



DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR

Tesina de Licenciatura en Filosofía

El lugar de los otros en la constitución del sí mismo en Paul Ricoeur

Tesista: Pedro Reina

BAHÍA BLANCA

ARGENTINA

2011

Prefacio

Esta Tesina se presenta como trabajo final para obtener el título de Licenciado en Filosofía de la Universidad Nacional del Sur. Contiene el resultado de la investigación desarrollada por Pedro Ramón Reina, en la orientación Teórico – práctica, bajo la dirección del Dr. Ricardo García Profesor de Filosofía de la religión.

Índice

Introducción.	4
Capítulo 1. Marco problemático de la subjetividad.	5
A.- Extravíos y hallazgos en la constitución del sí.	5
1.- El cogito exaltado.	5
2.- El cogito quebrado.	6
3.- Un sí en continua construcción.	9
B.- Finito e infinito en el hombre.	10
1.- Orden del conocimiento.	11
2.- Orden práctico.	13
3.- Orden de la afectividad.	16
Capítulo 2. La identidad personal: aspectos y modos de la misma.	20
A.- Los modos de la identidad personal.	20
B.- La relación dialéctica <i>Idem-Ipse</i>	22
Capítulo 3. El carácter y la palabra mantenida.	24
A.- El carácter.	24
B.- La promesa	28
1.- La recepción de lo prometido.	29
2.- Prometer.	31
3.- La promesa quebrada.	33
Capítulo 4. La identidad narrativa: nexo entre la concordancia y la discordancia	35
Capítulo 5. El testimonio de la ipseidad.	38
Capítulo 6. Conclusiones.	42
Bibliografía.	46

Introducción

En el presente trabajo abordaremos la problemática de la constitución del sí mismo en la obra de Paul Ricoeur; trataremos el tema focalizándonos particularmente en la influencia de la alteridad en ese proceso, detectando las huellas de su presencia en el mismo. Partiremos de la concepción antropológica de Ricoeur expresada en *Voluntario e involuntario* (1950) y en *Finitud y culpabilidad* (1960). Posteriormente iremos ahondando progresivamente en las categorías por él propuestas, atentos a la aparición, expresa o velada, de “los otros”. En ese recorrido trabajaremos principalmente sobre sus obras *Sí mismo como otro* (1986), *Tiempo y narración I, II y III* (1999), *La memoria, la historia, el olvido* (2000) y *Caminos de reconocimiento* (2004).

De este modo, la situación del hombre como ser escindido gnoseológica, práctica y afectivamente será nuestro punto de partida. Nuestra propuesta consiste en descubrir en el otro un “quien”, a través del cual las grietas del yo que claman ser unidas, encuentran un camino de reconciliación progresiva. Es esta una tarea destinada forzosamente al inacabamiento; la riqueza de la existencia, el dinamismo permanente de la vida y la falibilidad radical del hombre así lo demandan. Este carácter fundamental de incompletitud, lejos de desalentar el inicio de la marcha, alienta al yo en su búsqueda, sugiriendo vías de desarrollo personal.

Sin solidarizarnos con una posición que proponga un yo exaltado sobre cuya dignidad todo se apoye, ni tampoco adhiriendo a una degradación misma de sujeto, acompañaremos la reflexión ricoeuriana de un sí que se va construyendo y enriqueciendo ontológicamente desde sus opciones existenciales.

1. - Marco problemático de la subjetividad

A- Extravíos y hallazgos en la constitución del sí

Al momento de considerar el tema del sujeto, Ricoeur propone un acercamiento inicial a dos perspectivas que han tenido fuerte influencia histórica, bajo los que considera sus representantes más conspicuos: Descartes y Nietzsche. En *Sí mismo como otro* ellos son asumidos como figuras emblemáticas de las “filosofías del sujeto” o de la negación del mismo, respectivamente.

La intención es bosquejar un estado de la cuestión a fin de delimitar convenientemente el terreno que posteriormente servirá de campo de análisis.

1.- El Cogito exaltado

Descartes en sus *Meditaciones metafísicas* tiene como objetivo central la búsqueda de los fundamentos del saber; por eso busca un punto de partida que prescindiera de todo lo acríticamente aceptado para poder afirmarse en una certeza que conduzca a un conocimiento sin fisuras en sus bases.

La obra no constituye una metodología de la ciencia, pues precisamente lo que le preocupa es el supuesto de toda ciencia. Tampoco hay lugar en ella para cualquier contingencia histórica que pretendiera tener un espacio en el tratado, justamente porque de lo que se quiere hablar no debe estar contaminado con lo que pudiera ser cualquier clase de contexto o hecho que fuera condicionado por el paso del tiempo.

La conclusión a la que se arriba en la Primera Meditación se sintetiza así:

Supongo que todas las cosas que veo son falsas; estoy persuadido de que nada de lo que mi memoria, llena de mentiras me representa, ha existido jamás; pienso que no tengo sentidos; creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son ficciones de mi espíritu ¿Qué podrá estimarse verdadero? Acaso nada más sino esto: que nada hay cierto en el mundo.¹

Después, tras sortear la posibilidad de la existencia de un genio maligno engañador arriba a la primera certeza fundante: el yo que al pensar y dudar se convence de su propia e indubitable existencia. Asumiéndose así, como “una cosa que piensa” Descartes se pregunta:

¹ Descartes (1970: 98).

*¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente.*²

El problema con esta caracterización del yo es que lejos de constituir un sujeto que integra facultades y capacidades, por estar desarraigado de toda referencia corporal no es más que una entidad abstracta de la cual sólo se puede predicar el instante, el momento presente. Es un yo sin anclaje. Podrá ser postulado como último fundamento pero llevará en su interior una escisión incurable.

Por otra parte para poder concluir su argumentación Descartes precisará recurrir a la garantía divina a fin de otorgar a su sistema certeza definitiva. No nos detendremos aquí a señalar la renuncia que significa para una investigación que parte con la pretensión de hallar algo indubitable, el hecho de que culmine su recorrido descansando en la fe. En todo caso, es muy cierta la observación que plantea Ricoeur cuando dice que

*Parece, pues, abierta una alternativa: o bien el Cogito tiene valor de fundamento, pero es una verdad estéril a la cual no se puede dar una continuación sin ruptura del orden de las razones; o bien es la idea de lo perfecto la que lo fundamenta en su condición de ser finito, y la primera verdad pierde al aureola de primer fundamento*³.

Descartes, en su afán de solidez epistemológica, cree encontrar en el sujeto el fundamento último. Esta exaltación porta silenciosamente la herida de un yo al que se le ha mutilado toda su dimensión material; en su aspiración de proponer un referente que no esté contaminado con las causas de duda, se ha engendrado un sujeto en quien Ricoeur verá una fractura interior⁴ que no podrá hallar en las categorías cartesianas vías de resolución.

2.- El Cogito quebrado

La postura de Nietzsche frente la metafísica y sus conceptos constituye el telón de fondo ante el cual se desarrolla toda su filosofía. Él objeta no sólo algún aspecto o concepción en particular, sino todo el edificio filosófico construido desde la antigüedad.

² Descartes (1970: 101).

³ Ricoeur (2006a:XXI).

⁴ De este modo lo planteará Ricoeur en *Lo voluntario y lo involuntario*: “Lejos de que el dualismo del entendimiento resulte vencido por el descubrimiento de una común medida subjetiva entre el querer y el cuerpo, dicho dualismo parece en cierto sentido exaltado, en el mismo seno del Cogito integral, por el método descriptivo. La descripción triunfa en la distinción más que en la ilación. Incluso en primera persona el deseo es otra cosa que la decisión, el movimiento otra cosa que la idea, la necesidad otra cosa que la voluntad que consiente a ella. El Cogito resulta interiormente fracturado” (Ricoeur 1988: 26).

El punto de partida de su planteamiento crítico se fundamenta en entender que el hombre ha perdido el norte de su propia verdad. Según él, hubo un momento de la historia en que el ser humano se extravió para nunca más volver a hallar el camino. La desviación comenzó en Grecia y se fue agravando con el paso de los siglos hasta llegar a la modernidad. La falta mayor consistió en abandonar y negar la vida, y junto con ella todo lo que la defiende y estimula; en dotar de valor a lo débil y enfermo, en inventar un mundo ficticio para contradecir el que los sentidos nos revelaban. Frutos de esta negación sostenida y alimentada a lo largo de la historia de la filosofía, serán las conceptualizaciones engendradas por la metafísica.

Según Nietzsche, el hombre, habiendo abandonado su casa primigenia, la naturaleza, donde rigen aquellos valores de la fuerza que exalta y promueve la vida, fue elaborando progresivamente un mundo artificial que se correspondiera con el modo de existencia que elegía para sí. De este modo, las palabras empezaron a ser consideradas como portadoras de una realidad que en verdad no poseían.

*¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.*⁵

La consecuencia de arrasar con la supuesta autenticidad del lenguaje socava –como era la intención- los fundamentos de la filosofía, de Platón en adelante. De este modo se inhabilita el uso del lenguaje como instrumento y guía de reflexión, ya que éste no es ingenuo ni en su nacimiento ni en su desarrollo. La palabra se vuelve compleja porque el mismo discurso corre el riesgo de empantanarse al utilizar los inevitables términos que traen su propia historia a cuestas.

Por eso para Nietzsche las categorías metafísicas como “causalidad”, “sustancia”, “cosa en sí”, “sujeto” son meras “ficciones regulativas” asumidas por comodidad y costumbre, pero no expresiones que estén respaldadas por algo verdaderamente existente. No al menos como ellas pretenden describirlo y establecerlo.

Este es el marco en que se despliega la crítica nietzscheana al sujeto. Al respecto afirma Ricoeur:

⁵ Nietzsche (1994: 25).

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 [...]

Proclamar [...] el carácter fenoménico del mundo interior, es, en principio, alinear este último según el mundo llamado exterior, cuyo carácter fenoménico no significa, en absoluto, objetividad en un sentido kantiano, sino, precisamente, «arreglo, simplificación, esquematización, interpretación»; para comprender este punto, es preciso tener presente el ataque contra el positivismo; allí donde éste dice: no hay más que hechos, Nietzsche dice: lo que no hay son los hechos; sólo hay interpretaciones.⁶

Lo que Nietzsche plantea es que el yo es una de tantas interpretaciones, siendo su existencia a la vez de ficticia sólo útil, como el resto de las categorías metafísicas, pero no más real que ellas.

Asumimos la postura de Barelli, quien en su desarrollo de la crítica al sujeto en Nietzsche, sostiene que en la obra de éste hay dos focos de atención en torno a este tema. Por un lado el sujeto sustancialista cartesiano y por otro el sujeto racional y moral kantiano⁷.

Respecto al primero, según Nietzsche, nada permite partir de esa supuesta seguridad que da el *Cogito*, ya que la conciencia no es una realidad primaria sino por el contrario, el último reflejo de la actividad instintiva humana, ya que, al decir de Laiseca

no es el pensamiento conciente, racional, lo determinante en un individuo ni en sus actos conscientes, aun en sus actos morales y en sus valoraciones, sino «la gran razón» del cuerpo. El cuerpo, por su parte no es pensado como una mera organización biológica, sino en un sentido más amplio como el conjunto de instintos (Instinkte), impulsos (Triebe), voliciones, sentimientos, deseos.⁸

Asociar a cada pensamiento un “yo” que los soporta es solamente una cuestión de hábito gramatical. No se puede vincular automáticamente una actividad, el pensar, y un agente que la ejerza, sin mayores exigencias. Ni tampoco resulta aceptable para Nietzsche, que pueda sanarse la duda nacida de la suposición en un genio maligno, utilizando el atajo de un dios bueno, que acude en ayuda del pensador como garantía de la veracidad de sus meditaciones.

Según Nietzsche es mejor decir que todo es una interpretación: el yo, la duda, el genio, el dios, el cogito. La pretensión motora cartesiana es la de la “voluntad de verdad” que no respeta ningún velo, que quiere descorrerlos a todos y que en ese afán elige respuestas aparentemente simples y claras con tal de desembarazarse de una pregunta incómoda. Esa

⁶ Ricoeur (2006 a: XXV y XXVII).

⁷ Barelli, C., Apunte de clases, cátedra de Historia de la Filosofía Contemporánea, año 2008.

⁸ Laiseca (1996: 95).

intención desbocada conduce pues a una búsqueda frenética que prefiere una paz falsa y estable a la guerra verdadera e interminable.

En cuanto a la crítica al sujeto racional kantiano, ésta se enfoca en la afirmación de Kant según la cual “las condiciones de posibilidad de la experiencia en general constituyen a la vez las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia y por eso poseen validez objetiva en un juicio sintético a priori”⁹.

Nietzsche cuestiona que la razón reclame para sí la extraordinaria facultad de constituirse en objeto e instrumento de abordaje del mismo simultáneamente. Por otra parte, llama la atención acerca de la validez necesaria de los juicios sintéticos a priori tal como Kant los presenta, ya que estos de alguna manera exigen, de parte del filósofo que los examina, una actitud propia de un creyente para así recibirlos con una disposición de aceptación previa.

3.- Un sí en continua construcción

Descartes y Nietzsche, elegidos como figuras extremas nos ayudan a visualizar el escenario donde el hombre habrá de jugar y elegir su existencia.

Tomando distancia de uno y otro Ricoeur elabora su propia respuesta. Él plantea una propuesta hacia una constitución del yo, eludiendo tanto la exaltación hiperbólica del mismo, como su evanescimiento bajo la acusación de ser la ficción engañosa de una experiencia interior. En palabras de Nájera, “se trataría [...] de ensayar una aproximación a la identidad que, sin militar en la certeza inmediata que aborrece cualquier digresión imaginativa, tampoco ceda a la tentación de una inventiva irrefrenable que desemboque en la fragmentación”¹⁰.

Este itinerario, signado como la “hermenéutica del sí mismo” conlleva la exigencia de un trabajo de continua síntesis entre las diversas tensiones que aloja el ser humano. Sólo el compromiso tenaz en esa labor acercará al hombre a una auténtica construcción de su sí mismo. Como lo ha dicho bellamente Constanza Marcondes Cesar: “La persona es ese camino en dirección a sí mismo, la tarea de toda la vida humana: la de encontrar un núcleo del

⁹ Kant, E.(2000: 196).

¹⁰ Nájera, E., (2006: 74). El interesante abordaje que la autora plantea se encuentra en el disímil papel que Nietzsche y Descartes asignan a la imaginación. Según ella Ricoeur, valorando la imaginación, arroja un puente hacia la literatura, desde el narrativismo, y éste le sirve como réplica poética para tratar el problema de la identidad.

alma donde pueda anclar una conciencia más amplia, más profunda, más verdadera que aquella ofrecida por la experiencia inmediata”¹¹.

Pero antes de empezar el análisis de la constitución de la identidad personal necesitamos situarnos en las coordenadas del pensamiento antropológico de Ricoeur.

B - Finito e infinito en el hombre

Destacaremos las principales líneas del pensamiento en torno al hombre que signan la visión de Ricoeur. Para ello nos apoyaremos en los desarrollos realizados en *El hombre falible*.

En esta obra nuestro autor procura acercarse a la naturaleza más íntima del hombre. En busca de ello es que propone dos hipótesis generales de trabajo: por un lado constata la labilidad del hombre, su capacidad de fallar, su inherente imperfección; por otro, asigna a esa falibilidad una raíz que brindará la ocasión de explorar, a lo largo de toda la obra, el núcleo del obrar humano; la razón propuesta es que el ser humano aloja en su interior una desigualdad incapaz de ser subsanada. Concretamente dice: “Mi segunda hipótesis de trabajo [...] supone que ese rasgo global consiste en una cierta no-coincidencia del hombre consigo mismo; esta “desproporción” del individuo consigo mismo sería la *ratio* de su falibilidad”¹².

Esa desproporción será la que abra la puerta a lo “patético de la miseria”. El ser humano se encuentra condicionado por su *pathos* propio desde el cual vive, sufre, narra, actúa, se ilusiona, muere. Él marca el tono de su existencia toda, y ésta ofrece grietas a través de las cuales podemos acceder a su interior. Ellas se expresan en diferentes planos propios del hombre y manifiestan ese inacabamiento connatural humano.

Al respecto afirma Begué:

*Lo que en el orden pático se experimenta como “miseria”, en el orden filosófico se diversifica en tres figuras: la desproporción de tipo teórico que hace imposible el conocimiento total, la desproporción de tipo práctico que impide alcanzar toda la felicidad y la desproporción de tipo afectivo que oscila entre el Corazón y el Cuidado (Coeur, Souci), entre abandonarse confiado en el ser que lo funda y el temor a perderse en la nada porque ese ser parece escaparse.*¹³

¹¹ Marcondes Cesar, C. (2006: 204).

¹² Ricoeur (2004a:21).

¹³ Begué (2003: 30). He de reconocer mi deuda para con Marie France Begué. Los análisis y sugerencias que se desprenden de su obra *Paul Ricoeur: la poética del sí mismo* fueron importantes orientaciones para la realización del presente trabajo.

En cada una de estas categorías encontramos una dualidad entre un polo infinito de atracción y una limitación finita que condiciona su desarrollo. Aquel obra como su vía de trascendencia, éste como la posibilidad de concretización. Como método de análisis Ricoeur propone realizar una reducción que nos conduzca a través de una reflexión de tipo trascendental kantiano. Se parte pues de la cosa misma puesta frente a nosotros, para que sea ella quien nos hable. Después, a través de un rodeo que discurrirá a través del mundo de lo práctico y ello cargado de sentimiento, arribaremos a nosotros mismos, pero ya con una concepción antropológica que nos orientará en adelante.

1.- Orden del conocimiento

Primeramente nos encontramos con el plano del conocer a través del cual el hombre se sitúa en el mundo. La apertura a éste marca el inicio de la serie de conflictos y mediaciones que se esforzarán en encontrar expresiones que respeten sus expectativas y manifiesten auténticamente su contenido.

El ser humano se abre a la exterioridad existente intuitivamente y se deja alcanzar por ella. Pero esa sensibilidad que permite recibir el mundo exterior está acompañada por la capacidad de pensar y ordenar articuladamente lo que los sentidos han captado.

Ahora bien, esa receptividad humana está marcada por un estrechamiento particular que la condiciona. Se habla así de “perspectivismo” aludiendo al punto de vista desde el cual se está posicionado al recibir toda percepción. Este es el polo finito del orden del conocer. Ricoeur hace referencia a esta cuestión diciendo que: “El percibir *desde aquí* es la finitud de percibir algo. El punto de vista es el ineludible estrechamiento inicial de mi apertura al mundo”¹⁴.

Desde su “equipamiento sensorial” es imposible que el hombre pueda trascenderlo; él se encuentra restringido a lo que su aparato sensitivo sea capaz de aportarle y desde éste el enriquecimiento podrá darse por la acumulación sucesiva de diferentes facetas de una percepción, mas no por la simultaneidad de las mismas. Hay, a su vez, en esta peripecia de aquilatamiento progresivo de lo sensible, una posibilidad que lo que primeramente fue interpretado de un modo, sea posteriormente invalidado. Esto es precisamente lo que una perspectiva finita conlleva.

¹⁴ Ricoeur (2004a: 41).

Ahora bien, esa perspectiva particular se articula en el hombre con su disposición reflexiva que intenta aunar bajo un sentido lo recibido. Ricoeur refiere a esta capacidad diciendo que:

En cuanto la reflexión interviene, escinde al hombre; la reflexión, por esencia, divide, escinde. Una cosa, dice ésta, es recibir la presencia de las cosas, y otra determinar el sentido de las mismas. Recibir es entregarse intuitivamente a la existencia de éstas; pensar es dominar su presencia con un discurso que discrimina por medio de la denominación y que une con frases articuladas.¹⁵

Aparece en este punto una de las notas propias de lo humano: la posibilidad de determinar el sentido de las cosas. No se plantea aquí la cuestión de la construcción misma de la realidad. No es necesario ir tan lejos para reconocer en el hombre la capacidad de dar sentido al mundo. Asignar un sentido que sería imposible descubrir por la sola sensibilidad nos hace ver que no existe ningún punto de vista privilegiado que tenga ventajas relativas sobre los demás. No es permaneciendo en el plano de la percepción que nos volvemos capaces de advertir un significado. Solamente cuando, contemplando la constelación de lo percibido nos atrevemos a transgredir dicho ámbito, irrumpe el sentido.

Es preciso el “nombre” para fundar la unidad de validez del sentido, la unidad no perspectivista de la cosa, la que se anuncia al otro y es comprendida por éste, y que él comprobará a su vez y desde su sitio en un transcurso de percepciones convergentes.

[...]

La dialéctica del “nombre” y de la “perspectiva” es, así, la dialéctica misma de la infinitud y de la finitud.¹⁶

El “nombre” es la referencia que ha logrado ser alumbrada por una pasión de sentido infinita bajo las condiciones de una percepción finita. A partir de ahora existe un puente, la palabra que, preñada de sentido, “torna transparente su sonoridad” al “hacerse signo”. No obstante Ricoeur insiste particularmente en un punto. Es cuando dice que:

la objetividad del objeto no está en absoluto “en” la conciencia; antes bien, está frente de ella, como aquello a lo que ella se refiere

[...]

Por eso, prefiero decir que la síntesis es, ante todo, síntesis del sentido y de la apariencia, más bien que síntesis de lo inteligible y de lo sensible, con el fin de subrayar que la objetividad del objeto se constituye en el objeto mismo.¹⁷

Es una distinción sutil pero necesaria. No debemos olvidar que estamos en medio de una reducción de tipo trascendental y que se ha tomado como punto de partida la cosa misma,

¹⁵ Ricoeur (2004a: 37).

¹⁶ Ricoeur (2004a: 47).

¹⁷ Ricoeur (2004a: 56).

puesto frente de nosotros para que él nos hable. La objetividad pues se constituirá *en* ella misma.

Nos resta hablar del elemento que ha hecho posible el encuentro, del mediador que ha vuelto realizable la sutura entre la desproporción de perspectiva y sentido. Se trata de la imaginación pura. En el lenguaje de Kant una imaginación capaz de realizar esta tarea productora de síntesis es llamada *imaginación trascendental*. Ella se presenta como la que poseyendo un aspecto intelectual y otro sensible puede desempeñar el papel de intermediaria. Sin embargo hay algo en su caracterización que nos es vedado. Ella no posee la capacidad de reflexionar sobre sí, permaneciendo siempre como una incógnita para nosotros. Facilita el hablar y realiza su función de puente, pero su misma naturaleza híbrida le impide volverse transparente para decirse a sí.

Respecto a este punto encontramos una interesante profundización en el siguiente texto:

Se podría concluir bastante bien esta reflexión sobre la imaginación trascendental, término mediador en el orden teórico, diciendo que la síntesis que opera entre el entendimiento y la sensibilidad (o, en nuestro lenguaje, entre el sentido y el aparecer, entre el habla y la mirada) es conciencia, pero no es conciencia de sí. La conciencia de la que habla la filosofía en su fase trascendental no construye su propia unidad sino fuera de sí misma, en el objeto.¹⁸

2.- Orden práctico

En este plano se profundiza el análisis anterior para pasar del un “yo que conoce” a un “yo que quiere”. El campo del conocimiento descrito hasta ahora adolece de todas las connotaciones valorativas para llegar a ser verdaderamente un mundo, por eso el objetivo que nos alienta en esta fase es pasar de lo abstracto a lo concreto. Para ello es necesario enriquecer esa experiencia de conocimiento con el aporte del obrar que encuentra motivaciones para sí y contribuye a encontrar un sentido en la construcción de un horizonte de plenitud.

Vinculando ambas dimensiones dice Ricoeur:

Todos los aspectos de finitud “práctica” que pueden comprenderse a partir de la noción trascendental de perspectiva pueden resumirse en la noción del carácter. Todos los aspectos de infinitud “práctica” que pueden comprenderse partiendo de la noción trascendental de sentido pueden resumirse en la noción de dicha. La mediación “práctica” que prolonga la de la imaginación trascendental proyectada en el objeto es la constitución de la persona en el respeto.

[...]

¹⁸ Ricoeur (2004a: 62/3).

El objeto que nos sirve de guía en esta nueva etapa ya no es la “cosa” sino la “persona”¹⁹

Una nueva expresión de la desproporción interna al hombre se hace presente y volvemos a encontrarnos con el conflicto finito-infinito que solicita ser articulado. Como veíamos en el texto, la noción de “carácter” asume en este ámbito lo que la de perspectiva en el del conocimiento. De este modo, él cobijará bajo su conceptualización la natural estrechez del hombre para abrirse al mundo.

El hombre en su obrar no produce desde sí mismo sus propias motivaciones, estas le llegan desde fuera encontrando en su libertad la tierra donde germinar y volverse fecundas. Ese mundo interior, tejido de valoraciones y preferencias será el que aloje o rechace las invitaciones tendidas desde un afuera que se ofrece como campo de acción. Más aún, será merced al deseo, que suscitan esos motivos, que aprenda acerca de sus tendencias y apetitos. Así, el lugar desde donde cada quien vive, se vuelve un punto de referencia inconfundible y personal; intransferible en tanto perspectiva, será siempre y sólo la propia. Por otra parte, esta comunión de propuesta y recepción origina a su vez una naturaleza modificada que encuentra en las costumbres adquiridas un cauce para releerse así misma.

Dice Begué comentando este punto de *El hombre falible* que “el carácter no es ni una cosa ni un destino, es la totalidad de los aspectos finitos propios de cada persona [...] En tanto que modalidad, él es la angostura de nuestro acceso a todos los valores, de los que participan todos los hombres a través de todas las culturas”²⁰.

De este modo, el carácter se presenta como una característica inherente a cada hombre que condiciona su vinculación con el mundo y los demás hombres. Más adelante volveremos sobre este tema cuando analicemos en profundidad la evolución de la noción de carácter, por el momento nos basta la presentación realizada hasta aquí.

Veámos que el aspecto de lo infinito en el orden práctico está representado por la idea de dicha, de felicidad. Precisamente por este tono de infinitud que advertimos en ella es que lo primero que tenemos que retomar es una aclaración que Ricoeur puntualiza. En ella nos advierte que no debemos dejarnos confundir por cierta idea ingenua de felicidad según la cual ella consistiría la satisfacción en que la acción encontraría un descanso de su búsqueda. Contrariamente a esto, la dicha no será entendida como un término finito sino como “el horizonte en todos los aspectos”.

¹⁹ Ricoeur (2004a: 68).

²⁰ Begué (2003: 37).

Nos encontramos así con que la felicidad no sólo escapa a cualquier encuadre en que pretendamos contenerla sino que además es el criterio que ayuda a discernir los actos que podrán proporcionar una dicha más auténtica. Dice Ricoeur:

*Ningún acto proporciona la dicha; pero los encuentros de nuestra vida más dignos de ser llamados “acontecimientos” indican la dirección de la dicha.
[...]
La razón es la que abre la dimensión de la totalidad, pero es la conciencia de dirección, experimentada en el sentimiento de la dicha, la que me asegura que esa razón no me es ajena, que coincide con mi destino, que es interna a él y, por así decirlo, cooriginaria.²¹*

Se entiende aquí como “acontecimientos”, aquellos hechos que no simplemente suceden sino aquellos que están cargados y excedidos de sentido. Ésos que por sus implicancias y consecuencias tendrán la posibilidad de tornarse nudos de motivaciones a futuro. En virtud de esa concentración es que ellos guardan la potencialidad de señalar, al menos, la dirección de la dicha.

Se plantea ahora el desafío de hallar un término intermedio que pueda facilitar la síntesis entre la felicidad y el carácter. Y ese mediador no será otro que la persona. Ella es un sí mismo que se representa como proyecto, en búsqueda, con el fondo de una dicha no objetivable y dadora de sentido y a la vez con la estrechez propia de su carácter. No tiene la persona una síntesis acabada, ella está por-hacerse. Y en este proyecto participan tanto el otro que aspira a constituirse persona como el sujeto que en su alteridad se le opone y la “hace ser” reconociéndole su estatuto propio a través del respeto. La humanidad, dice Ricoeur, “es la personalidad de la persona, lo mismo que la objetividad es la “coseidad” de la cosa”²². Cada hombre es portador pues de humanidad y por eso se hace digno de todo el respeto que sea capaz.

La actitud de respeto se erige como una tarea que ha de asumirse más allá de las connotaciones éticas que supone. El punto es que en la medida en que respeto la humanidad que existe en el otro, respetaré la mía propia, porque la persona es concebida como un ideal del yo, y en este sentido es un sí-mismo que se va proponiendo continuamente bajo el impulso de una tensión perfeccionante.

Aporta Begué al respecto:

Ejerciendo el ser persona devengo persona. El sí personal necesita la promoción activa de la acción práctica para edificarse y llegar a ser lo que en un comienzo era sólo intención de ser. La humanidad es esa manera de

²¹ Ricoeur (2004a: 86/87).

²² Ricoeur (2004a: 88).

*tratarse los hombres entre sí que los constituye en hombres. Sólo tratando al otro en su dignidad de humano, nos elevamos a nuestra mejor humanidad y devenimos nuestro mejor "sí-mismo."*²³

Porque la persona se descubre como un fin en sí mismo que no puede subordinarse a ningún otro fin. Ella nunca podrá ser medio-para, sino que su jerarquía ontológica la coloca en un lugar de privilegio en el entramado de relaciones que constituyen el mundo humano. Por ello es que el respeto se erige como la condición de posibilidad de la síntesis que se opera en la persona.

3.- Orden de la afectividad

Gracias a las nociones de carácter, felicidad y respeto hemos logrado personalizar el ámbito del conocimiento, pero a esa humanización aun le falta la dimensión del sentimiento para poder decir que nos hemos acercado al fenómeno íntegro del hombre. Apelar al sentimiento como vía de profundización demanda una aclaración previa para situar adecuadamente las expectativas que alientan este acercamiento.

Si el conocimiento por su propia naturaleza llama a separar y a contraponer sujeto de objeto, el sentimiento invita a reunirse con el mundo. El sentimiento nos convoca a reconocer nuestra pertenencia, nuestro piso común desde el cual nos comunicamos con él. De ahí que tengamos que analizar el modo por el cual en las vidas concretas se operan las elecciones que dan sentido a las mismas. La afectividad será la puerta de acceso al mundo íntimo del hombre, en el cual se juega la coherencia y la autenticidad del obrar humano.

En el orden de la afectividad, nos encontramos con el sentimiento que lleva en sí una paradójica mezcla de una intención, una salida de sí, una vuelta hacia fuera, con una afección, le de ser alcanzado por algo que llega. A través del sentimiento el yo se proyecta en lo que lo rodea y deposita en su mundo circundante estados internos propios. Pero no todo se agota allí ya que simultáneamente ese mismo yo es alcanzado por lo exterior, e influido en su interioridad.

Por expresar aquello hacia donde tiende la vida, es que el sentimiento nos permite acceder a una dimensión del conocimiento, distinta a la estrictamente trascendental a la que habíamos llegado en nuestro análisis de los dos niveles anteriormente tratados. Vemos así entrelazarse mutuamente al conocer con el sentir, paradójal dúo que en su reciprocidad, dará una nueva luz al abordaje antropológico.

²³ Begué (2003:41/42).

Para poder decir la tensión finito-infinito en este orden, Ricoeur recurre al lenguaje y la conceptualización utilizada por Platón en *El Banquete*. Allí los extremos del deseo son llamados *epithymía*, para aludir al deseo sensible, y *éros*, para denominar al deseo específico de la razón. El *thymós*, será “la función intermedia por excelencia del alma humana”²⁴, que deberá alternar entre ambos extremos en pos de la armonía.

La *epithymía* expresa a través de la búsqueda de la satisfacción inmediata su apego espontáneo a la vida. El placer que brota de esa satisfacción no debe ser sospechoso y llamarnos a la prevención como frente a algo intrínsecamente malo, tal como han hecho algunas filosofías. El único poder de mal que él conlleva es el peligro de hacer confundir camino con meta, vale decir, seducir con su satisfacción e incitar a afincarse en un punto. Y aún así ese estancamiento no lo provocaría el placer por sí mismo, sino que sería necesario un consentimiento y una elección, y eso pertenece a la esfera del obrar del sujeto personal que decide y actúa.

La razón por su parte, es quien ayuda a distinguir la aspiración al placer de la búsqueda de la felicidad. Hay en el hombre un ansia de totalidad y de infinito, expresada por *éros* que supera el deleite que cualquier placer concreto pueda suministrarle. Y esa expectativa no podrá ser saciada absolutamente nunca y actuará continuamente como un foco de atracción hacia lo por-venir. Se dan así en el hombre las condiciones para un encuentro en que anhelos distintos resuelvan su diferencia fecundamente. Afirma Ricoeur:

Por un lado, la razón, en tanto que apertura sobre la totalidad, engendra el sentimiento, en tanto que apertura sobre la dicha. Por su parte, el sentimiento interioriza la razón; me revela que la razón es mi razón, pues me la apropio gracias a él.

[...]

*El sentimiento revela la identidad de la existencia y de la razón; personifica a la razón.*²⁵

Vemos aquí toda la capacidad reveladora que Ricoeur encuentra en el sentimiento, el cual permite vivenciar la experiencia de pertenecer al ser. Éste ser no es algo extraño a nosotros sino nuestro más genuino lugar de origen.

Este sentimiento radical de pertenencia al ser, constituye el fondo de infinitud de toda la afectividad humana. Él se manifiesta en dos sentidos: por un lado, con el requerimiento de participar de un sujeto interhumano, un “Nosotros” que nucleee; por otro a través de la necesidad de participar en tareas superiores a las personales que se pueden agrupar bajo el

²⁴ Ricoeur (2004a: 100).

²⁵ Ricoeur (2004a: 120).

nombre de “Ideas”. Bajo diferentes apariencias estos dos reclamos de infinitud se harán presentes en el campo afectivo.

Hablar de este sentimiento originario de pertenencia al ser nos franquea el camino para tratar acerca de una nueva polaridad que simultáneamente se da en el interior del hombre. De una parte tenemos al corazón como sede de los sentimientos de entrega y donación. Así,

El sacrificio pone de manifiesto la unidad radical de los dos esquemas de pertenencia, el esquema de la amistad y el esquema de la entrega (o de la lealtad). La amistad es respecto al otro lo que la entrega es respecto a la idea, y juntas constituyen la perspectiva (Aussicht) “sobre un orden: el único en el que podemos seguir existiendo”²⁶

Por otra parte tendremos a la Inquietud, al Cuidado, propio de la razón que intentará dar sentido a la existencia misma en todas sus expresiones. El entretejido entre estas dos actitudes internas, bajo el rumor de fondo del sentimiento originario, será el escenario en el cual dinámicamente el hombre - irá constituyendo su sí mismo. En el trabajo de esa constitución se comprometerá especialmente la acción del *thymós*.

Para ilustrar esa tarea de mediación tímica Ricoeur propone acceder a ella a través del análisis de tres pasiones: el tener, el poder y el valer, consideradas paradigmáticas y por ende capaces de mostrarnos aspectos fundamentales de la interioridad humana. En ellas el hombre se busca a sí mismo y por eso en cada una está la posibilidad de aislarse y vivir en una dependencia egoísta o de mantenerse en un estado de constitutiva inocencia desde donde afirmar su opción de reconocimiento del otro como un igual. Veamos esquemáticamente cada una de ellas.

La primera de las pasiones propuestas es la que surge al considerar la cuestión de la posesión, el tener. Es en función precisamente de lo *mío* que comienza a constituirse el yo, de ahí la importancia fundacional de esta pasión.

Una de las diferencias entre el ser humano y el animal es que el hombre trabaja para subsistir, el animal, no. El ser humano “produce” su subsistencia. El animal procura cubrir sus necesidades simplemente. El hombre al trabajar hace surgir al objeto económico como un bien disponible. En este punto es donde las cosas pueden volverse *disponibles para mí*. El sentido de pertenencia empieza a marcar ámbitos de diferenciación: por un lado estará *lo mío* y por otro *lo tuyo*. Surge además toda la gama de sentimientos relacionados con la propiedad. La dependencia incluso de ella y el temor mismo de perderla. No es menor tampoco la importancia de la sensación de dominio que lleva aparejada la experiencia del poseer. Lo

²⁶ Ricoeur (2004a:121).

notable del caso es cuando esta sensación de dominio se extiende a otros planos del ser y adquieren igual calidad de manipulación las ideas, los proyectos y toda producción espiritual. Se va operando de ese modo una progresiva diferenciación entre los sujetos poseedores: el yo y los otros.

Una nueva raíz de la afirmación del sí la encontramos cuando consideramos la pasión del poder. Relacionado en algún aspecto con el tener, él posee no obstante su propia esfera de influencia. Para dominar la naturaleza el hombre ha de poner en acción sus propias fuerzas en orden a alcanzar ese objetivo. Bajo esta perspectiva las fuerzas del hombre se convierten en otros bienes disponibles. Su dominio será objeto del poder.

La existencia de autoridad, elemento indispensable en este campo, en sí misma no es mala, incluso es necesaria para el adecuado ordenamiento de las fuerzas; el punto crucial se desata cuando los hombres ejercen o padecen el poder. Esa es la circunstancia para que aflore un mundo de sentimientos de aprobación, rechazo, sometimiento y toda su progenie. La relación con el otro se torna conflictiva y ahora ya no sólo está implicada la cuestión de la posesión sino la misma persona en tanto que yo me siento dueño de mí mismo y por tanto cualquier imposición no afectará solamente a mi patrimonio sino a mi propio ser.

La tercera de las pasiones propuestas es el honor, el valer a los ojos del otro. Lo que aporta esta demanda de estima es la reciprocidad que no tenía lugar en las dos anteriores. Cuando estábamos en el recinto del tener las relaciones eran de exclusión –lo mío no es lo tuyo-, cuando nos movíamos en territorio del poder los vínculos eran jerarquizados, y por tanto las relaciones asimétricas, ahora en cambio llegamos a otro ámbito. Dice Ricoeur:

Lo que espero del otro es que me devuelva la imagen de mi humanidad, que me estime declarándome mi humanidad. Ese frágil reflejo de mí mismo en la opinión del otro tiene la consistencia de un objeto, entraña la objetividad de un fin existente que limita cualquier pretensión de disponer simplemente de mí mismo; en esta objetividad, y gracias a ella, es donde se me puede reconocer.²⁷

La consideración progresiva de los diferentes escenarios donde el *thymós* ha de librar su ejercicio de mediación nos ha ido conduciendo a espacios en los cuales cada vez más hallamos implicada la interioridad del hombre. El arribo a una instancia donde la opinión de los otros se entrelaza con los factores influyentes en la construcción de la intimidad del sí mismo deja las puertas abiertas para las consideraciones que haremos en los capítulos siguientes. Allí nos ocuparemos de señalar la hondura y pertinencia que, en la formación de la identidad personal, cabe a los otros, y más precisamente a los otros más cercanos.

²⁷ Ricoeur (2004a: 140).

2.- La identidad personal: aspectos y modos de la misma

A.- Los modos de la identidad personal

El tema de la identidad personal hacer salir a la luz la confrontación entre dos usos principales del concepto, dos maneras distintas de expresión del sí: el *Idem* y el *Ipse*. La una refiere a la identidad como *mismidad* y la otra como *ipseidad*. Ambas recogen largas tradiciones de reflexión que asumen en su seno significaciones distintas que deben su diversidad a la valoración de diferentes aspectos de la identidad personal.

El punto en que ambos usos expresan su mayor distanciamiento es ante la exigencia de ser conjugados con la dimensión temporal. Pasar por alto este aspecto puede conducir a equívocos que nos hagan extraviar. El tema no es menor y es preciso puntualizar con precisión a qué llamamos “permanecer en el tiempo”. Así, los diversos modos de mantenimiento en el tiempo nos llevarán a considerar otras tantas significaciones de cada término de la confrontación inicial que Ricoeur aborda en *Sí mismo como otro*.

Iniciemos nuestra reflexión, deteniéndonos en las distintas significaciones que puede adquirir el *Idem*. La primera referencia de la cual él se hace cargo es la que corresponde a la identidad numérica. Aquí ser “el mismo” o “la misma”, significa unicidad, ser una y la misma cosa en cuanto se opone a lo múltiple en tanto diverso. Bajo este aspecto se destaca lo que de exclusivo tiene una característica, un acontecimiento o una persona: es eso único, sin repetición que pueda cuestionar su carácter inédito, ni simultaneidad que sea capaz de relativizar el tono singular de su irrupción.

En segundo término aparece la alusión a la identidad cualitativa. Esta nos habla de la semejanza extrema que ante dos fenómenos percibidos, afirmando que son *idénticos*, permite sustituir a uno por otro sin causar ningún cambio semántico. Este es el caso en que se inscribe el reconocimiento de alguien. He tenido experiencia de esa persona, afortunada o desafortunadamente recuerdo el paso de ella por mi vida. He conservado rastros que hoy me permiten remontarme a aquellos días en los que nuestras historias compartieron caminos. Valiéndome de ellos es que puedo decir hoy: “¡es ella misma!”, “¡es él mismo!” El tiempo transcurrido si bien ha conspirado, no ha podido borrar el registro personal que me permite identificar, vincular esta percepción actual que tengo de ese sujeto frente de mí con aquella otra, que guardada en mi interior, opera como bagaje de referencia en torno al cual construyo mi reconocimiento de ese otro.

Por último una tercera significación de la mismidad estará dada por la continuidad que podemos hallar entre el primer y el último estadio de un proceso. Si trascurrido el mismo podemos afirmar de algo o alguien que es el mismo, pese a los cambios secundarios originados en el crecimiento o el envejecimiento, lo hacemos bajo el amparo que este aspecto de la identidad *Idem* nos proporciona. La faceta a destacar es la que nos hace notar que esa mismidad no es afectada por novedades contingentes porque la realidad de base y estructurante ha permanecido inalterable bajo las apariencias mudables. Lo que marca la continuidad pues, no es la presencia de unas notas iniciales que permanecieron inalterables a lo largo del tiempo, sino la de una estructura que ha sostenido y ordenado las variantes que han acontecido.

Una nota que comparten las tres significaciones vistas es el lugar que reservan al “otro”. Él es siempre alguien que está afuera, que es parte del mundo, es uno más de la *res extensa* en lenguaje cartesiano. No tiene interacción con la noción de sujeto salvo por contraposición, vale decir, el otro es parte de lo que “no es” sujeto, mi referencia a él está dada sólo en tanto que la alteridad no es parte de mi yo. Esta característica permitirá abrir la reflexión y notar la riqueza que la otra acepción de la identidad aporta a nuestra reflexión. Vayamos a ella.

La *identidad-ipseidad* también plantea su modo de ser intrínsecamente vinculado con el tiempo, pero con la condición de no ser alguna especie de sustrato sobre el cual se apoyaran cambios accidentales. No se trata pues de asociarlo a la idea de sustancia sino más bien de procurar un acercamiento al *Iipse* según el cual su principal virtud consiste en ser capaz de responder a la pregunta por el “¿quién?”. La identidad *Iipse* no es algo petrificado, y por eso incapaz de recibir nuevas caracterizaciones o enriquecerse progresivamente de la experiencia del existir; no obstante, tampoco queda reducida a una vaga entelequia sin asiento en la realidad que simplemente recoge dichos, hechos, valoraciones de un momento que no tendrán mayor raigambre. Por su parte la figura del otro adquiere una dimensión muy importante al volverse necesario como presencia que ayuda a configurar el propio yo

Al respecto dice Marie France Begué:

en el ipse la alteridad es constituyente y constitutiva. Su vinculación es tan íntima que no se puede pensar a éste sin la intervención de aquella: se podría decir más bien que la identidad “pasa” por la alteridad del “otro”, la atraviesa y está llamada a integrarla”²⁸.

Se empieza a concebir un modo de identidad que “pasa” por el otro. Vale decir, no esquiva ni ignora la presencia de la alteridad, pero tampoco enajena su autonomía esperando

²⁸ Begué (2003: 227).

ser determinado por los demás. Integrar la alteridad no es ni someter al otro, ni aniquilar el propio yo. Integrar nos habla de adquirir la capacidad de un respeto creciente por el otro que me ayude a descubrir en las vidas ajenas los ideales, valores, aspiraciones que suscitan en mí una natural atracción. Integrar nos dice tanto capacidad de visión como de entrega, de renuncia a un yo que pretenda controlar todo desde sí. Es abrirse a la más profunda experiencia de desarraigo permanente y por eso quizá, al mayor contacto con las fuentes de la vida. Aporta en esta línea Juan Masiá Clavel cuando dice que

*El límite me desengaña de la pretensión de constituirme en lo último, me abre a lo que se anuncia en el horizonte, se hace más profunda la existencia al ahondar en su limitación. Nos vemos y captamos [...] como centros limitados de orientación ilimitada. Se percata nuestra conciencia de que no es lo que se cree o quiere ser, sino que es para el ser que ella no es.*²⁹

B.- La relación dialéctica *Idem-Ipse*

Ricoeur concibe la identidad personal como una realidad que se va construyendo dinámicamente de un modo progresivo, no programado y abierto.

Ninguna de las dos formas de expresar la identidad es fija porque el *Idem*, con su capacidad para mantener en el tiempo las características que favorecen la identificación de un individuo, no obstante, posee una naturaleza permeable que le permite enriquecerse gradualmente con notas que, siendo inicialmente elecciones del *Ipse*, pueden ir sedimentando y de esa forma alterar la constitución original de la mismidad.

Hablamos de dinamismo en tanto que las opciones que se van asumiendo generan en la identidad un efecto mucho mayor a la mera acumulación de caracterizaciones. Efectivamente, sea por avance en la constitución de un yo que se va perfilando cada vez mejor en sus diferenciaciones, sea por la incoherencia que a partir de opciones inconsecuentes va minando esa constitución, el dinamismo es una condición inherente en la integración del ser personal.

De una parte encontramos la afirmación de Ricoeur según la cual “los avances del bien se acumulan, pero que interrupciones del mal no hacen un sistema”³⁰, porque no necesariamente el mal se desarrolla en una única dirección. Más bien lo característico del mismo lo dará la proclividad a causar dispersión, con la consecuente pérdida de fuerzas y sentido en el uso de las mismas.

²⁹ Masiá Clavel (1992: 25).

³⁰ Ricoeur (1983: 202). Traducción propia.

De otra, notamos que algo así como un ideal se propone como foco motivador del yo. Así sostiene nuestro autor: “El Sí más que vivido, es algo a lo que se apunta. Me atrevería a decir que la persona no es todavía conciencia de Sí para Sí; es solamente conciencia de sí en la representación del ideal del Sí”³¹

Esa representación es puerta de acceso a la propia conciencia. Es a través de aquella que el sí empieza a reconocerse. El sí, en vías de construcción, se “reconoce” en ese ideal que alcanza a representarse. En *El hombre falible* era abordado el tema de la motivación y cómo ésta desarrolla su despliegue interior

*La motivación pone de manifiesto una nueva especie de “receptividad” [...] que significa que no produzco radicalmente mis proyectos partiendo de nada, lo mismo que no produzco mis objetos partiendo de la intuición creadora; que no planteo mis acciones sino dejándome influir por una serie de motivos; que no avanzo hacia... (hacia algo “por hacer”) sino basándome en... (en lo amable, lo odioso, etc.). Una libertad humana es una libertad que avanza por medio de proyectos motivados. Realizo mis actos en la medida en que acojo las razones de los mismos.*³²

A través de las notas que en lo motivador se le vuelven transparentes al sujeto, se produce una corriente de empatía que lo lleva a profundizar el conocimiento de ese ideal por el único camino posible: la persecución del mismo por cuantas vías le sea posible.

La afirmación nos hace ver cómo lo no programado se hace presente ya que las identificaciones no pueden preverse ni planificarse; nos invita a su vez a detenernos para evaluar con justeza la relación *Idem-Ipse*. No se trata aquí de una estructura (*Idem*) que permaneciendo fija en el tiempo, sirve de soporte a las diversas caracterizaciones que otra pudiera adosarle con una duración mayor o menor. Cuando se dice “en disposición” se destaca una inclinación natural hacia esos y no otros tópicos de identificación.

Pero en ese descubrimiento de aquello que atrayéndonos, nos invita a interiorizarlo es fundamental la figura de la alteridad. El sí que se cerrara a esa irrupción se condenaría a padecer su propia pobreza, dependiendo exclusivamente de lo que él pudiera producir. Es claro que una nueva pretensión fundada en un yo que se auto-propusiera es descartada de partida, al reconocer en las interrelaciones personales verdaderas fuentes de movilización hacia un despliegue propio. Esta afirmación de la dependencia –no absoluta, pero sí inevitable- de los demás se basa en la observación detenida del desarrollo y crecimiento de la vida. Al respecto encontramos el siguiente párrafo de nuestro autor:

³¹ Ricoeur (2004a: 87).

³² Ricoeur (2004a: 70).

Las maneras “externas”, “abiertas”, de tener en cuenta el comportamiento de los otros agentes se encuentran en las interacciones escalonadas del conflicto a la cooperación, pasando por la competición. La interacción se convierte en una relación “interna” –interiorizada-, por ejemplo en la relación de aprendizaje reabsorbida poco a poco en la competencia adquirida; así, se puede jugar solo, enjardinar solo, aún más, realizar solo una investigación en el laboratorio, en la biblioteca o en la oficina; pero las reglas constitutivas de tales prácticas vienen desde mucho más lejos que el ejecutante solitario; la práctica de una habilidad, de un oficio, de un juego, de un arte, se aprende de algún otro; y el aprendizaje y el entrenamiento descansan en tradiciones que pueden ser transgredidas ciertamente, pero que deben ser asumidas antes³³.

3.- El carácter y la palabra mantenida

Hemos visto en el punto anterior como *Idem* e *Ipse* constituyen dos realidades que se complementan y se vinculan entre sí dialécticamente. Nuestra reflexión ha quedado detenida en la descripción de esos conceptos y la dinámica que los envuelve. Abordaremos ahora los dos modelos de permanencia en el tiempo que Ricoeur propone como “términos descriptivos y emblemáticos”. Ellos son el *carácter* y la *palabra dada*.

Si nos focalizamos en el primero, la dialéctica casi se diluye y el carácter con sus múltiples facetas pareciera abarcar en su conceptualización lo recogido en la reflexión de mismidad e ipseidad. Si, por otra parte, nos centramos en la segunda, vemos cómo las diferencias entre ambos expresan su mayor distinción. Procuraremos desarrollar un recorrido en el cual acompañemos a ambos conceptos y su progresiva definición.

A.- El carácter

En *Lo voluntario y lo involuntario* Ricoeur asignaba al carácter su lugar dentro de lo “involuntario absoluto”. Por esto, en la descripción de la motivación el carácter desempeñaba un papel muy importante, ya que a través suyo se expresaban los intereses personales.

³³ Ricoeur (2006a: 157).

Toda motivación es, en primer lugar, irremediabilmente parcial; cada conciencia tiene su estilo que la distingue de todas las otras; y dicha parcialidad, que en cada uno es el carácter, lejos de poder figurar en una escala de valores, es más bien el ángulo desde el cual los valores aparecen a una conciencia singular. El carácter no es un valor ni un conjunto de valores, sino una perspectiva irreductible con respecto a los valores.³⁴

Vemos en el texto dos notas sobresalientes que le son asignadas al carácter. Por un lado la individualidad que a través de él puede canalizarse, y por otro la irreductibilidad respecto a los valores, situándolo en un plano superior desde el cual se considera la adopción o no de los mismos. Perspectiva nos habla de posicionamiento, pero en este caso no se trataría de uno elegido sino de uno padecido, el de quien tiene que llevar un modo de ser recibido, al que debe consentir, sin la posibilidad de alterarlo en su constitución más profunda. Así se expresaba Ricoeur:

Cambiar mi carácter, sería propiamente devenir otro, alienarme; no puedo deshacerme de mí mismo. Por mi carácter estoy situado, arrojado a la individualidad; me padezco a mí mismo como individuo dado. Y con todo no soy sino en tanto me hago y no sé donde se detiene mi imperio, sino en tanto lo ejerzo. Presiento que libertad y destino no son dos reinos yuxtapuestos, uno comenzando aquí y el otro allí, sino que mi libertad se encuentra por doquier e impone su marca incluso a mi salud. Adivino, sin poder articular este pensamiento correctamente, que mi carácter en lo que tiene de inmutable, no es más que la manera de ser de mi libertad.³⁵

Vemos al carácter prácticamente identificado con la personalidad, el modo singularísimo en que cada ser humano actualiza su existir. De ahí que se presente la mera idea de pretender algún cambio, bajo el peligro de alienación. Asimismo Ricoeur abre una invitación a la reflexión cuando no elude el tema de la libertad. Era preciso abordar la cuestión para no dejar al hombre perdido en el mundo de la necesidad. Lo que él plantea es que el hombre es libre, tanto al menos como su carácter le posibilita serlo. Nos hace recordar las gafas azules de Kant, él las proponía como ejemplo modélico en el plano gnoseológico, Ricoeur propone que el carácter –sin el cual no podemos ser- condiciona, no determina, el plano de la práctica. Así continúa:

Todo en mí lleva la marca de un carácter; la libertad misma como “existencia posible” tiene un régimen que hace de ella una naturaleza dada. Por eso me engañaría mucho si me propusiera cambiar mi carácter: no puedo conocerlo para modificarlo sino para consentirlo³⁶.

³⁴ Ricoeur (1988: 375).

³⁵ Ricoeur (1988:403).

³⁶ Ricoeur (1988: 405).

Una década después en *El hombre falible*, nuestro autor continuará su profundización en torno al carácter. Encontramos allí nuevas conceptualizaciones, pero la misma noción en su estructura interna, ya que pese a la expansión de la reflexión aún permanece la perspectiva que lo considera incapaz de soportar cambios sin traicionarse a sí mismo o desnaturalizar su esencia, que en este punto es lo mismo. De esa época es la afirmación “el carácter es la apertura finita de mi existencia, tomada como un todo”³⁷. No obstante, Ricoeur empieza a dar pistas que permitirán que el carácter en un futuro sea un concepto más plástico y que pueda gozar de una mayor flexibilidad. La aparición del término “apertura” en la frase citada nos indica un tono de novedad en el nuevo análisis, volviendo a aparecer prontamente en ese texto:

*¿Qué significa entonces la finitud del carácter? Lejos de ser una cosa cerrada, es la apertura limitada de nuestro campo de motivación en su conjunto. [...] La apertura de mi campo de motivación es mi accesibilidad de principio a todos los valores de todos los hombres de todas las culturas. Mi campo de motivación está abierto a lo humano en su conjunto*³⁸

Si hasta ahora había primado lo “limitado” o lo “finito”, ahora parecer cobrar relevancia la “apertura”; conjugada con el carácter viene a decir que éste es tan permeable como le es posible, y que en el ámbito de la motivación su disposición no está bloqueada absolutamente por su condición natural, sino que es capaz de recibir influencias de todo el ámbito humano.

De igual manera, un tema que es retomado es el de la libertad, sólo que con algunos cambios. Decía: “El carácter es el estrechamiento de esa “alma entera” cuya humanidad es la apertura. Mi carácter y mi humanidad, unidos, convierten mi libertad en una posibilidad ilimitada y en una parcialidad constituida”³⁹. La libertad se ensancha, porque si el carácter limita la manifestación, el decir y el obrar de mi persona, mi humanidad los expande. En mi esencia humana está inscrita esa capacidad de búsqueda, más allá incluso de la contingencia de tal o cual carácter. Por eso, una disposición interna que no se deje atrofiar podrá dar a luz libertades que encontrarán nuevos caminos de expresión que ampliarán las fronteras conocidas del carácter. Tal parecieran ser las huellas sembradas por nuestro pensador a esta altura de nuestro recorrido.

Un paso más en la evolución del concepto lo podemos detectar en los textos de *Sí mismo como otro*. Allí encontramos lo siguiente:

Hoy [...] en lugar de concebir el carácter en una problemática de la perspectiva y de la apertura, como el polo finito de la existencia, aquí lo

³⁷ Ricoeur (2004a: 76).

³⁸ Ricoeur (2004a: 78).

³⁹ Ricoeur (2004a: 79).

interpreto en función de su situación dentro de la problemática de la identidad. Este desplazamiento tiene como virtud principal la de cuestionar nuevamente el estatuto de inmutabilidad del carácter, reputado como adquirido en mis investigaciones anteriores.

[...]

*El carácter, diría yo hoy, designa el conjunto de disposiciones duraderas en las que reconocemos a una persona. En este aspecto, el carácter puede constituir el punto límite en que la problemática del ipse se vuelve indiscernible de la idem e inclina a no distinguir una de otra*⁴⁰

La acentuación nueva rompe el aislamiento al que todavía estaba recluido el carácter. Ahora se muestra permeable a la influencia que pueda llegarle y además se trata de un concepto por el cual podemos identificar a alguien. Es un conjunto de rasgos propios que nos hacen reconocer a una persona. Ya no es solamente apertura o estrechez, ahora está designando un modo de ser. Y ese modo de ser por una parte se revela como algo que se va constituyendo en la medida que las identificaciones van asentándose progresivamente en una mismidad que tiene una presencia dinámica y que recibe, no ya sólo en el espacio de la motivación, la influencia de las opciones vitales que van sumándose en el andar. Por eso es que en este punto tienden a solaparse los dos modos de referencia a la identidad. En este sentido, la plasticidad que ha adquirido la noción de carácter, nos hace ver hasta qué punto irrumpe la presencia de los otros en la conformación del mismo, al respecto encontramos lo siguiente:

Cada costumbre así construida, adquirida y convertida en disposición duradera, constituye un rasgo –un rasgo de carácter, precisamente-, es decir, un signo distintivo por el que reconoce a una persona, se la identifica de nuevo como la misma, no siendo el carácter más que el conjunto de esos signos distintivos.

[...]

*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 reconocen. El reconocerse-dentro de contribuye al reconocerse-en... la identificación con figuras heroicas manifiesta claramente esta alteridad asumida; pero ésta ya está latente en la identificación con valores que nos hace situar una “causa” por encima de la propia vida; un elemento de lealtad, de fidelidad, se incorpora así al carácter y le hace inclinarse hacia la fidelidad, por tanto a la conservación de sí. Aquí los polos de la identidad se avienen*⁴¹

Valores, ideales, modelos siempre necesitan de sujetos que los realicen. Con ellos se encuentra el yo y se confronta. Sin la existencia del otro que se me opone con su conducta y

⁴⁰ Ricoeur (2006a: 115).

⁴¹ Ricoeur (2006a: 116).

testimonio yo no hallaría más que abstracciones que describirían modos de existir, pero nunca la densidad ontológica del que está siendo de esa manera particular. La experiencia del encuentro mismo con una realidad que se sostiene fuera de mí ya es enriquecedora. El advertir en ese diálogo la pobreza personal con su inacabamiento latente me invita a crecer, incorporando aquello que descubro y anhelo. Entender así a un yo en proceso, es asumir que siempre estará en vías de perfeccionamiento y que además es captable por una causa que lo supera.

Pero no hay que olvidar las raíces y de dónde se parte en la constitución de ese yo. Porque si es verdad que puede ser influenciado y motivado por lo que encuentra a su alrededor, también es verdad que se parte de una base propia con determinadas características que lo volverán más o menos afectable por esta o aquella experiencia en particular. Y si bien ya no se está planteando de un modo fijo la concepción del carácter, sí es verdad que no a todos afectan de igual modo las mismas cosas. Ese proceso dialéctico entre *Idem* e *Iipse* guarda un equilibrio siempre dinámico que ha de ser contemplado bajo esta perspectiva para no caer en ningún extremo que parcialice la experiencia. Dice nuestro autor:

este recubrimiento del ipse por el idem no es tal que exija renunciar a su distinción. La dialéctica de la innovación y de la sedimentación, subyacente al proceso de identificación, está ahí para recordar que el carácter tiene una historia –diríase contraída- en el doble sentido del término “contracción”: abreviación y afección⁴².

Abreviación en el sentido de una entidad que ha logrado reunir y resumir en su expresión una gran variedad de rasgos que han encontrado en él un polo de convergencia donde se ha producido una síntesis que los cobija bajo el advenimiento de ese carácter. Afección, en tanto esa síntesis se ha nutrido de un largo recorrido que ha incluido identificaciones y rechazos, y que ha dejado su rastro en el carácter actual.

B.- La promesa

Si bien las alusiones directas a este tema las hallamos a partir de la época de *Sí mismo como otro*, podemos encontrar no obstante, una anticipación de las mismas en *Voluntario e involuntario*. Allí leemos:

Experimento sin cesar en mí la mezcla de dos involuntarios: lo involuntario absoluto de una vida que me da el existir como conciencia –y que es así

⁴² Ricoeur (2006a: 117).

*prefacio de mi humanidad- y lo involuntario relativo de una vida que solicita mi decisión y mi esfuerzo, y así, espera mi humanidad. Existe lo resuelto y lo no resuelto. Mi vida forma parte a la vez de cosas que no dependen de mí y de cosas que dependen de mí.*⁴³

La conjugación perseguida es muy bella porque intenta considerar tanto el aspecto invencible de libertad que ha de asumir todo ser humano con el de una existencia dada sin previo consentimiento. Y si este último aspecto marcado por un involuntario absoluto encontraba su canal de expresión en una de las facetas del carácter, lo no resuelto, lo abierto, invita a una toma de decisión que vaya delineando la identidad personal. Que mi humanidad esté a la espera de mis decisiones las aquilata, ya que lo no resuelto no permite la fuga de la responsabilidad que significa asumir la existencia. Al tener que ir eligiendo a medida que transcurre la vida, me voy transformando en autor de ella.

1.- La recepción de lo prometido

El mantenimiento de la palabra es un modo privilegiado del sostenimiento de sí y su testimonio resulta imposible de ser tergiversado: mis actos dirán por sí mismos si he sido o no fiel a lo que hube sostenido en otro momento y esto tendrá consecuencias para mí.

Antes de avanzar tenemos que ocuparnos de un requisito necesario para que pueda darse la situación de comprometer la palabra. En efecto, advertimos además del sujeto que promete, a un otro que oye y recibe. Dice Ricoeur:

*Parece que la reflexividad lleva en sí misma la amenaza de un repliegue sobre sí, de un cierre, en vez de una apertura al espacio ilimitado, al horizonte de la “vida buena”. Pese a este peligro cierto, mi tesis es que la solicitud no se añade desde el exterior a la estima de sí, sino que despliega su dimensión dialogal silenciada hasta ahora. Por repliegue [...] entiendo, ciertamente, una ruptura en la vida y en el discurso, pero una ruptura que crea las condiciones de una continuidad de segundo grado, de tal forma que la estima de sí y la solicitud no puedan vivirse y pensarse la una sin la otra*⁴⁴

El movimiento se inicia desde la soledad del yo, en la búsqueda de su felicidad. Ricoeur nombrará como intencionalidad ética la aspiración de “una vida buena, con y para otros en instituciones justas”⁴⁵. Lo que plantea nuestro autor, desde el inicio mismo es que la estima de sí, requisito indispensable para el equilibrio personal, no podrá ser escindida de la solicitud

⁴³ Ricoeur (1988: 454).

⁴⁴ Ricoeur (2006a: 186).

⁴⁵ Ricoeur (2006a: 176).

que me llega desde otro. Es él quien me rescata de un posible aislamiento y por su requisitoria puedo salir de mí, para encontrarme conmigo mismo, pero pasando por él. Por eso llega a decir: “De este modo, se convierten en equivalentes la estima del *otro como sí mismo* y la estima de *sí mismo como otro*”⁴⁶.

El camino que atraviesa al otro es el que revela propia naturaleza. La promesa viene a liberar a un yo enclaustrado y pendiente exclusivamente de sí. Un yo que no ha podido liberarse de la tiranía de un amor asfixiante hacia sí mismo. Mena lo dice claramente: “La promesa irrumpe el devenir del sí mismo abriéndolo al diálogo que busca escuchar la voz del rostro que es pura solicitud o llamado que espera una pronta respuesta”⁴⁷.

No se plantea aquí que el yo pase a depender de la aprobación del otro para valorizarse a sí mismo. No son esos los términos en los que se pretende establecer la relación, sino decir que es por el otro que el yo termina de conocerse, y es porque ha aprendido a conocerse y a decirse, que puede abordar a esa alteridad que se contrapone como otro sí mismo con quien puede dialogar.

La aparición del otro en la vida puede darse bajo las más diversas formas, pero en todas ellas aparecerá la solicitud, de una u otra manera, reclamando nuestra respuesta. Dice Begué:

*Quando lo frágil no es algo sino alguien aparece una nueva dimensión. Este alguien se presenta como aquel que se nos ha confiado, puesto a nuestro cuidado, entregado como encargo, y del que, si bien sentimos su carga, en lo más profundo experimentamos su confianza en nuestro cuidado*⁴⁸.

No siempre estas irrupciones son elegidas y planificadas, sino que se inscriben en la corriente de sucesos que acaecen en la vida. Nos volvemos responsables de alguien, hemos de dar una respuesta, y aquí ya percibimos una pista que invita a prometer. Pero ese reclamo que me llega y me urge a contestar no actualiza solamente una naturaleza demandante porque misteriosamente guarda en su interior la capacidad de enriquecer a aquel mismo a quien se dirige,

Adviene un tipo de igualación, cuyo origen es el otro que sufre, gracias a lo cual la simpatía es preservada de confundirse con la simple piedad, en la que el sí goza secretamente por saberse protegido. En la simpatía verdadera, el sí, cuyo poder de obrar es, en principio, más fuerte que el de su otro, se encuentra afectado de nuevo por todo lo que el otro sufriente le ofrece a cambio. Pues del otro que sufre procede un dar que no bebe precisamente en su poder de obrar y de existir, sino en su debilidad misma
[...]

⁴⁶ Ricoeur (2006a: 202).

⁴⁷ Mena (2006: 82).

⁴⁸ Begué (2003: 310).

*Un sí llamado a la vulnerabilidad de la condición mortal puede recibir de la debilidad del amigo más de lo que él le da bebiendo en sus propias reservas de fuerza.*⁴⁹

El carácter contingente que la vida del otro representa tiene una fuerza especular que se proyecta sobre el sí que se aviene a sostenerlo. Su debilidad es el testimonio llano de un modo de existir en el cual se encuentran contenidos solicitante y solicitado. Por eso, el sufrimiento encarnado en la vida del otro, que padeciéndolo continúa su camino, devuelve al sí que se le ha aproximado algo que no viene dado con la existencia de suyo. Hablamos de un motivo, de una razón que posibilite tolerar ese dolor. Y solamente quien se encuentra en ese tránsito tiene autoridad suficiente como para que su testimonio sea creíble.

2.- Prometer

Existe otro modelo de permanencia en el tiempo aparte del carácter. Es el de la palabra mantenida en fidelidad a la palabra dada. Veo, en este mantener, la figura emblemática de una identidad diametralmente opuesta a la del carácter. La palabra mantenida expresa un mantenerse a sí que no se deja inscribir, como el carácter, en la dimensión del algo en general, sino únicamente, en la del ¿quién?

[...]

*Una cosa es la continuación del carácter; otra, la constancia en la amistad*⁵⁰

Aquí vemos la aparición del tono personal. La identidad que se conserva en características mudables pero que no escapan a la pregunta por el “qué” es trascendida. El ámbito de la fidelidad nos habla de personas y por eso la última frase está cargada de contenido. Porque para que haya un perseverar en el carácter no hace falta ninguna clase de compromiso, ni hacia uno mismo ni hacia nadie. Puede darse el caso que esa continuidad se dé incluso sin una decisión explícita al respecto. Es más, hasta podrían darse mutaciones en el mismo que posteriormente podrían ser explicadas por la influencia de factores externos o internos, pero que en todo caso y por tratarse de la misma persona hallarían una base de continuidad innegable. El sustrato continuo sobre el que se inscriben es la persona, y la continuidad de ella es de lo aquí hablamos.

⁴⁹ Ricoeur (2006a: 198).

⁵⁰ Ricoeur (2006a: 118).

La constancia en la amistad nos está hablando de un plano diferente en el cual se pone en juego la persona en su capacidad de vinculación. Esta idea es la que profundiza Mena al decir:

La promesa, esta testificación del sí mismo a partir de su palabra dada, dona al sí mismo al mundo y al prójimo, y da de sí su propio deseo de ser y de mantenerse en la solicitud, en el llamado y la respuesta, donde uno y otros esfuerzan por ser entreverados en sus historias, en sus palabras ofrecidas para el reconocimiento mutuo, para el reconocimiento entre seres capaces de memoria, de perdón y de olvido.⁵¹

Sigue habiendo algo que es incontrolable, no puedo saber lo que vendrá, eso es algo que por más que me esfuerce permanecerá ignorado para mí. Y sin embargo yo quiero fundar mi actuar de hoy y, fundamentalmente de mañana, en un incondicional que pongo como garantía. Hay una opción no ya ante algo que se nos presenta y que ejerce una fuerza de atracción irresistible porque hace resonancia con una disposición interior, sino por algo que aún no ha aparecido. O mejor dicho, sí ha aparecido, pero solamente en mi interior. La promesa se abre al futuro y por ella yo digo que en el mañana intentaré ser de tal manera.

Bajo la condición finita desde la cual se expresa la promesa ella tiene un aspecto importante de fragilidad, que tal vez sea lo que mayor valor le dé. Convengamos que una palabra que pudiera ser mantenida sin mayores peligros ni sobresaltos, una palabra que pudiera garantizar su cumplimiento con su sola promulgación, una palabra que sin dudas fuera capaz de fijar de una vez y para siempre su accionar de ahí en adelante, sería una palabra monolítica sí, pero sin el valor de la lucha permanente por la fidelidad. Quizá la belleza última y el valor de ésta radiquen en el perpetuo desafío por renovar las elecciones hechas. Tiene la fidelidad el peso del tiempo y la fragilidad del instante. Lo que se ha vivido actúa como garantía y expresa una línea de conducta que ha podido mantenerse a lo largo de las diversas circunstancias. En ese sentido tiene densidad propia y pareciera incrementarse con el tiempo. Pero a su vez ella sabe que todo ese camino desandado se pone en juego continuamente y por eso es vulnerable, en cada instante.

Encontramos en el seno de este modo de permanencia en el tiempo, la figura del otro. Porque es necesaria su presencia para que reciba mi intención, aclara Ricoeur:

La obligación de mantenerse a sí mismo cumpliendo sus promesas corre el riesgo de petrificarse en la rigidez estoica de la simple fidelidad, si no es regada por el deseo de responder a una expectativa, incluso a una solicitud venida de otro. En realidad, el otro es implicado desde el primer estadio, el de

⁵¹ Mena (2006: 83).

*la intención firme: un compromiso que no fuera el de hacer algo que el otro pudiera escoger o preferir, podría no ser más que una apuesta estúpida.*⁵²

Es que la promesa no procura alcanzar una meta meramente personal, como si fuera un desafío de resistencia al que el hablante se liga. Se trata más bien de una elección de vida que el otro me llama a dar: “seré de tal manera, en ese punto trataré de vivir así”. Aníbal Fornari lo ha expresado del siguiente modo: “El irrumpir, en esa soledad, [del yo] de la experiencia de un *encuentro humano* que contiene una promesa total para la existencia, es un acontecimiento. Ahí inicia la dramaticidad, que sólo existe propiamente ante otro que implica todo”⁵³

3.- La promesa quebrada

Como se ha dicho, el acto de prometer se asienta en la confianza en quien formula tal intención y por eso mismo tiene en su mecánica interior una fuerte apuesta desde el lenguaje. Dada la capacidad de desplazamiento que este posee, que le permite referirse a acontecimientos no presentes local o temporalmente, existe la posibilidad de decir algo que no es, en nuestro caso, de prometer algo y posteriormente no llevarlo a cabo, o no en su totalidad. El punto tiene implicancias importantes. Dice Ricoeur: “Tratar a otro sólo como un medio es comenzar ya a violentarlo. A este respecto, la falsa promesa es una figura del mal de violencia en el uso del lenguaje, en el plano de la interlocución”.⁵⁴

Un gesto de violencia. Cuando se quiebra el respeto hacia el otro y se manipula su confianza en la palabra, se lo está violentando en el plano del lenguaje. Quizá por eso, las promesas no cumplidas generan violencia en los demás y van dejando cicatrices en quienes las formulan. Al ser una realidad tan visceral al hombre, no puede ser indiferente actuar respecto a ella de una forma u otra. Encontramos respecto a estas consecuencias un profundo párrafo de Begué:

El mantenerse ligado por las lealtades produce consecuencias ontológicas. En la raíz de todo compromiso auténtico hay una suerte de aprehensión fundamental, de vínculo fundante, que liga nuestro ser con el de la totalidad. La persona, en tanto que “foco de actitudes” y convicciones, determina el comportamiento mediante el cual se instaura el vínculo ontológico que nos hace ser quien somos. Damos nuestra palabra, ponemos una firma, estamos obligados a honrarla, porque de lo contrario nos traicionamos a nosotros mismos y nos destruimos. Nos destruimos porque destruimos el vínculo

⁵² Ricoeur (2006a: 292).

⁵³ Fornari (1996: 350).

⁵⁴ Ricoeur (2006a: 290).

*fundante que es nuestra relación con el otro entendido como semejante, y que está en la base de nuestra constitución.*⁵⁵

Al falsear la palabra, el daño que provocamos excede al que podemos hacer a los demás, es a nosotros mismos también a quienes herimos. Y lo hacemos porque falseamos nuestra constitución interna: nos decimos unos y somos otros, aseguramos algo y después somos incapaces de sostenerlo, perseguimos un talante personal y luego no somos consecuentes con él. No es ninguna clase de sanción exterior la que posteriormente afecta al sujeto sino su mismo obrar que lo ha vuelto un ser quebradizo. Si no podemos mantener en sanidad nuestro vínculo con los otros, nos condenamos a una mayor e infecunda soledad. Progresiva en tanto que si no podemos darle un fortalecimiento interno, progresivamente será más difícil desandar el camino hecho hacia una existencia incapaz de reconocerse y de darse a conocer. Infecunda en tanto no podrá generar frutos de auténtico testimonio de sí.

No obstante estamos caminando las sendas del sujeto, siempre dinámicas, siempre en acción, donde él es el actor principal de su configuración. Supongamos pues que a la luz de los resultados de la promesa quebrada, ese sujeto quisiera reivindicarse. Nuevamente nos encontramos ante la necesidad de la figura del otro porque si es él quien podía recibir el propósito, pues es él quien puede dar una nueva oportunidad. El perdón así adquiere el estatuto de condición de posibilidad. Sin él la defraudación del lenguaje toma un peso de irrevocabilidad que no es salvable.

Dice Ricoeur en *La memoria, la historia, el olvido*:

*Ambas facultades [la promesa y el perdón] dependen de la pluralidad. La pluralidad humana basta para la presencia requerida de una y otra parte. La facultad del perdón y la de la promesa descansan en experiencias que nadie puede realizar en la soledad y que se fundan totalmente en la presencia del otro*⁵⁶.

Y parece adecuado que así sea porque es el otro, quien mirando en el tiempo, hacia atrás o hacia adelante me permite ejercer estos actos.

*La promesa, emparejada con el perdón, permite a la acción humana “continuar”: al desatar, al desligar, el perdón replica a la irreversibilidad que arruina la capacidad de responder de modo responsable a las consecuencias de la acción; el perdón es lo que hace posible la reparación. Al atar, la promesa replica a la impredecibilidad que arruina la confianza en un curso esperado de acción, contando con la fiabilidad, del actuar humano*⁵⁷

⁵⁵ Begué (2003: 234).

⁵⁶ Ricoeur (2004b: 623).

⁵⁷ Ricoeur (2006b: 170).

Si la promesa procura volvernos predecibles y con ello a su vez podemos ir diciendo quién queremos ser, el perdón recibido nos dice que a pesar de no haber estado a la altura de nuestro decir, podemos proseguir. Habíamos descubierto que para Ricoeur la promesa tenía que ser siempre ante alguien, que eso la salvaba de ser una mera autoposición que buscara alguna clase de logro personal, sin más base que esto. Es precisamente ese componente de humanidad lo que abre la posibilidad de corregir, de mejorar lo hecho. Si sólo fuera una cuestión de normas y leyes, esto sería imposible, porque la letra es muerta. La frágil e inestable condición humana encuentra en la reciprocidad de quien recibe su palabra, la oportunidad de ir volviendo a su propia vida más verdadera.

4.- La identidad narrativa: nexos entre la concordancia y la discordancia

En los capítulos precedentes nos ocupamos de los dos modos de la identidad personal así como de las expresiones representativas de los mismos: las figuras del carácter y la palabra mantenida. Si bien hemos hablado de la estrecha vinculación e influencia recíproca entre *Idem e Ipse*, y hemos visto cómo variaban su relación desde casi un solapamiento mutuo hasta su mayor distancia, resta presentar una instancia que pueda officiar de nexo entre ellos, a fin de dar cuenta cabalmente de la unidad que la persona humana constituye. Si recordamos que *Idem e Ipse* tomaban diferentes evoluciones en su relación con el tiempo, convendremos que es sobre él donde tenemos que trabajar buscando un piso común que permita el diálogo.

En *Tiempo y narración III* Ricoeur ha manifestado que la temporalidad no permite ser dicha en un discurso fenomenológico directo, sino que un acercamiento a ella sólo será posible mediante el rodeo que un relato permita realizar. Esta característica de no representabilidad vuelve necesarias imágenes, metáforas y mitos como instrumentos para dicha elaboración. Además, no podemos desconocerlo, nos encontramos con dos clases de tiempo que han de ser asumidos: el cosmológico y el fenomenológico. Aquel describe el decurso de la historia, es homogéneo en la calidad de sus instantes y afecta a todos por igual; éste es subjetivo, y cada quien lo experimenta desde su situación vital.

Para comenzar la formulación de una síntesis Ricoeur nos habla de un tercer tiempo: el tiempo narrado. Él es quien sustenta el relato, y éste el que unifica y da sentido a las historias desde su discurso. Dice nuestro autor: “El tiempo narrado es como un puente tendido sobre el abismo que la especulación abre continuamente entre el tiempo fenomenológico y el tiempo cosmológico”⁵⁸.

El relatar un suceso sitúa a éste dentro de un contexto que le hace participar de un sentido mayor que el que poseía desgajado de esa historia. Los hechos son dispuestos de tal forma que desempeñan una significación peculiar en la unidad del conjunto y gracias al lugar que ocupan pueden sortear las amenazas de la falta de sentido, la inestabilidad, la variabilidad. Es la trama misma la que aglutina en su seno el sentido de la acción. Nos mantenemos en el plano de la narración, en él lo que se ha buscado es un modelo que pueda articular concordancias y discordancias –dicho en el lenguaje y el espíritu de *La Poética* de Aristóteles- en una disposición de hechos. Es el relato el que permite hallar conexiones a los sucesos emergentes y los inscribe en una corriente de sentido congruente con el pasado. En ocasiones la irrupción o la consideración de hechos anteriormente desestimados obliga a una relectura en busca de una coherencia superadora. Esta es la postura en *Tiempo y narración*, en esta obra Ricoeur bosqueja lo que será su posterior desarrollo, así casi al final de ella encontramos:

El frágil vástago, fruto de la unión de la historia y de la ficción, es la asignación a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que podemos llamar su identidad narrativa.

[...]

*Responder a la pregunta del “¿quién?”, como lo había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida. La historia narrada dice el quién de la acción. Por lo tanto, la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa. En efecto, sin la ayuda de la narración, el problema de la identidad personal está condenado a una antinomia sin solución: o se presenta un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados, o se sostiene, siguiendo a Hume y a Nietzsche, que este sujeto idéntico no es más que una ilusión sustancialista, cuya eliminación no muestra más que una diversidad de cogniciones, de emociones, de voliciones.*⁵⁹

El avance que llevará a cabo en *Sí mismo como otro* será cuando proponga pasar de la acción al personaje

⁵⁸ Ricoeur (1999: 994).

⁵⁹ Ricoeur (1999: 997/8).

*Es personaje el que hace la acción en el relato. Por tanto, también la categoría del personaje es una categoría narrativa y su función en el relato concierne a la misma inteligencia narrativa que la propia trama*⁶⁰.

Una vida está llena de detalles y pequeños hechos ¿qué seleccionar a la hora de enhebrar una historia? Es el relato quien se vuelve revelador de *acontecimientos*, de instancias que por hallar un lugar privilegiado dejan su tono contingente para pasar a ser necesarios dentro de esa trama que los entreteje. En este sentido podemos entender “trama” también como el tejido en el cual sucesos menores quedan en-tramados y cada uno se vuelve indispensable para que el conjunto guarde sentido y coherencia.

La identidad narrativa así, se va construyendo en la medida que la historia es dicha, los hechos seleccionados, ubicados y jerarquizados. En el crecimiento de la misma hay una intencionalidad íntima que va alentando los sucesivos pasos del relato. A su vez la propia narración influye en esa identidad que se ve reforzada en su construcción por aquello que ella misma ha ido diciendo. Hay una relación de clara circularidad entre la identidad y la recepción del relato. Lo contado actúa formativamente sobre el sujeto que cuenta.

No obstante, en la construcción de la identidad narrativa aparecen peligros que conspiran contra la unidad de la misma. La discordancia aparece en hechos imprevistos que han de ser integrados a esa historia que se va urdiendo continuamente. Por cierto que el *Ipse* es el actor principal de acoger las innovaciones que van llegando, y con su libertad, enriquecer a un yo que ha debido aceptar al involuntario absoluto de la existencia⁶¹. Dice Ricoeur: “Al hacer el relato de una vida de la que no soy el autor en cuanto a la existencia, me hago su coautor en cuanto al sentido”⁶².

El papel de la ficción es importante ya que al explorar caminos alternativos, no transitados habitualmente, abre el horizonte a senderos con multiplicidad de sentidos a través de los cuales el yo encontrará mayor o menor eco. El *Ipse*, de la mano de esa ficción, se aventura en posibilidades que aún no han sedimentado en el suelo del yo. Son parte de él, como lo son las tentativas y los ensayos de una existencia que a través de su dinámica de crecimiento procura hallar nuevos estados superadores. Si esas ficciones logran imponerse, serán asimiladas por el *Idem* y cristalizarán como algo definitivamente propio. La historia que se contará, en algún momento ha sido –en parte- ficción, y sólo la unidad final y la interpretación que se busca transmitir la han vuelto definitivamente real.

⁶⁰ Ricoeur (2006a: 141).

⁶¹ Cfr. p. 28.

⁶² Ricoeur (2006a: 164).

La identidad narrativa pues es el puente que une *Idem*, *Ipse*, carácter y palabra mantenida. Dice Ricoeur:

*La identidad narrativa se mantiene entre los dos extremos; al narrativizar el carácter, el relato le devuelve su movimiento, abolido en las disposiciones adquiridas, en las identificaciones-con sedimentadas. Al narrativizar el objetivo de la verdadera vida, le da los rasgos reconocibles de personajes amados o respetados. La identidad narrativa hace mantener juntos los dos extremos de la cadena: la permanencia en el tiempo del carácter y la del mantenimiento de sí.*⁶³

Entre la analítica de la acción, cuya principal tarea es la de *describir*, y la ética, cuyo cometido es *prescribir*, la teoría narrativa halla su lugar propio desarrollando su misión específica: *narrar*. Así, entre un agente que *puede* y que por eso es sujeto de adscripción y un agente que *debe*, se instala la mediación de un relato que termina de dar forma al círculo hermenéutico de la acción: *describir-narrar-prescribir*.

5- El testimonio de la ipseidad

En este capítulo queremos proponer un nuevo punto de vista para abordar la problemática que venimos desarrollando. Se trata de asumir la fenomenología del sí para que ella nos guíe en la formulación de conceptualizaciones originales que contribuyan a esclarecer aspectos de la identidad personal hasta ahora no explorados.

Para fundamentar esta pretensión hemos de remitirnos a un artículo notable que Ricoeur escribiera en 1983, se trata de *Meurt le personalisme revient la personne*. En él, después de analizar brevemente luces y sombras del personalismo, destaca algunos aportes que la noción de persona guarda en su interior. A la base de todos se encuentra el siguiente:

[la persona] es la que puede dar un estatuto epistemológico apropiado a lo que llamo, con Eric Weil, una “actitud” [...] todas las categorías nuevas nacen de actitudes que son tomadas de la vida y que por una especie de pre-comprensión con la que quedan ligadas, orientan la búsqueda de nuevos conceptos que serían

⁶³ Ricoeur (2006a: 169).

sus categorías apropiadas. Pienso que la persona es el foco de una “actitud” a la que pueden corresponder múltiples y muy diferentes categorías, según la concepción que se haga del trabajo del pensamiento digno de ser llamado filosofía⁶⁴

De esta manera le es reconocido a la persona un lugar privilegiado para orientar la investigación. Atendiendo a esta función singular es que la crisis personal, entendida como un fenómeno universal, adquiere un papel importante a la hora de empezar a desovillar lo que desde la existencia concreta nos pueda iluminar. Porque la crisis es una situación que viene a cuestionar las seguridades que se habían venido construyendo. Eduardo Casarotti así lo expresa:

La vida no es una “corriente”, una unidad fluida e inarticulada. En ese sentido, la unidad de la vida humana no se deja aprehender por metáforas como la del crecimiento de una planta y un animal. Percibimos que, de ser posible una articulación que dé sentido y coherencia a nuestra vida, ésta debe hacerlo sin necesidad de negar, borrar u ocultar dichas discontinuidades⁶⁵.

La identidad que se estaba formando a partir de identificaciones, sedimentaciones, promesas cumplidas y vida narrada, se enfrenta de un golpe con una circunstancia que la desestabiliza y le hace perder referencias claras. Dice Ricoeur:

Percibirse como persona desubicada es el primer momento constitutivo de la actitud-persona. Agreguemos también esto: ya no sé qué jerarquía estable de valores puede guiar mis preferencias; el cielo de las estrellas fijas se enturbia. Diré aún más: ya no distingo claramente a mis amigos de mis enemigos⁶⁶

Y es precisamente por su tono desafiante que la crisis otorga la posibilidad de una nueva respuesta que supere la estabilidad alcanzada. Porque ante la marea que amenaza desbordar la síntesis alcanzada, quedan dos posibilidades: o sucumbir frente a su presencia, quedando así patente la debilidad intrínseca que llevaba en su seno, o superar la misma, sea asignando nuevos significados a los conceptos adquiridos, sea descubriendo aspectos ignorados.

A la luz de esta reflexión vemos como aparece la primera actitud asociada con la de crisis: el *compromiso*. Él es el único que permite trascenderla con éxito. No se trata de una propiedad de la persona sino más bien de un orden de pensar y actuar que, al favorecer la identificación con una *causa*, permite recuperar una orientación axiológica que vuelve a situar al sujeto en las coordenadas existenciales que dan sentido a su existencia.

Al respecto afirma nuestro autor:

⁶⁴ Ricoeur (1983: 198). Traducción propia.

⁶⁵ Casarotti (1999: 122).

⁶⁶ Ricoeur (1983: 199). Traducción propia.

*El compromiso no es la virtud del instante [...] es la virtud de la duración. Y ella, en razón de la identificación del sujeto con fuerzas transubjetivas; no es en la conciencia, ni en el sujeto, ni siquiera en la relación diagonal del cara a cara con el otro, donde encuentro este hilo de continuidad, sino en la fidelidad a una dirección elegida.*⁶⁷

El compromiso permite superar la crisis, y acceder a una nueva categoría: la convicción. Ella es quien adecuará y procurará que sean coherentes las elecciones que se desprendan de esa *causa* que atrae como polo motivacional. Sin crisis no afloraría con fuerza el compromiso, y sin éste no habría convicción posible. Esta es un llamado a asumir la vida propia y crear en ella, desde la particular constelación valorativa, continuos espacios de expresión para un yo que se despliega en la historia. Es el resultado del esfuerzo por encontrar nuevamente una configuración del mundo que permita hallar “un puesto en la vida”. Refiriéndose a este punto aporta Begué: “Ejercer la sabiduría práctica, organizar la vida según sus convicciones, significa aplicar la creatividad para inventar acciones que le permitan al sí-mismo edificar su libertad a la luz de sus obligaciones morales”⁶⁸.

El modo de transitar las situaciones límite que acontecen en una vida, dice a los demás y al sí mismo quien es él. Las obras desempeñan de ese modo un papel revelador acerca de la identidad del sujeto actuante. Este rol nos acerca a una nueva categoría de abordaje al yo: la atestación.

Dice Ricoeur:

*[Propongo] La asignación a la fenomenología del sí de un estatuto epistemológico original, el de la atestación, el cual es perfectamente adecuado para designar este movimiento de transgresión de la fenomenología del sí hacia la ontología del acto potencia. Por atestación entiendo una suerte de seguridad, de confianza [...] que cada uno tiene, de existir en el modo de la ipseidad. Al decir seguridad no digo certeza; al decir confianza no digo verificación. Retomo: la seguridad, si se quiere, es una creencia: pero una creencia no dóxica, si se entiende por dóxica la que corresponde a la expresión “creo que...”. Me gustaría decir crédito en oposición a creencia-opinión.*⁶⁹

Se inaugura así un plano de conocimiento que nos permite acceder a saberes vedados, siempre y cuando estemos dispuestos a aceptar de él, el tipo de seguridad que es capaz de brindarnos. No es esto una renuncia a un saber formal y preciso, sino reconocer que hay clases de cuestiones que toleran sólo aproximaciones existenciales, y desde ellas revelan su contenido. Puntualmente, en este caso lo que propone Ricoeur es algo que va reiterar en *Sí*

⁶⁷ Ricoeur (1983: 200/1). Traducción propia.

⁶⁸ Begué (2003: 280).

⁶⁹ Ricoeur (1991: 381/2). Traducción propia.

mismo como otro, cuando diga que “la atestación es la seguridad –el crédito y la fianza- de *existir* según el modo de la ipseidad”⁷⁰. Efectivamente, la ipseidad no puede ser demostrada mediante una ilación de premisas que lleven indefectiblemente de la primera a la última, para arribar después a la conclusión. Ella sólo puede ser atestiguada. En continuidad con esta idea encontramos, en un artículo de Begué, la siguiente afirmación:

*La atestación es el modo epistemológico apropiado para la ontología del ipse porque el atestar, como tal, tiene una orientación (visée) ontológica que atraviesa el propio fenómeno del sí-mismo. Este fenómeno se distingue por su continuo estado de disponibilidad a situaciones y vivencias nuevas. Siempre se puede ser de un modo, pero también se podría ser de otro. Hay algo en la capacidad del ipse que hace que la edificación que él produce nunca sea conclusiva.*⁷¹

Con la llegada de la atestación, la alteridad una vez más, se torna parte de nuestra reflexión. Porque para que haya un testigo es necesario que haya alguien que lo escuche; sin interlocutor, no existe el testimonio, sino el soliloquio. Dice Marcondes Cesar que “el recorrido en dirección a la identidad es el recorrido del hombre en dirección a sí mismo, que le conduce a reconocimiento-atestiguación y al reconocimiento mutuo”⁷².

Entran a jugar así en el proceso el modo de esa recepción y las exigencias que la misma puede demandar. Ahora bien, ese otro puede ser alguien distinto al sujeto hablante, o extendiendo el sentido del sí mismo en cuanto otro, podemos postular que también ante sí mismo, el individuo debe atestiguar. Porque no es exclusivamente ante los demás frente a quienes debe justificar sus acciones y opciones, sino –y primeramente, podríamos decir- ante sí.

La diferencia radical entre atestar ante sí o ante otros consiste en el eco que esa acción puede despertar. Ante sí mismo, el testimonio veraz contribuirá a confirmar una identidad que se creía poseer. La inconsistencia –siempre y cuando sea acogida como tal- por su parte, denunciará la falsedad de un sí que no puede sostener sus opciones. Cuando el testimonio es ante los demás la reacción que el mismo origina, agrega algo a lo ya sabido, incluso si es para confirmar lo que se suponía. Si por el contrario los demás juzgan que mi atestación es insuficiente, también su devolución es más comprometedora, ya que no queda en la sola conciencia la valoración de lo actuado, y es menos probable ser presa de un auto engaño. El aporte de los otros es decididamente enriquecedor en este aspecto. En su última obra Ricoeur plantea lo siguiente:

⁷⁰ Ricoeur (2006a: 334).

⁷¹ Begué (2006: 84).

⁷² Marcondes Cesar (2006: 206).

Las experiencias del reconocimiento-atestación de sí no se pierden, y menos aún se anulan, por el paso a la fase del reconocimiento mutuo. Diré, en primer lugar, que se trata, ahora y siempre, de identificación. Ser reconocido, si alguna vez acontece, sería para cada uno recibir la plena garantía de su identidad gracias al reconocimiento por parte de otro de su dominio de capacidades.⁷³

El reconocimiento como experiencia pasiva representa para el sí, la mayor confirmación de su identidad. Sus dichos, hechos y relatos son captados y valorados por otro que, ante su contemplación, expresa su aprobación.

Vale la pena pues examinar las condiciones que cabe esperar de alguien que se presenta como testigo. En este punto se produce un encuentro fecundo con otro aspecto de la constitución del sí que hemos tratado anteriormente: la promesa. Es Ricoeur quien en un texto de *La memoria, la historia, el olvido* vincula ambas nociones. Veamos el texto para analizarlo posteriormente:

El testigo fiable es el que puede mantener en el tiempo su testimonio. Este mantenimiento entronca el testimonio con la promesa, más precisamente, con la promesa anterior a cualquier promesa, la de mantener su promesa, la de cumplir su palabra. El testimonio coincide así con la promesa entre los actos de discurso que especifican la ipseidad en su diferencia con la simple mismidad, la del carácter o, mejor, la de la fórmula genética, inmutable desde la concepción hasta la muerte del individuo, fundamento biológico de su identidad.⁷⁴

Hemos dado con una conjugación temporal no exenta de belleza. Quien mejor puede dar fe de un acto pasado o presente, es quien pueda sostener en un futuro eso que hoy atestigua. La calidad del testimonio se encuentra estrechamente vinculada a la fidelidad, tanto hacia los hechos referidos como a los por venir. La existencia se muestra así en su unidad íntima, que se despliega en el tiempo conservando su coherencia interior.

6- Conclusiones

En el primer capítulo describimos el horizonte antropológico en el cual se inscribe el pensamiento de Paul Ricoeur. Allí reconocíamos en el hombre un estado de “agrietamiento”

⁷³ Ricoeur (2006b: 312).

⁷⁴ Ricoeur (2004b: 213).

interior signado por el encuentro de una aspiración de tono absoluto, que busca una satisfacción infinita, con una limitación finita dada por la naturaleza propia del ser humano.

Proponemos mirar retrospectivamente aquella descripción como el punto donde se ha fijado la problemática que ha atravesado todo nuestro desarrollo, para encontrar ahora nuevamente, un lugar de anclaje. Imaginamos pues la cuestión de la falibilidad como una cuerda, que tendida a través de los tópicos considerados referentes a la identidad, encuentra en la tensión de los análisis propuestos un principio de solución.

Recapitularemos a continuación lo que según nuestro parecer es el aporte que la constitución del sí mismo acerca a la cuestión. Nos detendremos, siguiendo la intención original de la presente investigación, en el papel de los otros en la construcción de la identidad personal.

Avanzando en nuestro tema hemos abordado la problemática de la doble modalidad que el concepto de identidad presenta bajo las asignaciones dadas al *Idem* y al *Ipse*. Permanencia y cambio, estabilidad y mutación, se entrelazan en un juego dinámico de influencias recíprocas. Claramente la presencia de los otros afecta el mundo interior del sujeto y suscita adhesiones o rechazos. Ver plasmadas opciones existenciales en una existencia concreta que se opone al sí, permite ponderar adecuadamente las variantes que se ofrecen al campo de acción personal. Los demás, de este modo, constituyen una referencia clara en orden a la cual tomar posición. Identificación o discrepancia, en diversa gradación, acompañan el obrar de los otros contemplado desde el interior de la subjetividad. La mera presencia de los otros constituye un principio continuo de movilización, en ocasiones con repercusiones más relevantes e inmediatas, otras, aportando la fuerza seminal de un cambio que se va generando paulatinamente. Su influencia encuentra en el ámbito del *Ipse* un campo propicio para desplegarse y si éste es quien suscita novedades que posteriormente pueden ser asimiladas por el *Idem*, advertimos el papel notable de influencia que la alteridad como tal desempeña en este proceso.

Posteriormente hemos tratado los modelos de permanencia en el tiempo adscriptos a la identidad, cuales son el carácter y la palabra mantenida. De una parte vimos cómo Ricoeur evolucionó en su concepción del carácter dotando progresivamente a la noción de una capacidad de modificación de sí misma que en su primera aproximación no tenía. La permeabilidad propuesta por nuestro autor en sus últimas obras nos habla también de una capacidad para ser afectado. Y volvemos al punto anterior. Ni el carácter está aislado de la red de vínculos en la cual necesariamente se despliegan las existencias personales.

De manera aun más explícita encontramos esta influencia cuando de la promesa hablamos. Porque en ella por su propia naturaleza existe desde el primer momento, manifiestamente, una presencia exterior que espera (o esperará en un futuro) una respuesta. El accionar, consecuente o no con lo dicho, se encuentra ahora bajo la mirada y solicitud de un alguien que no es el propio yo. El obrar forzosamente habrá de afectar, porque será él quien insobornablemente indicará si se ha podido sostener con la vida lo dicho. Y acá nos encontramos con una vinculación sugerente: ¿No se relaciona acaso la temática de la palabra dada con el respeto considerado como instancia conciliadora del campo práctico?

La persona del otro ante mí reclama la consideración de un fin en sí mismo que no puede supeditarse jamás a otro. Anteriormente destacamos que más allá de las consecuencias éticas el respeto era portador de riqueza para el mismo sujeto que lo ejercía. Ahora es el momento de resaltar la obligación que conlleva asumir hasta las últimas consecuencias el reconocimiento de la riqueza ontológica del otro. De ahí que solicitud -manifiesta o tácita- y promesa plantean desde su inicio un lazo hacia el otro. Es interesante notar cómo Ricoeur al describir los polos del campo práctico se refiere al sí mismo, mas cuando tiene que proponer la conciliación de los mismos recurre, sin aclararlo previamente, a la persona del próximo. Está diciendo que el otro es la ocasión para arribar a una síntesis que sea capaz de integrar los extremos que aparecían. Reconocer en el otro un fin último por sí mismo, es a su vez dar crédito y valorar en sí mismo, en tanto que otro, ese inalienable peso axiológico.

La identidad narrativa por su parte nos ha mostrado la importancia del relato como hecho que descubre, aglutina y expresa sentido; hemos remarcado, en el proceso de elaboración y manifestación de él, la importancia del oyente. Contamos ante alguien, incluso aunque ese alguien sea uno mismo en tanto que otro. Porque los sucesos terminan de hallar significación cuando son asumidos y ordenados para ser contados.

Un relato que se esfuerza por adquirir coherencia y se expone ¿no se vincula pues directamente con la pasión del valer a los ojos de los demás? Si con el respeto podíamos construir la síntesis de la persona que conciliaba dicha y carácter, y era en ese sentido un viaje de ida desde el yo hacia el otro (externo o interno), con el valer emprendemos el regreso hacia el sí mismo. Si mediante el respeto era la palabra, como principio de acción, quien tenía la iniciativa, a través del valer es la escucha atenta ante el decir del otro quien toma preponderancia. Advertimos a su vez una profunda interrelación entre estas dos actitudes que no pueden darse una sin la otra. Respeto implica capacidad para valorar los distintos de sí; recibir valoración representa quizá la forma más alta de respeto en tanto el yo se advierte recibido e interpretado ajustadamente. Un sujeto incapaz de reconocer en los demás un fin en

sí mismo, evidentemente nunca podría valorarlos. A su vez, sería inevitable que tal noción de persona no afectara a la consideración del propio sujeto que la sostuviera. Si se niega que la persona aloje un valor último, se cierran las puertas del respeto, incluso –y primeramente– hacia sí mismo.

Por su parte, la experiencia del testimonio personal nos otorga la posibilidad de una aproximación de tono existencial a la narración del sí. Ya no se trata solamente de lo que se dice sino de lo que se obra. Es más, la acción es quien “habla”. Ser testigo de sí mismo es narrarse con hechos, a la espera serena de valoración. Siempre habrá saltos de sentido pues no existe la congruencia perfecta en una existencia que continuamente se va edificando, pero el modo en que esa misma construcción es buscada, expresa parte de su verdad.

Una y otra vez, hemos visto cómo en la consideración de Ricoeur, los otros entretejen su presencia en la constitución del sí. Desde diversas perspectivas ellos irrumpen continuamente para brindar su aporte irremplazable. El yo, reconoce su incapacidad para dar cuenta de sí mismo y acoge la complementación que le llega desde fuera. Sin embargo, ese yo menesteroso no resigna su dignidad ontológica y sostiene su pretensión de ser por sí, más allá incluso de todo postulado engaño del lenguaje. Si extendemos la noción de atestación y la concebimos como el obrar según el cual se dice el agente, los otros, en su accionar relacional hacia el sí, revelan un aspecto de la verdad inaccesible desde la propia conciencia.

Ricoeur ha sintetizado bellamente esta expectativa al finalizar su reflexión en torno a la Memoria en *La memoria, la historia, el olvido*. Allí dice:

*Mis allegados son los que aprueban mi existencia y cuya existencia yo apruebo en la estima recíproca e igual. La aprobación mutua expresa el compartir, la aserción que cada uno hace de sus poderes y de sus no-poderes, lo que yo llamo atestación en Sí mismo como otro. Espero de mis allegados que aprueben lo que yo atesto: que puedo hablar, actuar, narrar, imputarme a mí mismo la responsabilidad de mis acciones.*⁷⁵

⁷⁵ Ricoeur (2004b: 172)

8.- Bibliografía

Libros de P. Ricoeur

- Ricoeur, Paul (1988), *Lo voluntario y lo involuntario*, Buenos Aires, Docencia.
- Ricoeur, Paul, (1999), *Tiempo y narración I, II, III.*. México, Siglo veintiuno editores.
- Ricoeur, Paul (2004a), *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta.
- Ricoeur, Paul (2004b); *La memoria, la historia, el olvido*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, Paul (2006a); *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo veintiuno editores.
- Ricoeur, Paul (2006b); *Caminos de reconocimiento. Tres estudios*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, Paul (2007), *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires, Nueva visión.

Artículos de P. Ricoeur

- *L'herméneutique du témoignage. Lectures 3*, (1972), Paris, Éditions du Seuil, p. 107-139.
- *Meurt le personalisme revient la personne. Lectures 2. La contrée des philosophes*, (1983), Paris, Éditions du Seuil, p. 195-202.
- *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie. Les metamorphoses de la raison hermenéutique*, (1991), Paris, Cerf, 381-403.
- *Aproches de la personne, Lectures 2. La contrée des philosophes*, (1990), Paris, Éditions du Senil, p. 203-221.

Bibliografía complementaria

- Agís Villaverde, Marcelino (2006), "Paul Ricoeur: Los caminos de la hermenéutica", *Agora: Papeles de filosofía*, Vol. 25, N° 2, pp.25-44.
- Begué, Marie-France (1994), "El rol de la convicción en la sabiduría práctica de Paul Ricoeur", *Cuadernos de ética* N° 17-18, pp.45-56.

- Begué, Marie-France (2003), *Paul Ricoeur: La poética del sí mismo*, Buenos Aires, Biblos.
- Begué, Marie France (2006), “El estatuto epistemológico del testimonio. Una manifestación diferente de la verdad”, *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur* (Mena Malet, Patricio, compilador.), Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, pp. 81-97.
- Casarotti, Eduardo (1999), “Paul Ricoeur : la constitución narrativa de la identidad personal”, *Prisma* No.12, pp.118-131.
- Casarotti, Eduardo (2008), *Paul Ricoeur: una antropología del hombre capaz*, Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- Descartes, René (1970), *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa-Calpe S.A., 12ª edición.
- Fornari, Aníbal (1996), “Identidad personal, acontecimiento, alteridad desde Paul Ricoeur”, *Aquinas* N° 39, pp.339-365.
- Fornari, Aníbal (2006), “Experiencia de sí y experiencia histórica en Paul Ricoeur. A la raíz de la mediación narrativa en la constitución del sí mismo”, *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur* (Mena Malet, Patricio, compilador.), Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, pp. 115-137.
- Fornari, Aníbal (2009), “Ipseidad y substitución. La identidad personal entre intencionalidad fenomenológica (Ricoeur) y subversión ética de la intencionalidad (Levinas)”, *Volver a las cosas mismas. Verdad, libertad, educación* (Fornari, A. y Walton R., compiladores), Buenos Aires, Biblos, pp. 47-74.
- García Fallas, Jacqueline (2005), “Intersubjetividad y saber : el papel de los intercambios y la toma de perspectiva del otro”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* Vol.43, N° 109/110, pp. 11-19.
- Gedney, Mark D. (2004), “Jaspers and Ricoeur on the Self and the other”, *Philosophy Today*, Vol. 48, N° 4-5, pp. 331-342.
- Kant, E. (2000), *Crítica de la razón pura, Analítica de los principios*, Madrid, Alfaguara.
- Laiseca, Laura (1996), “La crítica al sujeto de la filosofía moderna en Nietzsche. El Selbst o la razón del cuerpo”, *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, N° 29-30, p. 91-106.

- Marcondes César, Constança (2006), “El mismo y el otro: una perspectiva sobre la noción de persona en Paul Ricoeur”, *Agora: Papeles de filosofía*, Vol. 25, N° 2, pp. 197-206.
- Masiá Clavel, Juan (1992), “Revisión de la heteronomía en diálogo con P. Ricoeur”, *Isegoría* 5, Madrid, Universidad de Comillas, pp.17-27.
- Mena, Patricio (2006), “Unidad, atestación y testimonio en la obra de Paul Ricoeur”, *Persona y Sociedad*, Universidad Alberto Hurtado, Vol. XX, N° 1, pp. 75-91.
- Moratalla, Domingo Tomás (2006), “Del sí mismo reconocido a los estados de paz: Paul Ricoeur, caminos de hospitalidad”, *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica*, Vol. 62, N° 233, pp. 203-230.
- Nájera, Elena (2006), “La hermenéutica del sí de Paul Ricoeur entre Descartes y Nietzsche”, *Quaderns de filosofia i ciencia*, N° 36, pp. 73-83.
- Nietzsche, F. (1994), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 2ª edición.
- Pierron J.-P. (2003) , “De la fondation à l’attestation en morale : Paul Ricoeur et l’éthique du témoignage”, *Recherches de science religieuse*, N° 3, Tome 91, pp. 435-459.
- Ponce de Leão, Paula (2006), “El hombre, mediación imperfecta. La hermenéutica del sí en la obra de Paul Ricoeur”, *Agora : Papeles de filosofía*, Vol. 25, N° 2, pp.119-135.
- Olivier, Abel (2006), “La filosofía del próximo (proche)”, *Agora: Papeles de filosofía*, Vol. 25, N° 2, pp. 137-147.
- Ralón de Walton, Graciela (2007), “Humanismo: memoria y espera”, *Stromata*, N° 63, pp. 189-200.
- Silva, María Luisa (2006), “Narrativa y configuración de identidades en P. Ricoeur”, *Agora : Papeles de filosofía*, Vol. 25, N° 2, pp. 103-118.
- Valdés Meza, Erick (2005), “La hermenéutica de Ricoeur como posible fundamento para las éticas aplicadas”, *Escritos*, Vol.13, N° 30, pp. 14-29.
- Vásquez Garrido, Sonia (1998), “La Hermenéutica del Sí y su Dimensión Ética”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, N° 6, pp. 105-109.
- Walton, Roberto J. (1992), “Las figuras de la identidad personal en la fenomenología” *Areté: revista de filosofía* Vol. 4, N° 2, pp. 415-441.