Paul Ricoeur:

Yo e identidad en el marco de Sí mismo como otro

Marcelo Eduardo Bonyuan

marcelo_bon@hotmail.com

Universidad Nacional de Río Cuarto

Introducción

En el mundo contemporáneo, el espíritu del tiempo parece inclinarse hacia una percepción generalizada de descreimiento, de ausencia de garantías y de fundamentos últimos, de disolución del sujeto, todo ello desencadenado por una constante crítica a los presupuestos básicos de lo que se ha denominado *modernidad*.

Ante ello cabe preguntarse si aún pueden reconocerse determinadas perspectivas que, sin omitir la presente crítica, intenten dar respuestas o presentar alternativas a un panorama que se presenta desalentador y en constante decadencia.

La hermenéutica de Paul Ricoeur se postula, al respecto, como una propuesta intermedia entre dos posturas extremas. Por un lado, haciéndose cargo de la acérrima crítica contra la tesis de un fundamento ontológico último de lo real (propio de las denominadas filosofías del sujeto), afronta la relativización radicalizada en donde todo se diseminaría indistintamente en una multiplicidad de sentidos, pretendiendo con ello la negación de toda identidad y de todo tipo de asunción de valores éticos.

En torno a la identidad

Sus estudios sobre la *identidad* - cuestión clave para comprender su distanciamiento tanto de las filosofías del Cogito (Descartes, Kant, Husserl) como de las críticas de cuño Nietzscheanas (y de sus lineamientos posteriores en el postestructuralismo francés) - ¹ lo conducen a reconocer tanto la parcialidad en el modo en que las primeras la han asumido, como las falencias de las críticas dirigidas, por parte de las segundas.

¹ “...la hermenéutica del *sí* se encuentra a igual distancia de la apología del Cogito que de su abandono.” Ricoeur, Paul (1996): *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, p. XV

Tomando como ejemplo a la filosofía cartesiana, Ricoeur reconoce un modo parcial de asumir la *identidad*. Aquí es posible formular un primer cuestionamiento sobre el sentido de la *identidad* en este pensador: ¿Debe negarse, al analizar el tratamiento que Ricoeur lleva a cabo sobre la identidad, que ésta tenga que ver con un *yo*? La respuesta que puede reconocerse anticipatoriamente es: “sí” y “no”. Posteriormente se verá en qué sentido.

En su análisis de las tesis cartesianas reconoce que el *cogito*, desprovisto de toda referencia al cuerpo, se ha convertido tanto en un *yo* a-histórico como en portador de una verdad meramente inmediata, ya que en la afirmación *cogito ergo sum*: “pienso, luego [por lo tanto] existo”, el “existo” remite ya siempre a un presente inmediato que condiciona al “yo” a una mera existencia en donde el pensamiento no se presenta, ni puede presentarse, con proyectualidad. Pierde toda relación con el pasado y el futuro, con la historicidad. El estancamiento en el presente también remite a un carácter de estatificación del *yo*. Dadas estas condiciones se está en situación de reconocer que “...este << yo >> que duda, así desligado de todas las referencias espacio-temporales solidarias del propio cuerpo (...) En verdad, no es nadie.” (Ricoeur: 1996: XVI) Ricoeur llama a este tipo de entidad con la que se presenta el “yo”: “una subjetividad sin anclajes” (Ricoeur, 1996: XIX)

Aquí se observa, en tal acusación, una de las características principales de la *identidad*: la *temporalidad*. Ésta, la cual ha sido siempre una de las piedras fundamentales de la Hermenéutica, le permitirá a Ricoeur, en la medida en que se aleja de este tipo de filosofías del sujeto, abordar el polo opuesto (Nietzsche y sus sucesores), con el reparo y cuidado de no ahogar en la pura temporalidad impersonal la identidad del sujeto. Para con esta postura el autor también mantendrá una distancia crítica.

En el caso de Nietzsche - situado hasta aquí en las antípodas de Descartes, por su oposición a un fundamento último, y por su pretensión de desenmascarar la falsedad que se oculta bajo un parámetro no tenido en cuenta en la filosofía cartesiana: la mediación del lenguaje (Ricoeur, 1996: XXIII) - se concibe la tesis de la gran apariencia de verdad a la que se está expuesto a través del efecto engañoso de todo lenguaje, por considerárselo en el fondo como no más que pura retórica.

Ricoeur mostrará al respecto que entre Descartes y Nietzsche, más que una oposición, se entabla una conexión en el modo de una radicalización de la duda por parte del último sobre el primero: “Así como la duda de Descartes procedía de la supuesta indistinción entre el sueño y la vigilia, la de Nietzsche procede de la indistinción más hiperbólica entre mentira y verdad” (Ricoeur, 1996: XXV). Nietzsche, al cuestionar hasta el mismo instinto de verdad, hace sucumbir toda certeza posible del Cogito, pero con ella también a la pregunta misma (¿Qué soy? - ¿Quién soy?) a la cual el cogito debería dar una respuesta acabada.

Ricoeur analiza estas dos posiciones a los fines de develar la problemática que las mismas mantienen con la cuestión de la *identidad* bajo la pregunta “¿Quién?” (¿Quién duda? ¿Quién piensa? ¿Quién existe? ¿Quién habla? ¿Quién es el sujeto de imputación moral?)

Puede afirmarse que a Descartes le reconoce el mérito de la pregunta (encubierta bajo la expresión ¿Qué soy?) del sujeto de la acción: la pregunta: “¿Quién?”²; y a Nietzsche: la ruptura de una identidad que se pretendía atemporal, ingresando a escena la consideración de la finitud, de la contingencia y de la historicidad, características

² “El rodeo por el ‘qué’ y el ‘cómo’, antes de volver al ‘quién’, es exigido... por el propio carácter reflexivo del sí, que, en el momento de autodesignación, se reconoce a *sí mismo*.” Ricoeur (2006 a): *Caminos del reconocimiento*, FCE, México, p. 125

centrales para el reconocimiento de lo que Ricoeur denomina: *identidad-ipse*: “Nuestra tesis constante será que la identidad en el sentido de *ipse* no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad” (Ricoeur, 1996: XIII)

Hacia una hermenéutica del sí

La necesidad de una hermenéutica del *sí* se presenta en Ricoeur como hermenéutica fundamental *qua* hermenéutica del sujeto. En este sentido el autor denotará la necesidad de pasar de una hermenéutica del texto a una hermenéutica de la acción en donde el sujeto se devela en un sentido más profundo que en el de un mero sujeto gramatical, desprendiéndose así de la neutralidad valorativa que omite toda consideración ética propiamente presente en el actuar humano, ausente en las frases de acción que circunscribe al sujeto de acción en un plano meramente gramatical.³

De este modo, en el presente trabajo se sostiene que la *Hermenéutica del texto* en tanto pretenda su mayor nivel de radicalidad reflexiva y crítica tendrá que convertirse en *Hermenéutica del sujeto qua Hermenéutica fundamental*. Al plantearse en estos términos el problema adquiere dimensiones tales que cuestiona a la misma noción de *sujeto* heredada por la tradición filosófica de occidente.

La indagación de esta hermenéutica del sí pone en escena puntos tales como: A) un desdoblamiento del concepto identidad, entendida por Ricoeur bajo los términos de identidad-ídem e identidad-ipse, asumidos los mismos en una relación dialéctica. B) como así también el planteamiento de un sujeto actuante, que escapa a la mera consideración de su existencia dentro del plano de análisis lingüístico, reconociéndose como sujeto de imputabilidad moral. C) Con ello se abre paso al análisis de la dialéctica entre Ipseidad y Alteridad, en donde el *sí* se reconoce como siendo en una relación dialéctica que supera la consideración del *otro* como un opuesto, como una pura exterioridad (como en el caso de las filosofías del sujeto, en donde el *yo* se opone al *otro*, a lo *otro* que el *yo*)

Dialéctica entre Mismidad e Ipseidad

En el primer estudio de *Si mismo como otro* Ricoeur despliega el análisis propio de las filosofías del lenguaje, puntualmente de la semántica.

³ Para algunos interpretes de Ricoeur, el proyecto de una filosofía de la acción no debe confundirse con las implicaciones éticas derivables del mismo. Así, por ejemplo, se sostendrá que desde la primera parte de *Philosophie de la volonté* [1950] (1. *Le volontaire et l'involontaire*) - con exclusión de la segunda parte (II: *Finitude et culpabilité*) hasta la publicación de "Philosophy of Will and Action" (1967): “[se] fortalece la idea de una filosofía de la acción distinta de la ética al afirmar que la cuestión del "acto humano", aunque tiene connotaciones éticas no es en sí misma una cuestión ética, sino una investigación previa a la ética.” Martínez Sánchez, A. (2000): *La filosofía de la acción de Paul Ricoeur*, SEGORIA/22, [pp. 207-227], p. 209.

Esto implicaría reconocer una distinción y tránsito de lo que podría llamarse una *hermenéutica de la acción* a una *hermenéutica del sujeto* como *hermenéutica fundamental* a la que arribaran las reflexiones posteriores de este pensador, en donde el sujeto es asumido además con la complejidad de la *imputación moral*.

Lo que se abordará en este estudio es la búsqueda de lo que este pensador llamará “referencia identificante” (Ricoeur, 1996: 1),⁴ individuos, productos de un proceso de individualización, referentes de atributos. Se reconocen los siguientes operadores de individualización: las *descripciones definidas* (ej. el primer hombre que caminó por la luna), *los nombres propios* (Sócrates, París) y los *indicadores* (*yo*, *tú*, *esto*, *aquí*, *ahora*)

La función principal de estos remite a la individualización de los agentes del discurso. De algun modo esto presenta un aporte - básico, pero sugerente - desde el plano del análisis del lenguaje a la identificación de la identidad.

Aquí entra en juego una expresión que deberá ser rastreada y analizada a lo largo de toda la presente obra a los fines de comprender su sentido cabal: *persona*.⁵

Siguiendo los argumentos esbozados por P. F. Strawson, Ricoeur retoma la tesis de los denominados *particulares de base*, modos de individualización que permiten un mayor aporte a la constitución de la identidad. Según estos pensadores: “Los cuerpos físicos y las personas que nosotros somos son... tales particulares de base, en el sentido de que nada se puede identificar sin remitir en última instancia a uno u otro de estos dos tipos de particulares” (Ricoeur, 1996: 6).

En esta aproximación al sentido de lo entendido bajo la expresión *persona*, se reconoce que la misma no designa aún una capacidad reflexiva por la cual asignarse a sí misma como sujeto del discurso: “la persona queda así del lado de la cosa *de la que* se habla, más que del lado de los propios locutores que *se* designan al hablar” (Ricoeur, 1996: 7) Y en relación al cuerpo, se asume la dificultad para reconocerlo como un particular de base: “...es un inmenso problema comprender el modo por el cual nuestro propio cuerpo es a la vez un cuerpo cualquiera, objetivamente situado entre los cuerpos, y un aspecto del sí, su modo de ser en el mundo” (Ricoeur, 1996: 8).

Aquí se pone en juego un primer indicio de la intervención de dos tipos de identidad, o mejor dicho, de dos *dimensiones de la identidad*, relacionadas dialécticamente. Por un lado se asume la necesidad de lo que podría llamarse: un *núcleo estable*⁶ no sólo como referente de atribuciones sino también como sujeto identificante de un *otro* referente de atribuciones. Aquí, en este último punto, es donde se evidencia la necesidad de una función reflexiva, propia de la *identidad-ipse*, que comprenda no sólo el carácter de *auto-designación de sí*, del sí de *sí mismo* valdría decir, sino también la capacidad de ese *otro* referente de atribuciones como un *otro* que también se auto-designa a sí mismo como sujeto referente de atribuciones y como *núcleo estable* receptor y designador de atribuciones.

Si bien Ricoeur deja traslucir estas ideas en este primer estudio, aun así no es propiamente aquí donde se analizan en profundidad. Por el momento baste, para justificar lo dicho al respecto de la identidad, la presente interrogación del autor: “¿cómo no incluir en la noción de algo << adscriptible a sí mismo >> la autodesignación de un sujeto que se designa como poseedor de sus estados de conciencia? ¿Y cómo no acentuar, correlativamente, para hacer explícita la fórmula << adscriptible a otro >>, la alteridad del *otro*, con todas las paradojas de una asignación a este *otro* del poder de autodesignarse, sobre la propia base de la observación externa, si

⁴ Cf. Ricoeur (2006): *Del texto a la acción*, FCE, Bs As., p.129: “¿Qué entendemos por relación referencial o por función referencial? Lo siguiente: al dirigirme a otro hablante, el sujeto del discurso dice algo sobre algo; aquello sobre lo que habla es el referente de su discurso”

⁵ Hay que notar la existencia de un conjunto de términos que se entrecruzan y que por momentos parecieran ser tomados indistintamente: Yo, sujeto, persona (para una distinción entre persona - sujeto y Yo, Cf.: Ricoeur, (1996), Op. Cit., p. 35-36

⁶ Posteriormente se analizará en qué sentido debería asumirse esta *estabilidad*.

es verdad, como reconoce Strawson, que este *otro* debe ser tenido igualmente por un *self-ascriber*, es decir, por alguien capaz de adscripción a sí mismo?” (Ricoeur, 1996: 16)

Aquí quedan determinados puntos débiles, simplemente asumidos de un modo muy superficial, deudores de un tratamiento más profundo. Ellos son: la cuestión de la reflexividad y la reciprocidad entre *sí mismo* y *otro* distinto de *sí mismo*, es decir: la cuestión de la alteridad⁷: de la relación entre *sí mismo* y *otro*. La relación entre lo público (propio de los particulares de base) y lo privado (la designación concienical).

En el estudio siguiente, abordado desde un enfoque pragmático, Ricoeur centrará su análisis no ya en el tipo de relaciones lingüístico-comunicacionales sino en las condiciones de posibilidad de las mismas, es decir, fuera de un ámbito proposicional. El análisis del diálogo *yo - tú* cobra fuerza en el presente estudio; y en relación a este diálogo, se reviste de interés el análisis que realiza de los *actos performativos*, la cuestión de la identidad del *yo* y su relación con la *acción*: “Y he aquí como el << yo >> se señala de golpe: los performativos no tienen la virtud de << hacer-diciendo >> más que expresados por verbos en primera persona de singular del presente de indicativo. La expresión << prometo >> (o más exactamente << te prometo >>) tiene ese sentido específico de la promesa, que no tiene la expresión << él promete >>, que conserva el sentido de un constatativo, o, si se prefiere, de una descripción.” (Ricoeur, 1996: 21)

Aquí, como del mismo modo se realizó en el estudio anterior, Ricoeur anticipa en los límites de lo permitido en cada contexto de análisis, lo que será objeto de una indagación más específica en los estudios siguientes. Aquí se observa claramente la antesala que conecta una hermenéutica del texto con una hermenéutica de la acción: “Si decir es hacer, es en términos de acto como hay que hablar del decir. Ahí reside la principal intersección con la teoría de la acción...” (Ricoeur, 1996: 21)⁸

Y por debajo de estas dos hermenéuticas se presenta la cuestión de una hermenéutica fundamental (como núcleo central e hilo conector subyacente), la del sujeto (sujeto de la enunciación, de la acción, de la imputación moral - como se verá posteriormente -), a través de la pregunta fundamental: ¿Quién?: “...queda así claro que *no son los enunciados los que refieren, sino los hablantes los que hacen referencia*: tampoco son los enunciados los que tienen un sentido o significan, sino que son los locutores los que quieren decir esto o aquello, los que entienden una expresión en tal o cual sentido” (Ricoeur, 1996: 21)

Ahora bien, este entender-se implica una relación de locución que debe ser asumida en términos de *interlocución*. Aquí el análisis se sumerge en la cuestión de lo que podría llamarse “*imprescindibilidad del otro*”: “todo avance en dirección a la ipseidad del hablante o del agente tiene como contrapartida un avance semejante en la alteridad del interlocutor” (Ricoeur, 1996: 22). Esto conlleva, en el campo de la *identidad*, a la dialéctica entre *Idem* e *Ipse*, en el momento en que el *yo* de la enunciación se designa a sí mismo como enunciator.⁹

⁷ Al asimilar la cuestión precedente a la de la Alteridad se evidencia la distancia que toma Ricoeur de las filosofías de la subjetividad, evitando la asunción de una mera relación entre un Yo y otro Yo distinto de este Yo que soy.

⁸ Aquí se observa la relación entre el discurso y el acontecimiento. El focalizarse en “el decir”, si bien no niega la existencia de un sujeto que dice su hacer, aun así lo incorpora en una estructura impersonal que lo envuelve en el mismo análisis de las frases de acción. Cf. Ricoeur (2006) Op. Cit., p. 170 (el paradigma del texto)

⁹ Esto es lo que Ricoeur denominará *Adscripción*, en oposición a *Atribución*. “La adscripción consiste, precisamente, en la reapropiación por el agente de su propia deliberación...”. Ricoeur, (1996) Op. Cit., p.

Obsérvese, en el plano de la presente dialéctica entre *Idem* e *Ipse* y en relación al concepto *anclaje*, cómo Ricoeur sostiene que se “ha pasado de un punto de vista paradigmático, en virtud del cual <<yo>> pertenece al cuadro de los pronombres, al punto de vista sintagmático, por el que <<yo>> designa siempre una persona con exclusión de cualquier otra, la que habla aquí y ahora” (Ricoeur, 1996: 29)

Ahora bien, denótese que este “hablar aquí y ahora” podría asimilarse a la instantaneidad de la certeza del cogito cartesiano, como se lo expuso al comienzo del presente trabajo. Pero precisamente de esta última se denuncia su falta de *anclaje* al cuerpo, y con ella a la historicidad. Contrariamente aquí Ricoeur sí le reconoce al *yo* un “anclaje a esta remisión a una posición insustituible, a un único centro de perspectiva sobre el mundo” (Ricoeur, 1996: 29) Aquí se obtiene otra idea del punto de distanciamiento con la filosofía del sujeto cartesiano. La dialéctica de lo que se ha denominado *(bi)dimensiones de la identidad* se muestra de un modo totalmente explícito:¹⁰ la necesidad de lo que podría llamarse un *núcleo* identificable como referente de atribuciones, como expendedor de atribuciones y como posibilitado de autodesignarse a sí mismo como referente y expendedor de atribuciones, y a la vez como reconocedor de la posibilidad de autodesignación de ese *otro* (identificado aquí por medio de su ser referente de las atribuciones que se imparten desde mí) como un *otro* que de igual manera a mi autodesignación, puede autodesignarse.

Ricoeur introduce a continuación una cuestión derivada de esta idea de anclaje que bien puede comprender en los siguientes términos: si como se ha dicho *no son los enunciados los que refieren, sino los hablantes los que hacen referencia*: tampoco son los enunciados los que tienen un sentido o significan, sino que son los locutores los que quieren decir esto o aquello. De aquí puede derivarse la siguiente cuestión: si el *anclaje* se relaciona al sujeto de la enunciación y no a los enunciados: ¿qué podría inferirse de ello, acaso el cuestionamiento sobre la condición o estatuto de los enunciados en sí mismos como *sin anclajes*, y por lo tanto con una posible apertura a un plano que ya no tiene que ver con anclajes: lo impersonal?

En este cuestionamiento puede sintetizarse y reconocerse, de modo paralelo a como lo desarrolla paso a paso Ricoeur en *Si mismo como otro*, una gran cuestión relacionada a lo que se entenderá como *Acontecimiento*¹¹. Afirma este pensador: “...nos enfrentamos a la extrañeza de la relación que puede tener un locutor singular con la multiplicidad de *sus* enunciaciones. Si cada una de estas constituye un acontecimiento diferente, susceptible de situarse en el transcurso de las cosas del mundo, ¿el propio sujeto común de estos múltiples acontecimientos es [no será también] un acontecimiento? (Ricoeur, 1996: 31)

La salida a este cuestionamiento depende de la orientación en la cual habría que comprometerse en relación al fenómeno del *anclaje*: el cuerpo propio. Éste es asumido en el sentido de que “como cuerpo entre los cuerpos, constituye un fragmento de la experiencia del mundo¹²; como mío, comparte el estatuto del <<yo>> entendido como

83, y: “Lo que en realidad distingue la adscripción de la simple atribución de un predicado a un sujeto lógico, es, en primer lugar, el poder del agente para designarse a sí mismo al designar a otro” *Ibíd.*, p. 103

¹⁰ Otro punto de comprensión de tal forma de *anclaje* -contra la idea de una fundación ya dada, fijada (contraria a “lo fijable”) se verá en relación al *carácter* y la idea de *fijación*.

¹¹ Aquí se observa la consideración de la temática abierta por la crítica Nietzscheana a las filosofías del sujeto. Al respecto de la idea de *Acontecimiento*, por este: “...hay que entender cualquier circunstancia susceptible de ser descrita *sin* que se afirme explícitamente que las experiencias que componen una vida personal son posesión de esa persona, sin que se afirme que esa persona existe... descripción impersonal”. Ricoeur, (1996) *Op. Cit.*, p. 127

¹² “la impersonalidad del acontecimiento señala, ante todo, la neutralidad del cuerpo propio.” *Ibíd.*, p. 129

parte de la referencia límite del mundo; dicho de otro modo, el cuerpo es a la vez un hecho del mundo y el organismo de un sujeto que no pertenece a los objetos de los que habla” (Ricoeur, 1996: 36).¹³

Ontología del agente – ontología de la acción

Aquí se pretende dar un paso desde el reconocimiento de un sujeto de acción a través del análisis de los discursos en los cuales tal sujeto “dice su hacer”, a un sujeto de acción que, alejándose de la *neutralidad ética* propia de su identificación en un plano de análisis lingüístico, se comprende bajo la idea de un *sí* responsable de su palabra y de su acción. Esto es lo que puede comprenderse como el paso de un “agente en general” a un “alguien” en puntual (Cf. Ricoeur, 1996: 41). Pero para alcanzar esta instancia es necesario afrontar previamente la problemática amenazante de una “sustitución de la ontología regional de la persona por una ontología general del acontecimiento” (Cf. Ricoeur, 1996: 50, 58, 67, 72) La pregunta “¿por qué?” deja de lado al agente de la acción al privilegiar el lado objetivo de esta última (y bien valdría decir también: *objetivo* - como aquello que deja de lado toda consideración del sujeto por situarlo del lado de los objetos: en una impersonalidad total-).

Así, de este modo, en la pregunta “¿qué? - ¿por qué?” se ofusca la pregunta “¿quién?”.

Lo que está en juego aquí puede resumirse en la cuestión de la problemática del *estatuto ontológico del agente de la acción* y en intrínseca relación con ello, la de la una *ontología del acontecimiento* como ocultación de una *ontología del agente*.

Al respecto, la propuesta de Ricoeur versará sobre una *ontología de un ser en proyecto* a la cual “pertenece por derecho la problemática de la *ipseidad*, como pertenece por derecho a la ontología del acontecimiento la problemática de la *mismidad*” (Ricoeur, 1996: 74)

La focalización en el carácter objetivo de la acción y, con ella, en la indagación de la *verdad* de la *intención* de toda acción, en un plano de exigencia de acceso y verificabilidad pública (es decir: contra toda tesis de un *lenguaje privado*) anulan, conjuntamente con la ofuscación de la pregunta ¿quién? (la del sujeto de la acción), la consideración de la cuestión de la *veracidad*. Con ello se plantea, para Ricoeur, el riesgo de perder de vista un rasgo esencial de la *identidad* (propia de la *ipseidad*): la *atestación*.

Perpetuación del mismo – mantenimiento de sí

La atestación mantiene siempre una relación directa con lo que este pensador denomina *intención-de*, asumiendo con ello la relevancia (a nivel temporal) de una *dirección hacia el futuro*, es decir, de un carácter proyectivo del agente de la acción (Cf. Ricoeur, 1996: 58, 69). A su vez, este carácter proyectivo deja en evidencia una relación directa entre la *atestación*, la *adscripción* y la *prescripción*, contrarias a la mera *atribución* y a la *descripción*. (Cf. Ricoeur, 1996: 88, 103)

¹³ Aquí podría plantearse la tesis de si acaso Ricoeur no esta asignado al cuerpo la caracterización de “sustento originario” de un sujeto entendido como centro de perspectiva sobre el mundo.

Con ello, al considerar en el campo de análisis a la proyectualidad del agente de la acción, se abre paso a un factor de alta estima en la conformación de la *identidad*: la *responsabilidad* ante la posibilidad de imputación (Cf. Ricoeur, 1996: 88, 98). Valdría decir que, en la palabra dada, en la promesa por ejemplo, se abre la proyectualidad del sí.

Pero ¿cómo se resuelve esta incompatibilidad entre lo que se presenta propiamente como *acontecimiento* y el *agente* de la acción? Esto es lo que compete propiamente al dilema de la *identidad*. Esta cuestión reaparece nuevamente en los términos de la necesidad de una dialéctica entre la mismidad y la ipseidad, vistas en este caso en el marco de sus implicaciones temporales, puntualmente en torno a la cuestión de la *permanencia en el tiempo* (Cf. Ricoeur, 1996: 109) Ésta se presenta según dos modalidades: el *carácter*¹⁴ y la *palabra dada*.

Para Ricoeur lo que debe plantearse aquí es la necesidad de un análisis que contemple, en el marco de una dialéctica, la *sedimentación* (propia del carácter) y la *innovación* (en relación a lo adquirido, por parte de lo *otro* en lo mismo)¹⁵.

La historia proporcionada por la costumbre al carácter posibilita a este pensador adentrarse en lo que denominará “identidad narrativa”¹⁶. Ésta se sitúa de algún modo en un espacio intermedio entre “lo sedimentado y lo adquirido” (propios de una determinación temporal que podría identificarse con lo “ya establecido”)¹⁷ y lo “proyectual” (en el sentido de lo “a mantener”, en la “palabra dada”). O dicho en otros términos, entre la permanencia o mismidad del carácter y el mantenimiento de sí en la promesa (lo propio de la Ipseidad).

Según Ricoeur, en el carácter (entendido como la perpetuación del mismo) se ofusca o confunde la identidad-ipse en la identidad-idem. Por otro lado en la palabra dada, en la promesa, se devela con total claridad la identidad-ipse bajo la idea del “mantenimiento de sí”, prescindiendo de la identidad-idem. (Cf. Ricoeur, 1996: 118, 119, 147, 168-170)¹⁸. Así es que puede hablarse de una “doble valencia de la permanencia en el tiempo, según que designe la inmutabilidad del *idem* o la conservación de sí del *ipse*” (Ricoeur, 1996: 358)

¹⁴ “El carácter... designa el conjunto de disposiciones duraderas en las que reconocemos a una persona”. *Ibíd.*, p. 115

¹⁵ “En primer lugar a la noción de disposición se vincula la de costumbre, con su doble valencia de costumbre que, según se dice, estamos contrayendo y de costumbre ya adquirida” *Ibíd.* p. 115

“En segundo lugar, se permite unir a la noción de disposición el conjunto de las *identificaciones adquiridas* por las cuales lo otro entra en la composición de lo mismo. En efecto, en gran parte la identidad de una persona, de una comunidad, está hecha de estas *identificaciones-con* valores, normas, ideales, modelos, héroes en los que la persona, la comunidad, se reconoce.” *Ibíd.* p. 116

¹⁶ “La identidad, entendida narrativamente, puede llamarse, por convención de lenguaje, identidad del personaje” *Ibíd.* p. 139. [ya que si bien] “Es personaje el que *hace* la acción en el relato. También la categoría del personaje es, pues, una categoría narrativa y su rol en el relato incumbe a la misma inteligencia narrativa que la trama misma: se puede afirmar que el propio personaje es puesto en trama” Ricoeur (2006 a), *Op. Cit.*, p. 133

¹⁷ Como se deja traslucir en la opinión de Marie-France Begué, el concepto de carácter en Ricoeur va asumiendo, a lo largo de sus obras, un giro hacia un sentido menos *estático*: “En *Soi-meme comme un autre*... El carácter ya no es sólo el perfil de nuestro existir que viene con nuestro nacimiento y a lo cual debemos consentir sino también aquello que se ha ido sedimentando en nuestra relación con los otros y con el mundo. La imagen un poco estática del carácter en *L'homme faillible* adquiere aquí una nueva dinámica.” Begué, Marie-France (2002): *Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo*, Biblos, Argentina, p. 229

¹⁸ Cf. Ricoeur (2006 a) *Op. Cit.*, p. 136: “La ipseidad encuentra... en la capacidad de prometer, el criterio de su diferencia última con la identidad mismidad”

En un plano (el del carácter) se devela una conformación de la identidad que si bien asume un dinamismo en su constitución, asimismo culmina en lo que podría denominarse: “anclaje sedimentado”. En otro plano (el del mantenimiento de sí) se rompe con esa sedimentación abriéndose paso hacia una perspectiva propiamente ética de responsabilidad por la palabra dada a un *otro*. Y aquí, en este último plano puede plantearse la siguiente cuestión: ¿no se está ante un caso de fragilidad de la identidad, en el marco de la posibilidad de ruptura de la palabra dada, o será acaso este carácter de fragilidad una de las características esenciales de la Ipseidad?¹⁹; ¿Qué constituye lo propio de esta fragilidad en la identidad-ipse?

Aquí se regresa a una cuestión ya planteada en el presente trabajo: la de la problemática del Acontecimiento y la del agente de la acción.

A estas alturas la oposición entre estos dos polos se reconsidera en la medida en que se asume al acontecimiento (como aquella contingencia que irrumpe inesperadamente en la “unidad de la vida” del sujeto) dentro del campo de la identidad, entendida como identidad narrativa.²⁰

Identidad narrativa

Desde la perspectiva de la identidad narrativa, Ricoeur comprenderá al sujeto como un *personaje* inserto en una *trama*. Aquí se genera una dialéctica en donde: “...la identidad del personaje se comprende trasladando sobre él la operación de construcción de la trama aplicada primero a la acción narrada; el personaje mismo... es *puesto en trama*” (Ricoeur, 1996: 142). De este modo puede asumirse que “La persona, entendida como personaje de relato... comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada. [Es decir] el relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa al construir la de la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje.” (Ricoeur, 1996: 147). Y es la historia misma la que es atravesada por acontecimientos ya siempre narrables.

Ahora bien, cuando Ricoeur analiza las hipótesis extremas en donde el sujeto queda absolutamente atrapado en la pura trama narrativa, disolviéndose en ella, aún así, sostendrá que la identidad no ha perdido su realidad. Lo que se ha develado es una Ipseidad desligada absolutamente de la identidad entendida como mismidad, ya que siempre quedará la identidad como respuesta a la pregunta *¿quién?*, por ejemplo, al *¿quién se ha perdido en la trama?* (Cf. Ricoeur, 1996: 169-170). La respuesta es, por lo menos, la circulación en la trama de una identidad que no reserva para sí ningún rasgo

¹⁹ En el estudio diez de *Sí mismo como otro*, Ricoeur analiza este carácter dudoso o de *sospecha* que puede recaer sobre la atestación - entendida como “crédito y como confianza” Ricoeur (1996), Op. Cit., 331. Aquí se asume a la atestación en el sentido de un “creer en..” y no en el de un “creer que...” Cf. *Ibíd.*, p. XXXV

Sostiene al respecto que “...si la sospecha pertenece, sin duda, al mismo plano aléptico que la atestación - por lo tanto, a un plano a la vez epistémico y ontológico -, se relaciona con la atestación de un modo totalmente original. No es simplemente su contrario, en un sentido puramente disyuntivo, como el ser-falso lo es respecto al ser-verdadero. La sospecha es también camino *hacia* y travesía *en* la atestación. Frecuenta la atestación, como el falso testimonio frecuenta el testimonio verdadero.” *Ibíd.*, p. 334. Cf. Ricoeur (2006 a), Op. Cit., pp. 123-124.

²⁰ Esta consideración que inserta al acontecimiento en el plano de la identidad narrativa se debe al hecho de asumir que “Un acontecimiento no es sólo un suceso, algo que ocurre, sino un componente narrativo”. Ricoeur (2006), Cap. “Acerca de la interpretación”, Op. Cit., p. 18

de sedimentación, de núcleo estable, fijo, pero sí la responsabilidad de un mantenimiento en la palabra dada.

Pero aquí ¿dónde se sitúa buena parte de ese mantenimiento de sí? La respuesta a dar, y con la cual se ingresa en un plano de carácter fuertemente ético es: en el *otro* (El *otro* que me llama y ante el cual soy - me convierte en - responsable en mi *palabra dada*). Es el *otro* el que de algún modo genera el compromiso (en uno) a asumirse a sí mismo: “El otro me hace responsable, es decir, capaz de responder” (Cf. Ricoeur, 1996: 374)

En los estudios siete, ocho y nueve de *Si mismo como otro*, Ricoeur analiza, desde la perspectiva ética, esta implicación del *otro* en el sí mismo: tres cuestiones centrales pueden mencionarse al respecto: 1) la del oscurecimiento del sí (en los casos límite, extremos, que rozan la posibilidad de la pérdida de identidad en la pura impersonalidad de una trama narrativa) por el que el sí se vuelve *disponible* para el *otro* distinto de sí. 2) lo propio de la Alteridad del *otro*, y 3) la *reciprocidad* entre el sí y el *otro* distinto de sí.

En torno a la primera cuestión pareciera que Ricoeur sitúa en el *llamado* del *otro* la salida a la disolución del sujeto en la impersonalidad de la trama o en el acontecimiento puro.

El concepto de ofuscación de *sí*, de carencia o falta (Cf. Ricoeur, 1996: 172, 192) inherente a la constitución misma del sí con su propia existencia, se asume conjuntamente con el de *solicitud*, basado en el intercambio entre el *dar* y el *recibir* (Cf. Ricoeur, 1996: 196) en un plano de reciprocidad y responsabilidad.

En el estudio siete, abordando la temática de la *vida buena* y conjuntamente a ella la concepción de *amistad* en Aristóteles, reconoce la importancia no sólo del reconocimiento del *otro*, sino también de la reciprocidad que con éste se entabla. (Cf. Ricoeur, 1996: 188 - 190). En referencia a la *responsabilidad* presente en este plano, Ricoeur la asumirá (por sobre la idea de *obediencia al deber*) bajo los términos de la *benevolencia*, la *simpatía* y la *compasión*. (Cf. Ricoeur, 1996: 197-198)

Iipseidad y Alteridad

Este punto lo llevará a plantear una relación dialéctica entre Alteridad e Ipseidad, al punto tal de considerarla más fundamental que la entablada entre Ipseidad y mismidad.

La Ipseidad asume, en su postura, una relación muy particular con la Alteridad, esta última “...no se añade desde el exterior a la ipseidad, como para prevenir su derivación solipsista, sino que pertenece al tenor de sentido y a la constitución ontológica de la ipseidad” (Ricoeur, 1996: 352). Con ello, Ricoeur plantea nuevamente su distanciamiento de dos extremos: el que pretende reconocer una Alteridad como externalidad, como exterior al sí [“Hemos anunciado... el carácter *polisémico* de la alteridad, el cual... implica que el *otro* no se reduzca, como se afirma fácilmente, a la alteridad de *otro*” (352)], como así también de aquel que pretende agotarla en el puro dominio de lo propio, en una pura derivación solipsista.

Ricoeur analiza al respecto tres modos en que se da esta dialéctica: La carne, la alteridad del *otro* distinto de sí, y la conciencia.

El análisis de estos tres puntos estará marcado por el modo en que asume la *atestación* de dicha Alteridad: la pasividad. Esta dá al *sí* la posibilidad de no ocupar jamás la posición de centro o fundamento. La pasividad, valdria decir, abre al sí (como correlato del *ser-en-el-mundo* heideggeriano) la posibilidad de un extrañamiento –

como expresión de la posibilidad de un distanciamiento – del mundo, de un mundo propio del sí pero donde el sí no queda sujeto, apresado. Esto puede verse claramente en el estado de *yecto*, de arrojado, del *Dasein*.

La *carne* (concepto tomado de Husserl) será lo que posibilite la idea de una “alteridad primera, para distinguirla de la alteridad de lo extraño” (Ricoeur, 1996: 363), como alteridad de lo propio: “La carne es el lugar de todas las síntesis pasivas sobre las que se edifican las síntesis activas, las únicas que pueden llamarse obras (...) [en este sentido, la carne] ...es el origen de toda <<alteridad de lo propio>>. [Por ello puede sostenerse que] la ipseidad implica una alteridad <<propia>>, si se puede hablar así, cuyo soporte es la carne” (Ricoeur, 1996: 360).

De este modo la Alteridad se asume como constitutiva del sí, sin situarse ni en la exterioridad de un *otro* distinto de sí, ni constituyéndose como alteridad identificada en un *alter* constituido a partir de una egología que sitúa al *otro* como un *alter-ego*.

El concepto de *carne* tiene que ver con ese exceso del fenómeno que no puede darse a la conciencia sino como afectación a través de la sensibilidad, ya siempre dada – esta última – y posibilitada por la carne: el lugar donde se realiza toda síntesis pasiva.

Según Ricoeur es el mismo Husserl el que, aun cayendo en el problema de una egología trascendental, abre las puertas a la posibilidad de asumir una alteridad que no puede reducirse al ámbito de lo propio. Los conceptos de carne, donación y presentación son para Ricoeur, los puntos desde donde puede analizarse, sobre los errores husserlianos, esta posibilidad.

Husserl asume que el referirse a un *otro* es ya siempre referirse a *otro* distinto de sí; y que en determinada instancia ese *yo* distinto del *yo* propio - pero análogo a este - sobrepasa la esfera de lo propio; y que por lo tanto es necesario asumir un estado de *donación* (apresentación) del *otro* que “a diferencia de la donación originaria, inmediata, de la carne a sí misma, ...no permite vivir las vivencias del *otro*, y en este sentido nunca es convertible en representación originaria” (Ricoeur, 1996: 370; Cf. Ricoeur, 2006 a: 77-83). Pero si bien ello abre el juego a la posibilidad de asumir una alteridad distinta de sí, aun así, según Ricoeur, Husserl no ha salido de una egología trascendental al considerar al *otro* distinto de sí – por la presentación ante mí como cuerpo entre los cuerpos - como carne del mismo modo en que el *yo* propio se asume a sí mismo como carne; esta presentación del *otro* como carne se da por medio de una *aprehensión analogizadora* prerreflexiva (Esta formulación remite directamente a la tesis de lo que se ha denominado: apareamiento de carnes).

La crítica versa en el hecho de que “... la clase de transgresión de la esfera de lo propio constituida por la presentación sólo tiene valor dentro de los límites de una traslación de sentido: el sentido *ego* es trasladado a otro cuerpo que, en cuanto carne, reviste *también* el sentido *ego*” (Ricoeur, 1996: 372). Aún así, este abordaje fenomenológico representa para Ricoeur, en algún punto, un gran aporte a la dialéctica de la Ipseidad y la Alteridad, esto es, “el admitir que el otro no está condenado a ser un extraño, sino que puede convertirse en *mi semejante*, a saber, alguien que, *como yo*, dice <<yo>>.” (Ricoeur, 1996: 372)

Aquí se obtiene una buena idea de lo que representa, en parte, el sentido de la dialéctica que sostiene la hermenéutica del sí: está planteado hasta aquí el movimiento que va desde el sí a lo *otro* distinto de sí; y dentro de esta dirección, el reconocimiento del *otro* como un *semejante* a mí. Ahora resta el movimiento que proviene del *otro* hacia mí. Aquí Ricoeur presenta, del mismo modo en que lo hizo con Husserl, el caso extremo opuesto representado por Emmanuel Lévinas en referencia a la posición que asume el *otro* en relación al sí mismo.

La alteridad del *otro*: En la lectura de Ricoeur, en Levinas se asiste a una hipérbole, un exceso, en este caso, en la focalización en el *otro*. La Herméutica del sí, criticará a este posicionamiento filosófico bajo las siguientes acusaciones:

- a) No distinguir el *sí* del *yo*
- b) Ruptura de todo tipo posible de *relación*, al privilegiar por sobre la misma a la absoluta exterioridad del *otro*: “Porque el Mismo significa totalización y separación, la exterioridad del *otro* ya no puede expresarse en lo sucesivo en el lenguaje de la relación” (Ricoeur, 1996: 374)
- c) Esto último conlleva a la negación de toda dialéctica posible de lo mismo y lo *otro*.
- d) El presuponer que el *yo*, en principio, ignora al *otro*.
- e) La radical separación del *otro* con respecto al Mismo instaura una esterilidad en la posibilidad de la *interioridad*.

Según Ricoeur: “...es la hipérbole de la separación, del lado del Mismo, la que conduce a un callejón sin salida a la hipérbole de la exterioridad, del lado del *otro*, al menos que no entrecrucemos el movimiento - ético por excelencia - del *otro* hacia el sí con el movimiento - gnoseológico... - del sí hacia el *otro*” (Ricoeur, 1996: 377)

Ricoeur reconoce a la filosofía levinasiana el valiosísimo aporte en su reflexión sobre la importancia del *otro* en el plano ético, como llamado irrenunciable a la responsabilidad, pero recalcará asimismo la importancia de no olvidar la capacidad de *acogida* reflexiva de ese llamado por parte del sí que responde al *otro* distinto de sí.

La conciencia: Siguiendo con la relación, principalmente denotada en el análisis de la carne, entre alteridad y pasividad, Ricoeur mostrará cómo en el ámbito de la conciencia puede plantearse la dialéctica entre Ipseidad y Alteridad.

Liberando a la conciencia de una visión moral del mundo (concibiendo a la conciencia en los parámetros de *buena* o *mala* conciencia) y relacionándola al fenómeno de la *atestación* [“...el fenómeno de la conciencia guarda un parentesco con la atestación, la cual... entremezcla el ser-verdadero y el ser-falso” (Ricoeur, 1996: 380)], el autor indaga sobre una instancia fundamental – no moral – de la conciencia. Siguiendo la tesis Heideggeriana presente en *ser y tiempo*, asume a esta última como generadora del impulso por el cual el sí está posibilitado de retomarse en medio del anonimato del *se*, del *uno*.

La relación entre el sí y la alteridad estará marcada aquí por “la clase de grito (Ruf), de llamada (Anruf), señalados por la metáfora de la voz” (Ricoeur, 1996: 381). Esta voz que llama, en una especie de inmanencia de la conciencia que la sitúa en lo que podría denominarse *intra-alteridad*, no es más que un llamado de sí a sí mismo. Siguiendo a Heidegger podrá decirse que “En la conciencia, el Dasein se llama a sí mismo. (...) La llamada viene de mí, y sin embargo, me sobrepasa...” (Heidegger citado por Ricoeur, 1996: 388). El carácter de alteridad está dado por una llamada de sí a sí mismo, a salirse del estado de impersonalidad del *se*, en el *extrañamiento* mismo generado en la condición de *arrojado* del Dasein. Un mundo que siéndome propio me sienta extraño.

Ahora bien, siguiendo con el análisis Heideggeriano, Ricoeur advierte que esta concepción fundamental de la conciencia, que deja de lado toda consideración ética, omite una interpretación posible de la llamada de sí a sí mismo, proporcional al modo en el que el *otro* distinto de sí llama al sí a la responsabilidad. Sostiene Ricoeur: “A esta desmoralización de la conciencia me gustaría oponer una concepción que asocia estrechamente el fenómeno de la *conminación* al de la *atestación*. El ser conminado constituiría entonces el momento de alteridad propio del fenómeno de la conciencia, en

conformidad con la metáfora de la voz. Escuchar la voz de la conciencia significaría ser-conminado por el otro.” (Ricoeur, 1996: 392)

Aquí aparece un concepto central: el de *conminación*. La conminación tiene que ver con un llamado a la *elección*: puntualmente a la elección por un vivir-bien con y para los otros en instituciones justas. De algún modo podría sostenerse que la Pasividad-Alteridad se presta en este contexto como la posibilidad de elección, generada por el impulso de la conciencia en la llamada del extrañamiento que posibilita la salida de un estado de indeterminación (el *se*) por parte del sí. La elección implica en este plano la pasividad de un sí que se ve limitado en la opción, por su carácter de ser finito: “Al igualarse así con la convicción, la conciencia dice su lado de pasividad: <<¡Aquí me detengo! ¡No puedo otra cosa!”>> (Ricoeur, 1996: 393)

El yo y el sentido de identidad en Ricoeur

En la progresión de los estudios de *sí mismo como otro* puede advertirse cómo la cuestión de lo propiamente identificado bajo el término *yo* (que Ricoeur, en su prólogo, circunscribe al *yo* cartesiano) va desplazándose progresivamente hacia una comprensión de la identidad que se liga al sí.

¿Qué ocurre con la idea de *yo* al respecto del sentido en el que Ricoeur asume la identidad?

En primer lugar hay que notar, por lo menos, dos grandes bloques en el modo de asumir al *yo*. Por un lado puede situarse una distancia total de la idea de *yo* cartesiano presentada en el prólogo.

Así como Ricoeur afirma que: decir sí no es decir *yo*, valdría afirmar también que: decir *yo* (en el sentido del idealismo cartesiano) no es decir *identidad*. Esta última afirmación permite clarificar al respecto lo siguiente: el *yo* no sólo se diferencia del sí (como identidad ipse) sino también del mismo (como identidad idem). Decir *yo* no implica decir (por contraposición al sí como Ipseidad) identidad *idem*. El *yo* cartesiano nada tiene que ver con este desdoblamiento de la identidad presentado por Ricoeur. Puede observarse, a lo largo de los diez estudios de *Sí mismo como otro*, la referencia al *yo*, pero no ya en el sentido del *yo* cartesiano.

Si así no fuese no podría explicarse cómo, por ejemplo, mientras que en el prólogo sostiene que el *yo* no posee anclajes, en el análisis que se desarrolla a lo largo de los diez estudios que le prosiguen se reconoce al *yo* un anclaje proporcional al modo en que el cuerpo propio se presenta como límite del mundo.²¹

Al respecto de la referencia al *yo* y su progresivo abandono o desplazamiento hacia el *sí* puede reconocerse que en los primeros estudios de *sí mismo como otro* la expresión <<*yo*>> esta presente de un modo explícito; en el primero de ellos, por ejemplo, como pronombre personal incluido dentro de la categoría de los operadores de individualización. Y de modo figurativo, refiriéndose a la problemática del *sí* en torno a la posibilidad de ser a la vez “una personal de la que se habla y un sujeto que se designa en primera persona, al tiempo que se dirige a una segunda persona” (Ricoeur, 1996: 11)

En el segundo estudio las menciones al *yo* siguen presentes, en la medida en que la pragmática coloca en escena “en cuanto implicación necesaria del acto de

²¹ Quizás el único punto en común que presentan el cuerpo propio y el *yo* sea la “remisión a una posición insustituible, a un único centro de perspectiva sobre el mundo”. Ricoeur (1996), Op. Cit. p. 29; Cf.: Ibid.: 31, 36

enunciación, al <<yo>> y al <<tú>> de la situación de interlocución” (Ricoeur, 1996: 18)

Pero a medida que se avanza en los siguientes estudios se observa con claridad este desplazamiento que abandona las alusiones al *yo*. Por ejemplo en el estudio tercero, que aborda la cuestión de la relación entre la *acción* y el *agente*, en ningún momento Ricoeur se refiere a una relación exclusiva entre la acción y el *yo*. Al referirse al agente de la acción abre el abanico cerrado a la pura atribución de la acción a la primera persona del singular. (Ricoeur, 1996: 42). Otro punto relevante es el análisis que se realiza sobre el *acontecimiento*. Al respecto del mismo puede inferirse que con la supuesta pérdida de la identidad, en manos del acontecimiento impersonal de la acción, lo que se pierde no es sólo la identidad-*idem* (preservándose y develándose con mayor claridad la *Ipseidad*) sin también, con ella, la idea de *yo*, como aquello que se opone al *sí*-lo propio de la *Ipseidad*-. Esta relación entre el *yo* y la *mismidad* -como aquellos que desaparecen conjuntamente develando al *sí*- se ve claramente en el estudio sexto en donde Ricoeur se cuestiona: “¿... qué es *yo* cuando el sujeto dice que él no es nada? Un *sí* privado de la ayuda de la *mismidad*...” (Ricoeur, 1996: 170)

El cuarto estudio, que profundiza el análisis de la atribución de la acción al agente, a través del abordaje de la intencionalidad y la adscripción, no remite en ningún sentido a una reducción de la intencionalidad, y mucho menos de la adscripción de la acción, a un *yo*, sino más bien a un agente. Lo mismo ocurre con el análisis de la *atestación*, ésta nunca debe ser entendida como atestación del *yo*, sino como atestación del *sí*.

El estudio quinto pone en escena las nociones de identidad personal, sobre la base de la relevancia de la temporalidad y la narración en la constitución de la misma.

La cuestión de la permanencia en el tiempo, ya desarrollada en el presente trabajo, se juega entre la *mismidad* y la *ipseidad*. Toda idea de *yo* queda excluida; esta afirmación es evidente al respecto de la *Ipseidad*, mientras que en lo que compete a la *mismidad* puede reconocerse que en tanto el carácter es definido como “el conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo” (Ricoeur, 1996: 113), puede pensarse una relación entre el *yo* y la idea de persona, pero ocurre que el concepto persona, utilizado en los primeros estudios, no remite exclusivamente a la idea de un *yo*. Además, como sostiene Ricoeur, en la noción de carácter se entremezcla la *mismidad* y la *ipseidad*, y como ya se ha denotado: decir *sí* no es decir *yo*.

En el presente estudio, como en el siguiente, en relación al análisis de la identidad narrativa, es de reconocer cómo al remitir ésta a la idea de personaje -entendido como aquel “que hace la acción en el relato” (Ricoeur, 1996: 141) - el autor resguarda a la identidad de todo reduccionismo al primer pronombre personal. Si algún vestigio ha quedado de la idea de *yo*, como centro de atención, éste queda aplacado sin duda en la idea de *unidad narrativa* de la vida, en donde el personaje de la acción está implicado entre las historias de vida y los relatos de ficción. Aquí hay que resaltar el carácter de interrelación entre diversos factores que quitan al *yo* no sólo de un centro y pretensión de fundamentación última (como en el caso de Descartes) sino también como centro de análisis de su reconocimiento dentro del plano lingüístico. El *yo* ha dejado de ser el centro, hasta de los estudios lingüísticos. La ampliación del campo de análisis torna insuficiente la remisión a la idea de *yo*. Esta necesidad de apertura ya ha sido reconocida precedentemente, cuando se cuestiona por lo que sea el *yo* cuando el sujeto dice que él no es nada, al o cual se responde que es un *sí* privado de la ayuda de la *mismidad*.

El *sí* se presenta de este modo como una apertura que será resaltada en los estudios relacionados más precisamente al aspecto ético de la identidad.

Los estudios referentes a este plano refieren a la vida buena en relación a los otros, abriendo a través de la idea del *sí* una nueva consideración.

El estudio séptimo resalta con total claridad este desplazamiento del *yo* al *sí*. En referencia a lo que Ricoeur denomina estima de *sí* observa: “no es casualidad si se ha hablado constantemente de estima de *sí* y no de estima de *mí*. *Decir sí no es decir yo*. Es cierto que ‘la calidad de *mío*’ está implicada de cierta manera en la ipseidad, pero el paso de la ipseidad a la calidad de *mío* está marcado por la cláusula <<en cada caso>> (...) El *sí*... es en cada caso *mío*. Pero ¿sobre qué se funda este <<en cada caso>>, si no en la referencia no dicha al otro? Sobre la base de este <<en cada caso>>, ‘*mi*’ posesión de mis experiencias se distribuye, de algún modo, entre todas las personas gramaticales. Pero, ¿con qué condición este otro será, no una reduplicación del *yo*, otro *yo*, un *alter ego*, sino verdaderamente otro distinto que *yo*? A este respecto, la reflexividad de la que procede la estima de *sí* sigue siendo abstracta, en el sentido de que ignora la diferencia entre *yo* y *tú*.” (Ricoeur, 1996: 187).

Aquí se observa el desplazamiento hacia el *sí* como apertura al reconocimiento del otro no como algo que se opone al *yo* como otro *yo*. El análisis posterior conduce al autor a la posibilidad de introducir al *otro* en un movimiento dialéctico en donde, gracias a la relación con un *sí*, no se presente como separado en la modalidad de una pura exterioridad. Posteriormente se nota la necesidad de este desplazamiento del *yo* al *sí* en la medida en que “...sólo un *sí* puede tener otro distinto de *sí*” (Ricoeur, 1996: 194) con el cual entablarse una relación de reciprocidad (lo que el presente estudio asumirá bajo los términos de amistad).

El estudio decimo será, al respecto de este desplazamiento del *yo* al *sí*, el más revelador. Sobre lo ya analizado del presente estudio es válido denotar sobre el mismo la focalización en el *sí* por sobre el *yo* tanto en lo que corresponde al análisis del compromiso ontológico de la atestación [“¿Pero quién testimonia sino el *Sí*, ya distinguido del *yo*, en virtud de la idea de asignación a responsabilidad? (...) El testimonio es, pues, el modo de verdad de esta autoexposición del *Sí*, inversa a la certeza del *yo*” (Ricoeur, 1996: 378, 379)], como lo referido sobre la relación entre ipseidad y ontología, en donde se reconoce que “si es posible una ontología de la ipseidad, es en unión con un fondo a partir del cual el *sí* puede decirse *agente*.” (Ricoeur, 1996: 341), es decir, no puntualmente: *yo*.

A estas alturas se está en lo más alejado a todo tipo de referencia a un *yo*, aquí el análisis al versar sobre una ontología del *sí*, indaga sobre las bases mismas de estas determinaciones gramaticales que representan, entre otros, los pronombres personales. Conjuntamente a ello es de reconocer cómo la relación dialéctica entre Ipseidad y Alteridad abre a la consideración de una alteridad que no se presenta como exterioridad, sino como un *sí*. La alteridad no es vista así como algo que se agrega desde fuera, como si sería si se la asumiera en los parámetros de una relación con base en la idea de *yo*.

Bibliografía

- Begué, Marie-France (2002): *Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo*, Biblos, Argentina
- Martínez Sánchez, A. (2000): *La filosofía de la acción de Paul Ricoeur*, Revista SEGORIA/22, en: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/530/530>
- consultado: 15/08/09
- Ricoeur, Paul (1996): *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, España
- Ricoeur, Paul (2006): *Del texto a la acción*, FCE, Bs As., Argentina
- Ricoeur, Paul (2006 a): *Caminos del reconocimiento*, FCE,