

Mesa Redonda

Diferencias ontológicas en el camino ético del último Ricoeur

Expositores: Esteban Lythgoe (CONICET), María Beatriz Delpech (UBA) y Ana Larrán (UNSa). Coordina: Esteban Lythgoe

Resumen

La hermenéutica ricoeuriana se distancia de Heidegger y Levinas respecto de sus posiciones en torno a la ontología y la ética. Heidegger es caracterizado como aquel filósofo que aplica ontológicamente conceptos tradicionalmente asociados a la ética, sin reconocer este último componente. Esto es lo que sucede entre la primera y segunda parte de *Ser y tiempo* donde se recurre a la autenticación de la conciencia. Sin embargo, se le quita todo contenido a lo atestado y la conciencia pierde el criterio de distinción entre lo bueno y lo malo. En este sentido, se le cierra a esta ontología la posibilidad de una apertura a la dimensión ética. Levinas, por su parte, intenta acceder al otro desde la ética, pues abordarlo ontológicamente conduciría a su ocultamiento. Con ello, su pensamiento pierde de vista que la responsabilidad requiere un quién, un sí mismo. Como contracara a estos dos filósofos, Ricoeur sostiene que la ontología nos abre hacia la ética y la ética supone una ontología. Esta posición filosófica se vuelve manifiesta en obras como *Sí mismo como otro* y *La memoria, la historia, el olvido*.

El objetivo de la presente mesa consistirá en desarrollar algunas de las distinciones ontológicas desarrolladas en las obras de Ricoeur recién mencionadas y poner de manifiesto sus incidencias éticas. Las tres distinciones tratadas serán la de pasividad y actividad, la de sujeto y acción y la de acontecimiento y hecho. Mientras la primera ha sido desarrollada en *Sí mismo como otro*, las otras dos han sido planteadas en *La memoria, la historia, el olvido*. La primera distinción resulta fundamental para entender la apertura ética de la ontología de Ricoeur, pues al plantear la pasividad como un constitutivo ontológico tan fuerte como la actividad, entra en juego la alteridad, en sus diversas manifestaciones, que exige un comportamiento y respuestas éticos. La distinción de sujeto y acción y de acontecimiento y hecho constituye, por último, el sustrato conceptual que posibilita uno de los conceptos más discutidos a nivel de los efectos políticos de la memoria de acontecimientos traumáticos, como es, el de perdón.

“¿Vales más que tus actos?” Agente y acto en la teoría del perdón de Ricoeur.

María Beatriz Delpech (UBA)

Ricoeur trabaja las diferentes esferas de análisis siempre en el marco de una dependencia. En *Sí mismo como otro* la noción de agente aparece ligada a la de acto, y si bien este último tiene un sesgo realista, no parece posible sostener que tenga una existencia separada. Ahora bien, la separación entre el agente y su acto, en *La memoria, la historia y el olvido*, es condición de posibilidad del perdón y de la posibilidad de comenzar de nuevo del agente. De hecho, esta desligadura es parte de la crítica que realiza Badiou al texto. Nos proponemos aquí indagar qué presupuestos ontológicos están en juego en esta separación y qué debilidades tiene este epílogo ricoeuriano.

La noción de “acción como unidad analógica del análisis” es central en el libro *Sí mismo como otro* (1990), en donde Ricoeur se ocupa de la cuestión de la identidad personal. Este objetivo y centro ponen al descubierto una de las alianzas que deviene clave para comprender el texto, a saber, la relación entre la acción y la persona, entre acontecimiento y sí. Esta relación aparece después de una investigación analítica de los términos y, si bien tiene un objetivo ontológico, se juega en el plano fenomenológico de su hermenéutica del sí.

Podríamos decir que la relación entre ambos términos es narrativa ya que el relato es el soporte del sí y de los acontecimientos. En este sentido, la construcción de la acción se encuentra en estrecha relación con la construcción del sí.

Recordemos que Ricoeur pretende alejarse de la concepción dualista cartesiana que dividía entre *res extensa* y *res cogitans*, pero no parece, al menos en la obra del 90, caer en un dualismo de sujeto y acción. La mimética de la acción y la hermenéutica del sí impiden que tengan una existencia separada. Desde ya son inseparables en el plano fenomenológico; pero tampoco parecen ser separables en el plano ontológico en virtud de su pertenencia (la de ambos) a un fondo de ser efectivo y potencial. Es decir, si bien podemos hablar de un estatus ontológico del sí y un estatus ontológico de los acontecimientos, no es verdad que podamos hablar de una existencia separada de ambos. La vía larga impide un acceso directo al sí o a la acción en virtud de esta dependencia.

Esto se ve reforzado por la crítica a la filosofía analítica que podría resumirse en la impugnación de la adscripción de la acción anónimamente a un objeto. Es la condición anónima del agente la que socava el fundamento de la filosofía analítica de la acción ya que, al llegar a la cuestión de la intención, encontramos actos que escapan este criterio, que no son modalidades de la acción y que son inasibles en el campo público. Consecuentemente, implican un agente que no es mero objeto de referencia identificante sino que también es sujeto de la reflexión. Dialéctica relación entre *idem e ipse*.

Ahora bien, el relato que es soporte de la acción significativa y del sí como identidad personal es definido en términos de trama y de puesta en intriga como síntesis de lo heterogéneo.

En la lectura que realiza Nájera, la intriga o trama que vertebrada toda narración tiene el carácter de lo abierto pero conciliado con su necesaria coherencia cuyo momento decisivo es la apropiación no disgregadora de la contingencia, lo que implica el carácter constitutivo de lo circunstancial. "El eje que vertebrada la narración es (...) una especie de 'concordancia discordante' o también una 'síntesis de lo heterogéneo' que logra asumir los acontecimientos, en su irrupción imprevista y casual, como momentos de la identidad." (Nájera, 2006:79) Queda subrayada en esta lectura el rol constituyente de lo contingente, que está pensado principalmente por la noción de 'acontecimiento'. Nada trasciende los acontecimientos que se incorporan al efecto de necesidad del relato por su condición misma de narrativos. Los acontecimientos tienen sentido en función de la trama a la que se incorporan y esta es su condición narrativa. Además, Ricoeur mismo aclara que la transformación de la contingencia en efecto de necesidad tiene lugar en el corazón mismo del acontecimiento (Cfr. Ricoeur, 1990:141 y ss.) porque por su anclaje no es un incidente individual sino que está siempre ya definido por su configuración en la trama. Quisiera resaltar esta idea: los acontecimientos (entre ellos los actos) son momentos de la identidad.

En esta misma dirección, y retomando la acción significativa como texto planteada en *Del texto a la acción*, nos guían los cuatro ejes presentes que desbordan el incidente individual: la fuerza ilocucionaria de la acción que lleva su significado más allá de las oraciones proposicionales que la describen; la condición social de la acción que impide la reducción de su significado a la mera intención de su autor; el mundo referencial no ostensivo que abre la acción y que impide la reducción de su significado a un conjunto cerrado de referencias; y las interpretaciones futuras de la acción que hacen desbordar en su significado a los involucrados directamente en ella. Todo este 'desbordar' de la acción puede pensarse como un 'desbordar' hacia la trama de la que recibe su significado.

No parece posible, en los términos de *Sí mismo como otro*, pensar en 'desatar' al agente de su acción, al sí del acontecimiento significativo. El relato es la manera para 'atar' las acciones en una permanencia que configura la identidad narrativa. Es verdad que esta identidad no está cerrada por la efectividad misma del relato, y sin embargo, la responsabilidad del agente respecto de sus acciones, del hombre capaz respecto de su obrar, es el eje de la co-originalidad de la ontología y la ética.

En la extensa obra del 2000 Ricoeur trabaja la cuestión del perdón en forma de epílogo. Allí, el discurso cambia de registro y parece no poder dar continuidad a la teoría del 90. Si bien permanece anclado en el marco del acto y la potencia aristotélicas, es difícil entender cómo sostener ambos discursos.

Como siempre, Ricoeur parte de la premisa de que, de hecho, el perdón existe. Así se anticipa de alguna manera a responder a la dificultad que representa hablar del perdón en el marco de la cultura occidental. El discurso acerca del perdón siempre contendrá la sospecha de estar infiltrado por presupuestos teológicos que permanecen escondidos o inconfesables. Así, sin negar ni asumir, Ricoeur comienza por "Hay perdón". Este es el fenómeno del que debe dar cuenta la hermenéutica.

Badiou escribe "El sujeto supuesto cristiano: acerca de *La memoria, la historia y el olvido* de Paul Ricoeur" para dar un poco de claridad, especialmente, a la cuestión final del perdón. De acuerdo con él, dentro del desarrollo de este trabajo, hay mucho no dicho que debe ser expuesto para clarificar el debate. No le alcanza con que el perdón exista para excusar a Ricoeur de sus presupuestos teológicos que aparecen no tan 'presupuestos' en su trabajo sobre el perdón. La apelación a la 'gracia' y los himnos de los santos no son marcas menores de la presencia de sus convicciones religiosas.

Mientras que, a lo largo de la obra de 2000, Ricoeur pretende rescatar una cierta objetividad fenomenológica de la memoria y una objetividad narrativa de la historia, al momento del epílogo acerca del perdón, del proceso de 'desatar' al agente de su acto, toma una perspectiva subjetivista en un registro completamente nuevo vinculado al poder y la posibilidad. Toda identidad subjetiva es aquí la relación entre una capacidad y sus posibilidades.

Quisiera centrarme especialmente en la cuestión de la separación entre acto y agente que aquí nos ocupa. Primero, ha quedado establecido que el perdón, en la forma del intercambio, debe guardar la disimetría y la desproporción existente entre la confesión y la palabra de perdón.

El reconocimiento de la dimensión recíproca de la relación entre la demanda y la oferta del perdón no constituye más que una primera etapa en la reconstrucción integral de esta relación. (...) Este carácter aleatorio de la presunta transacción proviene de la disimetría, que podemos llamar vertical, que la reciprocidad del intercambio tiende a enmascarar: en realidad, el perdón salva el intervalo entre lo alto y lo bajo, entre lo altísimo del espíritu del perdón y el abismo de la culpabilidad. (Ricoeur, 2000:616-617)

A partir de acá se pregunta por la cuestión del ¿quién?, ¿qué sí? es capaz de pedir y otorgar el perdón. "Estos dos actos de discurso hacen lo que dicen: se confiesa realmente la falta; la falta es perdonada realmente. Se trata ahora de comprender cómo se hace esto." (Ricoeur, 2000:620) En esta instancia recurre a *La condición humana* de Arendt donde se establece un fuerte vínculo entre la facultad de perdonar y la de prometer. Ambas son formas de dominio de la temporalidad de la acción, que quiere continuar y que se da en el espacio público de la pluralidad. Por eso, ante la impredecibilidad del futuro de la acción se erige la promesa como modo de confianza; ante el dominio irreversible de las consecuencias de la acción pasada, se encuentra el perdón: ambas bajo la lógica de 'atar y desatar'. Insiste siempre en que se trata de una facultad humana y a través de este 'desatar' Ricoeur se las ingenia para introducir una identidad subjetiva flexible y activa. Pero Arendt no ignora que hay ofensas que van más allá de la capacidad humana de perdonar. "Es precisamente el vínculo entre el perdón y la sobreabundancia de amor que, por definición, trasciende la esfera política, que Ricoeur se

esfuerzo por no perder de vista. En el fondo, todo se juega en la manera en la que entendamos la tesis según la cuál 'No hay política del perdón'. (Greisch, 2001:317)

Lo que está en juego en la cuestión del perdón es la separación de la identidad subjetiva y la calificación moral o judicial de sus actos. Es para esto que Ricoeur propone el acto de 'desatar'.

Se enfrenta con Derrida, para quien si esta separación es posible, el perdón ya no lo recibe el culpable. El perdón lo recibiría un sujeto que es sin acto. Derrida se mantiene más cercano a la línea de la identidad narrativa del *Sí mismo como otro*. Si se juzga el acto y se condena al agente es precisamente porque no son disociables, no porque sean separables, aunque uno no se agote en el otro.

Para Ricoeur, el acto, o mejor, la efectividad del acto, no agota aquello de lo que el sujeto es capaz o es potencialmente. Y, en definitivas cuentas, la identidad del sujeto resulta de esta capacidad o potencialidad. Por eso el sujeto que recibe el perdón es el mismo pero potencialmente otro; esto no significa que sea otro sujeto.

Ahora bien, ¿es en virtud de la separabilidad que es lícita esta explicación? ¿No parece más razonable, especialmente después del tratamiento de la identidad y de las acciones que ya había dado Ricoeur, pensar que la ipseidad en tanto alteridad y potencialidad hace posible un nuevo relato que reconfigure la trama para ponerla en función de otras o nuevas variables? Si bien es verdad que no hay política del perdón, es también cierto que el perdón comienza por una decisión política que no necesariamente debe apelar a un discurso de la redención inscripto en la memoria abrahámica para fundamentarse sino que simplemente puede enmarcarse en una teoría ética de la responsabilidad.

Por fuera del ámbito institucional, hay que distinguir entre la capacidad y su efectación y esta disociación, de acuerdo con Ricoeur, es un acto de fe en los recursos del sí para regenerarse. El perdón garantiza la restauración de la capacidad de actuar con la promesa de la regeneración futura, de la capacidad que hace a la identidad proyectarse, ser proyecto. Detengámonos aquí un momento: no es confianza vacía o un mero salto de fe, sino crédito dado a una promesa, explícita o implícita en la confesión. No olvidemos que este perdón no implica amnistía ni prescribibilidad institucional, sino, para seguir el vocabulario del propio Ricoeur, 'gracia' o 'don'.

El perdón consiste en tener al culpable por capaz de otra cosa que de sus delitos o faltas, al darle las palabras liberadoras: "Valés más que tus actos". ¿Cómo puede ser diferente para un cristiano?, se pregunta Badiou. La promesa de la salvación depende de este enunciado.

Fundamentalmente, mi crítica principal yace en lo que considero ser no tanto una hipocresía sino una falta de civilidad común a tantos cristianos defensores de la fenomenología: el absurdo encubrimiento de la verdadera fuente de las construcciones conceptuales y las polémicas filosóficas. ¡Cómo si fuera posible que una elección tan radical, especialmente hoy en día, como la de una religión específica pudiera, en cualquier momento, borrar su adherencia a los efectos del discurso! (Badiou, 2006:27.8)

La pureza indeterminada del poder de actuar, aun si no pertenece a un nuevo sujeto tampoco tiene correlato en la identidad del sujeto: no identifica ni lo mismo ni lo otro. Por tanto, perdonar no significaría perdonar a alguien sino a un acto que cae en el anonimato tan criticado en el 90, a un cada uno que no termina siendo nadie o la humanidad en general. Es indudable la raíz cristiana de este perdón, del tipo del perdón otorgado a todos los hombres por el pecado original. "¿Por qué no dar vuelta la perspectiva y empezar por el acto como el

único punto real de la identidad subjetiva?" (Badiou, 2006:27.8), se pregunta otra vez Badiou y yo agregaría, tal y como fue planteada la identidad en *Sí mismo como otro*. Claro que Ricoeur acá da un paso al menos extraño: en lo que podría pensarse como una falacia *ad auctoritatem*, argumenta que lo originario es la disposición al bien, y sólo puede ser radical la disposición al mal, tal y como se encuentra en el *Ensayo sobre el mal radical* de Kant. Como subraya Badiou, todo acto malo es un accidente porque lo esencial es la fuente siempre disponible de las buenas acciones. Otra vez la marca evidente del cristianismo, conjunto de creencias para el cual la posibilidad de la salvación es universal. Es esta la verdadera razón por la que la identidad subjetiva queda conectada con la pura potencialidad para poder articular el mensaje evangélico con una teoría filosófica de la responsabilidad. *¿Fides quarens intellectum?*

Badiou le responde: "Puede ocurrir, rara vez, que tus actos valgan más que vos".

Me gustaría cerrar esta primera aproximación retomando la hermenéutica del sí de *Sí mismo como otro* y evaluando los presupuestos ontológicos de la cuestionada separación entre el sí y su acto. Como adelanté más arriba, considero que podía ensayar una teoría del perdón en los términos de su propia obra anterior.

El modo de aparecer de los acontecimientos narrativos exigía que fueran narrados y es precisamente en el relato en donde se encuentra el agente y surge la cuestión del sí. O sea que el relato es el soporte tanto del sí como de los acontecimientos. También vimos que este sí, fenomenológicamente hablando, aparece en el marco de una narración más amplia que Ricoeur llama 'trama' y, de allí, surge su identidad. Esto nos dejaba con un agente que es personaje de una trama. Más importante aún es la auto-designación implicada en la acción narrada que hace que esta fenomenología sea también una hermenéutica. En definitivas cuentas, la identidad en términos de relato es una construcción basada en la interpretación de los acontecimientos, lo que hace que haya una estrecha relación, como lo habíamos señalado, entre la construcción de la acción y la constitución de sí. Además, en cuanto dialéctica entre identidad *idem* e identidad *ipse*, es de suma importancia el factor temporal que ya estaba presente en los primeros estudios del texto del 90 como un problema, cuando Strawson hablaba de reidentificación. En el polo del *idem*, o mera mismidad, encontraremos la identidad numérico-cualitativa que permite hacer referencia a una continuidad ininterrumpida. Desde esta categoría puede responderse a la posición que Derrida toma respecto del perdón. No es imposible porque se dé a otro, sino que no está pensado desde la mismidad, sino desde la ipseidad que abre la posibilidad.

Ahora bien ¿qué ocurre con el polo *ipse*? ¿Hay permanencia en el tiempo cuando hablamos de acontecimientos? Bien podía el sí, en ejercicio de su libertad y voluntad, realizar un acto como el del perdón, un acto de discurso que interviene efectivamente en el mundo innovando sobre una interpretación sedimentada de un acto pasado; especialmente si tenemos en cuenta la confesión como acto presente, como interlocutor de una situación de intercambio. Esta es la posibilidad fenomenológica que abría la ontología basada en las metacategorías de acto y potencia. Por eso la identidad narrativa era dialéctica entre mismidad e ipseidad, carácter y mantenimiento de sí, concordia y discordia. "La persona, entendida como personaje de relato, no es una identidad distinta de sus experiencias. Muy al contrario: comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada." (Ricoeur, 1990:147) Por esto, narrar está entre describir y prescribir; porque es en el encadenamiento del relato donde encontramos respuesta a las preguntas ¿qué?, ¿quién?, ¿cómo? Esto está claro si hemos comprendido bien la metodología hermenéutica ricoeuriana.

Recordemos que se trata de “nuestro propio grupo ternario, más epistemológico que ontológico: describir, narrar, prescribir.”(Ricoeur, 1990:346) La hermenéutica comienza por un describir, un punto de partida analítico que es fase necesaria para una comprensión del sí y del mundo que dé cuenta de los fenómenos.

La relación de la trama con el personaje sólo aporta nuevas luces a la relación entre la acción y su agente al precio de una *extensión* del campo práctico, más allá de los segmentos de acción que la gramática lógica inscribe fácilmente en frases de acción, e incluso más allá de las cadenas de acción cuyo único interés reside en el modo de conexión lógica propia de una praxeología. (Ricoeur, 1990:152)

En este sentido, la narración logra pasar de la adscripción de la acción a la imputación de la acción a su agente. Narrar, entonces, articula los acontecimientos como ocurrencias y como acciones en un relato que nunca será neutro. Toda descripción es incompleta porque pregunta ¿qué? y no ¿quién? y frena allí donde el círculo hermenéutico recién comienza. La tesis de Ricoeur en términos de su comprensión de la hermenéutica, más holista, más descriptiva, más articuladora y más prescriptiva, está cristalizada en esta tríada.

¿Era necesario más? ¿Es posible que una de nuestras acciones valga más que nosotros mismos? Pienso que sí en el marco de una trama que no permite hablar de identidad subjetiva, tan marcada por la subjetividad, sino personal, narrativa, que ya de por sí daba lugar a la prescripción. ¿Se puede perdonar a los nazis en Europa o a los militares en Argentina? La cuestión es complicada y Ricoeur da pasos inseguros: no terminamos de saber si se trata de un perdón personal, o si estamos hablando de sujetos históricos ¿Hay que perdonar a Hitler o a los nazis? Es una pregunta injusta ¿Quién debería perdonarlo?; ¿existe un pedido de perdón que comience un intercambio?; ¿Yo lo tengo que perdonar, el pueblo judío, sólo las víctimas? El tema excede al epílogo que le da la razón a Badiou al dilatar pronunciarse sobre el tema.

Referencias

RICOEUR, P., *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2010². Edición original en francés de 2000.

RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI editores, México, 1996. Edición original en francés de 1990.

GREISCH, J., *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Ed. Jérôme Million, Grenoble, 2001.

BADIOU, A., (2006) 'The Subject supposed to be a Christian: On Paul Ricoeur's *Memory, History, Forgetting*', en *The Bible and Critical Theory* 2 (3), pp. 27.1-27.9.

NÁJERA, E., (2006), "La *hermenéutica del sí* de Paul Ricoeur. Entre Descartes y Nietzsche", en *Quaderns de filosofia i ciència*, Societat de Filosofia del País Valencià, 36.

La acción pasiva en el encuentro con la alteridad

Ana Larran (UNSa)

Uno de los desafíos de la filosofía del último Ricoeur es plantear un modo de ser. En el presente trabajo, queremos mostrar cierto delineamiento de este desafío y las consecuencias éticas y ontológicas que conlleva. Existen, dentro del planteo metafísico de Ricoeur, algunos conceptos básicos, imprescindibles para comprender su derrotero ontológico.

Para comenzar es importante ubicar a Ricoeur dentro de la línea hermenéutica pues toda lectura del ser se realiza a través de las expresiones del lenguaje, pues toda vivencia es susceptible de ser narrada. Es a través de diferentes planos (lingüístico, prático, narrativo, ético) que el ser se expresa y debe ser leído. La esencia humana depende de un lenguaje que es metafórico, que tiene más de un sentido. En razón de estas cuestiones, Ricoeur no habla de conocimiento del sí, sino de atestación, donde existe siempre un margen de error.

Este concepto de atestación se da tanto en el plano lingüístico como de la acción. La vida humana no se puede pensar como una sustancia inmutable, que hay que dilucidar, sino que se interpreta (en el orden teórico) y se atestigua (en el orden práctico). A través del concepto de atestación se vislumbra la posibilidad de acceder a una especie de veracidad, análoga a la de un testigo fiable, dejando la duda o el falso testimonio como un acecho constante.

La legibilidad de la acción y los actos de lenguaje son premisas sobre las que se apoya toda la filosofía hermenéutica de Ricoeur. Que la existencia pueda ser interpretada se debe a que hay una vinculación entre las acciones y los textos. *“Toda obra literaria que le permite abrir delante de ella un horizonte de experiencia posible, un mundo en el cual sería posible habitar”* (P.Ricoeur:1984:51). Dicho en palabras de Aristóteles, un poeta no es un creador de metros, sino de mitos. El objetivo de los mitos es responder, por un lado, a las preguntas fundamentales del hombre y, por otro lado, mostrarnos lo acaecible, lo que puede suceder, un mundo posible. Ricoeur va a centrarse en esta segunda acepción: en el poder-ser del hombre. Su ontología no persigue una esencia, sino que busca una posibilidad, pausable a través de la iniciativa de acción.

La atestación trasciende el plano meramente cognitivo, y permite entrar de lleno dentro de un plano ontológico. El ser atestado es un modo de ser, el modo de ser de la ipseidad, que compromete toda una ontología. Este salto se logra en la propuesta de Ricoeur, a través de la multiplicidad de sentidos del ser aristotélico, entre los cuales encontramos la concepción de ser verdadero y ser falso, que va a permitir dar al concepto de atestación el peso ontológico.

Un tercer concepto, entonces, fundamental para comprender la propuesta ontológica de Ricoeur, es la dialéctica entre dos formas de ser del sí: la ipseidad y la mismidad. Ricoeur va a conceder primacía al modo de ser en tanto ipseidad, es decir como un ser de capacidades, de potencialidades. A la ipseidad se le opone la mismidad, como otro modo de ser del sí, el modo de permanencia en el tiempo, a la que toda la metafísica de sustancia ha intentado responder. La pregunta por la mismidad, es la pregunta por lo **qué** soy, en cambio la pregunta por la ipseidad es la pregunta por **quien** soy. Ricoeur litiga, de este modo, contra cualquier concepción sustancialista del ser.

Entender el ser como ipseidad es entenderlo como un ser histórico, con iniciativas capaces de transformación y cambio a través del tiempo. Ricoeur emparenta la identidad ipse con la identidad narrativa, esa identidad que se hace presente al final de la vida, cuando el relato se termina. En ésta concepción del ser de uno mismo, en tanto ipseidad, es donde se juega el meollo ontológico fundamental del hombre y se presenta la relación con la alteridad como una relación fundamental, reactivando el discurso platónico de los Grandes Géneros, donde encontramos lo Mismo y lo Otro.

El sí, entendido como ipseidad, que reactiva la concepción aristotélica de *acto* y *potencia*, nos remite a la alteridad, en la medida que toda *πραξις* requiere un *παθος*, una

pasión, como contrapartida constitutiva. Actuar y padecer son las dos caras de una vida. Todo agente puede ser paciente y en esa pasión, se encuentra la alteridad.

Dentro del pensamiento de Ricoeur, encontramos tres maneras donde la alteridad se nos presenta y se entremezcla con nuestra experiencia, limitándonos: la experiencia del cuerpo propio, la experiencia del otro y la experiencia de la conciencia. La relación de la ipseidad con la alteridad es una relación dialéctica y de implicancia tan íntima, es decir que es necesario pasar por todas las formas de alteridad, para tener una comprensión mejor y más profunda de la ipseidad.

Para entender el peso ontológico del cuerpo, es fundamental marcar la diferencia (introducida por Husserl) entre cuerpo y carne, debido a que es esta diferencia la que va a permitir encontrar la alteridad dentro de la subjetividad. El cuerpo es el órgano en el cual se manifiesta al pasividad de las acciones por la resistencia a la acción, por las sensaciones caprichosas, como el malestar o el bienestar y por la resistencia a las cosas exteriores, que se perciben en el tacto o el esfuerzo. Pero, para uno mismo, el cuerpo no se presenta como cuerpo sino como carne. Es el lugar de lo propio, de lo subjetivo. La carne no es percibida como objeto, sino como el lugar de las síntesis pasivas, del quierio (el cuerpo sería el lugar del puedo), de las sensaciones. La carne no es el espacio de la acción, sino de la pasión y, en este sentido, es la alteridad más propia de cada uno.

Contrariamente, la experiencia fenomenológica del cuerpo es lo que nos une con el mundo de las cosas. Por esta cualidad, de tener un cuerpo es que nos comprendemos como cosas. Por medio del cuerpo, mis acciones tienen un lugar, a través del cuerpo es que mi sí puede actuar y acontecer en el mundo. Pero recién en la aparición del otro, diferente de mí, me reconozco como un cuerpo entre otros cuerpos.

Pero, ¿cómo percibo al otro en tanto otro y no como un mero objeto? Cómo poder conocer al otro es uno de los grandes desafíos con el que todo hombre, en tanto ser social, se enfrenta. El otro, en tanto libertad y autonomía, en tanto ser capaz de actuar y de transformar su mundo, se escapa, se aleja del mundo referencial y obliga a buscar modos de entrar a un mundo alternativo. Para responder a estas cuestiones, Ricoeur, apela a los aportes de Husserl y Levinás.

Para Husserl, el prójimo se percibe mediante una *εποχή*, es una certeza sin fundamento. No se puede percibir en tanto carne y percibirlo únicamente como cuerpo es hacerlo de manera equivocada. Pero en la *εποχή*, el otro se presenta como sujeto, no como un mero objeto. El yo se enfrenta al otro como si fuera un otro-yo, por eso se denomina prójimo. Este otro permite la experiencia de lo propio, de lo "mío", sin él la identidad tiene lugar, pues sin otro amenazante, lo propio carecería de sentido. También, es en el otro que se da la experiencia de un mundo conjunto.

Husserl denomina "aprehensión analogizadora" al encuentro con el otro. Pero esta aprehensión no permite captar al prójimo en tanto carne. La cuestión que surge en este punto, es la de captar el Ego del otro. La primera vivencia fenomenológica, que me permite acercarme al concepto de carne del prójimo, es el apareamiento. Sin embargo esta vivencia (que se da, sin lugar a dudas, entre dos carnes) no logra transmitir las vivencias carnales del otro.

Es en el pensamiento de Levinás, donde Ricoeur va a encontrar la herramienta que va a permitir acercar la disimetría que hay entre el sí y el otro. Levinás se centra en el movimiento del otro hacia el ego, haciendo una crítica a la fenomenología intencional de Husserl, donde la forma de conocimiento sigue siendo la representación. Incluso la "aprehensión analogizadora" no sale del solipsismo gnoseológico, característico de la forma de representación moderna.

Si hay un movimiento del yo al otro, que se da en el plano gnoseológico, también tiene que existir un movimiento del otro al ego. Este movimiento, afirma Levinás, se da en el plano ético y es ahí donde hay que centrarse para poder descentrarse del ego y poder comprender al

otro desde otro punto de vista. De este modo, Levinás singulariza el mandato ético, enfrentándose a Kant y a la ley moral universal. La auto-imputación tiene lugar fuera de mí, en la voz del otro que me dice: "No matarás". Se exterioriza la auto-imputación kantiana, es decir que la deuda no sale de la propia razón ni de la formulación de máximas, sino que es otro-ego, exterior a mí, el que exige e imputa la conducta y acciones.

Tenemos dos posturas fundamentales y exageradas, que deben superarse para entender la correcta relación dialéctica entre el ego y el alter ego. La primera es la fenomenología del egotismo, donde la hipérbole está puesta en el yo, en un ego incapaz de otro. Para este ego, el rostro ajeno deviene como una exterioridad absoluta, como una imagen que no puedo incorporar, que simplemente percibo. La segunda es la Epifanía del Rostro. Aquí aparece hiperbolizado el otro, que es captado como una voz exterior, la voz del maestro o del juez, que imputa hasta convertir al Ego en su rehén. En este plano, la ipseidad pierde toda identidad.

La superación de ambas hipérboles se da cuando el yo acoge al otro en el reconocimiento, en la respuesta responsable. Al entender la voz del otro, al darle acogida, no puedo concebirse como una total exterioridad. No hay un ego prisionero del discurso ajeno, ni tampoco un ego que impone el propio discurso, sino que existe una relación dialéctica con el otro. El sí dialoga con el otro, hace suyo la voz ajena para superar el monólogo egoísta y comprender mejor el yo más propio.

La relación entre las dos hipérboles es una relación dialéctica, donde ninguna de las dos se anulan, pues se sitúan en diferentes planos (la primera en el gnoseológico y la segunda en el ético) sino que hay una instancia superadora, una verdadera *Aufhebung*.

El tercer elemento de la alteridad es la conciencia. La pasividad que impone la conciencia se da en la medida que se considera la metáfora de la "voz de la conciencia", una llamada que me impele. Esa voz, cuyas características son la interioridad y la verticalidad, es lo que constituye el fenómeno de la conciencia. Son tres los desafíos que surgen para el análisis de la misma.

El primero de estos desafíos es la de divorciarla de toda connotación moral, apartándola de la idea de buena y mala conciencia. En esta tarea de desmoralización de la conciencia, se hacen presentes las críticas y aportes de Hegel y Nietzsche.

Ambos pensadores van a concebir la conciencia como mala conciencia. La crítica hegeliana, de carácter teleológico, no hace explícita esta concepción (como sí lo hará Nietzsche) pero se la puede percibir, dentro de la Fenomenología del Espíritu, en lo que va a denominar "desplazamiento equívoco". En el camino dialéctico que realiza la conciencia para llegar a la instancia superadora del Espíritu, uno de los estadios es este desplazamiento, que implica la desvinculación de la concepción de moralidad, cuya máxima expresión es la deontología kantiana.

Más allá del aporte hegeliano, la verdadera denuncia contra el concepto de buena o mala conciencia, se encuentra en el pensamiento de Nietzsche. El gran destructor de conceptos, vuelve a atestar el golpe contra la noción de conciencia y denuncia, ya explícitamente, que estuvo siempre vinculada a la idea de conciencia moral. La crítica busca el origen de la moralidad y la encuentra en la idea de promesa. Una vez realizada una promesa, se da lugar al deudor y al acreedor, a la violencia y al reclamo.

Estas críticas van a permitir a Ricoeur introducir la sospecha en la noción de conciencia. Por lo tanto, el poder ontológico de la atestación se cierne sobre ella. Ya no es la voz que me dice, *iso facto*, que es lo bueno o lo malo. Hay una duda que ha ingresado y ya no podemos fiarnos completamente de los dictámenes morales, que nos murmura.

La solución no es volcarse hacia el concepto de buena conciencia porque se sigue permaneciendo en el plano de la justificación, de la moralidad, que es donde debe escapar para insertarse en el discurso de segundo grado, es decir en el plano de la metafísica.

Una vez que la conciencia se divorcia de las connotaciones moralizadoras, es necesaria una nueva interpretación. ¿Qué papel cumple la conciencia, una vez que se la disocia de su papel de voz moralizadora? En "Ser y Tiempo", Heidegger nos brinda una nueva concepción de conciencia. "La atestación de un poder-ser auténtico es obra de la conciencia", afirma el pensador alemán. La voz de la conciencia es una llamada que solicita que el sí viva de manera auténtica, según su ser más propio. No es una llamada con contenido, sino que es una voz que nos dice "llega a ser quien eres". La deuda es con uno mismo, la voz nos incita a encontrarnos a nosotros mismos en nuestro ser más propio.

Esta llamada no es una llamada con contenido moral.. Esto quiere decir que si el sí mismo se reconoce únicamente como mismidad y se reconoce como un objeto más en el mundo, como cualquier ser-a-la-mano, la voz de la conciencia no lo devuelve a su ser más propio, hay un acallamiento. La llamada se escucha en la medida que el sí busca su ser más propio, en tanto reconoce su carácter de ipseidad, de transformación, de iniciativa. Hay un ansia de conciencia, hay un querer entenderse en propiedad. Las acciones del Dasein se realizan sobre las posibilidades fácticas, hay un situacionismo, pero siempre se debe tener en cuenta el poder-ser original. La función de la conciencia es, entonces, recordarme ese poder-ser, no especificarme las acciones que debo tomar.

Pero Ricoeur no se queda con la concepción de conciencia totalmente desmoralizada, que propone Heidegger. La conminación existe, y es en ella donde se hace presente la alteridad (la pasividad) en el fenómeno de la conciencia. El problema, afirma Ricoeur es que se asocio la conciencia a la moralidad, dejando de lado dos elementos de la tríada ética-moralidad-convicción. La ética debe volver a la convicción, dejando atrás la prohibición. La voz ya no es la de "No matarás", convertida en ley, sino que tiene cara, se singulariza en el otro que me dice "Ámame". La conciencia se vincula, de esta manera, con el concepto aristotélico de *phronesis*, que es la sabiduría práctica, que me permite actuar según mis convicciones, en los momentos que haya conflictos de deberes, que debo tomar una decisión, que debo optar para una acción. "Uno siempre se decide en soledad", pero esta soledad, como vemos, está muy vinculada con la alteridad.

El tercer desafío, que se presenta, es poder diferenciar esta conminación de la conciencia de la que me realiza el prójimo, darle un lugar específico. ¿Por qué la voz que me conmina no puede ser la del otro y tiene que ser esta voz, vertical e interior?

Ricoeur afirma que la originalidad del fenómeno de la conciencia está en que une la conminación, venida del otro, con la atestación del sí. En la conciencia hay una auto-afección que hace frente a la conminación venida del prójimo, que le garantiza el sentido. Ese otro, que me conmina en la conciencia, puede ser mis antepasados, alguien que me contempla y miro, Dios o un lugar vacío. El discurso filosófico, en este punto, queda en suspenso.

¿Qué conclusiones podemos añadir a las reflexiones de Ricoeur? ¿Qué nos da a pensar la relación entre la identidad ipse y la alteridad? La vinculación de la metafísica con la ética, hasta el punto de no poder entenderse la una sin la otra, es uno de los aportes más enriquecedores de Ricoeur.

Ricoeur nos brinda una ontología del hombre capaz, de potencialidades. Lucha contra la permanencia, contra la sustancialidad, contra el acallamiento de la conciencia que nos obliga a permanecer, a aceptar.

No puede dejar de verse como un desafío el asumir la propia existencia como una posibilidad y como un esfuerzo, que me comprometa con la alteridad hasta el punto de definir mi propia esencia, mi propio ser. El hombre es algo, es un ser metafísico y como tal ya es parte de un absoluto. Pero esa característica hay que conquistarla. Hay que desafiarse y animarse a entenderse en toda las posibilidades más propias, aunque no sea el camino más fácil, aunque cause angustia. "No basta con entrar en paz en donde de hecho llegaremos a

estar, porque corremos el peligro, con tanta paz controlada, de no enterarnos" (Leyte, A.: 2002:40).

Ser uno mismo no se encuentra en el pensamiento, en la reflexión filosófica sino que la identidad hay que edificarla, como se construye un relato. Y esta construcción se da sobre posibilidades fácticas, en un **contexto**, donde el reconocimiento de lo otro, los otros y lo Otro, no pueden dejar de constituirnos y definirnos.

Referencias

Aristóteles, *Obras completas*, Aguilar, 1967, Madrid

Leyte, Arturo, *Hacer historia de la Filosofía*, trabajo introductorio de Identidad y Diferencia de Martin Heidegger, Ed Nacional, Madrid, 2002

Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, F.C.E., México, 1962

Paul Ricoeur, *La vida: un relato en busca de narrador* en Educación y Política, Ed. Docencia, 1984, Argentina.

Ricoeur, Paul, *La acción considerada como un texto* en Hermenéutica y acción Ed. Docencia, 1985, Argentina.

Ricoeur, Paul, *Si mismo como otro*, Siglo XXI, España, 1962