que se den las demás: así, muchos animales carecen de vista, de oído y de olfato. (Aristóteles, 1978, II 3 415a 1-6)

Más adelante profundiza:

[...] si no se tiene tacto (ἀφῆς) es imposible tener ningún otro sentido, ya que todo cuerpo animado es capaz de percibir por contacto (ἀπτικόν), como más arriba se dijo. El resto de los elementos, excepto la tierra, puede constituir órganos sensoriales, pero es que

todos ellos producen la percepción a través de un medio (διὰ τῶν μεταξύ), ya que perciben a través de otro cuerpo; el tacto, por el contrario, consiste en entrar en contacto con los objetos mismos (ἢ δὲ ἀφῆ τῶ αὐτῶν ἄπτεσθαί ἐστιν) y de ahí precisamente que tenga tal nombre. (Aristóteles, 1978, III 13 435a12-435b2 y cf. III 1)³⁶

Por otro lado, en tanto la carne como medio del tacto pasa inadvertida para nosotros, Massie (2013) interpreta que Aristóteles le

³⁶ Tal como desarrolla en el capítulo seis del libro II, por esta universalidad en relación al alimento, el tacto es base de toda la sensibilidad y percibe “por accidente” todas las cualidades sensibles de los otros sentidos (lo visible-invisible, lo audible-inaudible, etc.) El argumento es el siguiente. Aristóteles aclara que sensible o perceptible (τὸ αἰσθητὸν) se dice de tres clases de objetos, dos “por sí” (καθ’ αὐτά), y uno “por accidente” (κατὰ συμβεβηκός). De los dos primeros, uno es “propio” de cada sentido (aquel objeto que no puede ser percibido por ningún otro sentido y sobre el cual no puede haber error, lo visible del color para la vista, lo audible del sonido para el oído y lo gustable del sabor para el gusto), y el otro “por sí”, que es un objeto perceptible común a varios sentidos (por ejemplo, el movimiento y el número, que son perceptibles tanto por el tacto como por la vista). Finalmente, “se habla, en fin, de ‘sensible por accidente’ cuando, por ejemplo, esto blanco es el hijo de Diare. Que ‘es el hijo de Diare’ se percibe por accidente, en la medida en que a lo blanco está asociado accidentalmente esto que se percibe” (Aristóteles, 1978, 418a 13-23). El tacto percibe entonces múltiples cualidades diferentes (por eso generaba la pregunta sobre si era uno o muchos sentidos), ya que percibe “por sí” las cualidades sensibles propias (tangibles), esenciales para acceder al alimento (así, en el capítulo cuatro, Aristóteles aclara que “el alimento guarda relación –y no accidental (οὐ κατὰ συμβεβηκός)– con el ser animado” (Aristóteles, 1978, 416b 10-11).), también “por sí” percibe las cualidades sensibles comunes, como el movimiento. Y, finalmente, “por accidente” percibe las cualidades sensibles propias de los demás sentidos, en tanto están asociadas a lo tangible y por lo cual estos operan por contacto mediado. En este sentido, en *Acerca de la generación y corrupción*, Aristóteles considera sinónimos lo αἰσθητοῦ y lo ἄπτοῦ, pues percibimos cuerpos sensibles o perceptibles porque hay tacto: “buscamos los principios del cuerpo perceptible (αἰσθητοῦ σώματος), es decir, ‘tangible’ (ἄπτοῦ), y que tangible (ἄπτον) es aquello cuya percepción se da por el tacto (αἰσθησις ἀφή)” (Aristóteles, 1978, 329b6-8). Ahora queda más claro por qué en *Ética* a Nicómaco como argumento previo al tacto en tanto causa de la ἀκοασία y objeto de σωφροσύνη, Aristóteles utilizaba el argumento del alimento y la nutrición para mostrar que su placer lo ofrece únicamente el tacto, y solo por accidente, lo tienen los demás sentidos.

atribuye cierto grado de alteridad u otredad, pues por su carácter de medio no es del todo nosotros, y sin esa alteridad desapercibida la sensación táctil no sería posible.³⁷ La ventaja del tacto por la cual sería fundamento de los restantes sentidos residiría en el carácter “propio” de esa carne extraña. Propiedad que no se da en el caso de los otros medios (aire y agua) y que establece esa diferencia entre “junto con” (ἅλλ᾽ ἅμ) y “a través de un medio” (ὑπὸ τοῦ μεταξύ) que determina los distintos modos de contacto perceptivo de los sentidos. El tacto que se da junto con la carne permitiría una concomitancia perceptiva del medio desapercibido. Siguiendo el ejemplo del escudo y del guerrero, si un objeto me toca no solo experimento el objeto sino también a la vez y junto con el contacto del objeto, mi escudo-carne, lo cual no sucede con los otros medios ni sentidos. El tacto revelaría así el medio que pasa inadvertido. Gracias a él toda afección se manifestaría como una autoafección siempre mediada (Massie, 2013). La existencia de un medio implica que siempre hay un intervalo entre la detección del objeto y la detección del medio. Si no sucediera así, no habría ninguna diferencia entre tocar y contactar y, en lugar de sentir lo sensible-tangible, simplemente seríamos alterados por ello. Aun cuando tomemos en cuenta la necesidad de distancia en las experiencias sensoriales de los diferentes sentidos, Aristóteles pone en el tacto su fundamento, pues percibe “junto con o a la vez que el medio”, y da acceso así a las “cualidades del cuerpo

³⁷ En esa alteridad de la carne radica el problema y preocupación que el cuerpo adquiere en la fenomenología de Husserl y poshusserliana, como la de Merleau-Ponty, y que Ricœur asume en sus obras tempranas como *Philosophie de la volonté I*. El punto de partida de la fenomenología trascendental de Husserl es el dominio inmanente de la conciencia subjetiva. Su adjetivación de “trascendental” refiere a descubrir las relaciones subyacentes entre las esencias y estructuras esenciales de los fenómenos subjetivos a través de la reflexión filosófica. Eso se denomina “reducción fenomenológica” y busca evitar el peligro del psicologismo, es decir, de una psicología meramente subjetiva. En este movimiento trascendental, el cuerpo se volverá problemático, ya que no es interno a nuestra conciencia ni tampoco es externo a nosotros, sino algo inserto entre el mundo físico y la esfera subjetiva, por eso, junto con el análisis del tiempo, será uno de los puntos críticos de Ricœur hacia el proyecto trascendental de la fenomenología husserliana.

en tanto que cuerpo”. El tacto es el sentido de la materialidad por excelencia, por lo tanto, el “menos puro”. Y eso es porque la experiencia de presencia sensible que ofrece implica una experiencia de copresencia del medio material. El tacto revela que la sensación no es exclusivamente del objeto sensible, sino que también siente su propio poder. Siente que algo se siente. Así se suele hablar del tacto vinculado a una cierta “reflexividad del sentido común”.³⁸

Sin esta “duplicación” –como la ha llamado Merleau-Ponty– en el corazón de la experiencia perceptiva, no sabríamos que estamos percibiendo. Esta dualidad del sentir se manifiesta especialmente para Aristóteles –y luego también para Husserl– en las sensaciones táctiles (Sedley, 2017).

Está claro entonces que el tacto no es solo un sentido que sirve de “modelo” para comprender todos los sentidos, sino que es su fundamento porque, en mayor medida, muestra la dualidad y mediación de la percepción al señalar simultáneamente el objeto de la sensación y la sensación del objeto. De este modo pone en evidencia también que la sensibilidad representa una forma de autoconocimiento como una cuestión de autosensibilización, de sentir la propia vida (Massie, 2013), ya que todos los afectos y sensaciones son siempre autoafecciones. A través de este autoafectarse, la vida se conoce a

³⁸ Por ser el tacto el más común de los sentidos, se suele establecer un paralelismo con el sentido común. El propio Aristóteles parece confirmarlo en *Acerca del sueño* al decir que: “Hay una facultad sensorial y un órgano sensorial principal, pero el modo de su sensibilidad varía con cada clase de objetos sensibles (por ejemplo, sonidos o colores); y esto corresponde eminentemente, ya que esto se puede separar de los otros órganos sensoriales, pero los otros son inseparables de él. [...] [la vigilia y el sueño] son atributos de todos los animales, porque el contacto solo es común a todos los animales” (Aristóteles, 1987b, 455a 20-26). Uno podría inclinarse simplemente a identificar el tacto y el sentido común como señala Chrétien (1997). Así, apelando a la definición estoica, Aëtius (1879) habla del sentido común como un tacto interno por medio del cual nos percibimos a nosotros mismos. Y en su comentario sobre *De anima*, Miguel de Éfeso (1903) declara también que “si uno debe decir la verdad, el tacto y el sentido común son uno” (p. X). Respecto a estas cercanías y distinciones, remito a Gregoric, *Aristotle on the common sense* (2007).

sí misma, por eso suele interpretarse que el tacto aristotélico está vinculado a una conciencia sensible, antecedente de la que luego será la “conciencia encarnada” de la fenomenología.³⁹ Aunque esto valga para cualquier experiencia sensorial, como ha mostrado Michel Henry, para Aristóteles se evidencia gracias al sentido del tacto y a su medio. Según Brague (1988), se trata de una tesis implícita pero presente en Aristóteles: el tacto es el más fundamental porque a través de este el viviente percibe que él está ahí para percibir. Esa sería la mayor perfección del viviente sensible en tanto viviente que se da cuenta de su propia vida sintiente. Del mismo modo, lo interpreta Massie (2013) al mostrar que, en el análisis de Aristóteles, la tactilidad proporciona un paradigma para la sensibilidad en general y en particular para la reflexividad de la sensación mediante la cual los sentidos revelan no solo lo que están sintiendo sino también que están sintiendo. Esta característica tiene sin duda consecuencias epistemológicas y ontológicas. El sentido del tacto atestigua la presencia física de seres materiales y proporciona una verificación empírica de la característica esencial de todo viviente sensible, a saber, su autoreferencia (Massie, 2013). Quizá por eso considerando su universalidad para la mantención de la vida sensible y su carácter de fundamento para la percepción mediada, Aristóteles concluirá su obra *Acerca del alma* del siguiente modo:

³⁹ Heller-Roazen (2009) argumenta que la psicología premoderna consideraba que la percepción sensorial y la autoconciencia eran formas de sensación y no de conciencia tal como la consideramos actualmente: “Puede ser que el significado de la sensación primaria del filósofo clásico no radique en su proximidad a la noción moderna de conciencia sino en su eliminación de ella” (p. 40). La confirmación biológica de la presencia de una autoconciencia particular, es decir una conciencia sensible ofrecida por el tacto, se encuentra en la medicina actual. Los casos de somatoagnosia, es decir, de alteración o privación de la percepción táctil de alguna parte del propio cuerpo o de la relación del cuerpo con el espacio, se acompañan a menudo de una anosognosia que es la falta de conciencia de los pacientes respecto a sus propios síntomas, es decir, un desconocimiento de su enfermedad e incluso una incapacidad de reconocimiento de esa parte del cuerpo como propia por falta de sensación táctil (Prinz, 2009; Aspell, 2011).

[...] solo en caso de estar privados de este sentido parecen ineludiblemente los animales. Esto es evidente ya que ni es posible poseer tal sentido sin ser animal, ni para ser animal es necesario poseer ningún otro además de él. [...] por este se define el vivir ya que, como quedó demostrado, sin tacto no puede haber animal, luego el exceso en las cualidades tangibles, no solo destruye el órgano sensorial, sino también al animal, precisamente porque este es el único sentido que necesariamente han de poseer los animales. (Aristóteles, 1978, III 13 435b 2-8 y 435b 13-19)

Tacto y φρόνησις

A partir de estas dos universalidades que el tacto tiene para la vida sensible, y sobre la base de las correlaciones entre tacto y φρόνησις establecidas en *Ética a Nicómaco*, Aristóteles propone una tesis que considero central para comprender la herencia operante en los usos ricœurianos del tacto. En el capítulo nueve del libro II, dedicado al olfato, plantea su analogía con el gusto, que es una especie de tacto porque requiere del contacto mediado para gustar. Allí formula la universalidad más importante que el tacto tiene, no para los vivientes sensibles en general, sino para los hombres en particular; parafraseando a Brague, refiere a su ser condición de posibilidad de la universalidad del hombre:

Parece existir, por otra parte, cierta analogía entre este sentido y el gusto, así como entre las distintas especies de sabores y de olores, si bien el gusto posee en nosotros mayor agudeza (ἀκριβεστέραν) precisamente por tratarse de un cierto tipo de tacto, y ser este el sentido más agudo (ἀκριβεστάτην) que posee el hombre: pues si bien es inferior a muchos animales en los restantes sentidos, sin embargo es capaz de percibir por medio del tacto (κατὰ τὴν ἀφήν) con mucha más precisión (ἀκριβοῦς) que el resto de los vivientes sensibles. Y de ahí que sea el más prudente de los vivientes sensibles (φρονιμώτατον τῶν ζώων). Prueba de ello (σημεῖον) es que en el género humano los hay por naturaleza mejor (εὐφρεῖς) y peor (ἀφρεῖς) dotados en

función de este órgano sensorial (παρὰ τὸ αἰσθητήριον)⁴⁰ y no en función de ningún otro: los de carne dura (σκληρόσαρκοι) son por naturaleza mal dotados de pensamiento (ἀφυεῖς τὴν διάνοιαν) mientras que los de carne blanda (μαλακόσαρκοι) son bien dotados (εὐφυεῖς). (Aristóteles, 1978, 9 II 421a 16-26)

Frente a este denso y enigmático texto, Chrétien (1997) formula la pregunta sobre lo que sorprende a todos: ¿Cómo puede ser que el sentido más básico y necesario que atesta la vida (pues no hay vida sensible sin tacto), que nos da la sensación más primitiva de placer y dolor, y que además, según la Ética, por ser el más común (κοινοτάτη) a todos los vivientes sensibles es en el hombre causa de la mayor intemperancia y objeto de la σωφροσύνη, sea ahora el que lo hace el más inteligente o prudente (φρονιμώτατον) de los animales?⁴¹ Preguntado de otro modo, ¿cómo la facultad más fundamental de percepción, común a todos los vivientes sensibles (ἀφή), puede ser causa o estar implicada en la existencia de las facultades de intelección más altas y complejas (φρόνησις y διάνοια), particulares de los hombres? O expresado en términos de Bregue, ¿cómo la universalidad del tacto es condición de posibilidad de la capacidad humana de universalidad? ¿Es por permitirle autopercibirse mejor que él está ahí para percibir? ¿O qué tipo de causalidad involucra? ¿Se trata de una relación metafórica entre percepción táctil y actos intelectuales?⁴²

⁴⁰ La preposición παρὰ que acompaña aquí al acusativo (τὸ αἰσθητήριον) suele indicar hacia, al lado de, a lo largo de, por, etc. En las ediciones castellanas se suele traducir “en función de” o “a causa de” para indicar el carácter causal de ese “por” que el sentido del tacto tiene para el más inteligente de los animales.

⁴¹ Chrétien (1997) se pregunta con Romeyer-Dherbey (1983) si por esta razón entre la *Ética* y *Acerca del alma* no habría respecto del tacto una “contradicción” y “cambio doctrinal”, por los cuales Aristóteles se consagraría en la segunda obra a una “auténtica rehabilitación del tacto” tras haberle asignado en la primera una “inferioridad indudable” (Romeyer-Dherbey, 1983, pp. 150-151).

⁴² Así, por ejemplo, Romeyer-Dherbey (1991) llega a hablar en Aristóteles de “la sensitiva –o sensorial– manera de hablar de lo inteligible, y la desconcertante riqueza de la metafóricidad sensible” (p. 454).

A modo de explicación, algunos intérpretes han señalado que, a pesar de cierta prioridad corporal que implicaría la determinación de la inteligencia por el tacto, el vínculo entre tacto e inteligencia ilustra, en realidad, la unidad sustancial, es decir, el “ser-juntos” de alma y cuerpo.⁴³ Otros han mostrado que existen “similitudes estructurales” entre el sentido del tacto y la facultad humana de la inteligencia; similitudes que, no obstante, no reducen una a otra.⁴⁴ Bajo el horizonte de estas interpretaciones, creo que, ciñéndonos al texto, pueden distinguirse dos elementos de la paradoja, cuyos análisis aportarán claridad a los usos ricœurianos. En primer lugar, la sorpresa se desprende de que es en función del sentido del tacto y “no en función de ningún otro” que el hombre es el más inteligente (φρονιμώτατόν). En segundo, además de que este distinga a los hombres del resto de los vivientes sensibles, sorprende que sea “señal o prueba de ello” (σημεῖον) la distinción de los hombres entre sí, es decir, entre los que tienen carne suave y están bien dotados de

⁴³ Siguiendo las interpretaciones del Aquinate, Thomas Hibbs (2001) afirma en este sentido que “El alma intelectual [...] es el primer acto de todo el cuerpo, animando e informando al conjunto, que tiene importantes ramificaciones para los poderes subracionales del alma humana” (p. 54).

⁴⁴ Massie (2013) destaca tal similitud a partir de la función que Aristóteles le atribuye a las imágenes para la inteligencia. Las imágenes (*phantasmata*) que son para el alma pensante (*dianoetikē psuchē*) como impresiones sensoriales. Las afirma o niega como buenas o malas, y las busca o evita. En este sentido, en primer lugar, la inteligencia se comporta para Aristóteles como la sensibilidad táctil: discrimina entre sus imágenes; busca algunas y evita otras. Así aparece en un nivel intelectual el empuje y estructura primordial de la vida sensible, que es diferenciar lo nocivo-doloroso de lo útil-placentero, de lo cual se ocupa especialmente el tacto. En segundo lugar, es también por esta razón que el alma nunca piensa sin imágenes. Ellas desempeñan una función mediadora necesaria en el proceso de pensamiento. Son como el aire que actúa sobre el ojo, mientras que el ojo actúa sobre otra cosa, y de manera similar en el caso de la audición. Al igual que en el proceso de percepción, no nos estamos enfocando en el medio, que pasa desapercibido o inadvertido para nosotros, sino en el objeto, que el pensamiento busca a través de su imagen mediadora. El pensamiento está orientado hacia una forma que se capta a través de la imaginación que constituye su intermediario. En síntesis, la estructura tripartita perceptiva de órgano, medio y objeto sensible se corresponde con la estructura tripartita intelectual de pensamiento, fantasma y noema. En ambos casos, el medio es lo que a menudo no captamos (Massie, 2013).

pensamiento (εὐφρεῖς τὴν δianoian) y los que tienen carne dura y no lo están. Examinemos ambos elementos en detalle.

a) La primera cuestión es más larga y compleja. Indica que la paradoja surge de la tensión entre dos superlativos atribuidos al tacto, uno en la Ética, el más común (κοινοτάτη), y otro en *Acerca del alma*, el más inteligente (φρονιμώτατον). Es decir, ¿cómo la cualidad más extendida y universalizada entre todos los vivientes sensibles puede ser causa de la cualidad más específica y particularizante de los hombres? Entre ambos media un tercer superlativo, ἀκριβεστάτην, que abre la temática y ofrece una clave de interpretación. Aparece primero en su forma comparativa (ἀκριβεστέραν) al presentar la analogía entre el olfato y el gusto, afirmando que el segundo es “más agudo que” el primero por ser una especie de tacto. En seguida, se presenta en superlativo (ἀκριβεστάτην) para señalar la superioridad del tacto en el hombre que radica en ser el sentido “más agudo o preciso”.⁴⁵

Eso significa que el sentido más común (κοινοτάτη) entre todos los vivientes sensibles, que es fundamento de todos los restantes sentidos, es en el hombre el más agudo (ἀκριβεστάτην), y por esto último lo hace el más inteligente (φρονιμώτατον) de los vivientes sensibles. Formulado de manera inversa, el hombre es el más inteligente porque el sentido, que hace de fundamento de la sensibilidad, es en él el más agudo. De aquí que Brague (2988) afirme que “el hombre es el animal que posee en sumo grado el sentido que es en sumo grado común a todos los animales. Su lugar en la cima de la escala de la vida es una realización más perfecta de lo que cada viviente tiene en tanto viviente” (pp. 260-261).

En todos los vivientes sensibles, el tacto es indispensable porque permite percibir discerniendo o discriminando (κριτικόν) entre lo

⁴⁵ El adjetivo ἀκριβής tiene los significados de exacto, oportuno, riguroso, concienzudo, escrupuloso. En *Historia de los animales*, Aristóteles también lo utiliza para señalar que “el sentido del tacto (τὴν ἀφήν) es el más preciso (ἀκριβεστάτην) en el hombre” (Aristóteles, 1990, 494b 17-18).

placentero-gradable y lo doloroso-desagradable, por ejemplo, en relación a la nutrición y al alimento.⁴⁶ Poseerlo en grado sumo y más perfecto significa poseer una máxima precisión o agudeza en esa indispensable capacidad perceptiva de discernimiento. La perfección humana en el tacto no radicaría, entonces, en “superar” la sensibilidad con la inteligencia, sino en tener una mayor sensibilidad que el resto de los vivientes sensibles, en tanto posee en grado sumo el sentido que es fundamento de todos los demás. Así, puede decirse que el hombre posee el sentido de discernimiento más agudo para la mantención de la vida que lo hace el “más inteligente” de los vivientes sensibles, y le permite, por tanto, conservarla mejor. Chrétien (1997) muestra este y otros aspectos complementarios que revelan ese agudísimo tacto humano:

Si el tacto discrimina entre lo útil y lo perjudicial, si obedece de parte a parte a la preservación de la vida y no puede separarse de ella, el ser cuyo tacto tenga la mayor finura y discernimiento será por ello mismo el que mejor podrá preservar su vida. Y, por tanto, parece el ser más seguro y menos en peligro, pues será el más protegido del peligro. Pero, para que el tacto sea más fino, también se precisa una mayor exposición. El ser que mejor se protege del peligro ha de ser también el más profundamente expuesto. Fragilidad y sensibilidad nociceptiva crecen juntas, como si Penía y Poros, la pobreza y el recurso del mito platónico, no dejasen de unirse en la constitución de nuestro cuerpo. La debilidad posee su fuerza, pues se convierte en recurso. No cabe protegerse mejor que exponiéndose más. Es el sentido de la desnudez humana. (p. 122)

Sin pretender asumir la nueva paradoja que, siguiendo los argumentos aristotélicos, Chrétien abre para el hombre a través de su tacto (“no cabe protegerse mejor que exponiéndose más”), vale hacer todavía una aclaración importante sobre el uso del otro superlativo,

⁴⁶ Al igual que en la *Ética* lo propio del gusto era el discernimiento (κρίσις), en *Acerca del alma* afirma que el término medio es capaz de discernir (κρίτικόν) ya que respecto a cada extremo viene a ser el contrario, por eso el órgano del tacto no ha de ser frío ni caliente.

φρονιμώτατον, en el texto del Estagirita. Superlativo del adjetivo φρόνιμος, que suele traducirse por “prudente, sensato, o que está en sus cabales”, no es utilizado muy frecuentemente por Aristóteles —una escasez similar al tacto ricœuriano—. En *Acerca del alma* solo aparece en el pasaje mencionado para indicar esa “distinción biológica” donde la mayor precisión de la sensibilidad humana respecto a los restantes vivientes sensibles lo diferencia como el ser más inteligente. Con un sentido semejante aparece en *Partes de los animales* cuando Aristóteles polemiza con Anaxágoras respecto de la mano, recordemos: “es más lógico decir que recibe manos por ser el más inteligente de los animales (φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζώων)” (Aristóteles, 1978, 687a 10).

Rastreando otros usos griegos que recopila *A Greek-English Lexicon*, se evidencia la rareza, pero también su particularidad como exhortación ética.⁴⁷ La significación aristotélica para referir a esa diferencia biológica del hombre, que es resultado de su máximo grado de la sensibilidad táctil, podría no ser ajena a ese contexto ético-filosófico que predomina en el uso griego del superlativo.⁴⁸ La

⁴⁷ El superlativo es utilizado por Platón en el *Fedro* en el momento clave cuando Sócrates describe que el amante buscará apartar a su amado de muchas y provechosas relaciones, con las que, tal vez, llegaría a ser un hombre de verdad. Así le infringe un grave mal, el más grande de todos, que es precisamente impedirle el medio a través del cual podría llegar a ser φρονιμώτατος; esto es, “la divina filosofía” (Platón, 1997, 239b). En la *Apología de Sócrates* es utilizado cuando, tras su condena, Sócrates recuerda su tarea: “iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible (φρονιμώτατος)” (Platón, 2000, 36c). También en superlativo aparece en la *Apología de Sócrates* de Jenofonte cuando pone en boca del protagonista que “en las asambleas prácticamente todos los atenienses atienden más a los oradores que hablan con más sensatez (φρονιμώτατα λέγουσι) que a sus parientes. Además, ¿no elegís también como generales, antes que a vuestros padres y a vuestros hermanos, incluso, ¡por Zeus!, antes que a vosotros mismos, a quienes consideráis que son más entendidos (φρονιμωτάτους) en materias bélicas?” (Platón, 2000, 20).

⁴⁸ Una prueba de la imbricación de su sentido biológico y ético es *Electra* de Sófocles donde el término aparece referido a la mayor “sagacidad” animal, pero, al compararnos con ellos, el coro dice “¿Por qué, cuando contemplamos a las más sagaces (φρονιμωτάτους) aves del cielo cuidándose del alimento de

mayor agudeza humana en el tacto no solo sería causa de una distinción biológica-natural, ser los más inteligentes, que surge de esa mejor disposición “estética” (sensible), sino causa también de una exhortación ética que podría plasmarse en otra traducción posible: “ser el más prudente de los vivientes sensibles”. Esto acercaría el uso de *φρονιμώτατον* en relación al tacto en *Acerca del alma* con el uso de *ἀφή* en relación a la virtud de la *φρόνησις* y al comportamiento virtuoso de *ἐπιδέξις* en la *Ética*. A pesar de estas plausibles cercanías estético-éticas, no caben dudas de que la traducción más acertada de *φρονιμώτατον* no remite directamente a la *φρόνησις* como virtud. Entonces cabe decir que, gracias a la mayor agudeza del tacto, todos los hombres tienen por naturaleza y en grado sumo la capacidad de la inteligencia, pero no cabría decir que todos poseen, en grado sumo, la virtud de la prudencia más que como una “exhortación a”.⁴⁹ Así es que *φρονιμώτατον* suele ser traducido en este pasaje por “el más inteligente”.

Tal determinación semántica se confirma por los usos que en *Acerca del alma* se dan del sustantivo *φρόνησις*, referido específicamente a la virtud de la prudencia, y del verbo *φρονεῖν*, referido al pensar. Los únicos dos usos de *φρόνησις* en esta obra se concentran en el capítulo tres del libro III, dedicado a distinguir la imaginación (*φαντασία*) de otras actividades cognoscitivas como la percepción (*αἰσθήσεως*) y el pensamiento (*διανοίας*); problema que prepara en este libro el tema de la deliberación *phronética* sobre los medios:

Es evidente que percibir sensiblemente (*τὸ αἰσθάνεσθαι*) y pensar (*τὸ φρονεῖν*) no son lo mismo ya que de aquello participan todos los animales y de esto muy pocos. Pero es que tampoco el inteligir (*τὸ νοεῖν*) —me refiero a aquel en que caben tanto el inteligir con rectitud

los que engendraron y con los que encuentra un goce, no lo hacemos en igual medida?” (Sófocles, 2000, 1058-1060).

⁴⁹ Es cierto que esta relación del tacto con el *φρονιμώτατον* le permite a Aristóteles hacer luego una distinción entre las diferentes clases de hombres que examinaremos más adelante. No obstante, en principio, como en la *Ética* podemos decir que *ἐπιδέξις* no es *ἀφή* ο *ἀπτόν*, en *Acerca del Alma* podemos decir que *φρονιμώτατον* no es *φρόνησις*.

como el intelecgr sin rectitud; el intelecgr con rectitud está constituido por la prudencia (φρόνησις), la ciencia y la opinión verdadera, y el intelecgr sin rectitud por lo contrario de ellas— tampoco intelecgr, digo, es lo mismo que percibir sensiblemente: prueba de ello es que la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera y se da en todos los animales, mientras que el razonar (διανοεῖσθαι) puede ser también falso y no se da en ningún animal que no esté dotado además de razón (λόγος). (Aristóteles, 1978, 427b 6-14)⁵⁰

El pasaje distingue a la φρόνησις como virtud del φρονεῖν, νοεῖν y διανοεῖσθαι, en tanto el νοεῖν, por ejemplo, puede ser o no recto. Por lo tanto, el sentido de φρονιμώτατον parece ser más cercano a φρονεῖν como una capacidad natural a todos los hombres que surge de poseer en grado sumo el sentido que es fundamento de la sensibilidad y más común a todos los vivientes sensibles. No obstante, el énfasis del texto puesto en diferenciar entre percibir sensiblemente (τὸ αἰσθάνεσθαι) y pensar (τὸ φρονεῖν) “que no son lo mismo ya que de aquello participan todos los animales y de esto muy pocos”, obliga a volver sobre la paradoja que, formulada casi en los mismos términos, asombraba a Chrétien (1997).

Si la αἴσθησις es algo distinto del φρονεῖν, ¿cómo este, dicho de unos pocos vivientes sensibles, puede ser causado por el fundamento de aquella que es el tacto, dicho de todos?⁵¹ La respuesta reside no solo, como hemos visto, en el carácter “más agudo o preciso”, que este sentido fundamental tiene en los hombres, sino también en el reconocimiento de que, en *Acerca del alma*, la terminología concierne a las distintas formas de conocimiento sufre de imprecisión y

⁵⁰ La otra referencia a la φρόνησις como virtud aparece un poco después: “Existen también, por lo demás, diferentes maneras de enjuiciar como son ciencia, opinión, prudencia (φρόνησις) y sus contrarios; en cuanto a sus rasgos diferenciales, es otro asunto” (Aristóteles, 1978, 427b 24-27).

⁵¹ Asimismo, cabe preguntarse si el tacto en tanto αἴσθησις es distinto del intelecgr (νοεῖν). ¿Cómo, en otras obras como *Metafísica*, puede describir a ese pensamiento (νοεῖν) de lo divino como un tocar (θιγεῖν), por lo cual sobre él no es posible engañarse, es decir, es siempre verdadero como la αἴσθησις?

ambigüedad.⁵² Así es que, un poco antes de este pasaje, Aristóteles afirma que para los filósofos antiguos el pensar (τὸ φρονεῖν) y el percibir (τὸ αἰσθάνεσθαι) eran similares.⁵³ Luego rechaza tal identificación enfáticamente, como vemos en el pasaje citado. Sin embargo, no anula con ello la cercanía. Más bien reconoce que los antiguos observaron algo importante al notar que el pensar y el sentir comparten las capacidades de discernir (κρίνει) y reconocer (γνωρίζει) alguna realidad.⁵⁴ ¿Discernir y reconocer qué realidad? Aunque φρονεῖν y αἴσθησις no se confundan, el φρονεῖν refiere a las circunstancias particulares y cambiantes del entorno de la vida humana que se perciben por la αἴσθησις, y su objetivo es adaptarse a ellas o transformarlas. La φρόνησις, entendida en este sentido amplio, refiere a responder “ingeniosamente” a la adversidad a través de la deliberación sobre los mejores medios para la vida concreta del φρόνιμος.

⁵² La nota señala que esa ambigüedad e imprecisión se da especialmente respecto a las palabras *noûs* y *voeîv*. Así, por ejemplo, mientras que en 427b 10 el verbo *voeîv* adquiere la significación genérica de un conocimiento que, de ser verdadero, engloba como especies a la *phrónesis*, la *epistémé* y la *dóxa*, en 428a 4 el sustantivo *noûs* aparece como una forma de conocimiento específica frente a *aísthesis*, *dóxa* y *epistémé* y, por tanto, sin englobar a estas dos últimas.

⁵³ Sobre esta similitud, Gavrylenko (2013) muestra que, para los hipocráticos, en el tacto *aísthésis gnôsis* se distinguían. En él, la percepción y el proceso mental cognoscitivo eran intercambiables: “Nuestro hábito de distinguir, a veces de oponer las sensaciones y la razón no debe impedirnos comprender el hecho que los hipocráticos no hacía nunca esa oposición. El sentido del tacto está asociado tanto con la *aísthésis*, como con la *gnômé*” (p. 23).

⁵⁴ Dice Aristóteles: “El inteligir (*voeîv*) y el pensar (*φρονεῖν*), por su parte, presentan una gran afinidad con la percepción sensible (*αἰσθάνεσθαι*): en uno y otro caso, en efecto, el alma discierne (*κρίνει*) y reconoce (*γνωρίζει*) alguna realidad. De ahí que los antiguos lleguen a afirmar que pensar (*τὸ φρονεῖν*) y percibir sensiblemente (*τὸ αἰσθάνεσθαι*) son lo mismo: Empédocles, por ejemplo, decía que ‘con lo que está presente (a la percepción) aumenta a los hombres el conocimiento’ y, en otro lugar, que ‘de ahí les viene el cambiar constantemente en lo que piensan’ y lo mismo, en fin, quiere decir aquella frase de Homero de que ‘tal es, en efecto, su intelecto’. Y es que todos ellos suponen que el inteligir (*τὸ voeîv*) –al igual que percibir sensiblemente (*τὸ αἰσθάνεσθαι*)– es algo corporal y que se percibe y piensa lo semejante con lo semejante, como ya hemos explicado al comienzo de este estudio” (Aristóteles, 1978, 3 III 427a 21-29)

Así, la afinidad de capacidades (κρίνει y γνωρίζει) entre φρονεῖν y αἴσθησις refiere a discernir y reconocer la realidad que es la vida particular y comprometida del φρόνιμος, pues solo desde ella, considerando a qué hombres concretos llamamos prudentes, se puede llegar a comprender la naturaleza de la φρόνησις (Aristóteles, 1998). También se trata de discernir y reconocer los mejores medios para alcanzar esa vida virtuosa o buena comprendida en su totalidad.

Lo que Ricœur señalará es que ambas, φρόνησις y αἴσθησις, comparten como “límite inferior” la referencia a lo más particular en la singularidad de cada situación, pero que, al mismo tiempo, comprenden la totalidad de la vida. De allí también que la φρόνησις y el φρονεῖν sean afines a la sensibilidad en general (αἴσθησις) no solo por las capacidades compartidas, sino también por la realidad humana que es discernida y reconocida (la singularidad de la vida del φρόνιμος y los medios para alcanzarla). En este sentido, quizá queda más clara su dependencia causal respecto a la mayor sensibilidad del tacto humano, concretada en el superlativo φρονιμώτατον. El tacto humano hace posible percibir discerniendo (κρίνει) y reconociendo (γνωρίζει) más agudamente o con mayor precisión entre medios, “junto con su medio” que es la carne, lo que posibilita el φρονεῖν y la φρόνησις como deliberación sobre ellos. El tacto representaría así la encarnación más aguda de la deliberación ética, lo que se condensa en la expresión moral: “algo me toca”. Más allá de las semejanzas estructurales de órgano, medio y objeto entre pensar y sentir, el hecho de que en *Acerca del alma* el análisis general de la función de discernimiento táctil proceda a través de una discusión sobre el problema teórico-perceptivo de los “medios” de los sentidos, y se presente como causa del superlativo φρονιμώτατον en tanto especificidad biológico(-ética) distintiva de los hombres, subraya la importancia de los “medios” como problema práctico-ético que son la piedra angular del φρονεῖν y la φρόνησις que deliberan sobre ellos.

a) A partir de esa relevancia de los medios sensibles y prácticos, la segunda cuestión de esta paradoja se divide en dos aspectos: 1) la preeminencia del órgano del tacto sobre su medio la carne; y 2) la

distinción entre tipos de medios, es decir, entre carnes humanas más duras y blandas.

1) Si bien parecería correcto interpretar que Aristóteles refiere a que la carne humana hace al hombre capaz de tocar con mayor precisión que cualquier otro cuerpo animado y hace de él el ser más inteligente, en verdad, es a la inversa.⁵⁵ En *Partes de los animales* lo aclara al decir que “la carne del hombre es la más blanda (Μαλακωτάτη) que existe. Y esto es porque su sentido del tacto (τὴν διὰ τῆς ἀφῆς αἴσθησιν) es el más sensible (αἰσθητικώτατον) de todos los animales” (660a 11-13).⁵⁶ El carácter causal de la preposición διὰ y la acumu-

⁵⁵ Poniendo el acento en la carne humana y no en el sentido del tacto, el comentarista del siglo VI, Philoponus (2005), propuso que la sensibilidad de nuestra carne es una causa de la inteligencia solo en el sentido de una “causa material”, no en el sentido de una causa eficiente, la cual podría predicarse del tacto: “Pero debemos notar que es como una *causa material* que él [Aristóteles] hace responsable a la carne; eso no produce inteligencia, salvo que sea como causa contributiva. Porque debido a la conjunción [del alma y el cuerpo], los movimientos del alma se disponen junto con las mezclas del cuerpo; no son generados por la mezcla, pero no actúan de esta manera o de esa manera sin tal mezcla” (p. 75). Algunos intérpretes contemporáneos como Giancarlo Movia (1974) están de acuerdo con esta lectura del tipo de causalidad: “la suavidad de la carne [humana] representa la condición natural primaria de la inteligencia (que puede expresarse, como observó Philoponus, en términos de causalidad material)” (p. 82).

⁵⁶ Que sea el tacto, como el más sensible de los sentidos, el que haga a la carne humana la más blanda, muestra la preeminencia del tacto, señalada por Ricœur a partir de Maine de Biran y Husserl, para la constitución del cuerpo en tanto propio. En Aristóteles vuelve a aparecer en *Partes de los animales* cuando deja vinculado al tacto con la mayor corporalidad entre todos los sentidos: “el tacto (τὸ ἄπικόν) es el más corporal (σωματώδες) de todos los sentidos y de allí su necesidad” (Aristóteles, 2000, 653b 26-29). Según Byl (1991), en este aspecto puede verse una evolución en Aristóteles entre: la carne como medio del tacto tal como aparece en *Acerca del alma*, escrito hacia el final de su vida, y en el opúsculo *Acerca de la juventud y la vejez* donde el corazón es el asiento de todas las sensaciones. En particular considera que esta valorización del corazón, que es también asiento del tacto, se explica por la valoración del justo medio, pues el corazón se encuentra en la parte media del cuerpo y por eso es principio de la vida y de toda sensación. De aquí también que Tomás de Aquino (1949) ponga la complexión “media y templada” de la carne humana en relación con la perfección y seguridad que ofrece el tacto que es a su vez causa la mayor

lación de superlativos lleva el acento de la carne al sentido y despeja dudas: por ser el tacto el más agudo (ἀκριβεστάτην) y el más sensible (αἰσθητικώτατον), es el hombre el más inteligente o prudente (φρονιμώτατόν) y su carne la más blanda (μαλακωτάτην). No es el medio más blando el que hace al tacto más sensible, sino a la inversa: el tacto más sensible es el que hace al medio más blando.

Retomamos entonces la nueva paradoja de Chrétien: “no cabe protegerse mejor que exponiéndose más”. El tacto de mayor agudeza, por el cual el hombre es el ser más protegido, conlleva necesariamente una mayor sensibilidad, es decir, lo convierte al mismo tiempo en el ser más expuesto. Por eso, para la vida humana protegerse mejor es arriesgarse más. Los grados de sensibilidad y vulnerabilidad son inseparablemente correspondientes. Y es a causa del tacto humano que la blandura de la carne y la finura de la piel aumentan el peligro de muerte para el más inteligente de los animales.

2) Inmediatamente después de la afirmación sobre la relación causal entre tacto y φρονιμώτατόν que distingue la especificidad de los hombres, Aristóteles propone como “señal” o “prueba de ello” un argumento extraño pues refiere a una subdivisión dentro de esa diferencia específica. En el género humano, los hay por naturaleza mejor (εὐφουεῖς) y peor (ἀφουεῖς) dotados en función de este órgano sensorial y no en función de ningún otro.⁵⁷ Así introduce, siempre

inteligencia: “El hombre, en relación a los demás animales, tiene el tacto más seguro (*certissimum*) y, por consiguiente, el gusto, que es una forma del tacto. El signo de ello es que el hombre es menos capaz de soportar la violencia del calor y del frío que los demás animales: e incluso entre los hombres se es tanto más inteligente (*aptus mente*) cuanto mejor es el tacto del que se está provisto” (§ 120).

⁵⁷ El término εὐφουεῖς se traduce como de feliz disposición, fuerte, vigoroso, favorable, de buen crecer. Compuesto por la partícula adverbial εὐ que significa bien, orden, perfección, y el verbo φωω que significa hacer salir, hacer crecer, producir, engendrar, hacer. Por el contrario, ἀφουεῖς significa de pocas disposiciones naturales, inhábil, incapaz, que no crece. Según *A Greek-English Lexicon*, Aristóteles lo utiliza también en los sentidos de “bien formado o dotado” respecto a los animales. Asimismo, como “de buena disposición natural” (Aristóteles, 1998, III 1114b 8) para la elección de los medios y

a causa del tacto, una división de los seres que son superlativamente inteligentes: los que son bien y mal dotados por naturaleza. Y explica en relación al tipo de carne humana la facultad para la cual tienen buenas o malas disposiciones naturales: el pensamiento (διάνοια). La carne humana, como medio del tacto más agudo, es de composición “media”, es decir, la más blanda (μαλακωπάτη) de todos los vivientes sensibles.

Dentro de esa característica superlativa, están los hombres de carne dura (σκληρόσαρκοι), por naturaleza mal dotados para el pensamiento, y los de carne blanda (μαλακόσαρκοι), por naturaleza bien dotados. Tal subdivisión se apoya en una distinción más bien de “grados” que se mueve entre dos extremos: la mayor dureza y la mayor blandura de la carne humana. Sus diferentes consistencias posibles entre lo duro y lo blando (par de cualidades perceptibles solo gracias al tacto) distinguen a los hombres entre sí. No obstante, teniendo en cuenta que la carne es solo el “medio” del tacto, y que este es el que

la voluntariedad de la virtud y del vicio. La aspiración al fin no es solo de propia elección, sino que requiere estar bien dotado por la naturaleza. Luego en la *Poética* y en la *Retórica* lo refiere de un hombre de genio o talento. En la primera, dice que la poética o el “arte de la poesía es de hombres de talento (εὐφροῦς) [...] pues se amoldan bien a las situaciones” (1455a 32). En la segunda, se refiere a los bienes que dependen de la fortuna, y cómo afectan a los hombres, entre ellos, la nobleza de estirpe que, otorgada por la suerte del nacimiento, tiende a la degeneración, afectando a las estirpes “vigorosas” (εὐφροῦ) (1390b 28), y es distinta de los caracteres o disposiciones naturales (ἦθος), por ejemplo, la nobleza natural, cuyo fundamento físico-natural Aristóteles busca destacar. Como bien señala la nota 198 de la edición de Gredos, Aristóteles juega en ese pasaje de la *Retórica* con la distinción entre εὐγενὲς y γενναῖον, que se puede encontrar sobre todo en sus textos zoológicos. εὐγενὲς refiere al animal de buena casta o raza que no ha degenerado (como los leones: nobles, bravos y bien nacidos); γενναῖον, al animal que cumple bien las funciones que le corresponden por su naturaleza (los lobos: de buena raza, salvajes y pérfidos). En el caso del tacto, podría entenderse como una necesaria disposición natural de todos los animales para la vida, que en el caso de todos los hombres, los hace φρονιμωτάτων y al mismo tiempo su desarrollo en agudeza es el fundamento para una degeneración (ἀφροεῖς) o no (εὐφροεῖς), es decir, una peor o mejor disposición al pensamiento (διάνοιαν); desarrollo que se da “junto con” la disposición natural de su medio que es la carne (más dura o más blanda), la que le toca en suerte a cada hombre en particular.

la hace la más blanda, su mayor o menor suavidad en cada hombre particular parece suponer una tesis –tácita en Aristóteles– sobre una segunda gradación del superlativo del tacto.

El más agudo de los sentidos puede ser “más o menos agudo” en cada hombre, lo que le permite discernir y pensar mejor o peor dentro de su mayor prudencia o inteligencia.⁵⁸ Sobre la base de lo dado por naturaleza para todos los hombres (el tacto más agudo y la mayor inteligencia) y para algunos (el pensamiento para los de carne suave), en tanto es el tacto y no la suavidad de la carne la condición de posibilidad para el desarrollo de esa disposición natural, en cada hombre este sentido parecería susceptible de entrenarse a fin de alcanzar una mayor agudeza que sería causa del ablandamiento de su medio en tanto se da “junto con” él.

Así, por ejemplo, en la vida particular de cada uno, un hombre de carne dura podría aguzar su tacto, volviendo más blanda su carne; carne que por naturaleza ya es la más blanda de todos los vivientes sensibles. Del mismo modo, un hombre de carne blanda podría entorpecer o volver impreciso su tacto y por lo tanto endurecer su carne. ¿Cómo podría darse esto, sea en el ámbito perceptivo, intelectual o ético? La respuesta explícita no la ofrece Aristóteles –como

⁵⁸ La referencia a la capacidad o disposición por naturaleza para discernir mejor entre medios se encuentra en la *Ética* bajo el análisis del problema de la responsabilidad sobre la imaginación, es decir, sobre los medios: “Ahora si cada uno es, en cierto modo, causante de su modo de ser, también lo será, en cierta manera, de su imaginación. De no ser así, nadie es causante del mal que uno mismo hace, sino que lo hace por ignorancia del fin, pensando que, al obrar así, alcanzará lo mejor; pero la aspiración al fin no es de propia elección, sino que cada uno debería haber nacido con un poder, como lo es el de la visión, para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero. Y, así, un hombre bien dotado es aquel a quien la naturaleza ha provisto espléndidamente de ello, porque es lo más grande y hermoso y algo que no se puede adquirir ni aprender de otro, sino que lo conservará de la manera que corresponde a su cualidad desde el nacimiento, y el estar bien y bellamente dotado constituirá la perfecta y verdadera excelencia de su índole. Si esto es verdad, ¿en qué sentido será más voluntaria la virtud que el vicio? Pues, al bueno y al malo, por igual se les muestra y propone el fin por naturaleza [...]” (Aristóteles, 1998, 5 III 1114b 1-16).

tampoco la ofrece Ricoeur más allá de la referencia a la travesía por los conflictos—. No obstante, tal vez por esta tácita cuestión es que en el centro de la estructura general de la obra (cap. 11, libro II) el Estagirita se ocupa de subrayar que el tacto como los otros sentidos es un intermedio, medida o medio entre dos extremos porque solo el término medio es capaz de discernir (τὸ μέσον κριτικόν), ya que respecto a cada extremo viene a ser el contrario (Aristóteles, 1978, 424a 5-6). En relación con la posibilidad de suavidad del compuesto intermedio que es su medio (la carne), el tacto tiene “por objeto lo tangible y lo intangible (ἡ ἀφή τοῦ ἄπτου καὶ ἀνάπτου). Intangibles (ἀνάπτου) son, a su vez, ya lo que posee en grado mínimo (μικρὸν) la característica de los tangibles (τῶν ἄπτῶν) —como sucede con el aire— ya los excesos en las cualidades tangibles, como ocurre con los cuerpos destructores” (Aristóteles, 1978, 424a 10-16). Entonces, los hombres de tacto más entrenado y agudo que, sobre su disposición natural, volverán a su carne aún más blanda, estarán más expuestos o dispuestos por la naturaleza misma de su cuerpo a las peligrosas travesías por los conflictos, pero también serán los más capaces de percibir, discerniendo en cada situación, cualidades entre extremos de intangibles.

Creo que la insistencia de Aristóteles en la mayor o menor suavidad de la carne humana debe entenderse en relación con la discusión sobre el medio del tacto y la mayor o menor agudeza que puede alcanzar este sentido que es el más agudo en el hombre. Entre los diferentes medios sensoriales, lo que diferencia a la carne no es solo que no sea un cuerpo extraño como el aire o el agua, sino que funciona como un estrato protector. Los sentidos no son simplemente las puertas a través de las cuales el mundo externo entra en la mente. También son los guardianes que seleccionan y limitan la ingesta del mundo exterior. ¿Qué pasa entonces cuando el medio resulta ser la “más o menos” pero “siempre delicada” carne humana? ¿O qué pasa con un duro golpe asestado a ese escudo cuando el tacto es el más sensible?

En tal caso, no nos arriesgamos simplemente a perder uno de nuestros sentidos, nos arriesgamos siempre a perder la vida. Incluso en los de carne dura, la mayor sensibilidad o agudeza táctil del hombre en

tanto hombre sería la posibilidad de su constante peligro de muerte. Esa sería una razón suficiente para que el sentido más indispensable sea fundamento en el hombre de una connatural exhortación ética que le permita hacer frente al necesario peligrar de su vida. De este modo, si bien no cabría decir que por el tacto más agudo todos los hombres poseen, en grado sumo, la virtud de la prudencia, sí cabría señalar que, junto con su distinción biológica de ser los más inteligentes, coposeen una “exhortación a” ser los más prudentes, es decir, a aguzar su tacto y a ejercitar con ello virtuosamente el $\varphi\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ y la $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$. Brague interpreta así que el tacto del viviente sensible animal, incluso esté despierto y activo, estaría como adormecido en relación a ese tacto de cualquier hombre que se da “junto con” su carne, sea más dura o más blanda. Es sobre ese fondo de grados de vigilia o de apertura al mundo que debe situarse la comparación y distinción de la capacidad de percepción entre el ser humano y los otros animales que nos superan en los restantes sentidos, pero también la división gradual entre lo que los diferentes hombres son capaces de percibir, pensar y actuar éticamente. El tacto, a pesar de ser el más común entre todos los sentidos, debe a su mayor agudeza, fineza o precisión el hacer al hombre el ser más sensible, inteligente y prudente. Y no solo sería por percibir las diferencias entre las cosas con mayor precisión, sino –como decíamos– por percibir también que él está ahí para percibir las, es decir, para percibirse más agudamente a sí mismo, y discernir, cada vez mejor, sobre su propia vida.

En síntesis, a fin de evaluar la operatividad de esta antigua y compleja herencia en Ricœur, nos interesa resumir las siguientes tesis surgidas de la idea aristotélica de tacto en *Acerca del alma*: a) si los hombres ocupan el lugar más alto entre los seres sintientes, es debido al desarrollo superlativo en ellos de la facultad más común y fundamental; a) el $\varphi\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ y la $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ son proporcionales al grado de desarrollo de la sensibilidad táctil, de tal manera que es nuestra vulnerabilidad la que explica nuestra superioridad; a) cuanto más agudo es el poder del discernimiento, mayor es la capacidad de protegerse, pero esto significa también que uno está más expuesto al peligro, y no solo lo sabe, sino que es exhortado éticamente a asumir ese riesgo siempre *in crescendo*.

La operatividad del tacto aristotélico en los estudios séptimo a noveno de Ricœur

En perspectiva de lo examinado sobre el tacto en *Ética a Nicómaco* y en *Acerca del alma*, considero innegable que cualquier reasunción de la *φρόνησις* aristotélica implica la copresencia de sus elaboraciones sobre el tacto. A mi juicio, en *Soi même comme un autre*, tal copresencia subyace a toda la obra y se hace explícita en las referencias al tacto moral, que se dan en el centro de su estructura en los estudios séptimo a noveno, y culmina en las referencias al tacto como sentido perceptivo que se dan en el estudio décimo, dentro de la ontología que hace fundamento a su ética. En este punto repasemos a la luz de la herencia aristotélica los estudios éticos centrales. En un extremo, tenemos la síntesis que abre el estudio noveno, final de su pequeña ética, donde Ricœur hace la primera mención explícita al tacto como elemento del juicio moral en situación. Ricœur lo relaciona con la sabiduría práctica. Sabiduría práctica que –recordemos– retiene de la *φρόνησις* aristotélica “que tiene como horizonte la ‘vida buena’; como mediación, la deliberación; como actor, el *phrónimos*, y como puntos de aplicación, las situaciones singulares” (Ricœur, 1990, p. 337).

En el otro extremo, el inicio del estudio séptimo, donde al inaugurar el análisis de su definición de ética, Ricœur recurre a la *Ética a Nicómaco* a fin de sentar la operatividad de su noción de atestación sobre la íntima implicación que *φρόνησις* y *φρόνιμος* evidencian tener bajo su comparación con la *αἴσθησις*. Entre estos dos momentos de llegada y de comienzo, relevamos tres hitos significativos, vinculados a los elementos que Ricœur retiene de la *φρόνησις* aristotélica, en los que consideramos que se copresentan las elaboraciones aristotélicas sobre el tacto.

φρόνησις y tacto

En el inicio del estudio séptimo, en el marco de los predicados éticos y morales de la acción humana (la acción buena y obligatoria), Ricœur asume de Aristóteles la gran lección de que la vida buena, el

vivir-bien o la verdadera vida es el fin de toda intencionalidad ética. Formula así su definición de ética como “el deseo de ‘vida buena’ con y para el otro en instituciones justas” (Ricœur, 1990, p. 202). Al explicar el primer momento fuerte de la definición (la teleología de la acción ética como deseo de vida buena) se ve obligado a enfrentar el problema sobre el que Aristóteles parece haber dado respuestas ambiguas: si la vida buena es un fin que puede ser objeto de deliberación, o no. La cuestión, que moviliza el planteo ricœuriano, surge de la paradoja que generan las respuestas discordantes que Aristóteles ofrece en el libro III de su *Ética* a Nicómaco, cuando se ocupa de las virtudes éticas, y en el libro VI, cuando se ocupa de las dianoéticas. Ya lo hemos anticipado. En el libro III, examinando las acciones voluntarias e involuntarias, Aristóteles propone un modelo de mediación deliberativa donde solo es posible deliberar y elegir cosas que dependen de nosotros, es decir, los medios para alcanzar los fines, pero no los fines en sí mismos.⁵⁹ Estos últimos están del lado del deseo, y por lo tanto deliberar sobre ellos está fuera de nuestro alcance. En el libro VI, en cambio, Aristóteles parece formular la posibilidad de deliberar sobre los fines, a saber, sobre lo que cada hombre considera que es bueno y conveniente para vivir bien en general.⁶⁰

⁵⁹ Ricœur cita la frase de Aristóteles: “No deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines” (Aristóteles, 1998, III, 5 1112b 12).

⁶⁰ Ricœur refiere como modelo de implicación en la deliberación de los fines los siguientes pasajes del libro VI: “En cuanto a la sabiduría práctica, podemos comprender su naturaleza considerando a qué hombres llamamos sabios / prudentes/. Pues bien, parece propio del sabio el poder deliberar correctamente sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, y no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. Señal de ello es que, incluso en un sentido determinado, los llamamos sabios [prudentes], cuando razonan bien con vistas a algún fin bueno de los que no son objeto de ningún arte [*techné*]. De modo que también, en términos generales, es sabio el hombre que es capaz de deliberación” (Aristóteles, 1998, VI, 5, 1140a 24-28). Y también: “La sabiduría práctica [prudencia], en cambio, tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar; en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no tiene un fin, fin que consiste en un bien realizable. El que delibera bien absolutamente hablando es el que se propone como blanco de sus cálculos la consecución del mayor bien práctico para el hombre” (Aristóteles, 1998, VI,

Sin embargo, la paradoja señalada por varios intérpretes tiene para Ricœur su esbozo de solución, si se recuerda que el libro VI explicita lo que está supuesto en los libros anteriores: la íntima relación e inseparabilidad que existe entre la φρόνησις y la vida concreta y singular del φρόνιμος. El camino que sigue el hombre de φρόνησις —el φρόνιμος— para dirigir su vida solo tiene sentido si “él determina al mismo tiempo la regla y el caso, aprehendiendo la situación en su plena singularidad” (Ricœur, 1990, p. 206), es decir, si quien delibera está implicado y comprometido con la totalidad de su vida en aprehender la singularidad de la situación —por esto para Aristóteles solo es posible comprender la naturaleza de la φρόνησις considerando a qué hombres concretos llamamos prudentes—.

Ya en este punto se deja encontrar fácilmente la copresencia del tacto en el esbozo de solución de Ricœur. Por un lado, entendiéndolo como ἐπιδέξις. En esa íntima e inseparable relación entre φρόνησις y φρόνιμος se ubica la vida concreta del hombre o amigo que “tiene tacto” ante situaciones singulares de placer y dolor. Podríamos decir que ἐπιδέξις se corresponde con el tacto ético ricœuriano “gracias al cual” es posible, tanto como punto de partida como de llegada, hacer el camino que concreta el deseo de vida buena en el modo de un “tener tacto”. Por otro, entendiéndolo como ἀφή o ἀπτόν, la relación de implicación de la φρόνησις en la vida del φρόνιμος se evidencia para Ricœur a través del vínculo que Aristóteles establece hacia el final del libro VI de la Ética a Nicómaco entre φρόνησις y αἴσθησις. Implicación que remite a lo examinado en *Acerca del alma* y que nuestro autor no refiere. Al principio, Ricœur (1990) solo lo anuncia de forma menor en nota a pie:

Recordemos VI, 9, 1142a 22-31: Aristóteles no duda en relacionar la singularidad de la elección según la *phronesis* con lo que es la percepción (*aisthesis*) en la dimensión teórica. El argumento que

5, 1141b 8-6). Así, mientras el libro III ofrecería un punto de vista teleológico (centrado en el modelo medio-fin de la *techné*), el libro VI propondría un punto de vista deontológico (centrado en el modelo de la implicación o compromiso de la persona en la situación singular).

se añade no dejará de sorprender: ‘y ahí se parará uno’ (Ibid.). La sabiduría práctica parece tener pues, dos límites: uno superior, la felicidad, y otro inferior, la decisión singular. (p. 206)⁶¹

Aunque para Aristóteles φρόνησις y αἴσθησις se distinguan y no se confunden, la relación entre la certeza práctica de la primera y la evidencia teórica de la segunda residiría en que ambas tienen como “límite inferior” la referencia a lo más particular (τῶν ἰδίων) en la singularidad de cada situación: las decisiones elegibles, en el caso de la φρόνησις, y las cualidades perceptibles, en el caso de la αἴσθησις. Recordemos lo que Ricœur no explicita aquí: la αἴσθησις tiene para Aristóteles su fundamento en el sentido más básico y común a todos los vivientes sensibles que es el tacto, por eso lo perceptible y lo tangible son sinónimos. Este sentido es el que ofrece el límite inferior de la evidencia teórica de la percepción, determinando y posibilitando la manutención de la vida animal.

Ahora bien, bajo esta idea límite de la evidencia teórica y la certeza práctica, que hace inseparable la φρόνησις de la vida del φρόνιμος, Ricœur ensaya la introducción del punto de vista hermenéutico en esa tarea de implicación y compromiso que lleva a cabo el φρόνιμος en su vida. La caracteriza más “modernamente” como un trabajo incesante de interpretación de sí mismo y de su acción como texto, por la que el φρόνιμος busca la adecuación entre lo mejor para la totalidad de su vida y las elecciones preferenciales que rigen sus prácticas. Esa interpretación de sí se convierte en estima de sí que,

⁶¹ El texto de Ética a Nicómaco al que alude Ricœur se ocupa de la prudencia y la política: “Es evidente que la prudencia no es ciencia (ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη), pues se refiere a lo más particular, como se ha dicho, lo práctico es de esa naturaleza. Se opone, por tanto, al intelecto (τῷ νῷ), pues el intelecto (νοῦς) es de definiciones, de las cuales no hay razonamientos, y la prudencia se refiere al otro extremo, a lo más particular (τῶν ἰδίων), de lo cual no hay ciencia, sino percepción sensible (αἰσθανόμεθα), no la percepción de las propiedades, sino una semejante a aquella por la cual vemos que la última figura en matemática es un triángulo (pues también aquí hay un límite). Pero esta es, más bien, percepción que prudencia (αἴσθησις ἢ φρόνησις); ya que aquella es de otra especie” (Aristóteles, 1998, 1142a 20-31). Nótese la correspondencia con la cercanía entre φρονεῖν y αἴσθησις examinada en *Acerca del alma*.

en tanto genera rivalidades y controversias, da lugar a su vez al conflicto de las interpretaciones.

Bajo esta suerte de círculo hermenéutico en el ejercicio del juicio prudencial, Ricœur formula su “definición práctica” de atestación haciendo entonces una referencia en el cuerpo del texto al fundamento que da cohesión a los libros de la *Ética*. Anticipada su importancia desde el prólogo de la obra, la noción de atestación que se anuncia como límite ético inferior de la estima de sí, se da sobre el hecho de que:

[...] la búsqueda de adecuación entre nuestros ideales de vida y nuestras decisiones, también vitales, no es susceptible del tipo de verificación que se puede esperar de las ciencias fundadas en la observación. La adecuación de la interpretación compete a un ejercicio del juicio que puede, en el límite, dotarse, al menos a los ojos de los demás, de la plausibilidad, aunque, a los ojos del agente, su propia convicción linde con el tipo de evidencia de experiencia que, al final del libro VI de la *Ética* a Nicómaco, hacía comparar la *phrónesis* con la *aisthesis*. Esta evidencia de experiencia es la nueva figura que reviste la *atestación* cuando la certeza de ser el autor de su propio discurso y de sus propios actos se hace convicción de juzgar bien y de obrar bien, en una aproximación momentánea y provisional del vivir-bien. (Ricœur, 1990, p. 211)

Así, la noción de atestación, como certeza teórica de sí y convicción práctica de aproximación a ese horizonte de la intencionalidad ética que es la vida buena, se apoya sobre la íntima relación de la *φρόνησις* con la evidencia de experiencia que el *φρόνιμος* tiene por la *αἴσθησις*. Si retomamos lo dicho sobre el tacto en *Acerca del Alma* y en el libro III de la *Ética*, su copresencia del tacto como sentido (*ἄφῃ* o *ἄπτῶν*) se hace aún más clara. En *Acerca del Alma*, Aristóteles presentaba una relación similar a la de *φρόνησις* y *αἴσθησις*, entre *φρονεῖν* y *ἄφῃ* a partir del superlativo *φρονημώτατον*, es decir, en vistas de lo más particular, entre el discernimiento más agudo de las cualidades tangibles y la mayor inteligencia de las decisiones singulares. En el hombre, el tacto determina la mayor sensibilidad

del φρονιμώτατόν y ofrece la fuerza de la evidencia originaria de la αἴσθησις, por lo cual su relación con la φρόνησις radica en ser causa o condición de posibilidad de la certeza práctica del φρόνιμος. Dicho de otro modo, solo puede ser φρόνιμος –solo puede tener certeza práctica de su φρόνησις– aquel que tiene la evidencia teórica de la αἴσθησις ofrecida por el tacto más agudo que lo hace φρονιμώτατόν.⁶²

Asimismo, aquí queda coimplicada la idea de que es el sentido sin el cual no solo no es posible la vida sensible, sino ningún deseo (ὄρεξις) –incluso el de vida buena–, ni ninguna capacidad (δύναμις) –incluso la de φρόνησις– sobre lo disponible que son los medios –y uno de los medios fundamentales es la propia carne–. En el libro III de la Ética, respecto a la deliberación sobre los medios, Aristóteles examinaba la virtud de la σωφροσύνη y presentaba al sentido del tacto como su objeto. Al ser el más común de los sentidos no solo era raíz de toda intemperancia, sino que posibilitaba, por un lado, los placeres más humanos que tienen por objeto a la totalidad del cuerpo –arraigo biológico primero de la totalidad de la vida en su dimensión ética–, y por otro el comportamiento virtuoso de tener tacto en situaciones singulares de sufrimiento y dolor.

Finalmente, la copresencia del sentido del tacto en estas referencias ricœurianas a la φρόνησις y αἴσθησις aristotélicas se confirman en otro texto posterior a *Soi même comme un autre*, titulado *À la gloire de la phronesis*, de 1994. Ambos textos se encuentran íntimamente vinculados en tanto en este último Ricœur busca clarificar y profundizar la operatividad de la herencia aristotélica en su obra anterior. Allí, si bien no menciona al tacto, reconoce el señalamiento de Aristóteles respecto a mediar las virtudes éticas (libros III-V) y

⁶² Creo que bajo esta relación debe interpretarse lo que, siguiendo a MacIntyre, Ricœur (1990) afirma de la vida buena a la que tiende el φρόνιμος, “designa a la vez el arraigo biológico de la vida y la unidad de todo el hombre” (p. 209). Arraigo biológico de la vida sensible que se concreta en la universalidad del tacto para la αἴσθησις, y unidad de toda la vida humana que se concreta en la universalidad de la φρόνησις que este sentido fundamenta.

dianoéticas (libro VI), apoyándolas precisamente en una teoría del alma (Ricœur, 1997). Y vuelve sobre la relación entre los libros III y VI de la Ética indicando que entre ellos solo hay un desplazamiento de un único campo que es el de la acción sensata o razonable (*L'action sensée*).

Ese desplazamiento se daría desde su enraizamiento en el deseo (*le désir*) (en términos aristotélicos, la ὄρεξις posible por el tacto), que se da en los cinco primeros libros, hasta su lazo con la inteligencia (*l'intellection*) (en términos aristotélicos, el νοῦς también vinculado al tacto), que se da en el libro VI. A lo largo de todos esos libros, para Ricœur la φρόνησις es siempre inseparable de la vida del φρόνιμος, y esa imbricación es la que asegura la cohesión y unidad de toda la obra. En concreto, respecto al libro VI, destaca que no se trata de la relación entre la regla recta o verdadera y el caso, sino que “la regla es de entrada tenida por lo que hay que seguir aquí y ahora, y donde el caso lleva la marca de una elección inteligente” (Ricœur, 1997, p. 19), “con el acento puesto sobre el término *verdad*” (p. 21).

El carácter *aléthico* de las virtudes dianoéticas apunta a esa imbricación personal del hombre prudente que busca comprender lo que es bueno y malo en cada situación singular para la vida considerada como un todo.⁶³ Al igual que en *Soi même comme un autre*, Ricœur concluye enfatizando en el carácter fundamental del pasaje ya citado del libro VI de Ética a Nicómaco, cuando Aristóteles aproxima el enfoque singularizante de la φρόνησις con el de la αἴσθησις. No obstante, agrega algo significativo en relación con esta imbricación vital que conlleva la búsqueda de la comprensión verdadera; algo que refirma la copresencia del tacto. Es solo en la reunión de los sensibles propios bajo los sensibles comunes, lo que el tacto como el más común de los sentidos permite al percibir “por accidente” las cualidades sensibles de los otros sentidos (por lo que es fundamento

⁶³ Ricœur recuerda la definición de Aristóteles (1998): “Por consiguiente la prudencia es necesariamente una disposición acompañada de una regla exacta, capaz de actuar en la esfera de los bienes humanos” (1140b 20-21).

de la sensibilidad y solía ser asimilado al sentido común); solo en esa reunión –insiste Ricœur– se deja reconocer la singularidad de un objeto de pensamiento. Explicitando lo no dicho aquí: solo el tacto ofrecería la atestación del límite que es el acceso a la singularidad individual en el movimiento descendente del pensamiento en la búsqueda de la verdad.⁶⁴

La complejidad de ese límite inferior de la singularidad pone en evidencia cómo esta relación de aproximación entre la *φρόνησις* y la *αἴσθησις* en el movimiento descendente hacia los individuos se extiende también a la inteligencia intuitiva del *νοῦς*, a la que hasta ahora la *φρόνησις* se oponía por referirse a lo más particular que es lo práctico. Ricœur apela entonces al capítulo once del libro VI de la *Ética*, dedicado a la relación de la *φρόνησις* con otras facultades intelectuales a las que se asemeja, como son los juicios (*γνώμην*), el entendimiento (*σύνεσιον*) y la inteligencia (*νοῦν*), precisamente porque todas estas facultades versan sobre lo extremo y particular. Lo analiza en un pasaje valioso que cabe citar *in extenso*:

[...] todas estas facultades, se dice, ‘tratan sobre las cosas últimas y particulares’ (1143a 28) (G. y J. Dicen: ‘singular y término último’). Pero último se dice dos veces en la filosofía aristotélica: hacia lo alto, es decir al nivel de los principios más allá de los que no se puede remontar y hacia lo bajo, al término singular del razonamiento. Lo que complica las cosas, a diferencia del texto precedente donde la aproximación era hecha entre prudencia

⁶⁴ Ricœur (1997) lo expresa del siguiente modo: “Pero lo que complica las cosas es que la percepción puede ser entendida en dos sentidos según se trate de ‘sensibles propios’ (colores, sonidos, etc.) o ‘sensibles comunes’ (movimiento, forma, número, etc.). ¿Por qué esta complicación? Porque es en la reunión de los sensibles propios bajo la égida de los sensibles comunes que se deja reconocer la singularidad de un objeto de pensamiento tal como una figura matemática particular. Pero esta singularidad tiene por nota epistémica marcar la detención del pensamiento discursivo. Del mismo modo que, en su movimiento ascendente el pensamiento discursivo debe detenerse en alguna parte, a saber, en los principios intuitivos, igual que, en su movimiento descendente le es preciso detenerse en alguna parte: no se puede ni en el orden de la *aisthēsis*, ni en el de la prudencia, descender más bajo que los individuos” (pp. 24-25).

y percepción, es la distinción, introducida de modo inesperado, entre *noûs* y *logos*. Tomando ventaja del carácter último, común al principio de demostración y al juicio práctico particular, Aristóteles opera la transferencia del carácter intuitivo del *noûs*, opuesto al carácter discursivo del *logos*, sobre la aprehensión de las singularidades prácticas. Así se arriesga a escribir: ‘Debemos por consiguiente tener una percepción de los casos particulares y esta percepción es razón intuitiva’ (1143b5). Aristóteles se entrega aquí a una audaz extrapolación del carácter intuitivo propio a los dos extremos de la razón discursiva: del lado de los principios y del lado de las aplicaciones. En los dos casos se tiene que ver con una ‘visión que se ejercita.’ El pasaje entero merece ser citado: ‘He aquí por qué todavía la razón intuitiva es a la vez principio y fin, cosas que son al mismo tiempo el origen y el objeto de las demostraciones. Por consiguiente, las palabras y las opiniones de la gente de experiencia, de los ancianos y de las personas dotadas de sabiduría [φρόνιμος] son todos tan dignos de atención como las que se apoyan en demostraciones, pues la experiencia les ha dado una visión ejercitada que les permite ver correctamente las cosas. [...]’ (1143b 9-13). Así lo teórico y lo práctico tienen cada uno dos extremos no discursivos, intuitivos en ese sentido, y su mediación discursiva. La observación no es sin consecuencias para el silogismo práctico: no es la forma (mayor, menor, conclusión) que hace la diferencia, sino la construcción de la menor: en ella se resume toda la inteligencia, a la vez deliberativa cuando se mueve e intuitiva cuando se detiene. (Ricœur, 1997, pp. 25-26)

El asombro de Ricœur no se despierta frente a la tesis aristotélica de que las cosas prácticas, que son individuales y extremas, sean objeto de quien es φρόνιμος y de los juicios (γνώμην) y el entendimiento (σύνεσις). Su asombro nace ante la afirmación de que también la intuición (νοῦς) tenga por objeto lo extremo e individual en ambas direcciones, es decir, hacia arriba, con la intuición de los límites inmutables y primeros, y, hacia abajo, con la intuición de lo contingente, y esto tanto en el ámbito teórico como práctico. Por eso la frase que le sorprende es la que reúne ahora νοῦς y αἴσθησις: ‘Así pues, debemos tener percepción sensible (αἴσθησις) de estos

particulares, y esta es la intuición (νοῦς)” (Aristóteles, 1998 1143b 5).⁶⁵ La extrapolación del carácter intuitivo del νοῦς a la αἴσθησις se sostiene en el carácter último que es común al principio de demostración (en el movimiento ascendente) y al juicio práctico (en el movimiento descendente).

Aristóteles opera así la transferencia y habla de la percepción intuitiva de las singularidades prácticas. Y eso explica que estas facultades (γνώμην, σύνεσιν, νοῦν) parezcan naturales, mientras que nadie piensa que alguien es sabio (σοφός) por naturaleza (Aristóteles, 1998, 1143b 6-7). Junto con la necesaria encarnación de la σοφία en la vida concreta del σοφός, es sugerente que aquí no sea mencionada la φρόνησις entre las facultades que pueden parecer naturales, de quien es por naturaleza φρονιμώτατον. Sin embargo, el φρόνιμος reaparece más adelante, en tanto encarna la φρόνησις, pues es aquel cuya experiencia le ha dado una visión ejercitada que les permite ver las cosas correctamente. Después de este pasaje, Aristóteles examina, lo que ya hemos visto, la necesidad que la φρόνησις tiene de la destreza para poder ser aplicada, por lo cual podríamos hablar también de una experiencia que le ha dado al φρόνιμος un tacto ejercitado, es decir, aún más agudo.

Finalmente, Ricœur rescata frente a la relación de la inteligencia (νοῦν) y de la inteligencia práctica (φρόνησις) con las situaciones singulares, el enraizamiento de toda reflexión filosófica en una αἴσθησις, entendida como práctica previa, donde “la ejemplaridad del *phronismos* es valorada, así como el vínculo con el *phronein* trágico o además con la práctica política” (Ricœur, 1997, pp. 26-27). Bajo este horizonte de apología de un éthos práctico, Ricœur apuntará a la restauración de un “sentido común” y el recurso a las evaluaciones comunitarias, donde el fundamento del tacto aristotélico parece seguir resonando.

⁶⁵ Si bien Ricœur no lo refiere, recordemos que en *Metafísica* respecto del νοεῖν decía que no es posible engañarse, pues en tanto se caracteriza como un θιγεῖν es siempre verdadero como la αἴσθησις.

Mediación y dolor

En el mismo estudio séptimo, Ricœur analiza el segundo momento fuerte de la definición de ética “con y para el otro”, es decir, la necesidad de “mediación” para concretar el deseo de la vida buena. Allí expone el despliegue dialógico de la solicitud del otro inherente a la estima de sí y remite a su función mediadora entre la capacidad del yo puedo físico y su efectuación. Visto desde la operatividad de Aristóteles, toda capacidad del yo puedo tiene su base en el tacto como fundamento del carácter mediado de toda αἴσθησις y δύναμις. Mi capacidad de tocar muestra la universal necesidad de mediación para efectuarse, pues no hay tacto, ni ninguna otra capacidad, inmediata.

Así, cuando Ricœur se refiere a la mediación ética del otro como otro, que –podríamos agregar– es tocado por mí y me toca,⁶⁶ recurre –no azarosamente– al ejemplo del otro como amigo en Aristóteles. Considera que el tema de φρόνησις en el libro VI debe relacionarse con aquellos libros donde el Estagirita se ocupa de la virtud de la amistad (libro IX) justamente porque la φρόνησις como una certeza o saber de sí, dada por el tacto, no implicaría todavía al otro.⁶⁷

La referencia de Ricœur cobra tanta relevancia por su relación con ἐπιδέξις, como su crítica se matiza por la misma razón: el amigo que “tiene tacto” sí sabe del otro como sí mismo (ἑαυτῷ) ya que conoce el carácter y lo que le agrada o disgusta. Nuestro autor confirma que el problema del amigo bordea en el fondo el problema de la capacidad-potencia y efectuación-acto, y remite al estudio décimo donde se transforma en el problema del sentido del tacto y su carne. Reconoce entonces estar cerca de Brague (1988) cuando pretende

⁶⁶ Aquí también está presente ya la mediación de lo otro de sí que es mi carne pues, incluso cuando “me toco”, la circularidad háptica se abre sobre la alteridad del cuerpo como otro, que solo entonces puede aparecer como mío. Esto Ricœur lo llegará a examinar en el estudio décimo.

⁶⁷ Ricœur (1990) atribuye esa falta de presencia del otro en Aristóteles a una preeminencia del concepto antropológico de hombre por sobre el fenomenológico del sí, que solo una ontología del cuidado permitiría constituir, lo cual podría ser la inserción de la Ética en *Acerca del alma*.

descubrir lo no-dicho de la ontología aristotélica (Ricœur, 1990) en ese “sí mismo” que se abre universalmente al mundo porque tiene en la mano –o dicho más estrictamente en la universalidad del tacto– su condición de posibilidad.⁶⁸

Un poco más adelante, en el mismo estudio séptimo, Ricœur se detiene en el contraste que se presenta entre la reciprocidad de la amistad aristotélica, donde el amigo, el otro, es un igual, y la disimetría de la conminación, que encarna la imagen Lévinasiana del maestro de justicia que instruye a través del acusativo ético. La conminación apela a una respuesta que mantenga el intercambio del dar y del recibir, y no la excluya del campo de la solicitud. Así para Ricœur la capacidad de dar del sí mismo es liberada en contrapartida por la misma iniciativa del otro, sobre todo, del otro sufriente.

El problema del dolor del otro y de su mal sufrido es un tema antiguo en el pensamiento ricœuriano y que se remonta a su obra temprana sobre la filosofía de la voluntad y al problema de la inserción del mal en el método fenomenológico, que en esas obras tempranas articula los primeros atisbos del cumplimiento ético de su fenomenología hermenéutica. El otro sufriente es aquel que está debilitado en su capacidad de “yo puedo”, incluso como yo puedo tocar. Es allí, ante la carne doliente del otro que me solicita, donde aparece la primera asignación de responsabilidad que describe como su reverso el “sufrir-con”. El sufrir con el otro no es posible sin el tacto como sentido del placer y del dolor propios, y sin la virtud de “tener tacto” que se funda en él como un saber acompañar en el placer y el dolor ajenos; herencias fundamentales de Aristóteles. Adviene entonces para Ricœur un tipo de “igualación” cuyo origen es el otro que sufre, donde el otro me toca en su incapacidad o debilidad –el desplazamiento metafórico se da incluso si no puede tocar–, y esa, a

⁶⁸ En un artículo dedicado a examinar las pasiones en Aristóteles, en particular sobre la cólera y la venganza en la *Retórica* donde el sujeto de cólera pasa de la pasión de la tristeza a la acción deseante de vengarse y poner a su agresor en la misma posición de pasividad que él mismo, Ricœur (2002) destaca el lugar clave de la reputación y de una fenomenología de negación del reconocimiento que es el “toque ético en el discurso retórico” (p. 21).

la que llama “la prueba suprema de la solicitud”, compensa la desigualdad del poder con la reciprocidad del intercambio cuya figura de referencia es nada menos que “el suave apretón de manos” (Ricœur, 1990, p. 223). Así reconoce que “es esta unión íntima entre el objetivo ético de la solicitud y la carne afectiva de los sentimientos la que me ha parecido justificar la elección del término ‘solicitud’” (Ricœur, 1990, p. 224).

En ese intercambio, la estima de sí como momento reflexivo del deseo de vida buena no puede cumplirse (estimarse a sí mismo) si no estima al otro como a sí mismo, es decir, es en el momento reflexivo de la carencia del otro y de sí por el que nos damos cuenta que necesitamos amigos/mediadores. Tal equivalencia de intercambio “descansa –dice Ricœur– en una confianza que podemos considerar como una extensión de la atestación en virtud de la cual creo que puedo y valgo” (Ricœur, 1990, p. 226). Considero que hay elementos suficientes para pensar esa extensión como la atestación táctil que, en una reversibilidad sin simetría, siempre es tacto del otro y de lo otro.⁶⁹

La sensibilidad táctil de la ética

El inicio del estudio noveno, esa breve introducción donde nombra por primera vez al tacto, es la referencia de apoyo que hace posible insertar el interludio de lo trágico en la acción. Siguiendo a Jaspers, Ricœur reconoce que la *φρόνησις* aristotélica tiene su origen trágico en el *φρονεῖν* de *Antígona*, y por eso Contreras (2011) señala que “ese tacto [moral] se verifica en el análisis de la *phronesis* aplicada

⁶⁹ Quedaría por analizar en el estudio octavo si la pretensión de universalidad de la norma moral no tiene como supuesto la posibilidad de universalidad del tacto que ofrece al hombre la apertura al universo. Si ese no es el verdadero factor de pasividad introducido en la autonomía de la estima de sí en el ámbito físico antes que del ámbito moral y a la vez la exigencia de reciprocidad ante la solicitud en el poder-sobre el otro que ofrece también el tacto violento, el tacto sería el que ofrece la posibilidad o capacidad del daño a otro, pero también a sí. Eso es lo que está supuesto en lo que Ricœur (1990) llama “la intimidad del cuerpo a cuerpo” (p. 235). Asimismo, se entiende por qué en sus análisis del cuerpo político el autofundamento carece de atestación de base, pues el cuerpo político no tiene un cuerpo tangible.

a casos que Ricœur denomina ‘dolorosos’” (p. 41). En el ejemplo concreto de la tragedia de *Antígona*, la irrupción del mal se da como un “acercarse de las desgracias” que vuelve a conducir –como dice Ricœur– el formalismo moral al centro de la ética.⁷⁰ El tacto trae el conflicto porque no puede haber conflicto si otro no me toca, sin sentir su dolor. El tacto como sentido del dolor es condición de posibilidad de la φρόνησις ante casos dolorosos, como el de los moribundos, donde se busca suavizar la tensión inherente al componente trágico de la acción.

Desde sus primeras obras, Ricœur (2014) reconocerá –dando muestras de una sensibilidad ampliada y tacto agudo– que “la muerte me toca” como “me toca el niño sufriente”. Frente a esos casos de alteridad doliente, solo el tacto, el sentir de cerca en mi carne al otro en su dolor, y la sabiduría práctica que con él comienza, permiten orientar en la invención de los comportamientos justos, meditando entre la felicidad y el sufrimiento que le acontece. El camino corto que implica esta larga travesía permite agudizar el tacto y sensibilizar aún más la frágil o blanda carne humana, que debe guiar la acción. Se trata del momento de mayor sensibilidad táctil ejercido en el juicio moral en situación, que reposa en la certeza inmediata de las *convicciones* basadas en el respeto por el otro, y que aspira a la universalidad, donde la *promesa* representará la expresión emblemática de los actos morales. El interludio se continúa entonces en el caso del aborto, frente al cual Ricœur hará el segundo uso expreso de nuestra noción. Aunque no aclara cómo ese tacto moral puede llegar a desarrollarse, es decir, a aguzarse, al final la referencia al tacto

⁷⁰ Ricœur reconoce que ya Jaspers ha mostrado el origen trágico de la φρόνησις de Aristóteles en la φρόνησις de *Antígona*. En correspondencia con el “tener tacto” (ἐπιδέξις) del amigo ante el amigo doliente, cuando en *Acerca de la generación y corrupción*, Aristóteles examina el contacto (ἄφῆς) en el ámbito de los objetos físicos, muestra que en la mayoría de los casos de movimiento necesariamente lo que toca a otra cosa es tocado por ella, no obstante, si algo mueve permaneciendo inmóvil, podrá tocar lo movido sin que nada lo toque. De ello da un ejemplo vinculado al dolor que sufre el amigo por el amigo y que da sentido al injerto trágico de Ricœur, vinculando ambos sentidos (ético y perceptivo) de tacto: “Así, en ocasiones decimos que quien nos aflige nos ‘toca’ (ἄπτεσθαι), más no que nosotros lo ‘toquemos’” (Sófocles, 2000, I 6 323a 32-33).

de la síntesis introductoria se esclarece a través de una expresión similar: “solo un recurso al fondo ético [el de los conflictos trágicos] sobre el que se destaca la moralidad puede suscitar la sabiduría del juicio en situación” (Ricœur, 1990, p. 290).

El tacto como sentido perceptivo y como virtud ética ofrece ese recurso al fondo ético de los conflictos trágicos singulares, que son el límite inferior sobre el que se puede apoyar la sabiduría práctica. Quizá aquí ya se percibe con algo más de agudeza la profundidad a la que puede acercarnos aquella sentencia de que el tacto hacía sabia la evidencia de la convicción que *animaba* –atestaba la vida– el juicio prudente. Sobre esta primera cercanía, el sí mismo en tanto ser que toca no puede tener jamás una relación inmediata de sí a sí, sino mediada por el tacto *del* otro que como otro le ofrece la certeza mediada de su estima porque lo toca, traduciendo la carencia indicada por la solicitud en el intercambio mutuo entre tocante-tocado bajo la evidencia de su necesidad e inseparabilidad.

Así, el tacto concreta la vía larga mediadora que pasa necesariamente por la alteridad, incluso –como veremos en seguida– al “tocar-me”, es decir, al sentir en cercanía eso otro que luego se vuelve reflexivamente *mi* carne como muestra la fenomenología de Husserl. Si bien Ricœur pasa por alto la equivalencia aristotélica, aquí fundamental, entre lo perceptible (αἰσθητοῦ) y lo tangible (ἄπιοῦ), y por tanto no se detiene en un análisis expreso del tacto aristotélico, ni de su medio, parece confirmar este rastro de lectura cuando recuerda que la φρόνησις refiere a un ejercicio del juicio y de la decisión ética que, a los ojos del agente, tiene una convicción que linda con el tipo de evidencia de experiencia.

El tacto como sentido de atestación ontológica en el estudio décimo

En el estudio final, la herencia de lo no-dicho de la ontología aristotélica sobre el tacto subyace a las citas de Maine de Biran y Husserl. El tacto abandona la esfera ética y entra en el ámbito

perceptivo y de sus implicaciones ontológicas bajo la pregunta sobre ¿qué clase de ser es el sí? En este estudio, Ricœur desarrolla su hermenéutica del sí a través de tres mediaciones que constituyen los tres puntos que estructuran dicho apartado: a) el compromiso ontológico de la atestación, b) el alcance ontológico de la distinción entre ipseidad y mismidad, y c) la estructura dialéctica de la relación entre ipseidad y alteridad. Si bien el análisis sobre el tacto perceptivo se desarrolla en el último punto, resuena también, a nuestro entender, en los dos anteriores.

En la primera cuestión, Ricœur corona su concepto central de atestación como noción clave que, retomada desde el prólogo, da unidad circular a toda la obra. En ella reconoce la herencia aristotélica de la evidencia de la αἴσθησις, en la cual se inscribe. Ahora comprendemos más claramente su operatividad:

[...] la dimensión *aléthica* (veritativa) de la atestación se inscribe sin duda en la prolongación del ser-verdadero aristotélico, la atestación guarda, a este respecto, algo específico, por el solo hecho de que aquello de lo que ella dice el ser-verdadero es el sí; y lo hace a través de las mediaciones objetivadoras del lenguaje, de la acción, del relato, de los predicados éticos y morales de la acción. (Ricœur, 1990, p. 350)

Recordemos que, sobre el ser-verdadero, Aristóteles decía en *Metafísica*: “tocarlo y decirlo (θιγεῖν καὶ φάσαι) es verdadero [...] e ignorarlo es no tocarlo (ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν) (Aristóteles, 1998b, 1051b 23; 25; 31-32). Su carácter de prolongación indudable supone el tacto. Por un lado, debido al carácter “mediado” de la reflexión sobre el sí mismo que es lo atestado aquí: “Es el ser-verdadero de la *mediación* de la reflexión el que es atestado fundamentalmente” (Ricœur, 1990, p. 348). Sería como un tocar a través de mediaciones (la primera, la propia carne) de un tocante que a su vez es tocado en el contacto de sí con uno mismo (la ipseidad). Se trata de la certeza del ser-verdadero del sí (en un lenguaje entre aristotélico y ricœuriano: la vehemencia de la apuesta ontológica del ser tocado que toca). Eso lleva a la noción de atestación más

allá del ámbito epistémico hacia el compromiso ontológico de una conciencia de cercanía o aproximación.⁷¹

Por otro lado, en ese compromiso ontológico de la atestación, “lo que es atestado, en definitiva, es la ipseidad, a la vez en su diferencia respecto a la *mismidad* y en su relación con la *alteridad*” (Ricoeur, 1990, p. 351). Su diferencia con la mismidad procede de la atestación definida como la “seguridad que cada uno tiene de existir como un mismo en sentido de la ipseidad” (Ricoeur, 1990, p. 346), o sea, de existir según el modo de la ipseidad, posibilidad de existencia que ofrece el tacto en términos aristotélicos. En síntesis, si bien Ricoeur no relaciona de forma explícita tacto y atestación, vemos que en sus descripciones este queda tácito, pero claramente manifiesto: a) a través del vínculo con la doble certeza de existencia, la de la mismidad y la de alteridad, ofrecida por el doble contacto que analizará más adelante a la luz de Maine de Biran y Husserl; b) por el carácter mediado que el tacto revela atestando la existencia de la ipseidad que llegará a ser, entre otras, la propia carne.

En la segunda cuestión, Ricoeur se ocupa del alcance ontológico de esa diferencia entre ipseidad y mismidad. Su apuesta por la ipseidad la reconoce como una dimensión nueva de la ontología que lo lleva a examinar las acepciones del ser en Aristóteles vinculadas a la distinción entre acto y potencia. En este punto, solo cabe señalar tres supuestos vinculados al tacto y al contacto: a) la importancia del contacto para el movimiento respecto del cual se pueden distinguir

⁷¹ En una entrevista publicada en 1999, titulada *Paul Ricoeur. L'unique et le singulier*, nuestro autor hace un uso operativo del tacto en esta dimensión ontológica dentro del pensamiento aristotélico: “Aristóteles no contempla el busto de Homero; él lo toca. Es decir que él está en contacto con la poesía. La prosa conceptual del filósofo está en contacto con la lengua rítmica del poema. Aristóteles mira otra cosa. ¿Qué? Nosotros no lo sabemos. Pero él mira otra cosa que la filosofía, él toca la poesía para reorientar su mirada hacia otra cosa; ¿hacia el ser? ¿la verdad? Todo eso es lo que podemos imaginar” (Ricoeur y Blattchen, 1999, p. 56).

los modos de ser en acto y en potencia. Incluso su importancia para la aparente distinción en el propio Aristóteles entre el acto como acción (*praxis*) y el movimiento, que es la posibilidad –según reconoce Ricœur– de decir “juntos” (ἅμα) los verbos en tiempo pasado y presente. b) La cercanía entre atestación y conciencia que en su forma heideggeriana de *Gewissen* se corresponde con la φρόνησις de Aristóteles. Esa atestación como φρόνησις remite a un tacto que “une” con ese “fondo de ser” a partir del cual el sí puede decirse; fondo que en el estudio anterior era fondo ético sobre el que se destacaba la moralidad y podía suscitar la sabiduría del juicio en situación. c) El ser del mundo como correlato obligado del ser del sí, en tanto no existe mundo sin un sí que se encuentre y actúe en él. Se trata de un mundo practible que no existe sin tacto, pues solo por la doble certeza que ofrece este sentido el sí y el ser-en-el-mundo puede ser correlativos de base.

Siguiendo a Brague, Ricœur apela aquí a “lo no-dicho de la teoría aristotélica del alma” (es decir, a su antropología) que es el sí mismo: “[...] el sí es esencialmente apertura al mundo, y su relación con el mundo es, sin duda, como dice Brague, una relación de concierne total: todo me concierne. Y esta concierne va, sin duda, del ser-en-vida al pensamiento militante, pasando por la *praxis* y el vivir-bien (Ricœur, 1990, p. 363).

Ya hemos visto hasta qué punto es por la universalidad del sentido del tacto que “todo” le concierne al sí y desde su fondo ontológico-ético le exhorta a abrirse al tacto moral. En la tercera y última cuestión, Ricœur analiza la estructura dialéctica de la relación entre ipseidad y alteridad. La reconoce como el problema más complejo y englobador que da título a toda su obra (*Sí mismo como otro*). Por un lado, el más englobador porque reside en considerar, bajo la cuestión de la estructura dialéctica de esa relación entre ipseidad y alteridad, a la vida como un todo. En eso coincide con la interpretación de Brague sobre la φρόνησις como una consideración universal o global de la vida. Parafraseándolo, ella compromete al φρόνιμος en la *praxis* concreta de la vida buena y no puede ser desvinculada del

pasaje donde Aristóteles le atribuye el más alto grado de perfección al tacto en relación a la posesión de la inteligencia. Obra y vida se dan juntas en una totalidad.⁷²

Por otro lado, el más complejo porque la alteridad no se añade desde el exterior a la ipseidad, sino que pertenece a su misma constitución ontológica. Ricœur se ocupa entonces del garante fenomenológico de la alteridad que es la variedad de experiencias de pasividad que “la atestan” (Ricœur, 1990, p. 368), entremezcladas de múltiples formas en el obrar humano. Este apartado se divide según ellas en tres subpuntos que pueden considerarse un reflejo de la estructura tripartita más general del estudio décimo: a) la pasividad del cuerpo propio o de la extrañeza de su carne, b) la pasividad del otro como extraño, es decir, distinto de uno que funda la relación intersubjetiva, y c) la pasividad de la conciencia, que es la alteridad más disimulada para Ricœur en tanto se da en la relación de sí consigo mismo, es decir, en la conciencia que a su entender atesta por eso todas las experiencias anteriores de pasividad. Se trata, entonces, de tres modalidades de la alteridad que estructuran este apartado final que hace también de conclusión de toda la obra. En la pasividad del cuerpo propio es donde se desarrolla el sentido del tacto. No obstante, tampoco deja de estar presente en las otras dos modalidades que podrían describirse sintéticamente como la pasividad del otro que toco y me toca, y la pasividad de sí consigo mismo que es esa suerte de conciencia sensible que surge de la dualidad táctil en el tocar-se. Examinemos cada una en detalle.

⁷² La unidad total de vida y obra (entendida esta en sentido amplio como acción y como libro) la reconoce en sí el propio Ricœur al terminar de escribir su último texto *La memoria, la historia y el olvido* en el año 2000, obra que algunos consideran su testamento filosófico. Nuestro autor le escribió a Catherine Goldenstein –la asistente que lo acompañaría hasta el final de sus días–: “Al termino del trayecto que hice durante décadas desde la vida hacia los textos y el discurso, usted me ayuda, querida Catherine, a hacer el trayecto inverso: de los libros hacia la vida, y creo que este libro que terminaré este invierno llevará la huella de este movimiento de retorno” (Ricœur citado por Dosse, 2013, p. 736).

a) En torno a la alteridad del cuerpo propio, Ricœur rehace algunos hitos a partir del natural reenvío que la fenomenología hace de la ontología; reenvío que contempla las apariciones del cuerpo en sus estudios anteriores –como particular de base (Strawson), como perteneciendo al reino de las cosas y del sí (Davidson), los criterios corporales y psíquicos de la identidad (Parfit), etc.–. El recurso a una fenomenología de la pasividad pone en evidencia, para Ricœur, lo que ha quedado implícito en esas apariciones anteriores: el rasgo del padecimiento, del sufrir y del dolor. Por un lado, el padecer deja ver su total dimensión pasiva. Por otro, solo el cuerpo propio hace posible la adscripción de ese sufrimiento, es decir, que ese sufrir sea un sufrir con uno mismo y con el otro (en la carne del cuerpo propio reside la posibilidad ontológica de injertar la ética como interludio de lo trágico en la acción).

Este rasgo que podría caracterizarse como el compromiso ontológico de la atestación con el dolor propio y ajeno, ya evidencia lo que ha quedado implícitamente señalado: su vínculo esencial con el tacto. Por eso, en este itinerario, el primer hito que Ricœur rehace es el antecedente fundamental de las filosofías del cuerpo de Marcel, Merleau-Ponty y Henry: la filosofía del esfuerzo de Maine de Biran. Ella ha sido una de las primeras en poner al cuerpo propio en la región de la certeza no representativa. Y ha percibido también el fuerte vínculo que existe entre el ser entendido no como sustancia (lo que funda al espectáculo cartesiano de su representación visual), sino como acto y, por tanto, su apercepción sin distancia.⁷³ Maine

⁷³ Siguiendo la valoración de Romeyer-Dherbey en *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radical*, Ricœur reconoce que el desplazamiento de la problemática ontológica que se deriva del pensamiento de Maine de Biran es más considerable de lo que parece: “La antigua identificación del ser con la sustancia, no cuestionada, en absoluto, por Descartes, descansaba en el privilegio exclusivo de la representación cuasi visual que transforma las cosas en espectáculo, en imágenes captadas a distancia. [...] Y, si Descartes puede dudar de que hay un cuerpo es porque se hace de él una imagen que la duda reduce fácilmente a ensueño. No ocurre lo mismo si la apercepción de sí es considerada como la apercepción de un acto y no como la deducción de una sustancia. Semejante apercepción es indudable solo en la medida en que no es una visión simplemente vuelta hacia el interior, una introspección, la cual, por

de Biran constituye el primer hito fundamental en el camino hacia el tacto. En comparación con Aristóteles, es un punto de apoyo más cercano en el tiempo y en el lenguaje, del que Ricœur se sirve para ensayar su propia respuesta ontológica en torno al motor del querer y del actuar. Ya hemos referido brevemente la teoría biraniana que parte de la distinción de grados de pasividad en el cuerpo propio: 1) la pasividad como resistencia que cede al esfuerzo, 2) las sensaciones caprichosas de bienestar o malestar, y 3) el tacto.

El tacto constituye el tercer grado de pasividad, en razón de que las sensaciones táctiles se sienten a través del esfuerzo requerido ante la resistencia de las cosas exteriores. El esfuerzo voluntario, al encontrar una resistencia, localiza esa impresión en una parte del cuerpo. En tanto ese esfuerzo y resistencia se encuentran localizados no podrían ser una absoluta pasividad, por eso Maine de Biran habla de un *tacto activo* en el hombre como base del conocimiento de los cuerpos externos y del cuerpo propio. El cuerpo propio aparece como el mediador entre la intimidad del yo y la exterioridad del mundo. (Maine, 1989).⁷⁴

muy próxima que se quiera de su objeto, implica la distancia mínima de un redoblamiento” (Ricœur, 1990, pp. 371-372). Es notable que reconociendo el considerable desplazamiento ontológico que implica el paso de la duda visual a la certeza táctil, Ricœur no refiere más seguidamente al tacto. Aún más esta idea de apercepción sin distancia se podría retrotraer hasta la idea aristotélica de tacto. Tacto que no es sin mediación, y por el cual, en tanto su percepción se da “junto con” su medio que es la carne, consideramos que unos sentidos perciben de cerca (tacto y gusto) y otros a distancia (vista, olfato, oído).

⁷⁴ Casos de tacto activo en los animales serían la excavación y el enraizamiento realizados con el hocico, la recolección de polen y miel con las patas de las abejas, etc. En el hombre esa clase de percepción o interacción se da en el tocar activo, por ejemplo, de las texturas de una tela, la temperatura del agua, la dureza de un objeto, etc. Estos casos son los que tiene en mente Maine de Biran como resistencia de un objeto tangible al esfuerzo táctil de un sujeto. No deja de ser interesante que en una nota al pie Ricœur sostenga que la referencia al tacto activo de Maine de Biran está en el fundamento de la teoría heideggeriana de la afección o disposición afectiva (*Befindlichkeit*), la cual interpreta como su coronación en tanto el testimonio del tacto estaría en la base del estar inmediatamente dado para sí mismo como “encontrarse existiendo” (Heidegger, 1993, § 29). La analítica del *Dasein* se dirigiría, de entrada, hacia una ontología gracias a la evidencia táctil de esa resistencia biraniana (Ricœur,

A partir de esta tesis biraniana, Ricœur pasa al segundo hito de una fenomenología de la pasividad que son las tesis de Husserl. Se centra en su ontología de la carne y en su distinción entre carne y cuerpo que él mismo asume en obras tempranas como *Philosophie de la volonté I* (1950). Para constituir una subjetividad extraña hace falta formar la idea de lo “propio”, que es la carne en su diferencia con el cuerpo. Allí Maine de Biran y Husserl coinciden en que la aptitud para sentir de la carne del cuerpo propio “se manifiesta por privilegio en el tacto” (Ricœur, 1990, p. 375). Solo así se presenta como lo más originariamente mío, la más próxima de todas las cosas y órgano del querer libre y del sufrimiento. Se trata de la “alteridad ‘propia’” (Ricœur, 1990, p. 375) o la alteridad de lo propio, que Ricœur describe en principio como “un cuerpo entre los cuerpos” (p. 376).

Resuenan ahí las elaboraciones de Aristóteles sobre la materialidad y la mediación que realiza la carne como medio del tacto, aquella “membrana congénita” que es cuerpo entre cuerpos. Para Ricœur es tal solo porque aparece como carne: “[...] en la medida en que soy yo mismo otro entre todos los demás, en una aprehensión de la naturaleza común, tejida, como dice Husserl, en la red de la intersubjetividad –instauradora, a su modo, de la ipseidad, a diferencia de lo que concebía Husserl–” (Ricœur, 1990, p. 377).

Ricœur se concentra así en el sesgo husserliano por el que este no puede responder a la pregunta ¿cómo comprender que mi carne sea también un cuerpo? Ya que solo pensó al otro distinto de mí como otro yo y nunca al sí mismo como otro. Esa importancia asumida por Ricœur en el título de su obra es la alteridad que encarna la carne de sí. En tanto solo el tacto la hace aparecer como medio, propio y extraño a la vez, cabría decir que solo “gracias a” este sentido el sí mismo aparece como otro, es decir, como existiendo en el modo de la ipseidad. Considero que es sobre esta tesis oculta que Ricœur formula su doble crítica. Por un lado, a la tesis biraniana de que la

1999). Esta misma fundamentación en la pasividad del tacto activo es la que motivará a Nancy a criticar a Heidegger en la relación entre el “tocar” de la piedra a la tierra, y su supuesta diferencia con el modo privilegiado del *Dasein*.

exterioridad de las cosas materiales accesible a través de mi tacto es una tesis que no es completa sin el testimonio de otros distintos de mí. Por otro, a la intersubjetividad husserliana estructurada sobre la alteridad de los otros y no de sí. En el primer caso, faltaría el tacto de otros que (me) tocan; en el segundo, el tacto de lo otro de mí que (me) toca y que aparece “junto con” lo que toco (mi carne, y su dolor). A partir de este punto, Ricœur se adentra a examinar la segunda modalidad de alteridad que es la alteridad más clásica, la del otro.

Antes de entrar en ese modo de alteridad, conviene injertar un último *excursus* que permita comprender lo que en el punto anterior solo constituye una referencia aislada: el tacto en Husserl. Las implicancias ontológicas del tacto remiten a la primordialidad para la constitución del cuerpo propio que Husserl le atribuye a este sentido en su obra *Ideen II*. Ricœur ya lo había reconocido tempranamente sobre todo en su artículo *Analyses et problèmes dans Ideen II* (1952) y también en *Philosophie de la volonté I* (1950).⁷⁵

⁷⁵ En *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire* (1950) se encuentra la fuente originaria de los análisis fenomenológicos sobre el tacto, bajo una oculta impronta ética que Ricœur mismo reconocerá años más tarde al decir que hay una “ética implícita e inexplorada en esa época, marcada por la dialéctica del dominio y del consentimiento” (Ricœur, 1995, p. 24). En esta obra, el tacto queda vinculado, por ejemplo, a la fineza de la fenomenología ante el fenómeno imposible del nacimiento (Ricœur, 1950). También se refleja en un movimiento que va desde un incipiente sentido ético a su raíz fenomenológica en tres puntos. a) Frente al problema de la imaginación del placer y del valor, Ricœur reconoce una dualidad desfalleciente entre el cuerpo y su bien que son los placeres de la vista, del olfato, del gusto, del oído, pero también los del tacto: “el objeto se asocia a nosotros, en una suerte de pre-posesión a nivel de los sentidos, pero a distancia de nuestra vida profunda, en una posición de avanzada con relación a la intimidad de nuestras vísceras. Asimismo, es difícil fijar el estatuto del placer, en la flexión entre la tendencia y el estado, de falta y de plenitud donde muere la intencionalidad. Solo el goce carece de ambigüedad, de militancia y localización: la conciencia de nuestra divisibilidad profunda que nos destina al polvo y la de nuestra periferia expuesta y amenazada se borran completamente ante la conciencia paradójica de una intimidad informe, disipada e inclinada a olvidarse a sí misma —como si el yo no se experimentará sino al contacto con el obstáculo o, al menos, en el tacto de un hallazgo que da el alerta en sus fronteras y designa la diversidad de sus partes amenazadas—” (Ricœur, 1950, p. 83). Las herencias husserliana

y biraniana se dejan escuchar aquí junto a un Aristóteles en sordina que aboga por los placeres táctiles dignos de los hombres. El tacto proporciona una conciencia de nuestra profunda inseparabilidad, pero también una divisibilidad por la que el yo solo se experimenta a sí mismo mediante el contacto con el “obstáculo”. Sería como si ya aquí para alcanzar la más profunda experiencia de sí, donde reside toda estima, Ricœur reconociera que la conciencia necesita del choque táctil, la resistencia o al menos el sentir en la piel la vivencia de lo otro y del otro que le marque literalmente su propia identidad (Begué, 2002). En correlación con esta tesis, subraya una distinción sutil pero fundamental para su ética futura entre el tacto y los demás sentidos, pues en la vista, el oído, el olfato y el gusto, la sensibilidad y la afectividad hedonista son prácticamente indiscernibles, “a diferencia del dolor, —dice Ricœur entre paréntesis— que es una especie de sensación entremezclada con el tacto” (Ricœur, 1950, p. 83). El dolor propio sin duda me toca cuando algo *me* duele, pero también la agudeza de tacto en tanto soy el más prudente de los animales hace que el dolor ajeno me toque, por eso tacto y dolor propio y ajeno se entremezclan en la proximidad de sus comienzos. b) A partir del señalamiento de esa divisibilidad profunda de una conciencia informe que tiende a olvidarse a sí misma y a redescubrirse en la cercanía del *con*-tacto de otro, Ricœur ensaya su historia de la decisión. La indeterminación por el cuerpo como confusión primordial a partir de la cual la voluntad comienza y recomienza sin cesar —confusión donde todos los conflictos entre medios y fines, desde los más primitivos hasta los más espirituales se entrelazan, constituyendo esa “larga travesía” de *Soi même comme un autre*—; ante esa confusión, Ricœur tantea sus primeras preguntas éticas: ¿Por qué no es posible alcanzar fines legítimos sino por medios que la conciencia rechaza? ¿Puedo ocultar un documento para hacer manifiesta la inocencia de un acusado? ¿Puedo aceptar que se restrinja la libertad de pensamiento y de acción para acrecentar la justicia social? ¿Que se ejerza la violencia para asegurar el orden? Pero los conflictos más íntimos nacen en esta región del alma donde se enfrentan la intransigencia de nuestros principios con el tacto, la ternera que debemos a los que amamos; cualquiera que tenga autoridad se encuentra con el cruel conflicto entre la persona y la regla, entre el amor y la justicia. Pero la diversidad social no suscita el conflicto franco, sino un “tironeo sutil”, un “fino desgarramiento” del que depende la seguridad de una amistad o la armonía de un hogar (Ricœur, 1950). Ante estas situaciones diversas que, con cualidades incomparables de existencia, se nos ofrecen a nosotros, se trabaja “según un tacto que no tiene medida rigurosa”. (Ricœur, 1950, p. 130). c) En el capítulo dedicado al mover y al esfuerzo, luego de examinar el poder y el querer, se enfrenta a los límites de la filosofía biraniana aunando esfuerzo y conocimiento. Allí Ricœur examina en detalle la idea de que la resistencia orgánica solo se revela al contacto con la cosa: solo por el esfuerzo “todo se relaciona con una persona que quiere, obra, juzga sobre el resultado de sus actos, distingue por contraste los modos forzados de la sensibilidad pasiva de aquellos que produce por un querer y que, de tal modo, puede adquirir, sea directamente a través

Para evidenciar esta oculta herencia fenomenológica, nos centramos en el artículo de 1952, coetáneo a la publicación que ese mismo año se hace de la obra de Husserl en el tomo IV de la edición de *Husserliana*. En este artículo, Ricœur examina los análisis sobre la corporalidad y encuentra las tesis fenomenológicas sobre el tacto, preñadas de aristotelismo.⁷⁶

En *Ideen II*, la fenomenología genética ya está en estado naciente, por lo cual Husserl se ocupa del proceso de constitución de la naturaleza material, animal y del mundo espiritual bajo la pregunta regresiva por la génesis del sentido. En ese marco, que es de alguna manera el de la recuperación de polo noemático que culminará en su noción tardía de *Lebenswelt*, analiza la condicionalidad psicofísica en los diferentes niveles de constitución de la naturaleza material, y compara la vista y el tacto en casos anómalos como quedarse ciego. Como ha mostrado Marion (2005), en perfecta coincidencia con la originariedad y universalidad que Aristóteles le atribuye al tacto en tanto sin él nada se haría presente, Husserl (1952) afirma:

del tacto, sea por una suerte de inducción (con el ejercicio de cualquier otro sentido), la idea de alguna existencia o fuerza extraña concebida a partir del modelo de la suya propia. Con el tacto activo triunfa la interpretación biraniana del conocimiento exterior: sin ningún elemento propiamente representativo del tacto y por la simple experiencia de la resistencia, el tacto activo constituye una relación directa, fuerza contra fuerza, con un afuera resistente: ‘El tacto activo establece por sí solo una comunicación directa entre el ser motor y las otras existencias, entre el sujeto y el término exterior del esfuerzo, pues es el primer órgano con el cual la fuerza motriz, estando constituida ante todo en relación directa y simple de acción, puede constituirse aún bajo esa misma relación con las existencias extrañas’. Por lo tanto, el mundo no es más que la resistencia a nuestro imperio; las sensaciones propiamente dichas del tacto (lo rugoso y lo pulido, lo frío y lo caliente, lo seco y lo húmedo, etc.) no hacen más que vestir ese nudo de resistencia y se reducen al papel de signo de la acción posible” (Ricœur, 1950, p. 271).

⁷⁶ Marion (2005) ya señala que “Husserl ha desarrollado con una virtuosidad inigualada la tesis aristotélica de que el tocar tiene su privilegio sobre todos los otros sentidos en que para él solo el medio de la percepción es uno con el que percibe, de tal modo que ese sentiente no puede nunca sentir sin sentirse” (p. 61). La herencia aristotélica operante en Husserl es reconocida por él mismo en el §46 de *Ideen II*.

[...] mediante la percepción táctil estoy siempre perceptivamente en el mundo, me oriento en él y puedo agarrar y conocer lo que quiera. [...] visualmente el mundo no está dado sin cesar; esto es más bien una ventaja de la sensibilidad táctil [...] En esto el sentido del tacto desempeña siempre su papel, ya que en efecto está manifiestamente privilegiado en las aportaciones a la constitución de la *cosa*. (p. 69)

Sin citarlo de forma expresa, Ricœur adhiere a esta tesis en su estudio décimo: la experiencia primordial es aquella donde el cuerpo se revela como un órgano de percepción, implicado en la percepción misma, es decir, donde se evidencia la correlación (y no oposición) entre existencia propia y objetividad. Eso aparece especialmente claro en el análisis de la intencionalidad de la experiencia solipsista del cuerpo propio en el ejemplo del doble contacto, es decir, del cuerpo que se toca a sí mismo, y que, en el artículo de 1952, Ricœur aclara que –casi confirmando la nota a pie en torno a Maine de Biran en *Soi même comme un autre*– “culminará cuando la intersubjetividad entre en juego” (Ricœur, 2004, p. 128).

El ejemplo revelador del “tocarse” ofrecido por Husserl dará lugar a toda la fenomenología merleauPontiana de la percepción. En su trabajo, Ricœur (2004) lo explica del siguiente modo:

[...] yo toco mi mano izquierda con mi derecha, mi cuerpo aparece dos veces: como *ese que explora* y *eso que yo exploro*. Interrogue-
mos la sensación de contacto. Ella tiene una función doble muy destacable: es la misma sensación que ‘presenta’ la cosa explorada y que revela el cuerpo. Todo tacto en sentido amplio (tacto superficial, presión, calor y frío, etc.) se presta a dos ‘aprehensiones’ (*Auffassung*) donde se constituyen dos tipos de cosas (*Dinglichkeit*); la extensión *de* la cosa y la localización *de* la sensación están de alguna manera superpuestas; de un lado, los perfiles se elaboran en un esquema sensible fluyente, que se sobrepasa en un objeto idéntico; del otro lado, la sensación anuncia su pertenencia a una *psyché* y al mismo tiempo revela mi cuerpo como mío. (pp. 128-129)

A esa revelación del cuerpo como mío, Husserl (1952) la explica a través de cómo se presenta “aquella aprehensión doble: la misma sensación de tacto aprehendida como nota del *objeto* ‘externo’ y aprehendida como sensación del *objeto*-cuerpo [...] Nada parecido tenemos en el *objeto que se constituye de modo puramente visual*” (p. 147). Ricoeur (2004) desarrolla esta tesis:

Esta primera experiencia atestigua el privilegio del tacto en la constitución del cuerpo animado; el ojo no aparece visualmente y el mismo color no puede mostrar el objeto y aparecer localizado como sensación; la experiencia del doble contacto –del ‘to-cante-tocado’ (*touchant-touché*)– no tiene paralelo; pues no hay ‘vidente-visto’. (p. 128)

La revelación de este privilegio, Husserl la continúa más adelante cuando sentencia que “toda cosa vista puede ser tocada y, como tal, se refiere a una relación inmediata con el cuerpo, pero no a través de su visibilidad. *Un sujeto puramente ocular no podría tener un cuerpo que aparezca*” (Husserl, 1952, p. 150).⁷⁷ Es decir, el sujeto al ver no puede verse a sí mismo viendo, sin embargo, el tocar implica la sensación doble o dual, donde se dan “juntos” (ἄμα) el percibirse tocando y el siendo tocado simultáneamente, por eso quien no poseyera tacto sentiría su cuerpo como un cuerpo-cosa, no como propio. Dicho de otro modo, las sensaciones se lo revelarían a lo sumo en su libertad de movimiento, “es como si el yo, indiscernible de esta libertad, pudiera mover kinestésicamente la cosa material ‘cuerpo’ con una libertad inmediata” (Husserl, 1952, p.150). Pero no se le

⁷⁷ En su artículo, Ricoeur (2004) hace una última referencia que indica el parentesco, pero también la distancia, que existe respecto al tacto entre Husserl y Maine de Biran. El parentesco radica en que para ambos es al contacto con las cosas donde mi cuerpo aparece como mío. La distancia reside en que para Husserl el papel revelador pertenece al tacto como tal, y no al esfuerzo previo como en Maine de Biran, pues las sensaciones del movimiento deben fundamentalmente su ubicación a su combinación constante con las localizaciones primarias de las sensaciones táctiles. Dicho de otro modo, la relación inmediata de una cosa con el cuerpo se da en tanto tocada, no por el esfuerzo que exige en tanto resistencia.

revelaría la pertenencia de *su* cuerpo, la humanidad de su corporalidad, es decir, su carne, ni por lo tanto *su* relación con las cosas, por eso Husserl concluye que “el cuerpo solo puede constituirse primitivamente como tal en la tactualidad (*Taktualität*)...” (p.150).⁷⁸

Bajo esta primordialidad, por la que el tacto revela, según Husserl, al cuerpo propio y, al mismo tiempo, en coincidencia con Aristóteles, al cuerpo en cuanto tal, se da respuesta a lo que Ricœur se pregunta en *Soi même comme un autre*: mi carne por ser el medio del tacto se manifiesta como un cuerpo, es decir, como una *alteridad* que me es *propia*. Por eso no deja de ser curioso que en el análisis de estos pasajes Ricœur cometa un pequeño error de citación. Las citas de Husserl del § 37 referidas a la primordialidad del tacto para la aparición del cuerpo propio se ubican en la página 150 de la edición de *Husserliana IV*. Ricœur las atribuye a las páginas 192 y 193 que remiten en realidad al § 51 dedicado a “La persona en el conglomerado de personas”, donde Husserl desarrolla los aspectos éticos e intersubjetivos del contacto con otros. Allí examina no solo la experiencia comprensiva que tengo de la existencia de los otros a través del contacto, sino que distingue en un sentido moral el tratar a los hombres como seres humanos o “cosas”.

⁷⁸ El ejemplo del doble contacto para la constitución de la corporalidad ya aparece en Herder (2006): “Un cuerpo que nunca hubiéramos conocido como cuerpo mediante el tacto, o cuya corporeidad no hubiéramos establecido a través de la mera semejanza con otros objetos, sería para nosotros eternamente como un anillo de Saturno o de Júpiter, esto es, un fenómeno, una apariencia. Un oftalmita de mil ojos, sin tacto, sin mano para palpar, permanecería de por vida en la caverna de Platón y no tendría nunca el concepto de ninguna propiedad corporal singular como tal. Pues, ¿qué son las propiedades de los cuerpos, sino relaciones de las mismas con nuestro cuerpo, con nuestro tacto? ¿Qué son la impenetrabilidad, la dureza, la blandura, la lisura, la forma, la figura, el volumen?” (p. 45). La confirmación biológica de esto la ofrece la medicina actual en tanto ha puesto en evidencia que los casos de somatoagnosia, es decir, de alteración o privación del conocimiento táctil de alguna parte del propio cuerpo o de la relación del cuerpo con el espacio, se acompañan a menudo de una anosognosia, que es la falta de conciencia de los pacientes respecto a sus propios síntomas, es decir, un desconocimiento de su enfermedad e incluso de sus miembros enfermos como propios, por falta de sensación táctil.

El error de Ricoeur podría adquirir entonces el sentido y la razón de un acto fallido. Él mismo ya señalaba que el análisis intencional del cuerpo propio, que se descubre a partir de la experiencia “solipsista” del doble contacto, culmina cuando la intersubjetividad entra en juego, lo que sucede —con todas las reservas del caso— en este § 51 y luego en los análisis husserlianos sobre el tacto en el marco de su fenomenología de la intersubjetividad.⁷⁹ Sin duda, tocar el cuerpo de otro viviente es la cercanía necesaria para sentirse a uno mismo antes de cualquier requerimiento, como veremos a continuación. En términos ricœurianos, es la base de la capacidad de gratuidad pre-ética de toda experiencia humana. El ejemplo de sentir la calidez corporal es en este aspecto paradigmático. No obstante, la experiencia táctil que se vuelve la primera experiencia primordial de sí mismo como cuerpo propio, se da no solo al tocar otro cuerpo viviente, sino al cuerpo como otro que se vuelve entonces propio.⁸⁰ Aclarados los antecedentes fenomenológicos, volvamos a las dos modalidades de alteridad restantes.

b) La segunda modalidad es la pasividad del otro que nos afecta en los distintos planos (lingüístico, narrativo, ético, etc). Allí la copresencia del tacto se evidencia en que Ricoeur retoma la idea aristotélica de amistad, donde incluso la amistad para sí o consigo mismo

⁷⁹ Respecto al uso del tacto en el ámbito moral, por ejemplo, en sus artículos para la revista japonesa *The Kaizo* Husserl (1988) propondrá la racionalidad científica como base de la renovación ética, donde además se pregunta: “¿Hemos acaso de comportarnos como en la praxis política, como al ser convocados a urnas en calidad de ciudadanos? ¿Hemos de juzgar solo por instinto y por tacto (*Takt*), según conjeturas genéricas orientativas? Esto puede tener plena justificación cuando la hora presente urge a una decisión, y cuando en esa misma hora la acción se consuma” (p. 12).

⁸⁰ Una segunda razón de este acto fallido, la encontramos en Husserl mismo que luego de mostrar en los § 36 y 37 la importancia de las sensaciones táctiles para la percepción de la propia corporalidad dedica el § 38 a examinar el cuerpo como órgano de la voluntad en tanto es el único objeto que para la voluntad es movable de manera inmediatamente espontánea. Si bien se trata de la libertad de movimiento, es el preludio de la libertad moral que desarrollará luego desde la perspectiva de esta naciente fenomenología genética.

solo es posible si ya se ha entrado en una relación de amistad con otro, “como si la amistad para sí mismo fuese una auto-afección rigurosamente correlativa de la afección por y para el otro amigo” (Ricœur, 1990, p. 381). Como si se tratara de una dialéctica entre ἀφή y ἐπιδέξις: el ser tocado por el amigo sería una condición de posibilidad para tener tacto y tocar. Mi carne necesita en este sentido de la alteridad del otro, pues “solo una carne (para mí) que es cuerpo (para otro) puede desempeñar el papel de primer *analogon* en la traslación analógica de carne a carne” (Ricœur, 1990, p. 384). Solo gracias al tacto, porque el otro “me toca” en mi carne, existe esa analogía entre los seres tangibles que son los vivientes sensibles y esa exhortación ética entre los seres tangibles que son los cuerpos carnales de los hombres. El tacto resuena en esa “apresentación” y “aprehensión analogizadora” que refiere Ricœur por las cuales es posible la formación en pareja de una carne con otra. ¿Qué apareamiento sería posible sin tacto? ¿Un estar juntos sin tocarse? El tacto resuena también como esa operación prerreflexiva, antepredicativa, la síntesis pasiva más originaria, que viene a reducir la distancia, a corregir la separación y disimetría: la semejanza fundada en el apareamiento de carne con carne que solo puede darse tocando. Por eso considero que el tacto debería entenderse como la condición de posibilidad de esa maravilla del sentir de la carne que es la traslación analógica de mí al otro (movimiento gnoseológico del sentido) que se cruza con el movimiento del otro hacia mí (movimiento ético de la conminación), que nuestro autor ejemplifica con la máxima alteridad Lévinasiana del “No matarás”. En tanto no es posible matar sin contacto ni mediación, “no matarás” es una conminación a los modos del tocar.

Así, en esa traslación carnal, el tacto como sentido perceptivo y el tacto ético quedan entrelazados como dos movimientos en la dialéctica del recibir y del dar. El tacto puede ser entrevisto incluso en esa “capacidad de acogida” de la que habla Ricœur como un “tener tacto” que va unido a la “capacidad de discernimiento”. Por eso, la figura del testimonio como el modo de verdad de la autoexposición del sí, inversa a la certeza del yo, implica que ese atestar es

necesariamente un tocar. Solo a partir del *con-tacto* puede haber responsabilidad.⁸¹

c) La tercera y última modalidad es la pasividad de sí consigo mismo que, siguiendo a Heidegger, está encarnada por la conciencia entendida como *Gewissen*, es decir, como φρόνησις. Para Ricœur se trata de la forma más originaria de la dialéctica entre ipseidad y alteridad. La conciencia se emparenta con la atestación del ser-verdadero que se entremezcla con su opuesto el ser-falso (la sospecha): “La conciencia es, en verdad, el lugar por excelencia en el que las ilusiones sobre sí mismo se mezclan íntimamente con la veracidad de la atestación” (Ricœur, 1990, p. 394).

A fin de distinguirla de su sentido más corriente como “conciencia moral”, Ricœur ensaya un proceso de “desmoralización” y examina la importancia de la voz y de la llamada como enigma de la conciencia que nos conmina. En cierta medida, ya aquí la metáfora de la voz remite al tacto en el mismo sentido en que Herder lo propone como fondo y fundamento táctil del oído y del lenguaje.⁸² No obstante, lo

⁸¹ En términos semánticos, solo del sentido perceptivo del tacto se predica la moralidad como virtud, en tanto no hay una vista, ni un oído, ni un gusto moral, pero sí un tacto moral o ético; por eso el sentido no solo es causa de la inteligencia, sino que exhorta a la prudencia.

⁸² En su *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, Herder (1982) destaca los aspectos pragmáticos y pulsionales del lenguaje, mostrando como este es en realidad la expresión de la constitución unitaria del hombre en todas sus distintas dimensiones; expresión de su “sensorio común”, en el cual el tacto ocupa un lugar central. Asumiendo la herencia aristotélica, Herder sostiene que el tacto es el sentido al que se reducen y es fundamento de todos los sentidos: “Todos los sentidos se basan en el tacto, y ello otorga a las más diversas sensaciones un lazo tan íntimo, fuerte, inexpresable, que de él surgen los fenómenos más singulares” (Herder, 1982, p. 167). Por ese lazo de unidad, el tacto es considerado como el sentido que está en el fundamento del lenguaje: “El hombre es, pues, una criatura que, dotada de oído y de observación, ha sido naturalmente formada para hablar; el mismo ciego, como es notorio, se vería obligado a inventar el lenguaje, a menos que fuese sordo y careciese de tacto” (Herder, 1982, p. 167) Herder reconoce que el oído es esencial para el lenguaje, sin embargo, describe al hombre como el ser capaz de decir lo que toca, pues el tacto constituye su “fundamento oscuro”. El oído media entre la oscuridad del tacto que nos arrolla con las sensaciones inmediatas y la brillantez

esencial es que todo el mundo moral que Ricœur analiza a partir de Hegel evidencia tener como raíz común la certeza del sí mismo, por eso el *Gewissen* de Heidegger debe ser comprendido como la certeza de sí que acerca la conciencia al tacto en tres movimientos. 1) El poder-ser que la conciencia atestigua no está marcado inicialmente por ninguna capacidad para distinguir el bien del mal; es una certeza de sí; certeza por la cual ya habían quedado vinculados atestación y tacto, incluso porque, como afirma ahora, la atestación es una clase de comprensión, pero irreductible a un saber algo. 2) La novedad que la conciencia aporta a la atestación de sí como poder-ser, es decir, lo que añade a la certeza del poder-ser, es la confesión de pasividad, del no dominio, de la afección: “[...] la no elección radical que afecta al ser en el mundo, considerado desde la perspectiva de su entera facticidad” (Ricœur, 1990, p. 402). Ese “extrañamiento” sin ninguna connotación ética es el rasgo ontológico previo a cualquier ética. Ahora, ¿qué extrañamiento habría sin tacto? ¿Cómo podría ser un tocante no tocado?! Precisamente un tocante que no fuera tocado sería sin extrañamiento, sin deuda; por eso el dolor toca al sufriente y el sufriente nos toca sin nosotros tocarlo. En este punto, la conciencia de extrañamiento no parece distinta a la conciencia sensible que ofrecía el tacto en la posibilidad de sentir-se en la extrañeza de su carne. 3) Desde la desmoralización de la conciencia, Ricœur hace retornar la ontología a la ética. La conciencia indica que soy llamado

deslumbrante que nos ofrece la vista con su percepción a distancia. El oído es el lenguaje, pero el tacto es su fundamento: “El oído es, entre los sentidos, el que suministra claridad y nitidez, siendo, a su vez, sentido del lenguaje ¡Qué oscuro es el tacto! Se adormece, recibe todas las sensaciones conjuntamente. Es difícil aislar en él una determinada propiedad distintiva: se hace inexpresable” (Herder, 1982, p. 178). El tacto es el fondo oscuro del lenguaje herderiano que le otorga su preponderancia al mismo tiempo: “El tacto es el hombre entero; el embrión siente desde el primer momento de su vida como el recién nacido; es el tronco de la naturaleza, el tronco del que surgen las delicadas ramas de la sensibilidad; es el entrelazado ovillo a partir del cual se desarrollan todas las facultades anímicas más finas. ¿Cómo se despliegan estas? A través del oído [...]” (Herder, 1982, p. 179). En una imagen análoga a la que tomará Husserl para mostrar la primordial experiencia táctil del cuerpo propio, Herder dice: “¡Qué difícil sería para semejante ser –todo ojos–, si es que debía convertirse en hombre, nombrar lo que viera, relacionar la fría vista con el cálido tacto, con el linaje entero de la humanidad!” (Herder, 1982, p. 179).

o conminado a vivir bien con y para otro en instituciones justas, y eso conlleva el ingreso del tacto en la ética. Estos movimientos de la conciencia, correspondientes a los de la carne a partir de la sensibilidad táctil, perceptiva y ética, Ricœur los describe desde el carácter original y originario del *ser-conminado en cuanto estructura de la ipseidad*.

[...] si la conminación por el otro no es solidaria de la atestación de sí, pierde su carácter de conminación, al carecer de la existencia de un ser-conminado que le haga frente al modo de un garante. Si eliminamos esta dimensión de autoafección, se hace, al final, superflua la metacategoría de conciencia; la del otro basta para la tarea. [...] La unidad profunda de la atestación de sí y de la conminación venida del otro justifica que se reconozca en su especificidad irreductible la modalidad *de alteridad* que corresponde, en el plano de los «grandes géneros», a la *pasividad* de la conciencia en el plano fenomenológico. (Ricœur, 1990, p. 409)

Solo gracias al tacto la conminación por el otro y lo otro de mí (mi carne), que es la conciencia en tanto tocada, es solidaria de la atestación que es la certeza de sí en tanto tocante-tocado. El tacto permite que el garante haga frente al ser-conminado. Por eso dice Ricœur que eliminar la autoafección hace superflua la conciencia como metacategoría. El tacto en sus dos significaciones, como sentido perceptivo y como tacto ético, está en la base de la conciencia sensible y moral. Es el que pone “juntos” en ella a la atestación de sí y a la conminación venida del otro. Seguimos de este modo una circularidad por la que el tacto da movimiento dentro del estudio décimo entre los momentos de comienzo y de llegada: desde la ética, pasando por la percepción y la ontología, y de vuelta hacia la ética. Así en concreto: la pasividad de la conciencia como atestación de la alteridad en la relación de sí consigo mismo, examinada en el acápite “Φρόνησις y tacto”, muestra hasta dónde llega la profundidad del compromiso ontológico de la atestación, examinado en el punto 3.1.

Uniendo de este modo el punto de llegada con el de partida, ella atesta todas las otras experiencias de pasividad. Por un lado, la

pasividad del otro como alteridad extraña, analizada en “Mediación y dolor”, se corresponde con el paradigma de la estructura dialéctica de la relación entre ipseidad y alteridad, analizada en el punto 3.2. Por otro, la pasividad del cuerpo propio como extrañeza de su carne, examinada en el apartado “Φρόνησις y tacto”, evidencia “gracias al tacto” otra profundidad, la del alcance ontológico de la distinción entre ipseidad y mismidad, que examinada en el punto 3.3, engloba las tres cuestiones en totalidad.

Conclusiones

Bajo esta clave de lectura, no deja de llamar la atención que estando tan presente el recurso a la carne como fundamento ontológico de su ética, Ricœur no nombre con mayor frecuencia al tacto, que hace a la vez de fondo fenomenológico y cumplimiento háptico de su ética. Este solo constituye una pequeña historia conceptual, que no obstante evidencia ser una fuente subyacente central de su pensamiento. A pesar de las décadas que separan a sus obras fenomenológicas más tempranas de la ética elaborada en *Soi même comme un autre*, todas ellas parecen acercarse bajo el concepto secundario y fundamental del tacto. En las primeras, la herencia de Husserl sirve de fundamento a una ética naciente que es desarrollada en la segunda donde confluye con una vasta y compleja herencia aristotélica. La operatividad de estos legados motiva las menciones al tacto y revelan su copresencia en toda la obra de Ricœur. En este sentido, se podría ensayar una lectura hacia atrás de la totalidad de *Soi même comme un autre* para evidenciar cómo el tacto entrama y es una clave de interpretación incluso por fuera de los estudios centrales, en aquellos otros estudios donde no se lo menciona (primero a sexto). Así, por ejemplo, bajo el objetivo general de *Soi même comme un autre* de implicar a la alteridad en un grado tan íntimo de la mismidad que no pueda pensarse una sin la otra, el tacto aparece tácitamente en la crítica a un tipo de certeza “inmediata” del cogito que da lugar a otra posible certeza del sí que se concreta en la figura de la atestación como reflexión “mediada”. A partir de aquí, considero que el tacto está copresente en las siguientes temáticas.

En el estudio primero, en las operaciones de individualización del lenguaje (como los deícticos que tocan a distancia “esto”, “eso”, “aquello”); en los particulares de base de Strawson con poder de autodesignación, como el cuerpo propio que aparece gracias al tacto; y en la referencia identificante que, ante la pregunta por la unidad psicofísica, descubre una atribución a otro tan primitiva como la atribución a sí mismo gracias al sentido que hace de fundamento a la percepción.

En el estudio segundo se deja entrever en la opacidad de la reflexividad de la enunciación, pues el tacto no es aún deliberación, aunque sea su condición de posibilidad en tanto mediación; en el carácter irreducible del cuerpo propio ante el fenómeno del anclaje, donde el tacto pone al cuerpo en el lenguaje, y viceversa.

En el estudio tercero, en la referencia identificante a sí del sujeto que actúa; en la transcripción analógica del deseo (en tanto sentido y fuerza) a la energía física, donde la atestación del objetivo deseado escapa a la verdad de la visión en oposición a la atestación del tacto; y en la idea de motivación que trae a la teoría de la acción la dimensión de pasividad.

En el estudio cuarto, en la idea de adscripción, pues el poder del agente de designarse a sí mismo al designar a otro con sus implicancias morales, y el desplazamiento metafórico que eso constituye desde la noción de principio en el plano físico (*arche*) al plano ético (*autos*), se sustenta sobre la posibilidad de un *mío aisthético*. Parafraseando la fórmula de Ricœur podríamos decir que, al igual que lo ético, lo tangible físico exige desplazar el tacto perceptivo, que ofrece lo *mío*, al tacto moral. También el tacto queda supuesto aquí en la idea de imputación, donde la posesión del cuerpo propio se presenta como la primera declaración de alcance jurídico; en la idea de acciones de base o hechos primitivos no inmediatos del poder de actuar, que ocupan en el orden práctico el mismo lugar que la evidencia en el orden cognoscitivo, y por los cuales la fenomenología del yo-puedo remite a una ontología del sí sobre la base del cuerpo propio.

En el estudio quinto, en la permanencia en el tiempo de la identidad narrativa, pues ¿qué pasaría si tocáramos solo una vez? Por tocar de forma ininterrumpida, por ser el sentido que nunca se pierde mientras hay vida, el sí permanece en el tiempo (no se puede estar sin contacto del mismo modo que no se puede estar sin tiempo). El tacto sirve de apoyo a esa mismidad en cuanto mía que se extiende temporalmente y sustenta a las virtudes como disposiciones adquiridas a lo largo del tiempo. Aquí el tacto hace irreductible la ipseidad a la mismidad, por eso la mismidad se define como la pertenencia a alguien capaz de designarse a sí mismo como el que tiene *su* cuerpo. Finalmente, el tacto es como el arma secreta de la lucha ricœuriana contra la elisión de la calidad de lo mío, de la atestación del cuerpo como mío frente al cuerpo propio como un cuerpo cualquiera entre cuerpos.

En el estudio sexto se deja palpar en la distinción entre las ficciones literarias y las ficciones tecnológicas donde la teoría narrativa media entre la teoría de la acción y la teoría moral. La diferencia fundamental entre ambas es la condición corporal, vivida como mediación existencial entre sí y el mundo, y la condición terrestre. La ficción literaria aún es táctil, el sueño tecnológico es la superación o sustituibilidad de esa contingencia radical en un tacto transhumano o lo que Kearney llama el olvido del tacto en las tecnologías *touch*.⁸³

Bajo estas alusiones conclusivas, se podría indicar una carne análoga entre los dos textos, *Acerca del Alma* y *Soi même comme un autre*. A partir del centro que se da en torno al capítulo once del libro II, en un caso, y a los estudios séptimo a noveno, en otro, ambas obras podrían releerse como una circularidad espiralada por profundización, siguiendo las claves de lectura que aportan los anuncios sobre el tacto. Quizá *Soi même comme un autre* sea otro *De Anima*

⁸³ Kearney sugiere que el tacto puede ser el sentido que estamos olvidando a causa de la mediación tecnológica, haciendo una nueva y paradójica edad “of excarnation” con “una sociedad más y más descarnada” gracias a una sensibilidad mediada ya no por la carne, sino por tecnologías hápticas (Cfr. Kearney, 2014).

contemporáneo con el injerto de una Ética a Nicómaco como interludio, por el que una fenomenología originaria se cumple en una ética del tener tacto.

Hemos pretendido atestar así otra historia conceptual que no es la de los conceptos fundamentales, sino el del “momento filosófico” de los pequeños términos que encarna el tacto. Bajo el signo de elaborar una poética de la sensibilidad perceptivo-ética más aguda, esta historia narra la facultad más fundamental de sentir y la pone a la altura del poder de nuestro obrar ya que es: 1) el sentido de cercanía, (2) el que menos sabe de sí sin tocar al otro, y por eso (3), en el que más patente se hace la indignencia del viviente-hombre sin contacto. Estos son los pequeños aportes que una filosofía que puede hacer a la gloire de la philosophie française.

Referencias

- Abel, O. (2008). La philosophie du proche. *Cités*, 33, 109-118.
- Aëtius. (1879). Placita. En H. Diels (ed.), *Doxographi graeci*. Alemania: de Gruyter.
- Aristóteles. (1959). Ética a Nicómaco. Introducción y Traducción de J. Marías y M. Araujo. Editorial: Clásicos Políticos.
- Aristóteles. (1978). *Acerca del alma*. Introducción, Traducción y Notas de T. Calvo Martínez. Madrid: Biblioteca Básica Gredos.
- Aristóteles. (1987a). *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Trad. E. La Croce y A. Bernabé Pajares. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1987b). Acerca del sueño y la vigilia. En *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural* (pp. 257-276). Trads. E. Lacroce y A. Bernabé Pajares. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1990). *Historia de los animales*. Trad J. Vara Donado. Madrid: Akal.
- Aristóteles. (1993). *Física*, Libros I y II. Traducción, introducción y comentarios de M. D. Boeri. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Aristóteles. (1998a). Ética a Nicómaco - Ética Eudemia. Introducción por E. Lledó Íñigo, Traducción y notas por J. Pallí Bonet. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

- Aristóteles. (1998b). *Metafísica*. Edición Trilingüe por V. García Yebra. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2000). *Partes de los animales. Movimiento de los animales. Marcha de los animales*. Introducción, traducción y notas de E. Jiménez Sánchez-Escariche y A. Alonso Miguel. Madrid: Gredos.
- Aspell, J. E., Lenggenhager, B, y Blanke, O. (2011). Multisensory perception and bodily self-consciousness: From out-of-body to inside-body experience. En M. M. Murray y M. T. Wallace (Eds.), *The Neural Hand-Centered Space and the Control of Movement 71 Bases of Multisensory Processes* (467-481). Londres: Taylor & Francis.
- Aubenque, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica.
- Audi, P. (2014, Mayo 23). *Où en est la philosophie française?* L'Obs. <https://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20140523.OBS8315/ou-en-est-la-philosophie-francaise.html>
- Badiou, A. (2005a). La aventura de la filosofía francesa. *New Left Review*, 35, 37-45.
- Badiou, A. et al. (2005b) *Voces de la filosofía francesa contemporánea*. Buenos Aires: Ed. Colihue.
- Begué, M. (2002). *Paul Ricœur: La poética del sí-mismo*. Buenos Aires: Ed. Biblos.
- Byl, S. (1991). Le toucher chez aristote. *Revue de Philosophie Ancienne*, 9(2), 123-132.
- Brague, R. (1988). *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris: PUF.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Tomo I. Paris: Éd. Klincksieck.
- Chrétien, J. L. (1997). *La llamada y la respuesta*. Madrid: Caparrós.
- Contreras, B. (2011). Tacto, promesa y convicción. Conjunción ética de tradición e innovación en Paul Ricœur. *Revista Études Ricœurienne / Ricœur Studies*, 2(2), 33-47.
- Depraz, N. (2013). Phenomenology of the Hand. En Z. Radman (Ed.), *The Hand, an Organ of the Mind: What the Manual Tells the Mental* (185-206). Cambridge, Massachusetts, London: The Mit Press.
- Díez, F. (2018). La idea de fenomenología en Paul Ricœur. *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 38, 123-147.
- Dosse, F. (2018). *La saga des intellectuels français 1944-1989*, I y II. Paris: Gallimard.
- Dosse, F. (2013). *Paul Ricœur. Los sentidos de una vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Freeland, C. (1995). Aristotle on the Sense of Touch. En M. C. Nussbaum y A. O. Rorty (Eds.). *Essays on Aristotle's De Anima* (27-248). Oxford: Clarendon Press.
- Gregoric, P. (2007). *Aristotle on the common sense*. Oxford New York: Oxford University Press.
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heller-Roazen, D. (2009). *The Inner Touch. Archeology of a Sensation*. New York: Zone Books.
- Herder, J. G. (2006). *Escultura. Algunas observaciones sobre la forma y la figura a partir del sueño plástico de Pigmalión*. Valencia: Universitat de València.
- Herder, J. G. (1982). Ensayo sobre el origen del lenguaje. En *Obra Selecta*. Prólogo, traducción y notas de P. Ribas. Madrid: Alfabeta.
- Hibbs, T. (2001). *Virtue's Splendor. Wisdom, Prudence, and the Human Good*. New York: Fordham University Press.
- Husserl, E. (1952). Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", Zweites Buch. *Husserliana IV*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1988). Aufsätze und Vorträge 1922-1937. *Husserliana XXVII*, The Hague, Kluwer Academic Publishers.
- Jaeger, W. (1995). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jenofonte. (2006). *Apología de Sócrates*. Madrid: Gredos.
- Gadamer, H. G. (1992). *Hacia la prehistoria de la metafísica*. Córdoba: Alción Editora.
- Gavrylenko, V. (2013). Le sens du toucher dans la Collection hippocratique. En G. Puccini (Dir.), *Le Débat des cinq sens de l'Antiquité à nos jours* (pp. 21-32). Collection Eidolon, 109. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux,.
- Kearney, R. (2014, Agosto 30). *Losing Our Touch*. The New York Times. <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/08/30/losing-our-touch/>
- Kearney, R. y Treanor, B (Eds.). (2015). *Carnal Hermeneutics*. New York: Fordham University Press.
- Le Blanc, G. (2012). De la French theory à l'American philo. *Esprit*, 3, 62-75.

- Liddell, H. G., Scott, R. Glare, P. G. W. et al. (1996). *A Greek-English Lexicon*. <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljs/#eid=1>
- Maine de Biran (1954). *Journal*. Amsterdam: Éd. de la Baconnière.
- Maine de Biran (1989). *Note sur l'idée d'existence*. En B. Baertschi (Ed.), *Ceuvres*, tomo X-1: Dernière philosophie: Existence et anthropologie. París: Vrin.
- Marion, J. L. (2005). *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*. Buenos Aires: Jorge Baudino/Universidad Nacional de San Martín.
- Martínez, Y. (2015). Más allá de la polis: la bestia en Aristóteles. *Revista Internacional de Humanidades*, 4(1), 143-151.
- Massie, P. (2013). Touching, Thinking, Being: The Sense of Touch in Aristotle's. *De anima* and Its Implications, *Minerva - An Internet Journal of Philosophy*, 17, 74-101.
- Maurette, P. (2015). *El sentido olvidado. Ensayos sobre el tacto*. Buenos Aires: Mardulce.
- Miguel de Éfeso (1903). *In Parva Naturalia commentaria*. Berlín: ed. Wendland.
- Movia, G. (1974). *Due Studi sul De anima di Aristotele*, Padova, Editrice Antenore.
- Platón (1988). *Parménides, Teeteto; Sofista; Político*. Madrid: Gredos.
- Platón (1997). *Fedón; Banquete; Fedro*. Madrid: Gredos.
- Platón (2000). *Apología; Critón; Eutifrón; Ion; Lisis; Cármides; Hipias Menor; Hipias Mayor; Laques; Protágoras*. Madrid: Gredos.
- Philoponus, J. (2005). *On Aristotle On the Soul*, 2. 7-12. Ithaca, New York, Cornell: University Press.
- Prinz, J. (2009). Is consciousness embodied? En P. Robbins y M. Aydede (Eds.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition* (419-436). New York: Cambridge University Press.
- Purves, A. (2018). *Touch and the Ancient Senses*. London, New York: Routledge.
- Ricœur, P. (2014). *Histoire et Vérité*. París: Le Seuil, Edición de Kindle.
- Ricœur, P. (1950). *Philosophie de la volonté. Le Volontaire et l'Involontaire*, Tomo I. París: Aubier-Montaigne.
- Ricœur, P. (1960). *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, Tomo II. París: Aubier-Montaigne.
- Ricœur, P. (2002). Aristote: De La Colère à La Justice Et à L'amitié Politique. *Esprit* (1940-), 289(11), 19-31.

- Ricoeur, P. (1994). L'herméneutique du témoignage [1972]. En *Lectures* 3. Aux frontières de la philosophie (107-139). Paris: Le Seuil.
- Ricoeur, P. (1965). *De l'interprétation – Essai sur Freud*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1969). *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Le Seuil.
- Ricoeur, P. (1989). Entre philosophie et théologie: la Règle d'Or en question. *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 69(I), 3-9.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1995). *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris: Éditions Esprit.
- Ricoeur, P. (1997). À la gloire de la phronésis. En Jean-Yves Chateau (Ed.), *La vérité pratique: Aristote Éthique à Nicomaque Livre VI* (pp. 13-22). Paris: Vrin.
- Ricoeur, P. (1999). Entre éthique et ontologie: la disponibilité. En *Lectures* 2 (pp. 68-78). Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. y Blattchen, E. (1999). *Paul Ricoeur. L'unique et le singulier*. Bruxelles: Alice Éditions.
- Ricoeur, P. (1989). L'éthique, la morale et la règle. *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, 24, 52-59.
- Ricoeur, P. y Changeux, J. P. (1999). *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*. Barcelona: Ed. Península.
- Ricoeur, P. (2004). Analyses et problèmes dans *Ideen II* (1952). En *À l'école de la phénoménologie* (93-157). Paris: Vrin.
- Romeyer-Dherbey, G. (1983). *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*. Lausanne: Éditions L'Age d'Homme.
- Romeyer-Dherbey, G. (1991). Voir et toucher, le problème de la prééminence d'un sens chez Aristote. *Revue de Métaphysique et de Moral*, 96(4), 437-454.
- Sisko, J. (2003). Taste, touch, and temperance in Nicomachean Ethics 3.10. *Classical Quarterly*, 53(1), 135-140.
- Sófocles. (2000). *Antígona*. Introducciones de J. Bergua Cavero. Traducción y notas de A. Alamillo. Madrid: Gredos.
- Sófocles. (2000). *Ajax, Antígona, Edipo Rey, Electra, Edipo en Colono*. Madrid: Gredos.
- Tomás de Aquino. (1949). *De sensu et Sensato. De memoria et reminiscencia. Commentarium*. Roma: Marietti.

- Schmidt, J. (1876). *Synonymik der griechischen Sprache*. Vol. 1. Leipzig, B. G. Teubner.
- Sedley, D. (2017). The duality of touch. En A. Purves, *Touch and the Ancient Senses* (105-120). London, NewYork: Routledge.
- Vigo, A. (1999). Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles. *Anuario Filosófico* (32), 59-105.
- Young, C. (1985). Aristotle on Temperance, *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, 125. <https://orb.binghamton.edu/sagp/125>