

CAPÍTULO 4.

La identidad narrativa.

Abordar el tema de la identidad es una tarea llena de problemas y vericuetos que, al final del camino, nos conduce, no a definiciones últimas o a soluciones permanentes, sino a respuestas tentativas y provisionales, por lo que Ricoeur compara la ontología con una tierra prometida que podemos llegar a vislumbrar –después de mucho caminar–, pero nunca a poseer o a conquistar (Kearney 1). El camino es largo y complicado debido a que la identidad no se aprehende en forma inmediata y directa: “... the subject is never given at the beginning” (Ricoeur en Valdés 437), y más largo resulta cuando nos referimos a la locura. Paul Ricoeur nos proporciona un marco interesante para abordar el estudio de este fenómeno en las obras de Donoso y de García Márquez al ofrecer un camino para conocer a ese ‘quién’ que es el loco, camino que será sencillo en un caso y tan difícil en el otro que lo que terminamos conociendo de él es que no lo podemos conocer del todo. Al tratar de responder a la pregunta ¿quién es? Ricoeur nos abre todo un abanico de posibilidades y niveles de análisis que nos remiten a una historia de locura que los personajes cuentan sobre sí mismos y sobre otros, o a la historia que los otros cuentan sobre los personajes que nos interesan. Estos relatos en ocasiones están muy fragmentados pero esto mismo afecta la definición de la identidad narrativa y, por ende, de la locura.

Antes de iniciar es preciso hacer una distinción entre dos términos que recorrerán este estudio: ‘sí mismo’ y ‘yo’. El ‘yo’ es un pronombre personal al que se llega de forma inmediata y que se aplica a cualquiera que, en un acto de enunciación, se designe a sí mismo. El ‘sí’ es un pronombre reflexivo de la tercera persona que se relaciona con el término ‘se’ de los verbos reflexivos en infinitivo –presentarse–, y antes de distribuirse entre las personas gramaticales, puede aplicarse a todos los pronombres. Por su parte, el adjetivo ‘mismo’ refuerza al

‘sí’ para indicar “que se trata exactamente del ser o de la cosa en cuestión” (Ricoeur *Sí mismo*, XIII). Al contrario del ‘yo’ inmediato, no se llega al ‘sí’ más que de un modo mediado por diversas instancias de reflexión y de análisis –lingüística, práctica, ética y narrativa–, característica fundamental que separa ambos términos. En distintas ocasiones Paul Ricoeur nos va a recordar que el ‘yo inmediato’ y el ‘sí reflexivo’ no pueden dejar de distinguirse. Se trata, entonces, de términos diferentes, por lo que decir ‘sí no es lo mismo que decir yo’.

La configuración narrativa va a ser imprescindible para analizar el problema de la identidad personal, o identidad narrativa como veremos más adelante, porque da unidad a la diversidad de la experiencia al construir una relación dialéctica entre lo estable y lo diverso, entre lo mismo y lo diferente, entre el pasado y el futuro. En este proceso el texto se convierte en el vehículo que nos permite la comprensión de nosotros mismos, es decir, funciona como ‘mediación’ para lograr la autocomprensión. El texto, nos dice Ricoeur, media entre el hombre y el mundo –referencia–, entre el hombre y el hombre –comunicación–, y entre el hombre y sí mismo –comprensión de sí– (en Valdés 431-432). Lo que la expresión ‘comprensión de sí’, que surge a partir de la mediación del texto, intenta realzar es el ‘sí mismo’ que se presenta en contraste con el ‘yo’. Dice Ricoeur (*Hermeneutics*, 193) que el texto tiene un poder universal de ‘develar’, y esto ‘da’ al yo un sí mismo. El texto se convierte, así, en el camino que nos conduce del yo, anterior a la comprensión, al sí mismo, posterior a ella. La interpretación de un texto culmina de este modo en la interpretación de sí; ello significa que como resultado de ese trabajo de lectura e interpretación que permite ampliar el mundo del lector, éste se comprende mejor, se comprende en una forma diferente, o, simplemente, se empieza a comprender (158).

Para Ricoeur, en el proceso de construcción de la identidad personal –y también colectiva– es necesario *configurar* las historias fragmentadas del pasado –*prefiguración*– de

modo que puedan *refigur*ar la experiencia actual y reorientar el futuro. Se trata del conocido arco mimético que consta de tres momentos: Mimesis I (prefiguración), Mimesis II (configuración) y Mimesis III (refiguración); según esto, la configuración ocupa una posición intermedia entre mimesis I y mimesis III, entre el ‘antes’ y el ‘después’ del acto de configuración (Ricoeur *Tiempo I*, 114). Retoma, en *Sí mismo como otro*, muchos elementos de estos tres momentos para abordar el tema en diferentes niveles de análisis:

The order of presentation in *Oneself as Another* duplicates the narrative arc: just as narrative configuration is preceded by prefiguration and followed by refiguration, the development of the analogical unity of selfhood begins with the descriptive features of self-sameness and ends with a prescription for selfhood that is intended to refigure self-sameness by way of self-constancy (Venema 130).

En esta obra Ricoeur habla de la siguiente tríada, análoga a la triple mimesis: describir, narrar, prescribir. La descripción abarca el nivel lingüístico y el práctico, la narración, por supuesto, el nivel narrativo y la prescripción el nivel ético y moral. Una vez más la narración cumple una función mediadora entre la descripción y la prescripción de la acción.

Es importante considerar que, para comprender la identidad en los términos en que la plantea Paul Ricoeur, ‘el otro’ entra en la composición de ‘sí mismo’ en cada uno de los niveles que estudiaremos de modo que ambos términos nunca pueden ser separados. La experiencia humana no puede concebirse tan sólo en términos de ‘uno mismo’: “el argumento del solipsismo constituye una hipótesis hiperbólica que permite visualizar a qué pobreza de sentido quedaría reducida una experiencia que no fuera más que la mía, una experiencia que hubiera sido reducida a la esfera de lo propio y donde faltaría no sólo la comunidad de los hombres, sino la comunidad de la naturaleza” (Ricoeur *Del texto*, 266). Esta intervención del ‘otro’ es tan fuerte, tan estrecha, tan constitutiva de su sentido que el ‘sí mismo’ se comprende *como* otro, *en cuanto* ‘otro’: Richard Kearney señala que Ricoeur, al expresar su convicción de que

el camino más corto de ‘sí mismo a sí mismo’ es a través del ‘otro’, indica que el ‘sí mismo’ nunca es suficiente, sino que busca constantemente su significado en el otro (Kearney 1).

4.1 La identidad y los diferentes niveles de análisis.

Sabemos que un sujeto está afectado por el cambio –por el correr del tiempo– a lo largo de toda su vida por lo que la identidad personal sólo puede estudiarse insertándola en la dimensión temporal de la experiencia humana. Dos modelos surgen de esta relación de la identidad con el tiempo según se hable de un núcleo cambiante o de uno que permanece: la identidad-*ídem* que se refiere a aquellos rasgos que no cambian, a lo inmutable, y la identidad-*ipse* cuyo núcleo es cambiante. A estos términos nos referiremos también como ‘mismidad’ e ‘ipseidad’.

La relación dialéctica entre identidad-*ídem* e identidad-*ipse* permite abordar el análisis de la identidad personal, tarea que no se puede tratar en ‘blanco y negro’ dada su enorme complejidad y los penosos rodeos que es preciso dar, como el mismo autor lo asegura desde el prólogo de *Sí mismo como otro*. Este problema es abordado por Paul Ricoeur en una forma interrogativa; desarrolla, a través de la pregunta ¿quién?, “todas las aserciones relativas a la problemática del sí,...” (Ricoeur *Sí mismo*, XXIX): ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién se narra?, y ¿quién es el sujeto moral de la imputación? Lo anterior significa que es necesario realizar un recorrido que inicie en el plano lingüístico, el cual posibilita la definición de persona en el nivel más primitivo, y pase por el práctico y el narrativo para culminar con la compleja caracterización del ‘sí mismo’ como un sujeto ético y moral, responsable de lo que dice y de lo que hace. Este recorrido se lleva a cabo de un modo, podríamos decir, acumulativo porque la dimensión ética se injerta en la dimensión narrativa y práctica y ésta, a su vez, en la lingüística, para conformar, entre todas, una aproximación cuyo grado de complejidad aumenta considera-

blemente conforme pasamos de una a otra:

We must be capable of describing persons as basic particulars and selves as self-designating subjects of discourse in order to be able to characterize actions as intentionally-brought-forth events, and agents as the owners and authors of their actions; and we must understand what agency means in order to apply to actions a moral judgment of imputation and to call persons responsible selves (Ricoeur en Kemp y Rasmussen 100-101).

En este estudio el nivel narrativo será de mucho mayor interés que los otros, motivo por el cual éstos –el lingüístico, el práctico, y el ético y moral– serán expuestos en forma muy breve antes de abordar el problema de la identidad narrativa. Aprovecharemos, para alterar el orden establecido por él –describir, narrar, prescribir–, que Ricoeur sostiene que el ‘ritmo ternario’, como lo llama, no es fijo sino que puede modificarse de acuerdo con la pregunta que formulemos en un momento determinado (Ricoeur *Sí mismo*, XXXIII).

4.1.1 Nivel lingüístico y pragmático.

El análisis lingüístico permite abordar el problema a partir de la identificación de la persona como individuo, la cual se hace a través de operadores de individualización como las descripciones, los nombres propios y los deícticos –signos destinados a mostrar los cuales agrupan a los pronombres y adjetivos demostrativos, pronombres personales, adverbios de lugar, de tiempo y de modo–, proceso que nos hace posible señalar a una persona y distinguirla de otras: designamos a un individuo y a uno sólo con exclusión de todos los demás. Ricoeur retoma el concepto de ‘particulares de base’ de Strawson para iniciar su análisis del ‘sí’. Según esto, los cuerpos físicos y las personas son particulares de base, lo que permite identificar a la persona como “... una de las <<cosas>> *de las que* hablamos, más que un sujeto que habla” (6). En esta etapa, la más elemental de todas, aún no es posible hablar de un ‘sí mismo’ debido a que la persona no es todavía una entidad que se pueda designar a sí misma, sino una entidad a

la cual nos referimos al hablar –referencia identificante– y a la que atribuimos predicados físicos y psíquicos (91). Este nivel, que sólo permite identificar a las personas como individuos, debe ser muy pronto rebasado ya que, si bien constituye un punto de partida, resulta insuficiente dada la enorme complejidad del tema.

La transición de la semántica a la pragmática, es decir, a una teoría del lenguaje empleado en ‘contextos de interlocución’, nos permite dar un segundo paso para considerar la situación o contexto que da significado a un predicado; se trata de un proceso que implica a un ‘yo’ y a un ‘tú’ en el que ya no se trata de referirnos a una persona, sino de colocarla en una situación recíproca de interlocución. El énfasis aquí es puesto en la enunciación que designa reflexivamente a quien habla, lo que significa que el ‘yo’ es ahora alguien capaz de auto designarse. La enunciación se convierte en un fenómeno bipolar porque implica simultáneamente al ‘yo’ que habla y al ‘tú’ al que aquél se dirige (Venema 134). Pasamos así de un enfoque referencial en el que la persona es alguien de quien se habla o una ‘tercera persona’ a la que nos referimos, a un enfoque reflexivo en que ésta es, “... en primer lugar, un yo que habla a un tú” (Ricoeur *Sí mismo*, 19). Ambos se combinan para formar la primera etapa del análisis.

El nivel lingüístico permite referirnos a los individuos distinguiéndolo de dos tipos de ‘otro’: el individuo que se distingue de ‘todos los otros’ de la referencia identificante, y el individuo que se distingue del ‘otro inmediato’ presente en el acto de enunciación de la pragmática (Venema 131). Con ello tenemos que necesitamos a ‘otro’ y a ‘otros’ para poder empezar a hablar de la persona, es decir, se requiere una ‘alteridad mínima’ (Ricoeur *Sí mismo*, 3) en la comprensión del concepto de identidad.

4.1.2 Nivel práctico

El estudio de este nivel nos lleva a considerar que el sujeto que habla es también un sujeto que actúa y que es capaz de designarse a sí mismo como el sujeto de su acción. De este modo tenemos que la persona no es sólo alguien de quien se dice algo o que se auto designa como un yo que dice algo a un tú, sino que es también un sujeto actuante, con lo cual se aborda la relación entre la acción y su agente. De acuerdo a Ricoeur, tanto la acción como el agente que la realiza pertenecen a una misma red conceptual formada también por las circunstancias, las intenciones, los motivos, la deliberación, los resultados esperados, etc. (39). Todos estos términos forman un sistema en el que rigen relaciones de intersignificación, de modo que el conocimiento de uno de ellos hace posible una vía de acceso para el conocimiento de los demás. Esta interrelación en el significado de los términos de la red de la acción nos permite, así, responder la pregunta ‘¿Quién hizo esto?’ no sólo utilizando un nombre propio, un demostrativo o una descripción, sino también “procurando una respuesta a la cadena de las preguntas *¿qué?*, *¿por qué?*, *¿cómo?*, etc.” (83). Es por eso que al mencionar el motivo, o las circunstancias o la intención de una acción, mencionamos necesariamente al agente que la hizo posible.

Al hablar de la acción usamos enunciados o proposiciones, en especial verbos y frases de acción, en los que el agente se designa a sí mismo como el que actúa. Dado que los actos de discurso son acciones, los locutores son agentes de una acción. Esto nos lleva a considerar la relación entre acción y narración; según Hannah Arendt, la acción del hombre es un hacer que siempre requiere de la narración, y ésta tiene como una de sus funciones importantes determinar quién es el autor de dicha acción (40). La acción nos lleva a la narración y ésta a su vez nos remite al ‘quién de la acción’. Esta forma de concebir la acción deriva del análisis que de ella hace Arendt en *La condition humaine*, en donde la clasifica en tres categorías que van

del grado más bajo al más alto: el trabajo, la obra y “... la acción propiamente dicha, que se sustenta a sí misma y cuya huella sólo es salvada por el relato que de ella se hace” (en Veynes 86). Una acción necesita ser plasmada en una narración, entonces, para que pueda ser recuperada, comprendida, para que adquiera coherencia y, sobre todo, que nos sea posible determinar de quién dependió. Recordemos que en los juicios que se establecen en contra o a favor de una persona, un elemento importantísimo de la defensa o acusación es la narración de los hechos.

Cuando nos referimos a la acción, hablamos de eventos de una clase que es única: son hechos intencionalmente. Una acción intencionada es hecha por una razón, y esto la distingue de cualquier otro evento. La intención hace que la acción dependa de nosotros como agentes de ella, lo que se relaciona con la noción de iniciativa, que Ricoeur define como una intervención intencional –hecha con una razón–, por parte de un agente auto-reflexivo, en el curso de los eventos (en Kemp y Rasmussen 97), intervención que ocasiona cambios en el mundo, y este poder de transformación de la vida es precisamente lo que hace de la acción un acontecimiento único.

La acción implica una interacción con otros. “... obrar es siempre obrar “con” otros: la interacción puede tomar la forma de la cooperación, de la competición o de la lucha” (Ricoeur *Tiempo I*, 117). Esto nos lleva a considerar necesariamente a otros agentes como elementos de la misma red de intersignificación. En una situación de interacción, que pone a un ‘yo’ activo frente a un ‘tú’ pasivo, el significado de la acción varía de acuerdo a la posición de cada persona. Así, una persona o bien inicia una acción o recibe la acción iniciada por otro; dicho de otro modo, se actúa o se sufre, se es agente o paciente. Ricoeur alude a una expresión de Schapp para referirse a esta situación de interrelación de las acciones, ‘ser enredado en historias’, según la cual todas las acciones y las historias están ‘enredadas’ unas con otras en el

transcurso físico y social ‘de la actividad humana’ (*Sí mismo*, 98). Las acciones forman una urdimbre que hace que nuestra historia forme parte de la de otros y la de otros, a su vez, es un elemento que interviene en la conformación de nuestra propia historia de vida.

4.1.3 Nivel ético y moral.

El nivel más elevado y complejo del análisis del sí es el ético y moral (lo que es bueno y lo que es obligatorio), y lo aborda a través de dos nociones fundamentales: la estima de sí –el objetivo ético–, y el respeto de sí –el momento deontológico–. La estima de sí y su equivalente moral –el respeto de sí– requieren de un rodeo a través de la interpretación de sí por cuanto son el resultado de un proceso de evaluación mediante el cual determinamos el valor de nuestras acciones, intenciones, objetivos, logros, etc: “Self-esteem is not immediately obvious; it is the result of a labor of interpretation about our actions, our ideals and our accomplishments, our successes and our failures. So it is never observable from the outside...” (Greisch en Kearney 93). El respeto de sí equivale a la estima de sí bajo el correlato de la ley moral; es decir, se evalúan las acciones no sólo de acuerdo a aquello que se estima bueno sino conforme a lo que se considera obligatorio. La obligatoriedad hace que el respeto esté estructurado como una categoría dialógica debido a que el respeto de sí no es posible si no se dirige antes al otro distinto de sí (Ricoeur en Kemp y Rasmussen 100).

Tanto el respeto como la estima de sí representan los niveles más avanzados de este recorrido. La responsabilidad ética, sostiene Ricoeur, se convierte en el factor más elevado de la ipseidad (Greisch en Kearney 93), es decir, de la identidad en un sentido no sustancial y mutable, de una identidad que, a pesar del cambio implícito en el paso del tiempo, es capaz de conservarse gracias a esa responsabilidad, como veremos al hablar de la identidad narrativa. La imputación moral no puede separarse de la responsabilidad en tanto se imputa o atribuye

algo a alguien que responde por ello. La imputación se convierte en la dimensión moral necesaria para la caracterización de la persona como un sí mismo *–ipseidad–*. Se trata de un tipo de juicio que sostiene que el hombre es responsable de las consecuencias de sus actos. Se basa en la descripción de un agente como propietario y autor de sus acciones, y de un sujeto capaz de auto designarse como tal, es decir, sólo se puede imputar algo a alguien que se reconoce agente y autor de sus acciones.

4.1.4 Nivel narrativo. La identidad narrativa y los casos límite.

La narración, dijimos, tiene la capacidad aclarar el proceso de formación de la identidad ya que través de ella se relacionan los eventos *–inconexos muchas veces–* de una vida y así ésta adquiere sentido: “... narratives may refigure or reorganize experience into more meaningful patterns” (Venema 95). Expresa la dialéctica entre la identidad-*idem* y la identidad-*ipse*, es decir entre el núcleo cambiante y el núcleo inmutable de la personalidad al ligar el pasado y el futuro y dar un sentido de continuidad al ‘sí’ en constante cambio (Rasmussen 164). Si bien en un primer momento Ricoeur distingue entre la identidad-*ídem* o mismidad e identidad-*ipse* o *ipseidad* en términos de la permanencia o cambio a través del tiempo, el problema es más complejo de lo que parece porque hay cambio en la permanencia y permanencia en el cambio, de manera que no se trata de términos exclusivos y excluyentes, aunque el modo de permanencia es diferente para cada una. La *ipseidad* y la mismidad se implican; no se dan, en términos generales, en forma independiente por lo que, como veremos, al hablar de una, con frecuencia tenemos que hacer referencia a la otra.

La mismidad, que no toma en consideración las diferentes formas de identidad a lo largo del tiempo y privilegia por ello la semejanza (Rasmussen 164), está conformada por diversos componentes:

- El primero de ellos es la identidad numérica, y se refiere a una misma ‘cosa’ que ocurre varias veces. Aquí la identidad tiene el sentido de ‘unicidad’ y nos permite llevar a cabo la operación de identificación; ello ocurre, por ejemplo, cuando identificamos como la misma a una persona que entra y sale en diversas ocasiones de una habitación.

- En segundo lugar tenemos la identidad cualitativa o la semejanza extrema, a la que “corresponde la operación de sustitución sin pérdida semántica”. (Ricoeur *Sí mismo*, 110): dos trajes iguales o tan parecidos que podemos elegir uno u otro, o intercambiarlos.

- Tenemos enseguida la continuidad ininterrumpida a través del tiempo. No parece haber problema para aplicar los dos criterios anteriores en los casos en que la identificación se presenta en una situación de cercanía temporal entre una percepción actual y un recuerdo reciente; sin embargo, cuando la distancia en el tiempo es grande se hace necesario recurrir a este tercer criterio. La continuidad ininterrumpida permite relacionar el presente y el pasado (164), y se presenta cuando hablamos de estadios del desarrollo, por ejemplo de una planta o de un hombre; en estos casos se presenta una serie de pequeños cambios que, como dice Ricoeur, amenazan la semejanza pero no la destruyen (111).

- Por último, tenemos, “en la base de la similitud y de la continuidad ininterrumpida del cambio,...” (111) la permanencia en el tiempo que presenta la estructura como criterio –el más fuerte de todos– de identidad y confirma su ‘carácter relacional’ (111); es decir, lo que permanece es la organización –o la forma de relación– de un sistema: un coche al que se le cambian las llantas.

Ahora bien, existen dos modelos de permanencia en el tiempo que nos permiten hablar de nosotros mismos: el ‘carácter’ –característico de la identidad-*ídem*– y la ‘palabra dada’ –elemento que define la identidad-*ipse*–; sobre esta última volveremos más tarde. El carácter “...designa el conjunto de disposiciones duraderas *en las que* reconocemos a una persona”

(115); se trata de una serie de rasgos o atributos fijos que distinguen a un individuo y que nos permiten identificarlo una y otra vez como el mismo. Acumula los componentes anteriores –identidad numérica y cualitativa, continuidad ininterrumpida y permanencia en el tiempo–, por lo que el carácter designa la mismidad de la persona.

La disposición, que define el carácter, se vincula a la noción de costumbre y de identificaciones adquiridas. La costumbre tiene una parte de innovación –se crea y se adquiere– y una de sedimentación –se convierte en una disposición duradera–. La sedimentación confiere al carácter una permanencia en el tiempo que hace que el *ipse* –lo que cambia, la innovación– sea recubierto por el *ídem* –lo que no cambia–, o lo que es lo mismo, se puede considerar que el carácter “es el sí bajo la apariencia de la mismidad” (125). Lo importante de la costumbre –tanto la ya adquirida como la que estamos adquiriendo– para el carácter es que, al convertirse en una disposición duradera, constituye un rasgo que nos permite conocer y reconocer a una persona; dicho en otras palabras, saber que se trata, al identificarla de nuevo, de la misma.

Por otro lado, el conjunto de identificaciones adquiridas también se vincula con la disposición en tanto la persona se identifica con “... valores, normas, ideales, modelos, héroes, *en los que...*” (116) se reconoce. La identificación con valores adquiere una importancia especial en la conformación del carácter porque permite jerarquizar causas: me pronuncio a favor de unas por encima de otras, lo que obliga a la lealtad y a la conservación de sí. Las preferencias evaluativas se incorporan como rasgos del carácter de un modo paralelo a la forma en que se adquiere una costumbre: por la interiorización, análoga a la sedimentación, que hace que lo otro, lo exterior a mí, sea un componente de lo mismo, proceso que anula la alteridad inicial y que permite que la persona se reconozca en una serie de preferencias, apreciaciones y estimaciones.

Ahora bien, el carácter nos dice el ‘qué’ del ‘quién’. Esto hace que el ‘quién’ sea recu-

bierto por el ‘qué’, de modo que la pregunta ¿quién soy? se responde al preguntar ¿qué soy? (117). El *ídem* recubre el *ipse* y esto permite que la *ipseidad* –el ¿quién?– y la mismidad –el ¿qué?– coincidan: el qué –los atributos permanentes– explica el quién y no es posible separarlos. En el caso del carácter el ‘qué’ no es exterior al ‘quién’ como sucede con la acción en la que sí es posible separar ‘quién hace algo’ –la persona– del ‘algo que hace’ –la acción–.

Mientras nos mantengamos dentro del campo del ¿quién? permaneceremos dentro del problema de la *ipseidad*. Ésta, ya dijimos, implica el núcleo cambiante, una ‘mutabilidad fundamental’ de la personalidad que se va haciendo a través del tiempo; articula la experiencia temporal del ‘sí mismo’ (Rasmussen en Kearney 161). La *ipseidad* no da cuenta de los rasgos fijos o sedimentados de la identidad que hacen que el conocimiento y el reconocimiento de una persona sea un acto sencillo o relativamente sencillo; deja de coincidir con la mismidad: el qué ya no da cuenta del quién y se da una distancia entre ambos. Sin embargo, aunque el cambio, lo mutable, la constituye de un modo esencial, también implica una forma de permanencia, no precisamente *en* el tiempo sino *a pesar* de él podríamos decir: se trata de la palabra que se da y se mantiene, de la promesa que se cumple: haré y hago. Cuando cumplimos la palabra dada, sostiene Ricoeur, parece negarse el cambio porque el sí mismo se mantiene a pesar de los deseos y las inclinaciones –variables– y de los cambios de opinión. Esta forma de permanencia es muy diferente a la implícita en el carácter porque este último incorpora el cambio y lo sedimenta; se puede decir que el cambio deja de ser tal para pasar a ser parte de lo permanente. El cumplimiento de la palabra dada ‘parece negar el cambio’, pero no lo desaparece, no lo anula sino que ahí está y *a pesar* de él se cumple la promesa, por eso, dice Ricoeur, “la promesa da fe de lo que llamaré una ipseidad fuerte, constituida por el mantenimiento de sí a despecho de las alternancias del corazón e incluso de los cambios de intención” (en Veynes 89).

La *ipseidad* caracteriza a una persona que puede autodesignarse como autor de lo que

dice y como sujeto de sus acciones; define a una persona que cambia, pero que a pesar de ello es responsable de sus palabras y de sus actos (Ricoeur *Autobiografía*, 78). Se puede decir que, en cierto sentido, se relaciona íntimamente con la posesión o pertenencia: la persona posee experiencias diversas, a saber, pensamientos, acciones y pasiones (*Sí mismo*, 171). Por ser tan variable la posesión de experiencias, esta forma de permanencia permite responder a la pregunta ¿quién? y darle cierta estabilidad, es decir, da cuenta de la identidad de un sujeto en términos de su *ipseidad*, de lo que se conserva a pesar del cambio, de la responsabilidad con que se asumen las propias acciones, elemento más elevado de la *ipseidad*, como ya vimos al hablar del nivel ético y moral. Sin esta forma de permanencia el núcleo de la identidad-*ipseidad* sería tal vez irreconocible, por lo que se podría pensar que el mantenimiento de sí, la promesa que se cumple, le da anclaje.

Vemos que aunque la identidad-*ídem* se caracteriza por un núcleo no cambiante y la identidad-*ipse* por uno mutable, la primera incluye el cambio, la innovación, y la segunda cierta forma de permanencia, o, dicho de otro modo, el *ídem* es inmutable pero incorpora y sedimenta el cambio, y el *ipse* es mutable, pero se conserva. Sin el elemento de innovación el carácter estaría condenado a ser una estructura siempre idéntica a sí misma que no ofrecería el menor interés, naceríamos y moriríamos igual, poseyendo el mismo conjunto estancado de atributos; sin la conservación y la responsabilidad la *ipseidad* se referiría a una identidad tan inestable que sería imposible de asir y reconocer en medio de la diversidad. A pesar de que en cierto modo una recubre a la otra, como ya se dijo, no se eliminan, por lo que no es posible pensarlas hasta el final en forma independiente y aislada. Por ello, al hablar de la identidad personal, no se pueden asignar criterios exclusivos y excluyentes a la *ipseidad* o a la mismidad, como en primera instancia estaríamos tentados a hacer. Así, ciertos elementos psicológicos —la memoria— se relacionan con la *ipseidad* pero ésta no excluye el criterio corporal

–propio de la mismidad– en la medida en que el cuerpo pertenece “a alguien capaz de designarse a sí mismo como el que tiene su cuerpo” (125). A su vez, el carácter no excluye de ninguna manera elementos psicológicos –las identificaciones-con, por ejemplo–.

Entre los dos modelos de permanencia en el tiempo, aquél en el cual el ídem recubre al *ipse* –carácter– y aquél en el que se da una distancia extrema entre ambos –palabra dada–, se presenta un intervalo de sentido que es preciso llenar con un término que medie entre los dos extremos, intervalo en el que se sitúa, de acuerdo a Ricoeur, la identidad narrativa. Al sí que habla –se designa a sí mismo– y que actúa –sus acciones como intervención intencional son suyas, le pertenecen–, le sigue el sí que narra y que es personaje de la historia que relata (320-321). La identidad de un individuo o de un personaje, ya dijimos, se define al responder a la pregunta ¿quién?, y responder a esta pregunta significa, según palabras de Hannah Arendt, ‘contar la historia de una vida’ (*Tiempo III*, 997). La vida de cualquier persona, nos dice Ricoeur, se puede entender mejor gracias a las historias que se cuentan sobre ella, por lo que “... la comprensión de sí es narrativa de un extremo a otro. Comprenderse es apropiarse de la historia de la propia vida de uno. Ahora bien, comprender esta historia es hacer el relato de ella...” (en Calvo 42); pero el proceso no termina aquí porque a su vez, al narrar los relatos en que estamos ‘enredados’ o ‘envueltos’, leemos nuestra propia vida (Masiá 135). Estas historias, por su parte, se vuelven más inteligibles al aplicarles modelos narrativos –tramas– (Ricoeur *Sí mismo*, 107, nota). De este modo, toda persona tiene una historia –o lo que es más, es su propia historia, sostiene–, que narra, escucha y lee. Con el siguiente pasaje de *El tiempo recordado* de Proust ilustra Ricoeur magníficamente cómo nos convertimos en nuestros propios lectores:

Pero volviendo a mí mismo, yo pensaba más modestamente en mi libro, y sería incluso inexacto decir pensando en los que lo leerían, en mis lectores, pues ellos no serían, según yo, mis lectores, sino los propios lectores de sí mismos, no siendo mi libro más que una especie de crista-

les de aumento como los que ofrecía a un comprador el óptico de Combray; mi libro, gracias al cual yo les proporcionaré el medio de leer en ellos mismos (en Calvo 42).

La correlación entre historia narrada y personaje es postulada en la *Poética* de Aristóteles. La construcción de la trama le confiere unidad, articulación interna y totalidad, lo que permite que el personaje construya también su identidad y la conserve a través de toda la historia (Ricoeur *Sí mismo*, 142). Dado que la identidad se construye con la trama de la historia narrada, se puede utilizar el término identidad narrativa por el de identidad personal. Ambas –historia narrada e identidad narrativa– son correlativas en tanto la persona “... no es una identidad distinta de *sus* experiencias” (147); entonces, al desarrollarse la primera nos es posible ir conociendo la identidad del personaje, la construcción de una permite la conformación y comprensión de la otra.

La trama pone en juego la dialéctica de la concordancia-discordancia: entre la historia narrada y el personaje hay una correlación que hace que éste conserve una identidad a lo largo de toda la historia –concordancia–, pero se da de manera que su desarrollo incorpora el cambio –discordancia–. La trama narrativa unifica e integra los cambios y la diversidad y ello nos permite comprender al sujeto ‘como un *ipse*’ (Ricoeur *Tiempo III*, 630). La exigencia de concordancia –el principio de orden, la totalidad estructurada– hace que el personaje saque “su singularidad de la unidad de su vida considerada como la totalidad temporal singular que lo distingue de cualquier otro” (*Sí mismo*, 147). La discordancia amenaza esa totalidad por la admisión, en el relato, de acontecimientos imprevisibles que tienen un efecto de ruptura y transforman dicha totalidad. Así tenemos que, a través de la narración, la diversidad puede ser incluida en la cohesión de una vida, cohesión que a veces es fuerte y a veces débil (Greisch en Kearney 90), motivo por el cual se dice que la identidad no es estática y estancada; se hace y también se deshace, y esto sucede una y otra vez (Ricoeur *Tiempo III*, 1001). Esto significa que, al referirnos a la identidad, podemos estar hablando, no de una totalidad unificada por un

proyecto maestro, sino de una totalidad tal vez fragmentada o dislocada (Dunne en Kearney 150). La identidad tiene fisuras, y a veces son muy profundas. De la dialéctica entre la concordancia y la discordancia deriva la identidad dinámica del personaje –identidad narrativa– que, al estar conformada tanto por la estabilidad como por la diversidad, impide llegar a cualquiera de los dos extremos: o que ésta sea una estructura fija e inalterable o que se convierta en una serie de acontecimientos sin sentido (Ricoeur en Valdés 436-437). La composición del relato es el arte que resulta de esta dialéctica entre la concordancia y la discordancia, o concordancia discordante, también llamada síntesis de lo heterogéneo.

La narración reinscribe la dialéctica de la concordancia discordancia en la dialéctica entre la mismidad y la *ipseidad* por una razón importante que consiste en que la ficción es el lugar donde es posible explorar “... las *variaciones imaginativas* a las que el relato somete a esta identidad” (Ricoeur *Sí mismo*, 147), las cuales son inmensas. Las dos modalidades de la identidad –la *ipseidad* y la mismidad– pueden relacionarse de acuerdo a una escala en cuyos extremos se encontrarían, por un lado, la superposición entre ambas, lo cual hace del personaje un carácter que podemos identificar una y otra vez como el mismo, que es el caso de los cuentos de hadas y de las leyendas en los que al héroe lo conocemos al trasladar la pregunta quién es... a la pregunta qué es... De este modo, da lo mismo preguntar ¿quién es? que ¿qué es? ya que hay una coincidencia total entre el personaje y una serie de atributos o rasgos permanentes que éste posee a lo largo de toda la narración. En el otro extremo la relación se modifica: hay una disociación casi total entre la identidad-*ídem* y la identidad-*ipse* y el personaje deja de ser un carácter; entonces ya no podemos formular indistintamente las preguntas ¿quién? y ¿qué? Se trata aquí de ejemplos de ‘disolución de la identidad personal’ que “... pone al desnudo la pregunta ¿quién? ...” (108), ya que la identidad-*ipse* pierde el apoyo de la mismidad, el apoyo del carácter que nos permitía identificar y reconocer al personaje. Aquí la relación trama-

personaje se invierte: ya no es el personaje el que está al servicio de la trama, sino ésta al servicio de aquél. Con respecto a esta relación, Paul Ricoeur nos habla de los casos límite de la ficción y los *puzzling cases* de la filosofía analítica que se ocupan de la identidad de personajes en situaciones determinadas como las siguientes:

a) Los personajes que no cambian de cuerpo pero sí de identidad. En estos ejemplos el cambio se da a nivel de la identidad-*ipse* y del carácter, pero no de la mismidad en cuanto al cuerpo, lo que nos permite reconocerlos fácilmente. Un ejemplo es el del asesino que es a la vez un ejemplar hombre de familia o un respetable e incluso genial profesionalista, como el Dr. W. C. Minor, quien contribuyó en forma destacada a la elaboración del Diccionario de Inglés Oxford mientras residía en un asilo para locos por haber asesinado a un hombre a quien tomó por uno de los visitantes nocturnos que lo maltrataban y violaban todas las noches en formas imposibles de describir. Se trataba, por supuesto, de alucinaciones (Winchester 18-19).

b) El personaje cuya memoria se traslada al cuerpo de otra persona –un príncipe en un zapatero remendón, por ejemplo– (Ricoeur *Sí mismo*, 122). Cuando se da una identidad y un carácter en dos cuerpos diferentes –o *ipseidad* sin mismidad– no es fácil reconocer al personaje y llega a ser casi imposible decidir quién es quién: ¿es el príncipe el zapatero con la memoria de aquél?, ¿puede seguir siendo el príncipe el cuerpo de éste aún cuando su memoria lo haya abandonado?

c) El caso planteado por Parfitt (132) referente a la duplicación de un cerebro que se implanta en otro cuerpo plantea preguntas interesantes: ¿se trata de la misma persona aún cuando hablemos de dos cuerpos diferentes?, si el hombre original muere, ¿sobrevive en su réplica?, ¿el hecho de poseer el mismo cerebro hace que dos hombres se identifiquen de la misma manera?

¿Qué pasa cuando un personaje ha perdido la identidad-*idem* que nos permitía saber

con cierta precisión de quién se trataba? Cuando un personaje pierde el soporte de la mismidad, la *ipseidad* es puesta al desnudo, ya no se superponen como sucedía con el héroe identificable y reidentificable, y en ese momento en que la mismidad deja de ser un apoyo la pregunta ¿quién? es la única que puede dar cuenta de la identidad-*ipse* (Ricoeur *Autobiografía*, 108). La *ipseidad* sin el soporte de la mismidad se explica por el hecho de que las ficciones literarias de las que habla Ricoeur son variaciones imaginativas “en torno a un invariante, la condición corporal vivida como mediación existencial entre sí y el mundo” (*Sí mismo*, 149-150). Habíamos visto que el cuerpo propio es un componente de la mismidad en tanto se da una continuidad ininterrumpida en su desarrollo, pero también es una dimensión del sí porque implica posesión –mi cuerpo–. Es por ello que las variaciones imaginativas que se dan en torno a él son variaciones sobre el sí y su *ipseidad*; es decir, no tienen que ver con el cambio implícito en el desarrollo; se trata de rupturas que afectan el cuerpo en tanto ‘mío’, el cuerpo como experiencia, el cuerpo como mediación del sí con el mundo. Se complica en extremo responder la pregunta ¿quién es? cuando un personaje posee un cuerpo con el cerebro –para muchos representativo de la persona– de otro, lo que significa que, cuando la identificación a través de criterios corporales se hace ambigua, el personaje se torna irreconocible o en extremo difícil de reconocer. En este momento, más que hablar de una síntesis de lo heterogéneo, de una concordancia discordante en que al orden sigue una ruptura y a éste el restablecimiento de un nuevo orden que implica la posesión de un sí (Greisch en Kearney 91), nos estamos refiriendo a un precario balance entre la posesión y la ‘desposesión’ del sí (91). Los casos límite constituirían, según expresión de Ricoeur, una ‘crisis existencial del sí’ en tanto son una modalidad de este precario y frágil balance o, dicho de otro modo, representan una “dialéctica de la posesión y el desposeimiento, del cuidado y de la despreocupación, de la afirmación del sí y del oscurecimiento del sí” (Ricoeur *Sí mismo*, 171-172). En este equilibrio inestable y complejo de los

casos de disolución de la identidad al mismo tiempo que un personaje posee, no posee una identidad: la posee porque está anclada en su cuerpo, pero a la vez la ‘des-posee’ porque se trata del ‘sí’ de otra persona.

4.2 El problema del ‘otro’.

El problema de la alteridad ha sido de interés fundamental para la filosofía y la literatura, problema que ha sido analizado desde diferentes posturas que han considerado aspectos o proyecciones distintos sobre lo mismo y que han ofrecido no sólo respuestas, conclusiones y puntos de llegada a veces diametralmente opuestos, sino también nuevas preguntas y problemas que abordar. El camino para hablar de ‘lo otro’ también es largo y complicado; implica muchos rodeos antes de llegar a comprenderlo, analizarlo, interpretarlo. Para empezar, ‘otro’, en su más simple noción, nos remite, para poder entenderlo, a algo o a alguien: se es ‘otro’ con respecto a ..., o, lo que es lo mismo, para que haya ‘otro’ es necesario que tengamos ‘uno’ porque, como dice Bajtin, “[e]n primera instancia, ese *otro* es simplemente alguien que no soy yo...” (Bajtin 2000, 15). Pero a partir de aquí las cosas se complican en extremo, en especial cuando consideramos a un ‘sí mismo’ –una identidad– como ‘otro’, problema que será el que en adelante nos ocupará.

Paul Ricoeur aborda la cuestión del ‘sí mismo como otro’ a través de un rodeo de la estima de sí y de la carencia. La estima de sí es la expresión reflexiva del objetivo de la vida buena; se trata de una virtud solitaria, el resultado de un momento reflexivo mediante el cual, al poder evaluar y apreciar nuestras acciones y capacidades, somos capaces de evaluarnos y apreciarnos a nosotros mismos como autores de dichas acciones y, por tanto, estimarnos buenos. La estima de sí implica que la persona no sólo es capaz de auto designarse como el autor de una acción; implica también que, a través de la evaluación de dichas acciones, puede inter-

pretarse a sí misma en términos de sus logros y fracasos, lo veíamos al hablar del nivel ético y moral de la identidad. Las prácticas –cadenas de acciones que muestran relaciones de coordinación y subordinación– y los planes de vida son evaluados conforme a los preceptos que los rigen, proceso que culmina en la estima de sí.

La solicitud, el ‘con y para el otro’ que rompe el repliegue sobre sí –el cierre implícito en la estima de sí– se explica a través de la noción de amistad –del dar y recibir– y de la noción de carencia según la cual el hombre necesita amigos, lleva “al sí hacia el otro” (Ricoeur *Sí mismo*, 191). Así entra en juego la relación de sí con el otro distinto de sí; por eso se dice que la solicitud rompe la soledad de la estima de sí, y por eso, también, la estima de sí y la solicitud se implican mutuamente, una no puede pensarse ni vivirse sin la otra. Este largo camino lo lleva a afirmar que “por repercusión de la solicitud sobre la estima de sí, el sí se percibe a sí mismo como otro entre los otros” (200-201). Esto significa que ya no sólo se trata de un sí que es evaluado por lo que hace, que se estima en función de sus logros y fracasos; ya no es el sí cerrado y autosuficiente, es un sí-otro que necesita al otro que por supuesto también lo evalúa.

La percepción de ‘sí mismo como otro’ se analiza, añade, en los siguientes elementos: reversibilidad, insostituibilidad y similitud. La reversibilidad consiste en que en una situación de interlocución las funciones de locutor y destinatario de un discurso son intercambiables: cuando digo ‘tú’ lo que el otro entiende es ‘yo’. Mara Rainwater cita a Sheila Benhabib, quien nos presenta una descripción muy clara de esta reversibilidad de las funciones del ‘yo’ y el ‘tú’: “... I am an ‘other’ to you and [...] likewise, you are an ‘I’ to yourself but an ‘other’ to me” (en Kearney 106). Además de que las funciones del emisor y el destinatario son reversibles, ambos tienen la misma capacidad de designarse a sí mismo, capacidad que es dada por el uso del ‘yo’ que se distribuye de la misma manera entre los dos, y que siempre “indica a aquel que se designa a sí mismo” (Ricoeur *Sí mismo*, 24-25).

Ahora bien, sólo son reversibles las funciones y no las personas que las desempeñan; éstas son insustituibles. La solicitud, la intervención del otro, hace que cada persona no sólo sea insustituible, sino que llegue a ser irremplazable en nuestra estima. Sostiene Ricoeur que a través de la pérdida del otro conocemos el carácter irremplazable de la propia vida. La reversibilidad de las funciones y la insustituibilidad de las personas en el lenguaje se presentan también en los agentes y pacientes de una acción. La insustituibilidad se debe a lo que G. G. Granger denomina anclaje del ‘yo’, el cual consiste en que, si bien cualquiera puede decir ‘yo’, en el momento de decirlo el yo excluye a todos los otros para referirse única y exclusivamente a aquél que habla (29). Esto significa que el anclaje impide que el ‘yo’ abandone su lugar, significa que sólo hace referencia a quien dice ‘yo’ por lo que no podrá ser sustituido; en este sentido ya no se distribuye sino que se concentra y posee un carácter excluyente al designar sólo a una persona. Greisch afirma que el ‘yo’ representa una perspectiva del mundo que es única e insustituible por cuanto se experimenta el mundo de un modo que no puede duplicarse, ni traspasarse, ni repetirse. Cuando Ricoeur habla de la ‘anfibología del yo’, se refiere a estas dos situaciones de reversibilidad y de insustituibilidad que hace que el ‘yo’ “design[e] unas veces a *cualquiera* [que] hable y que al hablar se design[e] a sí mismo, y otras solamente al *yo...*” (en Veynes 78).

La similitud, por su parte, deriva del intercambio entre la estima de sí y la solicitud por el otro; resulta de que para poder estimarme a mí mismo es preciso estimar primero al otro como a mí mismo –recordemos que lo mismo sucede con el respeto–. Esto nos dice que debo reconocer en el otro la misma capacidad que en mí para iniciar una acción, para evaluarse y estimarse: “... todos los otros conmigo, antes de mí, después de mí, son yo como yo. Como yo, pueden imputarse su experiencia. La función de la analogía, en tanto principio trascendental, es preservar la *igualdad* del significado *yo*, en el sentido de que los otros son igual-

mente *yoes*” (Ricoeur *Del texto*, 271). Por medio de este reconocimiento el sí mismo se concibe como otro entre otros (Ricoeur en Kearney 118): respeto y estimo al otro como a mí mismo y me estimo y respeto a mí mismo como al otro. Es por esta razón que las dos expresiones son equivalentes (Ricoeur *Sí mismo*, 202).

Habíamos dicho que la alteridad es constitutiva de la *ipseidad* en un grado estrecho, lo que significa que la alteridad no es algo que se añada desde el exterior, “sino que pertenece a la constitución ontológica de la *ipseidad*” (352), lo que nos permite hablar de ‘sí mismo como otro’ no sólo en términos de una comparación, sino de implicación, es decir, lo podemos pensar ‘en cuanto otro’. De acuerdo a Ricoeur, la alteridad tiene su contraparte fenomenológica en la pasividad (Waldenfels en Kearney 112), lo que significa que experimentamos la alteridad como sufrimiento y padecimiento, como una relación entre un agente y un paciente, entre un sí pasivo o convocado y un ‘otro’ que convoca. En la interacción uno hace lo que el otro sufre, pero también es cierto que uno sufre lo que el otro hace; esto hace que la acción y el sufrimiento no se puedan separar. Ello limita nuestra iniciativa en el sentido de ser capaz de hacer algo porque en la relación de un agente y un paciente ésta se distribuye unilateralmente (119), sólo uno de los dos tiene la iniciativa: el agente.

La alteridad, al igual que la identidad, tiene un carácter polisémico. De acuerdo a Ricoeur, las modalidades que ésta puede asumir son: la alteridad de “la *carne*, en tanto mediadora entre el sí y un mundo, [...] el *extraño*, en tanto es mi semejante exterior a mí mismo; finalmente [...] ese otro que constituye el *fuero interno*, figurado por la voz de la conciencia que se dirige a mí desde el fondo de mí mismo” (Ricoeur *Autobiografía*, 110-111). A estas tres posibilidades les da el nombre de ‘trípode de la pasividad y de la alteridad’ (*Sí mismo*, 353).

4.2.1 El cuerpo propio o la carne.

El cuerpo propio es condición para ser persona; necesitamos el cuerpo para ser personas (Kemp y Rasmussen 91). El cuerpo propio se convierte en el mediador entre el sí y el mundo, el modo de ser del sí en el mundo; gracias a él puede poner su sello sobre las acciones y es en el cuerpo que el sí encuentra su anclaje. De acuerdo a Ricoeur, este anclaje del sí en el cuerpo resalta un rasgo notable: el padecimiento, que, al convertirse en sufrimiento nos descubre su dimensión pasiva, en tanto que al sufrir se es víctima de la acción de otro, se sufre lo que el agente hace o, dicho de otro modo, se es paciente de la acción ejercida por otro. Además de las formas abiertas del sufrimiento como la tortura o cualquier forma manifiesta de abuso corporal o psicológico en las cuales la interacción se da entre un sí y otro distinto de sí, es preciso tomar en consideración otras formas más disimuladas: “la incapacidad de narrar, la negativa a contar, la insistencia de lo inenarrable...” (Ricoeur *Sí mismo*, 355), a las que se añade el menosprecio de sí y el odio del otro. Se trata de formas de sufrimiento o pasividad que superan el dolor físico en tanto lesionan la capacidad del hombre para actuar y para asumir la responsabilidad de lo que hace (*Autobiografía*, 111). En estos casos la disimetría primordial que surge de la interacción de agente y paciente no se da entre un sí y otro distinto de sí como en las situaciones anteriores, sino entre un ‘sí mismo’ y un ‘sí mismo como otro’: ‘yo en tanto aquel que no puede ... narrar’, ‘yo soy ese que se menosprecia a sí mismo’, ‘yo en cuanto víctima de mí mismo’. Esto es debido a que el cuerpo propio designa la dimensión de la ‘pasividad íntima’, como la llama, y de la alteridad por ende, y así se convierte en el ‘centro de gravedad’ de la alteridad. De este modo, el cuerpo es el otro que sufre, el paciente de la acción de un agente que puede ser otro distinto de sí, o sí mismo, es decir, “... lo otro, como mi propio cuerpo padecido...” (79).

Ricoeur se basa en los estudios de Maine de Biran sobre la pasividad corporal como contrario y complemento del yo agente y sobre los diferentes grados de pasividad que el cuer-

po propio presenta. El primer grado se refiere a la pasividad extrema, aquélla en que ante el esfuerzo cede la resistencia (*Sí mismo*, 356). En este caso el esfuerzo y la resistencia forman una ‘unidad indivisible’ en tanto que basta el esfuerzo del yo agente para que ceda la resistencia del cuerpo: éste se mueve en cuanto el agente decide hacerlo. El segundo grado de pasividad está representado por las sensaciones que vienen y van, como las de bienestar y las de malestar; aquí “... la pasividad se hace extraña y adversa” (357) porque el cuerpo es paciente de esas sensaciones pasajeras que el yo agente ya no puede intervenir a voluntad, por lo que el esfuerzo y la resistencia ya no forman una unidad indivisible. Por último, el tercer grado es representado por la resistencia de las cosas exteriores de cuya existencia no es posible dudar. A través del tacto se prolonga nuestro esfuerzo y constatamos la existencia de las cosas, una existencia ‘tan indudable como la nuestra’. Tampoco en este caso es suficiente el esfuerzo para que ceda la resistencia.

Ahora bien, más que hablar de cuerpo propio, Ricoeur se refiere a la carne, ‘paradigma de alteridad’, término que tiene una acepción más vasta y que cubre una gran variedad de experiencias que no sólo abarca el actuar, sino también el sufrir, el padecer (*Autobiografía*, 111). La carne, sostiene, es el órgano del querer, el soporte del libre movimiento; se trata de lo que es más originalmente mío, y, de todas las cosas que me rodean, la que más próxima se encuentra de mí. “Yo en cuanto este hombre: esta es la alteridad primera de la carne respecto de cualquier iniciativa” (*Sí mismo*, 360), alteridad que me permite ‘reinar sobre’. Esto significa que la carne precede, es anterior a cualquier intención, o iniciativa, y la hace posible, es decir, se puede caracterizar por el ‘puedo’, el cual sustenta el ‘querer’; por eso da raíz a la experiencia y con ello a la identidad que cambia a través del tiempo. Es así que la identidad-*ipse* comprende una ‘alteridad propia’ que se apoya en la carne (360). Al decir alteridad ‘propia’ o primera, como también la llama, lo que intenta es distinguirla de la alteridad de lo extraño que es

la del otro absoluto. Con esto cobra sentido la afirmación hecha anteriormente en cuanto a que la alteridad es constitutiva de la *ipseidad* y no algo que se agrega desde el exterior. La alteridad de la carne, que me hace posible afirmar ‘yo en cuanto este hombre’ da pleno significado a la expresión ‘sí mismo en cuanto otro’; además, permite que pueda aparecer como un ‘otro entre los demás’ (362), ‘este hombre, este cuerpo-carne, entre los otros’.

La categoría existencial, sostiene Ricoeur, apropiada a la investigación de esta modalidad de alteridad del sí mismo —el sí como carne— es la de estar-yecto, arrojado ahí porque esta categoría toma “en cuenta igualmente la intimidad con respecto a sí misma de la carne y su apertura al mundo” (362). ‘Estar-yecto’ expresa la facticidad a partir de la cual el ‘ser-ahí’, el *Dasein* se vuelve carga de sí mismo, la facticidad de la entrega a la responsabilidad de su ser. Este carácter de carga de la existencia significa tanto remisión a sí mismo como apertura del ser-ahí (363). En virtud de esa remisión a sí mismo y de esa apertura, el afecto —ser afectado— expresa tanto la intimidad del ser-ahí con respecto a sí mismo como las maneras de aparecer en el mundo. La misma noción de ‘estar-yecto’ implica el extrañamiento de la finitud humana —se hace extraña, se hace otra— porque esta finitud es sellada por la encarnación, por la carne, por la alteridad primera. En pocas palabras, podemos considerar que sólo es posible el ‘estar-yecto’ en el mundo por mediación de la carne, encarnados. Es así como la convergencia en el ‘ser-ahí’ del “afecto, del carácter de carga de la existencia y de la tarea de tener que ser” (363) expresa lo más crucial de la paradoja de la idea de una alteridad constitutiva de un sí: ‘sí mismo como otro’.

4.2.2 La conciencia.

La conciencia, nos dice Ricoeur, es el lugar en el que se mezclan las ilusiones sobre sí con la ‘veracidad de la atestación’ (380), y esta última entremezcla el ser-verdadero y el ser-falso. La

atestación se presenta como una especie de creencia, lo que se opone a la noción de episteme o ciencia como ‘saber último y autofundador’. Carece, por tanto, de garantía; por ello es frágil y vulnerable, sometida a la amenaza constante de la sospecha. Sin embargo, es también confianza, lo que le da fuerza ante la sospecha. La atestación es, entonces, a la vez una creencia y un crédito en el que no hay garantía pero sí confianza y es, fundamentalmente, la ‘atestación de sí’, la seguridad de que uno mismo es a la vez agente y paciente. Se trata de la creencia y confianza “... de ser el sujeto de su discurso, de su acción, de los relatos que se hace de sí mismo, de la responsabilidad en fin por la cual el sí se reconoce idéntico en su historia y en sus compromisos en forma de promesa” (en Calvo 71), es decir, aquello que atestamos es la ipseidad, nos dice Ricoeur: estamos seguros de seguir siendo nosotros mismos en nuestra mutabilidad fundamental, al conservarnos a pesar del cambio implícito en el paso del tiempo.

Al ser la conciencia tanto el lugar de las ilusiones sobre sí mismo como de la veracidad de la atestación, la confianza y la sospecha intervienen en su conformación. Con el objeto de separar el carácter moral de la conciencia y, por tanto, no tener que hablar de una ‘buena’ o de una ‘mala’, es decir, con el propósito de colocarla ‘más allá del bien y del mal’ (Ricoeur *Sí mismo*, 388), Ricoeur recurre a este fenómeno de la atestación que “no está marcado inicialmente por ninguna capacidad para distinguir el bien del mal” (388). Al emparentarlo con el de la conciencia vincula, a su vez, el fenómeno de la ‘conminación’ con el fenómeno de la ‘atestación’.

En este marco, cobra importancia la metáfora de la voz, la ‘voz de la conciencia’, la llamada, el ‘otro’ que me llama. Se trata de una voz que se dirige a mí desde el fondo de mí mismo (*Autobiografía*, 110-111), de un ‘otro’ que me interpela y afecta. Al ser interpelado, el sí, que se encuentra colocado en una situación de escucha, se ve afectado por esa voz que llama; se trata, por tanto, de una relación entre un agente –la conciencia que llama– y un pacien-

te –el sí mismo que escucha–, relación que se da en términos de disimetría ‘vertical’, nos dice, entre la conciencia que llama y el sí que recibe el llamado; se trata aquí de la misma disimetría inicial que se da entre la posición activa de cualquier agente y la posición pasiva de cualquier paciente. El “ser-conminado constituiría entonces el momento de alteridad propio del fenómeno de la conciencia, en conformidad con la metáfora de la voz. Escuchar la voz de la conciencia significa ser-conminado por el otro” (*Sí mismo*, 392).

Para Freud la conciencia moral en tanto ‘otro’ sería el superego, conformado por todas aquellas identificaciones con las figuras parentales y con los ancestros que durante nuestra vida hemos sedimentado, olvidado o simplemente rechazado (394), lo cual, de acuerdo a Ricoeur, no agota el fenómeno de la conminación, tan importante para entender la conciencia como el ‘otro’ que interpela al ‘sí’. La conminación se hace posible porque el sí está constituido como estructura receptiva de las identificaciones que constituyen el superego y esto permite al ‘sí’ ser afectado por ellas; si no fuera así, no le sería posible internalizar las voces de los ancestros ni se podrían transmitir de generación en generación. Por tanto, la capacidad receptiva, o “la aptitud para ser-afectado según el modo de la conminación constituye la condición de posibilidad del fenómeno empírico de identificación...” (395).

Sí mismo en tanto otro, en donde ‘otro’ es la conciencia, queda expresado de la siguiente manera: “*el ser-conminado en cuanto estructura de la ipseidad*” (396). Esto significa que la conminación hecha por el otro –la voz de la conciencia– afecta la atestación de sí –su respuesta, su modo de existir, la responsabilidad–, ya que si no hubiera una unidad entre atestación de sí y conminación, la conminación perdería su carácter como tal al carecer de un ser-conminado que responda. Sin la autoafección, cree Ricoeur, la categoría de la conciencia se tornaría superflua.

4.2.3 El otro distinto de sí.

El otro distinto de sí es constitutivo de sí, al igual que el cuerpo propio y la conciencia que antes estudiamos. Ese otro afecta de distintas maneras la comprensión de sí. El sí es afectado por lo otro distinto de sí, para empezar, desde el plano lingüístico: en situación de interlocución, el locutor es afectado por la palabra que se le dirige, por la palabra que escucha. Lo mismo sucede en el plano de la acción ya que ante el otro soy el autor de mis acciones, el otro me designa como tal, designación que se entrelaza con la auto-designación de la acción. Esta afección es particularmente importante en el nivel narrativo ya que la lectura, que permite trasladar el mundo del relato al del lector, "... constituye un lugar y un vínculo privilegiados de afección del sujeto que lee" (*Sí mismo*, 366). El lector asume funciones que desempeñan los personajes, con lo que al sí afectado según el modo real se incorpora la afección según el modo de ficción (366).

En el plano ético y moral la relación asimétrica entre el hacer y el padecer, entre el agente y el paciente, se puede plantear como una relación dialéctica acción/afección. La calidad asimétrica de la interacción se explica porque en el momento de actuar se está ejerciendo un poder sobre alguien más, es decir, alguien afecta a otro de modo que la interacción no sólo pone frente a frente a dos sujetos capaces de *iniciar* una acción sino también a un sujeto que tiene la iniciativa y a otro que la padece (Kemp y Rasmussen 99). Además del agente que afecta al paciente mediante una acción, es necesario recordar que la relación entre ambos es reversible en tanto cada agente puede convertirse en paciente de otro y, por lo tanto, ser afectado por él.

Ahora bien, la capacidad de afectar a otro o 'poder sobre otro' constituye una situación en que se hace posible usar al otro como 'instrumento' o, lo que es lo mismo, el paciente se convierte en una víctima potencial del agente (Ricoeur *Sí mismo*, 367). Aunque el poder como tal no implica necesariamente la violencia, ésta inicia en el seno de una relación de poder, dice

Ricoeur. Así, el ‘poder-sobre’, disimetría fundamental de la interacción, puede ser considerado como la ocasión ‘por excelencia’ para ejercer la violencia en sus innumerables formas, violencia que fundamentalmente “equivale a la disminución o la destrucción del poder-hacer de otro” (234). Las muy diversas formas que reviste incluyen la violencia física, la humillación, la explotación, la amenaza, la violencia sexual, la coacción, el asesinato, la tortura, y tantas otras que, según dice, nos hacen ‘descender a los infiernos’. Se trata a veces de formas extremas de ejercer el ‘poder-sobre’ que no sólo atentan contra el poder-hacer de otro, sino que comúnmente se dirigen contra la estima de sí y el respeto de sí. A este ejercicio de la violencia en cualquiera de sus múltiples manifestaciones –desde las menos graves hasta las más viles– se opone, insiste Ricoeur, la Regla de Oro –o regla de reciprocidad–: haz a otro el bien que querrías que se te hiciese o, lo que es lo mismo, no hagas a otro el mal que odiarías que se te hiciera. Esta regla tiene como fin disminuir la disimetría inherente al poder-sobre que el agente de una acción ejerce sobre un paciente. El respeto es por ello un concepto que entra necesariamente en la consideración del ‘otro distinto de sí’. Si la estima de sí es el correlato subjetivo de la evaluación ética de nuestras acciones, el respeto es el correlato subjetivo de la obligación moral; si la primera me involucra sólo a mí, el respeto se estructura como una categoría dialógica entre ‘sí’ y el ‘otro distinto de sí’ (Kemp y Rasmussen 100).

Son dos los movimientos fundamentales en esta constitución del otro en la noción de sí: el movimiento de sí al otro –Husserl– y el del otro a sí –Levinas–.

Ricoeur explica la postura de Husserl básicamente a través de tres nociones: presentación, aprehensión analogizadora y apareamiento. La presentación, el ‘hacer presente como compresente’, es el nombre que Husserl da a la ‘donación del otro’ quien no es accesible de modo directo. Esta donación –se da lo que del otro es inaccesible– es de un tipo tal que no nos permite vivir las vivencias del ‘otro que se da’, ni sus recuerdos pueden ocupar el lugar de

los nuestros; siempre habrá una distancia entre el otro y yo que no puede ser salvada. La presentación (hacer-consciente-como compresente) fundamenta la ‘aprehensión analogizadora’ cuyo origen es “el cuerpo del otro percibido ahí...” (Ricoeur *Sí mismo*, 370). En virtud de esta aprehensión analogizadora puedo aprehender el cuerpo del otro como carne. Ahora bien, la ‘aprehensión del cuerpo-ahí’ como carne se puede caracterizar como ‘apareamiento’ en el sentido de surgir como par porque se trata de un cuerpo-carne parecido al mío. La encarnación hace posible el apareamiento porque sólo un ‘ego encarnado’ puede hacer pareja con otro ‘ego encarnado’: una carne con la otra. Si bien estas tres nociones no permiten la constitución del ‘otro’ en y a través del ‘ego’, sí señalan un enigma, nos dice Ricoeur: la trasgresión de la esfera de lo propio de la presentación sólo es válida “dentro de los límites de una traslación de *sentido*: el sentido *ego* es trasladado a otro cuerpo que, en cuanto carne, revista *también* el sentido *ego*” (372). De esta transferencia de sentido resulta la expresión ‘*alter ego*’ tomada según la expresión de Didier Franck de ‘segunda carne propia’ (372). Con esto el otro se convierte en alguien que ‘como yo, dice yo’; el otro puede así dejar de ser un extraño y transformarse en mi semejante.

El movimiento de mí al otro –la transferencia analógica– se cruza con el movimiento inverso descrito por Lévinas en su obra, a través de la que iguala la alteridad a la exterioridad radical. A causa de esa exterioridad absoluta en la relación intersubjetiva, la iniciativa que proviene del otro implica una *irrelación* con un ego definido por la condición de separación. Se trata aquí de un ‘yo absolutamente cerrado’, ‘saturado de sí’, y de un ‘otro absolutamente exterior’. Es por esta irrelación que el rostro del otro aparece no en el sentido de fenómeno sino en el de epifanía. Y en ese aparecer el rostro se convierte en una voz. El rostro del otro es, de acuerdo a Lévinas, el de un maestro de justicia que prohíbe el asesinato y ordena la justicia; no es, por tanto, un interlocutor cualquiera. Sin embargo, dice Ricoeur a todo esto, es ne-

cesario hacer mía la voz del otro, y para ello debemos presuponer en el sí una capacidad de recepción; con lo que opone el mismo argumento que a Freud: el sí puede ser escuchado y ser afectado porque está constituido como estructura receptiva. En efecto, un yo absolutamente cerrado no podría ni escuchar la palabra que se le dirige, ya no digamos comprenderla.

A estas dos posturas -Husserl y Lévinas- Ricoeur presenta la idea de considerar “diácticamente complementarios el movimiento del Mismo hacia el otro y el del Otro hacia el Mismo” (379). Estos dos movimientos no se contradicen: el del sí al otro tiene prioridad en la dimensión gnoseológica y el inverso la tiene en la dimensión ética de la conminación. De acuerdo a esta dimensión ética, la asignación a la responsabilidad por el otro remite al poder que tiene el yo de autodesignarse, y este poder, en virtud de la transferencia analógica de la dimensión gnoseológica, es transferido a todo aquel que ‘como yo sea capaz de decir yo’.

En el siguiente capítulo, Ricoeur nos permitirá, a través de las nociones presentadas, acercarnos a la locura de dos personajes diferentes: uno de ellos es puro mismidad y el otro nunca es el mismo, en uno el ‘otro distinto de sí’ es fundamental en la conformación de su identidad/locura y en el otro lo es el cuerpo. Trataremos de conocerlos –determinar el quién– a través de la narración –del loco y de otros– de experiencias que se dan fuera del límite, lo que significa conocerlos a través de la transgresión.