

IPSEIDAD Y PROMESA LA PERSONA COMO CO-CREACIÓN MUTUA A PARTIR DE LA NOCIÓN DE IDENTIDAD NARRATIVA DE PAUL RICOEUR

JUAN DAVID QUICENO
Universidad Católica San Pablo (Arequipa, Perú)

RESUMEN: El artículo analiza la relación entre ipseidad y promesa desde la perspectiva de la identidad narrativa que propone el filósofo francés Paul Ricoeur. Desde dicha perspectiva, la promesa aparece como paradigma de la ipseidad, pues, en ella la identidad aparece como polo de responsabilidad, creatividad e intersubjetividad. El artículo termina con el intento de esbozar la ontología detrás de la tesis de la identidad narrativa.

PALABRAS CLAVES: identidad narrativa; ipseidad; promesa; innovación creativa; responsabilidad; intersubjetividad.

Selfhood and Promise. The person as a mutual co-creation from the notion of narrative identity of Paul Ricoeur

ABSTRACT: The article analyzes the relationship between selfhood and promise according to the perspective of the narrative identity proposed by Paul Ricoeur. From this perspective, the promise appears as a paradigm of the selfhood, because, in it, identity appears as a pole of responsibility, creativity and intersubjectivity. The article ends with the attempt to outline the ontology behind the narrative identity thesis.

KEY WORDS: Narrative identity; Selfhood; Promise; Creative innovation; Responsibility; Intersubjectivity.

INTRODUCCIÓN

La identidad narrativa es una de las tesis antropológicas más importantes de Paul Ricoeur. El planteamiento nace de un tratamiento fenomenológico-hermenéutico de la persona humana que permite distinguir una dialéctica entre lo que el autor francés denomina los valores constitutivos de la identidad, a saber, la mismidad y la ipseidad.

La tesis fue esbozada inicialmente en las conclusiones de *Temps et récit* y profundizada en *Soi-même comme un autre* y en *Parcours de Reconnaissance*. En la segunda obra, centrada en el problema antropológico, Ricoeur expone la distinción entre mismidad e ipseidad y el modo como considera que ayuda a sortear algunas dificultades que surgen de planteamientos reduccionistas de la identidad personal.

Según Ricoeur, la identidad responde a la pregunta por el *quién* de la acción y se dice narrativa porque se realiza a través del relato¹. Es más, piensa el autor

¹ La composición del relato se entiende como «hacer surgir lo inteligible de lo accidental, lo universal de lo singular, lo necesario o lo verosímil de lo episódico» (RICOEUR, 2011b, p. 96).

que, «sin la ayuda de la narración, el problema de la identidad personal está condenado a una antinomia sin solución: o se presenta un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados, o se sostiene, siguiendo a Hume y a Nietzsche, que este sujeto idéntico no es más que una ilusión substancialista» (Ricoeur, 2009, pp. 997-998).

Esta identidad narrativa, que es propia del hombre o de una comunidad, tiene dos valores que se relacionan en forma dinámica. Por un lado, los valores objetivos del cuerpo y del carácter; es decir de los rasgos con los que identificamos un individuo o una comunidad y que nos permiten decir que continúan siendo los mismos (Ricoeur, 2006b, pp. 112-118). Por ello, piensa Begué «el *idem* responde a la pregunta por el “qué” de algo. Cuando decimos “qué es el hombre”, nos dirigimos precisamente a este tipo de identidad» (Begué, 2009, p. 683). Por el otro lado, tenemos el valor del sujeto responsable, a saber, un ser capaz de asumir como propios actos, palabras y relatos. En términos de Ricoeur, no se trata de una mera continuidad sino de un *mantenerse a sí mismo* que, por tanto, «no se deja inscribir, como el carácter, en la dimensión de algo en general, sino únicamente, en la del ¿quién?» (Ricoeur, 2006b, p. 118).

La mismidad responde a la pregunta por el *qué* mientras la ipseidad responde a la pregunta por el *quién*. Por ello, en *Parcours de Reconnaissance* dirá Ricoeur que su acto más representativo es la memoria. Recordar, en ese sentido, sería encontrar la concordancia entre el antes y el ahora. En la segunda, en la ipseidad, el hombre aparece como un sujeto capaz de asumir el cambio fruto de sus elecciones personales. De ahí que su acto paradigmático sea la promesa:

La memoria y promesa se sitúan de modo diferente en la dialéctica entre la mismidad y la ipseidad, los dos valores constitutivos de la identidad personal: con la memoria, se acentúa principalmente la mismidad, sin que esté totalmente ausente la característica de la identidad por la ipseidad; con la promesa, la predominancia de la ipseidad es tan abundante que la promesa se evoca fácilmente como paradigma de la ipseidad (Ricoeur, 2006a, p. 145).

En consecuencia, la identidad narrativa, articulada a través de los actos paradigmáticos de la memoria y la promesa, termina siendo la interpretación nunca acabada del sí mismo por la que se responde a la pregunta fundamental por el *quién* de la acción y a través de la que se integran los rasgos objetivos y comunes de lo humano con la apropiación que el sujeto hace de ellos de forma personal.

Los peligros aparecen cuándo esta articulación es puesta en crisis. Especialmente, como expone Ricoeur, cuando la ipseidad es eclipsada por la mismidad. El asunto aparece claramente en la identificación empirista entre sí-mismo, identidad y memoria que realizó John Locke². En esta identificación, el sí mis-

² Como piensa Ricoeur si aceptamos con Locke que la identidad sería el fruto de la capacidad de extenderse retrospectivamente hacia el pasado y conectarlo con el presente entonces la «libertad personal es una identidad temporal. De este modo, la ecuación es completa entre *consciousness, self, memory*, a costa de todas las paradojas suscitadas por el hecho

mo se ve reducido a un modelo de concordancia (*sameness*) que no resiste al problema de la diversidad y que termina llevando a la persona humana hacia su extravío dentro del plano de lo objetivable (Basombrío, 2008, p. 123).

Locke se plantea el problema de la identidad uniendo las nociones de tiempo y de permanencia, es decir, preguntándose cómo es posible que un sujeto se mantenga siendo el mismo a lo largo del tiempo. Acorde con su idea empirista descarta la sustancia³ y se centra en la memoria como facultad capaz de unir el flujo temporal de las experiencias del hombre. Ricoeur piensa que aun cuando planteemos el problema de la identidad con las categorías de permanencia o subsistencia en el tiempo⁴ no podemos dejar de considerar que: una cosa es subsistir siendo lo mismo y otra, la capacidad de designarse como quien subsiste.

En la persona humana, la identidad puede referirse tanto a la resistencia del paso del tiempo cuando señalamos que *algo* es lo mismo como al mantenimiento del sí mismo como sujeto responsable de la acción. Ricoeur nota que ese *mantenerse* que es más propio de la ipseidad tiene una cercanía con el acto de la promesa, pues en ella, la persona se impone el deber de mantener su palabra a pesar de los cambios y las vicisitudes del corazón. Refiriéndose a este asunto, decía en *Soi même comme autre*:

La palabra mantenida expresa un *mantenerse a sí* que no se deja inscribir, como el carácter, en la dimensión del algo en general, sino, únicamente, en la del «¿quién?» (2006a, p. 118).

del olvido, el del sueño, el del desdoblamiento imaginario o real de la memoria, incluso por la imaginación de la sustitución de una memoria por otra en el interior de un mismo cuerpo. (Locke es, en este sentido, el inventor de los *puzzling cases* que prosperarán en la filosofía analítica contemporánea, en particular en la brillante obra de Parfit, *Reason and Persons*). A Locke solo le importa dejar fuera la idea de sustancia; la conciencia y su memoria bastan para todo» (RICOEUR, 2006b, p. 158).

³ «El sí mismo puede concebir que la sustancia de que está hecho actualmente haya existido antes, unida al mismo ser consciente. Pero sepárese ese tener conciencia, y esa sustancia ya no es más el sí mismo, ni forma parte de él, que cualquiera otra sustancia, como resulta evidente del ejemplo que hemos puesto de un miembro que ha sido separado del cuerpo a que pertenece, de cuyo calor o frío y demás afecciones, no teniéndose conciencia, ese miembro no pertenece más al sí mismo de un hombre, que cualquiera otra materia en el universo. Será lo mismo de toda sustancia inmaterial que esté vacía de ese tener conciencia por el cual yo soy yo mismo para mí mismo; porque, si hay cualquier parte de su existencia que, por el recuerdo, no pueda unirse a ese tener conciencia presente en virtud del cual ahora soy yo mismo, en esa parte de su existencia no será más yo mismo que cualquier otro ser inmaterial» (LOCKE, 1999, p. 329).

⁴ «Schechtman señala que el problema de la identidad personal para los partidarios del enfoque objetivo (lo que nosotros hemos mencionado como lo objetivable de la identidad) se vinculaba fundamentalmente a cuatro características específicas de las personas: la responsabilidad moral, la preocupación prudencial, la compensación y, sobre todo, la supervivencia. En este sentido la pregunta que se puede considerar central en el debate era acerca de *qué* es lo que nos importa que se mantenga en una determinada situación para decir que hemos sobrevivido» (MUÑOZ CORCUERA, 2013, p. 29).

En la figura emblemática de la ipseidad, entonces, se acentúa el quién de la acción y, en esa medida, el polo activo del sujeto frente al tiempo. El sujeto humano aparece no solo como un ser-en-el-tiempo sino como aquel que cuenta-con-el-tiempo. La distinción nos remite a un aspecto pasivo y a otro activo del sujeto frente al curso de los acontecimientos. Una roca, por ejemplo, podemos considerarla la *misma* a pesar del paso del tiempo. En ese sentido, parece resistirse al devenir temporal. El sujeto humano está expuesto a la misma dinámica. Por ello, el paso del tiempo lo expone al cambio y es solo por ciertos rasgos corporales y signos del carácter que podemos identificarlo como siendo el *mismo* (Ricoeur, 2006b, p. 110). Sin embargo, el sujeto humano da sentido al tiempo, determina el futuro y se apropia de él, haciéndose activo y responsable frente a él. Como piensa el autor francés, el ejemplo más claro es la promesa. Allí, la diferencia entre lo general del mundo y la especificidad de lo personal parece revelarse en un modo paradigmático.

En la promesa, entendida como un acto performativo, es decir, como acto capaz de realizar aquello que se dice, el futuro adquiere un carácter de necesidad relativa en el que el sujeto se obliga a mantenerse a pesar de los cambios y los riesgos que implican las relaciones humanas. La posibilidad de cambio abre el polo de la ipseidad al mundo del futuro, del ser en proyecto. De ese modo, la libertad expresada en la palabra se convierte en fuente de innovación creativa capaz de señalar al sujeto responsable del hablar y del actuar frente a otros y lo pone por encima del curso de los acontecimientos. A luz de la tesis de identidad narrativa la promesa tiene un lugar paradigmático como lugar revelador de la diferencia entre mismidad e ipseidad, entre lo general de la pregunta por el qué de algo y el sujeto que señala reflexivamente la pregunta por el quién de la acción.

Ubicado en el contexto de la identidad narrativa, nuestro trabajo tiene como objeto enriquecer la reflexión sobre la persona a partir de la relación que Ricoeur establece entre ipseidad y promesa⁵. Para lograrlo, mostraremos en qué sentido la promesa puede ser invocada como paradigma de la ipseidad (2) y problematizaremos este encuentro con dos objeciones fundamentales: uno, la palabra dada es muy frágil para sostenerse por sí misma. Dos, la promesa también puede ser llevada hacia el plano de lo objetivable. Para afrontar estas objeciones el aspecto lingüístico de la promesa nos servirá de puente para mostrar su alteridad constitutiva (3). De ese modo trataremos de mostrar los tres elementos que a través de la promesa Ricoeur asocia a la ipseidad: creatividad, responsabilidad y alteridad. Será este último aspecto el que nos llevará a preguntarnos ¿hacia qué ontología? (4). En esta última parte, esbozaremos algunas reflexiones sobre la posibilidad de una ontología del ser en proyecto que, en la perspectiva del autor, sería posible a partir de la unión de la idea pascaliana de desproporción y las categorías aristotélicas de acto y potencia referidas a la praxis.

⁵ En otra oportunidad hemos trabajado la relación entre mismidad y memoria. Ver (QUICENO, 2019).

1. LA PROMESA COMO PARADIGMA DE LA IPSEIDAD, DE LA CREATIVIDAD A LA RESPONSABILIDAD

Ricoeur no es el primer filósofo en haber reflexionado sobre la promesa. Inicialmente Nietzsche⁶ y después una serie de pensadores como Emanuel Lévinas, Gabriel Marcel y Hannah Arendt trataron este asunto desde distintas perspectivas. En mi opinión, la novedad del trabajo de Ricoeur está en abordar la promesa como *locus* revelador de la ipseidad. Específicamente, en hacer notar que, detrás de la promesa, no hay solo una reflexión existencial que apela a lo ético o a la responsabilidad política, sino, principalmente, una reflexión de carácter antropológico ligado a la pregunta por la identidad humana que señala al sujeto de la acción y lo pone por encima del aspecto objetivable de la existencia.

El acento antropológico del análisis no implica una desconexión con lo ético y lo político. Curiosamente, la promesa es un acto que establece un puente entre ellos, llevando la reflexión de un campo a otro sin que haya cortes bruscos. Para el autor francés la promesa, siendo un acto interpersonal, señala la bondad a la que tiende la voluntad y que debería ser el fundamento de la vida-juntos⁷. Por ello, en la promesa se muestra también el enlace de la ipseidad con el mundo práctico de la acción humana⁸, es decir, el modo como el sujeto se reconoce reflexivamente en la acción.

La definición de la promesa puede introducirnos en la conexión que tratamos de señalar. Según Ricoeur, «prometer es comprometerse efectivamente a “hacer” lo que la proposición enuncia» (Ricoeur, 2006a, p. 166). Los elementos implicados en esta definición son varios: compromiso, enunciado, proposición efectiva y cumplimiento⁹. En este apartado analizaremos el compromiso y las

⁶ Nietzsche aparece como el primer pensador vitalista en plantear la promesa como aquel acto paradigmático que cualifica la humanidad. En sus palabras, el hombre es un «animal que puede prometer» (NIETZSCHE, 2011, p. 84).

⁷ «El primer componente del objetivo ético es lo que Aristóteles llama “vivir-bien”, “vida buena”: “vida verdadera”, podríamos decir siguiendo a Proust. Debemos nombrar en primer lugar la “vida buena” porque es el objeto mismo de la intencionalidad ética. Cualquiera que sea la imagen que cada uno se hace de una vida realizada, este colofón es el fin último de su acción» (RICOEUR, 2006b, p. 177).

⁸ Ricoeur insiste en que lo narrativo no está desprovisto de la dimensión normativa, es más «la identidad narrativa no equivale a una ipseidad verdadera sino gracias a este momento decisivo, que hace de la responsabilidad ética el factor supremo de la ipseidad» (RICOEUR, 2009, p. 1001).

⁹ El autor norteamericano John Searle desde su análisis lingüístico establece 9 condiciones para determinar la autenticidad del acto de prometer. Para él, la promesa es auténtica si y solo si: 1. Se dan las condiciones normales de input y output. H (Hablante) dice una oración T a un oyente O que se puede considerar una promesa p. 2. H expresa la proposición de que p al emitir T. 3. Al expresar que p, H predica un acto futuro (A) de H. 4. O preferiría que H hiciera A a que no lo hiciera y H cree que O prefiere que él hiciera A a que no lo haga. 5. No es obvio ni para H ni para O que H hará A en el curso normal de acontecimientos. 6. H tiene la intención de hacer A. 7. H intenta que la emisión de T lo coloque en la obligación de

relaciones que nos permite establecer entre ipseidad y promesa. En el siguiente, veremos los elementos lingüísticos de la promesa, y en el último, su aspecto de cumplimiento o atestación.

En primer lugar, pues, prometer es comprometerse a hacer algo. Más aún, prometer «hacer x» es, en cierto modo, referir lo que sucederá mañana sin saber lo que podría suceder en la mañana. Por ello, en el compromiso que se invoca en la promesa hay un consorcio entre promesa y futuro.

Este consorcio inicial nos pone frente a la primera característica del mantenimiento de sí: tiene una fragilidad constitutiva. El hombre promete porque no sabe *quién* será mañana. Ricoeur acoge la explicación de Hannah Arendt que, analizando la acción, describe esta fragilidad de la siguiente manera:

La no-predicción que, al menos parcialmente, disipa el acto de prometer es de doble naturaleza: surge simultáneamente de la «oscuridad del corazón humano», o sea, de la básica desconfianza de los hombres que nunca pueden garantizar hoy quienes serán mañana, y de la imposibilidad de pronosticar las consecuencias de un acto en una comunidad de iguales en la que todo el mundo tiene la misma capacidad para actuar. La inhabilidad del hombre para confiar en sí mismo o para tener fe completa en sí mismo (que es la misma cosa) es el precio que los seres humanos pagan por la libertad; y la imposibilidad de seguir siendo dueños de lo que hacen, de conocer sus consecuencias y confiar en el futuro es el precio que les exige la pluralidad y la realidad (Arendt, 2009, p. 263).

Según Arendt, la identidad humana exige el poder milagroso¹⁰ de la promesa para poder mitigar su vulnerabilidad frente al tiempo y las relaciones humanas¹¹. Esa debilidad, al parecer constitutiva de la identidad, como lo explicitaba

hacer A. 8. H intenta (i-1) producir en O el conocimiento (C) de que la emisión de T cuenta como el hecho de colocar a H bajo la obligación de hacer A. H intenta producir C por medio del reconocimiento de i-1, y tiene la intención de que i-1 se reconozca en virtud de (por medio de) el conocimiento que O tiene del significado de T. 9. Las reglas semánticas del dialecto hablado por H y por O son tales que T se emite correcta y sinceramente si se dan las condiciones 1 a 8. (SEARLE, 1969, pp. 57-61). Ricoeur parece conocer bien estas condiciones y las toma como base de su definición. Estas condiciones, permiten ver la especificidad de la promesa y distinguirla de las falsas promesas y otros actos de discurso en el plano de la enunciación. Para Ricoeur esto es solo un plano inicial pues su análisis fenomenológico termina en la conjunción entre ipseidad y alteridad. El asunto aparece bien desarrollado en el capítulo 10 de *Soi même comme autre*.

¹⁰ Según Arendt la acción está muy relacionada con el milagro, como explican Comesaña y Cure de Montiel «puesto que el ser humano es libre, la acción surge como un milagro, superando siempre su improbabilidad y la imposibilidad de predecir, no sólo lo que será realizado a partir de la libertad del agente, sino también la cascada de consecuencias que cada acción trae consigo, una vez atrapada en la red de los asuntos humanos, consecuencia de la pluralidad» (2006, p. 13).

¹¹ Ricoeur comentando a Arendt dice lo siguiente: «¿por qué, pues, hay que pasar por el poder de perdonar y el de prometer? En virtud de lo que Arendt llama las “debilidades” intrínsecas de la pluralidad. En efecto, la fragilidad de los asuntos humanos no se reduce al carácter perecedero, mortal, de empresas sometidas al orden despiadado de las cosas, a

la autora judía, «es el precio que los seres humanos pagan por la libertad». Por ello, la fuerza de la promesa está unida a la debilidad que implica la impredecibilidad de la acción humana y que la hace aparecer como un milagro. La promesa es vehemente porque nos hace capaz de determinar el futuro, de por sí inasible. Débil, porque es fácil romperla, su consistencia ontológica es muy frágil.

La promesa, entonces, señala una primera característica de la ipseidad, es creativa. La creatividad de la promesa está ligada a la libertad de la acción humana y es precisamente esa conexión la que manifiesta su fragilidad. De esa manera, el sujeto del mantenimiento de la promesa no está dado de una vez por entero, sino que debe hacer cuentas con los cambios de la vida, con el paso del tiempo y las incertidumbres de las voluntades humanas.

Curiosamente, que el sujeto no este dado de modo inmediato, indica la fragilidad de la identidad-*ipse* como el lugar donde se afirma la diferencia entre persona y mundo. El sujeto humano no sigue meramente el curso normal de los acontecimientos porque es capaz de ponerse por encima de ellos y de producir nuevos eventos en el mundo. Su acción irrumpe en la realidad temporal de modo creativo e impredecible.

La promesa, pues, posee una fuerza paradójica. Su creatividad nace de una debilidad constitutiva que la pone por encima de lo calculable del curso de las cosas. Sin embargo, esta conclusión inicial debe confrontarse con una objeción: la promesa también puede ser invocada como modo de determinar el sujeto humano. La argumentación de Nietzsche en la *Genealogía de la moral* va precisamente en esta línea y supone una objeción a la creatividad que emerge en el acto de prometer.

Para el autor alemán la promesa es una forma de dominio dado que exige constancia en el comportamiento. Si esto es cierto, la ipseidad caería del lado objetivable de la mismidad. No hay libertad, allí donde solo hay obediencia a una ley.

Está es precisamente la larga historia del origen de la *responsabilidad*. Esa tarea de criar y disciplinar a un animal que pueda hacer promesas implica, como condición y preparación, según hemos visto ya, la tarea más concreta de *hacer* previamente que el hombre sea, en cierta medida, necesario, uniforme, igual entre iguales, adaptado a una regla, y, en consecuencia, calculable (Nietzsche, 2011, p. 86).

Nietzsche plantea una problemática aguda: si la promesa hace al hombre calculable, no caeríamos aquí en la trampa de convertir al *quién* de la acción en un acontecimiento más de los *que* se habla. ¿No se convertirían las expectativas,

la destrucción física de las huellas, ese proveedor del olvido definitivo. El peligro está en el carácter de incertidumbre que va unido a la acción bajo la condición de la pluralidad. Esta incertidumbre debe relacionarse, por una parte, con la irreversibilidad que destruye el deseo de dominio soberano aplicado a las consecuencias de la acción, a lo que replica el perdón; y, por otra parte, impredecibilidad que arruina la confianza en un transcurso esperado de acción, la fiabilidad del obrar humano, a lo que replica la promesa» (RICOEUR, 2000, p. 622).

los planes, las metas y las aspiraciones personales en algo que podemos calcular con mecanismos más o menos sofisticados? Y a partir de esto ¿no se destruiría la misma fuerza innovadora y creativa que caracteriza la libertad y, por tanto, la diferencia ontológica entre persona y mundo¹²?

El autor alemán tiene razón cuando dice que la promesa implica constancia. La definición de Ricoeur la incluye cuándo menciona el compromiso como uno de sus elementos propios. «El cumplimiento de la promesa, parece constituir un desafío al tiempo, una negación del cambio: aunque cambie mi deseo, aunque yo cambie de opinión, de inclinación, “me mantendré”» (Ricoeur, 2006b, p. 119).

Sin embargo, el planteamiento mismo de Nietzsche nos señala el núcleo del problema: el *quid* no está tanto en el aspecto formal de la promesa, que ya de por sí es relevante, sino en su capacidad para señalar al sujeto responsable de la acción frente a otros¹³.

El problema nos permite además distinguir entre el mantenimiento y la constancia o el mero seguimiento autómatas de una ley. Ricoeur parece reconocer que sin libertad no hay promesa ni verdadero mantenimiento en el tiempo, incluso cuando se pueda dar cuenta de un proceso sostenido. Si no hay libertad para consagrarse a un objetivo *con* o *por* el otro, estaríamos más bien frente a la obsesión¹⁴ o como insistía Gabriel Marcel, frente a la simple constancia (Marcel, 2004, p. 163).

Cuando el mantenimiento que exige la libertad declina en constancia se convierte en formalismo, en mera regularidad uniforme. La constancia hace parte de la promesa, sin embargo, el tipo de compromiso que ella invoca es más parecido a la fidelidad entre las personas que a la regularidad de los fenómenos físicos. En ese sentido, mientras la constancia está más del lado de la mismidad, el mantenimiento parece estarlo del de la ipseidad.

El mantenimiento de la promesa no implica solo el cumplimiento de un acto sino una libertad siempre renovada, o en otras palabras, un proyecto realizado

¹² Ricoeur piensa que reflexionar en la promesa no es un asunto menor; pues, «si el acto de prometer define lo que hay de más humano en el hombre, cualquier sospecha respecto a él sólo puede engendrar efectos devastadores en la condición moral del hombre en su conjunto» (RICOEUR, 2006a, pp. 170-171).

¹³ Me parece que Juan Blanco interpreta adecuadamente este asunto en la polémica de Ricoeur con Parfit cuando dice que «lo que me hace responsable de una acción es lo que me hace responsable a lo largo del tiempo» (BLANCO, 2011, p. 310). Sin el principio de la ipseidad, no hay posibilidad de mantenimiento. Por ello, suponer que en el hombre se mantiene solo por sus rasgos físicos o por los signos de su carácter es eliminar de una sola vez, la persona y la responsabilidad por los actos que ella realiza. Sería como aparecer frente a una corte y argumentar ser inocente porque hoy soy diferente de aquél que fui ayer y que cometió tal o cual delito. En este punto, la adscripción de la acción y la imputación encuentran un enlace en la ipseidad, sigo siendo el mismo a pesar de los cambios que experimento en el tiempo.

¹⁴ Ricoeur, incluso, se permite proponer algunos remedios a la patología propia del prometer. Hablando del aspecto más obsesivo de la promesa, dice lo siguiente: «Separar lo más posible el “mantenimiento de sí” y la “constancia” de la voluntad obstinada, a costa de una paciencia benevolente con los demás y consigo mismo» (RICOEUR, 2006a, p. 172).

día a día. La promesa implica tanto el mantenimiento de la intencionalidad de la voluntad como la realización del acto prometido. Así pues, si en el corazón humano nace el orgullo, la vanidad o la hipocresía, el mantenimiento decae en cumplimiento de exigencias externas, que siendo objetivas no necesariamente implican al quién de dicho mantenimiento.

Cuando el quién está implicado es capaz de rendir cuentas, de decir *aquí estoy*, o en otras palabras, de ser responsable. Para Ricoeur la responsabilidad es precisamente la capacidad de hacerse cargo, de responder, de rendir cuentas a quien nos las pida: *heme aquí* (2003, p. 168). Esta presencia que aparece como fuente de la iniciativa de la acción y como responsable por ella señala un más acá de la constancia, señala precisamente al *quién* del mantenimiento¹⁵.

El sujeto humano puede prometer porque es *alguien* y tiene la capacidad de expresar ser ese alguien a través de lo que dice y hace frente a otros. Para prometer o para perdonar (otro acto performativo que también involucra al sujeto humano en forma reflexiva) hay que tener consciencia de ser sí-mismo. Por ello, el sujeto puede determinar lo indeterminable del futuro sin depender de ello necesariamente. Puede establecer un patrón y cambiarlo, reformularlo o traicionarlo. Su libertad y su consciencia dependen de sí mismo porque le pertenecen¹⁶.

En consecuencia, Nietzsche tiene razón solo parcialmente. La promesa involucra la constancia y la regularidad que hace calculable el carácter de la persona, pero el mantenimiento que ella invoca está a un nivel a un más interior porque incluye al *quién* de la acción en cada instante, al *quién* mismo de la libertad que se hace responsable por lo *que* hace frente a otros.

La relación entre promesa y responsabilidad nos pone en un plano interpersonal. Es otro el receptor de mi promesa. Cuando digo «haré x» es otro el depositario del acto del que me hago responsable. La promesa como acto discursivo nos pone frente a un emisor y a un receptor. Eso significa que no es algo que el hombre pueda hacer para sí mismo. «La promesa descansa en experiencias que nadie puede realizar en soledad y que se fundan totalmente en la presencia del otro» (Ricoeur, 2000, p. 623). Llegaremos a esto en la última parte de este trabajo. Por ahora, debemos pasar por la naturaleza lingüística de la promesa para mostrar su eficiencia y su contexto discursivo. Esta reflexión nos servirá de puente para mostrar la alteridad de la promesa en la vía hacia la exploración de una ontología de la ipseidad (Ricoeur, 2006a, pp. 316-318).

¹⁵ De aquí la relevancia de la pregunta propia de la ipseidad. En ella emerge todo el poder indicativo de la reflexión. Es en la acción en donde aparece el sujeto. Por ello, piensa Begué «al contestar, por ejemplo, “yo lo hice” ese “quien” *asume* la reflexividad existencial que hace su propia consciencia sobre ella misma, cualificándola de manera única y personal» (2011b, p. 3).

¹⁶ «Soy yo —y no otro— el sujeto de esta acción. La consciencia de la propia acción —el “yo actúo”— no puede relativizarse por ninguna referencia exterior. Mi acción es libre por mi libertad que es mía y no la de otro» (PÉREZ-SOBA, 2004, p. 63).

2. LA PROMESA COMO ACTO DEL DISCURSO

En el apartado anterior hemos analizado el tipo de compromiso que está incluido en la promesa y su relación con la creatividad y la responsabilidad. El plano interpersonal en el que se desenvuelve la promesa nos acerca al análisis lingüístico en donde se ponen en frente un emisor de un enunciado efectivo y un receptor capaz de comprender lo dicho como una promesa. Estos elementos ya aparecían en la definición ricoeuriana de promesa como «compromiso efectivo a “hacer” lo que la proposición enuncia» (Ricoeur, 2006a, p. 166). La efectividad de la palabra y la capacidad de comprensión del receptor nos ponen inicialmente en el plano lingüístico. En este plano son muy importantes las teorías de la palabra performativa y de los actos del discurso (*Act of speech*) propuestas por Austin y Searle que analizaremos respectivamente (Ricoeur, 2006a, p. 166). Estas teorías ayudan a contextualizar la promesa en el plano intersubjetivo en donde se pone en juego la identidad narrativa.

En primer lugar, para Austin la promesa es uno de los paradigmas de los actos performativos del discurso. Su función en el habla no es constatar o describir, sino realizar cuanto indica¹⁷. Cuando digo «haré», «prometo que», «juro que», «me comprometo a», «doy mi palabra que», etc., creo un evento. Ese evento es realización efectiva de algo en el presente o en el futuro. En este segundo caso, la palabra dada establece una *tensión hacia*, un camino hacia la coincidencia del futuro intencionado con el presente efectivo del sujeto. Dicho futuro, existe como evocación y como provocación a la acción en el ahora¹⁸. Por ello, tiene incidencia en el modo de ser actual de la persona y establece una tensión temporal de mantenimiento, de permanencia, de fidelidad. En palabras de Ricoeur, «prometer es situarse en la obligación de hacer mañana lo que declaro hoy que haré» (Ricoeur, 2006b, p. 155).

El autor francés entiende que la promesa como acto performativo revela la fuerza ontológica que la ipseidad encuentra en los actos del discurso para crear

¹⁷ «Yet to be “true” or “false” is traditionally the characteristic mark of a statement. One of our examples was, for instance, the utterance “I do” (take this woman to be my lawful wedded wife), as uttered in the course of a marriage ceremony. Here we should say that in saying these words we are *doing* something – namely, marrying, rather than *reporting* something, namely *that* we are marrying» (AUSTIN, 1962, p. 13).

¹⁸ Ricoeur supone que dicha provocación a la acción puede incluso implicar un proyecto o un plan de vida entero. En ello se da un acuerdo entre futuro y presente que supone el ejercicio de sabiduría práctica ante los conflictos del curso de acontecimientos que vivimos: «El secreto del encaje de las finalidades reside en la relación entre práctica y plan de vida; una vez elegida, una vocación confiere a los gestos que la ponen en práctica ese carácter de “fin en sí mismo”; pero rectificamos continuamente nuestras elecciones iniciales; a veces, las cambiamos totalmente, cuando la confrontación se desplaza del plano de la ejecución de las prácticas ya escogidas a la cuestión de la adecuación entre la elección de una práctica y nuestros ideales de vida, por vagos que sean y, sin embargo, más imperiosos a veces que la regla del juego de un oficio que hemos considerado variable hasta este momento» (RICOEUR, 2006b, pp. 183-184).

e innovar el sentido de las cosas. El núcleo de la promesa en este sentido es la metáfora, allí donde la persona es capaz de hacer emerger un sentido nuevo a partir de la predicación discursiva¹⁹. La ipseidad se pone frente a su fuerza creativa y proyectiva. Ella es capaz de encadenar cursos de acción a partir de una vehemencia ontológica que le permite determinar el futuro en forma intencional. Por ello, para Ricoeur este es el punto máximo donde la ipseidad aparece casi desligada completamente de la mismidad (2006b, pp. 119-120).

Searle, por el otro lado, está de acuerdo con el carácter performativo que Austin da a la promesa. Sin embargo, considera que desde la perspectiva de los actos del discurso debe ser situada, contextualizada. La promesa no es nunca algo aislado. El enunciado indica dos direcciones, la del emisor y la del receptor. Además, implica la fuerza de la enunciación.

En la primera dirección, las palabras proferidas por el emisor suponen una postura frente al enunciado dado que la fuerza del discurso no solo involucra el sentido del decir sino que implica personalmente al hablante y lo expone frente al otro (Searle, 1969, p. 30). En la ironía, por ejemplo, se afirma algo que el tono y los gestos pueden contradecir. Por ello, se puede decir que, en la promesa, la palabra dada no es una mera obligación extrínseca que el hablante se impone cumplir, sino que, indicándolo como sujeto responsable del decir, lo compromete a actuar en un modo, a ser de un modo²⁰. El mantenimiento de la promesa se acerca más a la fidelidad, dado que, como veíamos en el acápite anterior, en su forma auténtica —libremente asumida— supera la simple obediencia, el orgullo, el egoísmo, el miedo a romper la imagen que se tiene de sí mismo, la rutina o, incluso, el mero formalismo.

El compromiso personal que expresa la promesa como acto performativo en el discurso pone en evidencia que «cuando decidimos, nuestra conciencia pasa de ser una simple mirada *sobre* nosotros, a ser una *determinación, de* nosotros y *por* nosotros, que de cierta manera *produce* nuestro ser» (Begué, 2009, p. 688).

¹⁹ Tema ampliamente expuesto en *La Metáfora viva* (2001). Como comenta Presas: «nos encontramos en un mundo ya siempre interpretado por “los otros” [...]; el lenguaje, los usos y las costumbres de nuestra comunidad nos encasillan en una suerte de guía preestablecida para orientarnos entre las cosas y para saber cómo comportarnos con respecto a ellas y a “los otros”. Pero esa guía, esa interpretación impuesta no es aún la *mía, en propiedad*. Soy capaz, como decíamos, de anonadar la facticidad y de re-describirla, forzando al lenguaje corriente a expresar otras relaciones, desviando las acepciones “habituales” de las palabras y creando novedades semánticas gracias a los desvíos metafóricos» (PRESAS, 2012, p. 8) like Ortega, Marcel, Heidegger and Ricoeur, among others, describe the reality of the human being as a being which is built in its own history in the same way the novelist creates his characters. It is the faithfulness to his own project and his reconstruction that gives him narrative identity (Mac Intyre).

²⁰ Como comenta Arendt, «sin estar obligados a cumplir las promesas, no podríamos mantener nuestras identidades, estaríamos condenados a vagar desesperados, sin dirección fija, en la oscuridad de nuestro solitario corazón, atrapados en sus contradicciones y equívocos, oscuridad que sólo desaparece con la luz de la esfera pública mediante la presencia de los demás, quienes confirman la identidad entre el que promete y el que cumple» (2009, p. 257).

Por tal razón, la traición o fidelidad a las propias promesas es en primer lugar fidelidad o traición a sí mismo.

En la segunda dirección, la promesa refleja al receptor de mis palabras y, en esa medida, acentúa el aspecto común del discurso. Como ironiza Ricoeur, incluso Descartes y Kant escribiendo sus meditaciones presumen un interlocutor capaz de comprender su discurso (Ricoeur, 2006a, p. 318). Como acto de discurso, la promesa manifiesta un destinatario implícito y otro explícito. El autor francés trata de mostrar con esta distinción narrativa que el receptor de la promesa está implicado íntimamente en ella, aunque ésta solo se realiza cuando hay un receptor efectivo de mis palabras.

El aspecto común de la lengua nos permite señalar mejor esta ambivalencia de la presencia del otro en la promesa. Para que la promesa sea comprensible se deben compartir las mismas estructuras lingüísticas. Por eso, como pensaba Searle, la novena y última condición de la promesa es que «las reglas semánticas del dialecto hablado por un hablante y por oyente son tales que el enunciado de la promesa se emite correcta y sinceramente» (1969, p. 61). Es decir, el hablante se apropia de lo común y pasivo de la lengua y lo hace concreto y activo en el discurso²¹. En esa medida, lo compartido de la lengua es un pasivo común que se hace personal en el discurso que pone a dos sujetos frente a frente. De ese modo, la alteridad de la promesa aparece en un modo pasivo y otro activo. Como comenta Bonyuan «aquí el análisis se sumerge en la cuestión de lo que podría llamarse “*imprescindibilidad del otro*”» (2010, p. 5).

El otro es imprescindible para que el acto de la promesa sea efectivo. La promesa pone al sujeto en un ámbito intersubjetivo. A tal efecto, no solo lo implica a sí-mismo, sino que indica un receptor que se hace necesario para que el vínculo de la promesa sea auténtico.

Si unimos, entonces, la reflexión lingüística de Austin y Serle la promesa parece mejor contextualizada. Ella tiene una fuerza performativa que indica al sujeto capaz de crear eventos en el mundo e iniciar cursos de acontecimientos a partir de su decir e indica a un sujeto receptor que aparece como condición de posibilidad y como depositario de la promesa. En este segundo punto, vemos que la alteridad de la promesa inicia a aparecer como elemento determinante en ella. El asunto, además, se hace más complejo cuándo invocamos un contexto para la promesa aún más amplio, la comunidad. En ella, los sujetos no son solo emisores sino también receptores de promesas que constituyen un entramado complejo de creatividad y de fidelidad o de rutina y de traición.

En este contexto más amplio al que nos conduce el análisis lingüístico de la promesa permite dar un paso hacia su aspecto ético, pues, detrás del enunciado dado hay una obligación que puede ser juzgada como cumplida o incumplida. Prometo hacer *algo* a *alguien*. Cumplir o no cumplir mis compromisos quiere decir hacer o dejar de hacer algo bueno por otro. Por ello, según Ricoeur la

²¹ La idea parece hacerse eco de la famosa distinción entre lengua y lenguaje que propone De Saussure en su *Curso de Lingüística General* (DE SAUSSURE, 1945, pp. 37-38).

promesa «no tiene sólo un destinatario, sino también un beneficiario» (2006a, p. 167).

La obligación de la promesa es un pacto contraído y, en esa medida, la promesa es también un deber que pone en juego a dos o más personas²². Mis promesas implican una obligación con alguien que puede exigirme el cumplimiento de mi palabra. Es en este espacio donde están implicadas más personas en la que surge «el problema completo de la promesa que solamente es tal cuando al decir *yo prometo*, yo prometo *en efecto*, lo importante es que *debo* mantener mi promesa. La obligación de mantener la promesa es de alguna manera la promesa de la promesa» (Ricoeur, 2016, p. 268).

Según el autor francés el aspecto ético de la promesa es otra promesa: «prometo mantener mi promesa». A través del aspecto normativo que manifiesta la promesa Ricoeur establece una especie de *triángulo* formado a partir de los lados: yo debo mantener mi promesa, tú puedes exigirme mantener mi promesa y es necesario mantener las promesas para generar confianza y solidaridad en la sociedad. Este triángulo de la promesa inicia centrado en la responsabilidad, pasa por una obligación ética y se cierra con una consideración social y política. Para Ricoeur, la buena voluntad de la persona es el fundamento del bien comunitario que persiguen las instituciones sociales. Por ello, a partir de la fórmula «vida buena con y para otro en instituciones justas» (2006a, p. 176) que nace de la intencionalidad de la voluntad y trata de encadenar ética, moral y política.

El sujeto promete para realizar algo concebido como bueno para sí y para el otro. La bondad a la que tiende la voluntad se convierte en la base común sobre la que se estructura la acción del sujeto en la sociedad y el ejercicio de justicia que deben mostrar las instituciones que el mismo hombre crea con la intención de regular su convivencia²³.

Lo bueno como elemento común al que tiene las voluntades humanas nos remite a la misma distinción que emergía en el análisis lingüístico de la promesa en donde el otro aparece en una doble modalidad. El otro está implícito en el aspecto categórico de la voluntad y explícito en el beneficiario a quién dirijo mi promesa. Ricoeur nota que «el sí implicado reflexivamente por el imperativo formal no era de naturaleza monológica, sino simplemente indiferente a

²² «La promesa pone en juego a dos personas, la que promete y la que recibe el pacto de obligación, y ambas, a su vez, están bajo la luz de una estructura más amplia, social, comunitaria, que avala con su escala de valores el reconocimiento de la confianza mutua» (BEGUÉ, 2002, p. 232).

²³ «La estructura del *vivir-juntos* de una comunidad histórica, se concreta en la creación de obras institucionales que aseguren la condición para que este “vivir” se lleve a cabo. Ricoeur considera que el *poder* del “poder-hacer” se prolonga éticamente en las instituciones porque ellas incorporan dos elementos clave para la con-vivencia pacífica: la *pluralidad* y la *concertación*. Se trata de la *pluralidad* de los sujetos que interactúan y que están llamados a *concertar* sus acciones en vistas a un fin común. Esto posibilita que se forme un verdadero *tejido* de relaciones, sobre el cual cada vida humana puede desplegar su pequeña historia» (BEGUÉ, 2011a, p. 27).

la distinción de las personas, y en este sentido, capaz de una inscripción en el campo de la pluralidad de las personas» (2006b, p. 238). De esa manera los actos humanos, sean privados o públicos, involucran pasivamente la comunidad humana en el bien que intencionan los actos humanos.

Desde esta perspectiva «el otro deja de ser un *alter* ocasional para entrelazarse con nuestra conciencia, al punto de integrarse a nuestra propia tarea de *llegar* a ser auténticamente quienes estamos llamados a ser» (Begué, 2011b, p. 9). Según Nietzsche, es el miedo infundido con sangre a no cumplir las promesas el origen de la moralidad. Pero desde la hermenéutica de la identidad narrativa, la génesis aparece más bien en el poder-ser iniciativa de acción. Este poder-ser es *prius* al miedo, a la inseguridad o desconfianza a no cumplir las promesas o, como la llama el autor alemán, de la «mala conciencia» o de la culpa. Desde la perspectiva hermenéutica de Ricoeur, la fuente de la moralidad es la ipseidad y específicamente, la desproporción del ser del hombre que lo hace libre pero también frágil. Por ello, frente a la «mala conciencia», solo se puede tener conciencia; a saber, la conciencia de que no hay que tener miedo de tener miedo o tener inseguridad de ser inseguro porque esto proviene de la tensión existencial en la que la persona habita y que le permite ser libre. De otro lado, respondiendo a Nietzsche, es más bien el cálculo y la voluntad de dominio lo que resulta problemático, pues, es de ella que surge la violencia, el orgullo, el racionalismo y el egoísmo posesivo

El paso ético al que nos ha llevado el contexto más amplio que surgió del análisis lingüístico apunta al mismo lugar: el hombre promete bienes y es beneficiario de la promesa de otros. De esa forma, la ipseidad, a través de la promesa, permite que la identidad abra un abanico de espacios por donde va echando sus raíces narrativas y donde muestra mejor el modo como nuestra existencia se entrecruza con la de los demás en el drama humano²⁴. Desde esta perspectiva, la promesa señala un sujeto responsable que se mantiene en tensión entre lo común de lo humano y la apropiación personal «que implica la autointerpretación» (Ricoeur, 2016, p. 245). En este itinerario, está expuesto a la firmeza de su propia voluntad y a la iniciativa y creatividad de otras libertades. Por esa misma incertidumbre que genera la libertad asociada a los sujetos humanos, «no estamos dados de antemano, ni a los otros ni a nosotros mismos. Parte de nuestro ser se nos escapa y puede quedar presa de circunstancias extrañas a nuestros propósitos. Ontológicamente esto puede ser considerado una humillación» (2002, p. 233).

La identidad humana, a través del polo de la ipseidad, aparece entonces expuesta frente al otro. El otro, *quien* es libre, y que no es *algo* de lo que puedo disponer sin recurrir a la violencia, sino que es alguien a quien me hago disponible. Estar-disponible sella el aspecto imprevisible y provisional de la propia

²⁴ «En efecto, lo que hace difícil la atribución de una acción a un agente particular es también el hecho de que la acción de cada uno no solo está enredada en el curso exterior de las cosas, sino también incorporada al curso social de la actividad humana» (RICOEUR, 2017, p. 50).

identidad narrativa que, expuesta a la libertad del otro, es también vulnerable de ser afirmada, coaccionada, rechazada o violentada. Por ello, para Ricoeur el camino de la identidad narrativa aparece como el camino del reconocimiento de sí personal y comunitario²⁵ que dura toda la vida.

¿Qué clase de ser corresponde al sujeto que indica la promesa? Que ontología podría expresar a este sujeto no enteramente constituido y que debe hacer las cuentas con el otro y con los otros para expresarse como el *quien* responsable de la acción. Es la pregunta que Ricoeur se hace en el capítulo X de *Sí mismo como otro* y que asumo como propia en el deseo de enriquecer la reflexión sobre la persona a partir del análisis hermenéutico de la relación entre ipseidad y promesa.

3. IPSEIDAD Y PROMESA ¿HACIA QUÉ ONTOLOGÍA?

Antes de abordar esta exigente pregunta, a la que no pretendemos responder exhaustivamente en este limitado espacio, debemos aclarar la característica fundamental del tipo de discurso ontológico de Ricoeur: mantener el diálogo entre la innovación creativa que surge de la metáfora, apta para desentrañar la interioridad de las cosas, y la estabilidad que adquiere el discurso metafísico cuándo expresa de modo inteligible la universalidad de los fenómenos que suceden en el mundo. En el fondo, se trata de conectar con analogías adecuadas el ámbito existencial con la universalidad del pensamiento expresado en los grandes sistemas de la historia de la filosofía. En este esfuerzo, su método es el de reapropiarse de algunas nociones de otros autores para tratar de reavivarlas y aplicarlas a la realidad que se enfrenta.

Con respecto a la ipseidad Ricoeur parte de la idea que el hombre es un ser encarnado. El hombre encarnado —o *yecto* como diría Heidegger— es un hombre que aparece en la existencia como desprovisto de la posibilidad de ser dueño de su propio fundamento²⁶. Pero, al mismo tiempo, su misma experiencia de encarnación²⁷ está provista de inimaginables posibilidades porque su

²⁵ «La identidad narrativa se hace y se deshace continuamente, y la cuestión de confianza que Jesús planteaba a sus discípulos —¿quién decís que soy yo?—, cada uno se la puede plantear a propósito de sí mismo, con la misma perplejidad que los discípulos interrogados por Jesús» (RICOEUR, 2009, p. 1001).

²⁶ «Que nadie sea dueño y señor de ese fundamento de toda elección, que el ser-fundamento (*Grundsein*) no sea su propio proyecto, no sea tal gracias a sí mismo (*durch sich selbst*), tal es el enigma: “El *dasein* está como tal en deuda (*schuldig*)... como ser fundamento de una nulidad (*als grundsein einer Nichtigkeit*)”» (RICOEUR, 2009, p. 118).

²⁷ «La más radical de las posiciones es aquella con la que Merleau-Ponty ha caracterizado la inserción del sujeto agente en el mundo; a saber, la experiencia del “puedo”, raíz del “soy”; esta experiencia presenta la notable ventaja de designar el *cuerpo propio* como el mediador más originario entre el curso de lo vivido y el orden del mundo» (RICOEUR, 2009, p. 974).

existencia aparece como iniciativa, como *proyecto* a realizar²⁸. Así, volviendo sobre algunos elementos que ya habíamos analizado en la promesa, mientras la creatividad expresada en la palabra dada conduce hacia una noción metafísica de fidelidad, la exigencia de la alteridad lo hace hacia la fragilidad que invocaba Arendt como precio a pagar por la libertad²⁹. La idea que parece explicar mejor este punto de partida es aquella pascaliana de desproporción³⁰. El hombre es casi nada frente a la infinitud de la naturaleza, pero es superior a ella en cuanto puede pensarla. En su interior el hombre experimenta una distensión paradójica. Siendo finito se desgarrar por el infinito al que tienden sus potencias intelectuales.

Para Ricoeur la desproporción o *no-coincidencia* que invoca Pascal para explicar la paradoja humana y la posibilidad del mal, revela que la identidad humana no está dada de una vez para siempre, sino que su constitución está signada por el desajuste entre el poder ser y el llegar a ser. Por ello, conecta continuamente la ipseidad a las nociones de proyecto, de creatividad, de mantenimiento de sí en referencia al otro que pertenecen fundamentalmente al universo de la praxis. ¿Cuáles es la concepción de ser más adecuada para representar entonces el sujeto responsable que vive en el desajuste entre el poder ser y el llegar a ser? El autor se hace algunas preguntas que tratan de justificar su paso hacia las categorías prácticas de potencias y acto que propone Aristóteles:

¿No hemos considerado muy a menudo, en el transcurso de nuestras investigaciones, el término «acto» (¡acto de discurso!) como sinónimo de los

²⁸ «En lugar de someterse pasivamente a la realidad circundante, el hombre es capaz de desechar lo dado que lo constriñe y de figurar imaginariamente un estado distinto del actual; no se inmoviliza en el “estado de yecto” —como diría Gaos traduciendo *Sein und Zeit*—, sino que es pro-yecto, un lanzarse por anticipado a su futuro ser» (PRESAS, 2012, p. 8) like Ortega, Marcel, Heidegger and Ricoeur, among others, describe the reality of the human being as a being which is built in its own history in the same way the novelist creates his characters. It is the faithfulness to his own project and his reconstruction that gives him narrative identity (Mac Intyre).

²⁹ En uno de los discursos publicados en el volumen de *Lo Justo II*, Ricoeur analiza la diada autonomía y vulnerabilidad. Este binomio se refiere al sí mismo en cuanto jurídico. Lo interesante es que detrás del análisis de esta pareja se revela también la paradoja que nosotros queremos mostrar, pero además, Ricoeur parte de la idea que la autonomía no es un punto de partida sino de llegada: «la autonomía es ciertamente patrimonio del sujeto de derecho; pero es la vulnerabilidad la que hace que la autonomía sea una condición de posibilidad que la práctica judicial transforma en tarea. Porque el ser humano es por hipótesis autónomo, debe llegar a serlo» (RICOEUR, 2008, p. 70). Según el mismo autor, la paradoja no es una cuestión de planos, pues, autonomía y fragilidad «se oponen en el mismo universo de pensamiento. Es el mismo ser humano el que es lo uno y lo otro bajo dos puntos de vista diferentes. Y es más, no contentos con oponerse los dos términos se componen entre sí: la autonomía es la de un ser frágil, vulnerable» (RICOEUR, 2008, p. 71).

³⁰ Ricoeur analiza a fondo algunas de estas categorías en su estudio sobre el mal. Allí, aparecía claro que el hombre se despliega en el tiempo a partir de una especie de no coincidencia consigo mismo. En palabras de Pascal de una desproporción. Es en esta brecha en donde es posible que el mal emerja en el mundo. Ver *Finitud y culpabilidad* (RICOEUR, 2011a).

términos «obrar» y «acción»? ¿Y no hemos recurrido, en los mismos contextos, al término potencia para expresar ya el poder *sobre* el paciente de su acción (poder-sobre, que es la ocasión de la violencia en todas sus formas), ya el poder-en-común de una comunidad histórica que consideramos más fundamental que las relaciones jerárquicas de dominación entre gobernantes y gobernados? En una palabra, el leguaje del acto y de la potencia recorre continuamente nuestra fenomenología hermenéutica del hombre actuante (Ricoeur, 2006b, p. 335)

Si son estas dos nociones las que están detrás de la ipseidad, es decir potencia y acto, entonces podemos comprender mejor porque la promesa es el paradigma del *ipse*. En otras palabras, mantenerse en el ser, o simplemente existir, es análogo a la potencialidad y actualidad que conjuntamente son constitutivas de la iniciativa encarnada que se despliega en el acto de la promesa. Como él mismo lo explica:

Lo esencial es el *descentramiento* mismo —hacia abajo y hacia arriba en Aristóteles— en favor del cual la *energeia-dynamis* hace señas hacia un *fondo de ser, a la vez potente y eficaz*, sobre el cual se destaca el obrar humano. En otros términos, parece igualmente importante que el obrar humano sea el lugar de *legibilidad* por excelencia de esta acepción del ser en tanto que distinta de todas las otras (incluso aquellas que la sustancia arrastra detrás de ella) y que el ser como acto y como potencia tenga otros campos de aplicación que el obrar humano. Centralidad del obrar y descentramiento en dirección a un *fondo* de acto y de potencia, estos dos rasgos son igual y conjuntamente constitutivos de una ontología de la ipseidad en términos de acto y de potencia. Esta aparente paradoja atestigua que, si hay un ser del sí-mismo o, dicho de otra manera, si una ontología de la ipseidad es posible, es en conjunción con un *fondo* a partir del cual el sí pueda ser llamado *obrante* (Ricoeur en AA.VV., 1991, p. 357).

En consecuencia, si nuestra existencia es orientarse hacia un acto realizativo que debe cumplirse³¹, nuestro ser sólo será efectivamente aquello que debe llegar a ser cuando la coincidencia entre el acto de ser y la potencia de ser sea completa³². Esta coincidencia es posible en la orientación que le demos a nuestras acciones. Por ello, el fondo de ser de ipseidad aparece como obrante y no solamente como pasivo frente a la duración de la existencia. Sin embargo, mientras esa coincidencia llega, estamos sujetos a las vicisitudes de la voluntad. Por eso, en el tiempo nuestra existencia parece vivida como un desajuste, como una paradoja.

³¹ La promesa, en cuanto acto performativo, pone un acto que intencionamos en cada una de nuestras acciones particulares. Por eso, como piensa Begué, «la intención del proyecto es el “sentido continuo” u orientación que le imponemos a nuestra acción y que está como por debajo de cada acción» (2011b, p. 5).

³² «La centralidad del actuar remite así a un fondo de acto y potencia que constituye el núcleo ontológico de la ipseidad» (PONCE DE LEÃO, 2006, p. 127).

El ejemplo más claro de esta paradoja sería la analogía con el texto. El texto teniendo un lector implícito y explícito muestra la búsqueda de sentido que marca el ejercicio de interpretación.

El texto, una vez que ha sido redactado, trasciende las intenciones del mismo autor y queda en manos —queda a disposición³³—, de la interpretación de los receptores. Incluso el mismo protagonista tiene la oportunidad de ser receptor y releer su propia existencia para hacer emerger de ella nuevos sentidos o nuevas interpretaciones que no aparecían en las formulaciones iniciales de la obra. Una vez dado, el autor pierde el control total sobre su acción al punto que cuándo lee su propia historia lo hace como frente a otro. Esta pérdida de control, por el lado del autor, exige la disposición de gratuidad; es decir, un dar sin esperar reciprocidad. En cambio, por el lado del receptor, exige respeto, asombro y solicitud, disposiciones todas que nacen de esa invitación de cuidado que expresa el don recibido. Así, pues, el dar y el recibir mantienen la ipseidad y plantean el problema de la atestación. Como comenta Ponce de Leão «la ontología de aquí emergente será, forzosamente, una ontología del compromiso, ya que la finitud del intérprete sólo consiente una aproximación y no una sistematización del interpretado, tal como el encuentro con el otro, al consubstanciarse en la promesa es, a un tiempo, señal de finitud y acogida» (2006, p. 121).

Esta ontología de la ipseidad marcada por el don de sí mismo en la acción y por la acogida del otro implicaría también que la verdad de mi ser no está completamente en mis manos, sino que depende de la fiabilidad y testimonio de otro. Por ello, podemos decir que me afirmo y confirmo en la presencia del otro. Ese otro aparece como pasividad originaria de la promesa y, además, como receptor/beneficiario. En la conciencia aparece como voz imperativa³⁴, mientras que en la exterioridad aparece como la voz del otro. De ahí que, en el interior, la «buena conciencia» sea fruto del haber alcanzado lo que la palabra de la conciencia pide cumplir. En cambio, en la exterioridad, aparece como testimonio dado.

La exigencia de la presencia del otro lleva al núcleo ontológico de la promesa: la tensión entre dar y recibir propia del ser-obrante de la ipseidad. Cuando hacemos una promesa ponemos en juego nuestra identidad y nos ponemos en manos de otro. Lo inverso también es real, es decir, nosotros recibimos promesas de otros y somos garantes de su mantenimiento: «El individuo superado

³³ «La disponibilidad designa la aptitud para donarse a aquello que se presenta ante uno y para ligarse con él, en ese mismo acto de donación [...] se trata de comprender a fondo lo que significa una *desposesión sin empobrecimiento*, que es la esencia misma de la idea de *don*. La disponibilidad se abre a la sobreabundancia con un tipo de actitud semejante, que vincula la fidelidad del otro con el propio movimiento de donación» (BEGUÉ, 2002, p. 236).

³⁴ «Lo que la conciencia testimonia es que lo que debo en ese sentido puramente formal —a saber distinguir el bien del mal— lo puedo, y que cualquier hombre lo puede como yo» (RICOEUR, 2006a, p. 122). Aquí, la superioridad de la voz que atesta mi acción exige un paso teológico. En última instancia, sin este dato el ser y su verdad está incompleto.

por el nosotros —llamémosle, entonces, persona— el individuo superado por el nosotros pertenece ya al entusiasmo, a una generosidad, que es una especie de creación mutua» (Ricoeur, Dufrenne, 1947, p. 165).

La ontología de la ipseidad nos pone, en última instancia, frente a una especie de co-creación mutua, en donde la identidad humana se desenvuelve en un entramado de relaciones que la constituyen. En esta ontología, la existencia no es completamente sólida para mantenerse por sí sola, necesita de la diferencia, y más precisamente de la alteridad desde su aspecto más originario. El otro está involucrado en el ser del sí mismo, tanto que, sin el otro, el sí mismo está incompleto, y sería tan incomunicable como incomprensible.

Esta co-creación es solo posible si el mantenimiento de las promesas es auténtico, es decir, si como decíamos, se parece más a la fidelidad que a la constancia. En esto, la ipseidad se acerca al amor. Al don gratuito de sí mismo al otro que espera acogida. Ese don no es una cosa, sino que es alguien, es el sí-mismo. Por ello, el amor que parece preceder al ejercicio de las auténticas promesas aparece con la misma característica de proyecto que estas. En esa medida señala un inicio que se escapa a la reflexión y una totalidad que se alcanzaría solo al final del camino.

CONCLUSIÓN

En este trabajo nos hemos propuesto como objetivo enriquecer la noción de persona a partir de la relación que Ricoeur establece entre ipseidad y promesa. Este horizonte nos llevó por la tesis de la identidad narrativa en donde Ricoeur establece una diferencia entre el *quién* de la acción y el *qué* de los acontecimientos. Esta diferencia permite, además, plantear una vía de reconciliación a la aporía entre lo que empirismo del Locke y el utilitarismo de algunos autores contemporáneos nos han llevado a separar y confundir; es decir, el aspecto objetivo de aquél reflexivo del sí-mismo. Como piensa Ricoeur, la reconciliación de estos dos valores de la identidad personal más que buscarse en el polo de lo objetivable, ha de escudriñarse en polo de la ipseidad.

Para sortear la dificultad planteada por Locke fue necesario recurrir a la equivocidad de la permanencia en el tiempo y encaminarnos a mostrar cómo la noción de ipseidad —que Ricoeur empareja con la promesa—, indica un tipo de subsistencia que se inscribe en el mantenimiento de sí y que se diferencia de la mera resistencia del paso del tiempo al que están sometidos todos los cuerpos naturales.

En la promesa, hemos visto, se revelaban tres elementos de la ipseidad: creatividad, responsabilidad y alteridad. Estos aspectos nos mostraban la paradoja de la ipseidad, su fuerza para determinar el futuro y su vulnerabilidad frente a las vicisitudes de la voluntad. De aquí que dijéramos que la ipseidad es un proyecto frágil porque es un poder ser que está sujeto a reformulaciones

y depende de la alteridad en su propia conformación. Por ello, su camino de verificación es intersubjetivo.

La paradoja de la fuerza y la debilidad y el aparente carácter contradictorio que se puede encontrar en la necesidad de la alteridad para la enunciación y realización de la promesa nos llevó a preguntarnos por la ontología implicada en la reflexión de la ipseidad. Al tratar de responder veíamos que el punto de partida es el hombre finito, el ser en el tiempo que se ve como sumergido en una desproporción. En una no-coincidencia entre su realidad encarnada y la apertura intencional de sus potencias. Esta idea de desproporción desembocó en las categorías aristotélicas de potencia y acto como constitutivas del ser obrante propio de la ipseidad. Además, planteaba un nuevo camino epistemológico. La verdad de la promesa necesita del otro para verificar la realización efectiva del compromiso. En consecuencia, verificar es atestar, o mejor, testimoniar la veracidad del mantenimiento sí. Este testimonio tenía un doble registro, aquel originario de la conciencia y aquel exterior de la verificación testimonial.

La consecuencia de llevar la promesa hacia el plano de la atestación, intentábamos decir, implica que la ipseidad acogiera en su seno la noción de proyecto por realizar. Proyecto que se desenvolvía en la paradoja de la co-creatividad. En esta manera de ver el ser de la ipseidad, el acto y la potencia, se convertían en las meta-categorías en las que desembocaba la fenomenología-hermenéutica de la identidad narrativa. En ella, ser persona es co-creación mutua porque la diferencia, o la no-identidad, parece su aspecto más originario

La ontología del compromiso nos permite aseverar que nuestro *quién*, nuestro sí mismo, se va configurando y reconfigurando en el tiempo y por sobre el tiempo a través de la unificación de la propia historia, de la historia de aquellos que cuentan mi historia y de las ficciones y mitos que narran mi origen y los posibles futuros que representan los valores hacia los que la intencionalidad de la voluntad orientan. En consecuencia, la persona es un ser en proyecto, un ser llamado a afirmar sus poderes plenamente en el don gratuito y mantenido de sí mismo al otro.

El asunto supondría repensar los otros sentidos del ser en función de este nuevo *princeps analogatum*. Algo para nada sencillo y que el mismo Ricoeur parece no haber intentado. Sin embargo, parece un asunto de vital importancia frente a las ciencias empíricas que estudian el fenómeno humano y que por el camino de las reducciones pretenden explicar el sujeto humano por medio de conexiones neuronales, almacenamiento de datos, organización molecular, etc. Por otro lado, la argumentación está abierta a un paso de tipo teológico³⁵ en donde lo que la palabra crea y constituye no es un evento, sino una persona.

³⁵ A este respecto se puede revisar el intento de Hall de desentrañar la teología detrás de los apuntes filosóficos de Ricoeur (HALL, 2007).

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. trad. R. G. (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Austin, J. (1962). *How to do things with words*. Oxford: Ed. O. U. Press.
- Basombrío, M. A. (2008). *De la filosofía del yo a la hermenéutica del sí mismo. Un recorrido a través de la obra de Paul Ricoeur*. Málaga: Ed. U. de Málaga.
- Begué, M.-F. (2002). *La poética del sí mismo*. Buenos Aires: Ed. Biblos.
- Begué, M.-F. (2009). El proyecto y la promesa. Aportes de Paul Ricoeur a la fenomenología del querer. *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, 3, 677-690.
- Begué, M.-F. (2011a). De la pulsión a la solicitud por el otro Bases antropológicas para la «pequeña ética» de Ricoeur. *Études Ricoeuriennes*, 2(2), 15-32. <https://doi.org/10.5195/errs.2011.87>
- Begué, M.-F. (2011b). Identidad y figuras del tiempo. In Universidad Católica Argentina (Ed.), *Simposio Paul Ricoeur* (pp. 1-12). Buenos Aires.
- Blanco, J. (2011). *Hermenéutica de la ipseidad. La crítica de Paul Ricoeur al reduccionismo de Derek Parfit*. Buenos Aires: Ed. Biblos.
- Bonyuan, M. E. (2010). Paul Ricoeur: Yo e identidad en el marco de Sí mismo como otro. *Revista Borradores*, 10-11, 1-16.
- Comesaña Santalices, G., & Cure de Montiel, M. (2006). El pensamiento como actividad según Hannah Arendt. *Utopía y Práxis Latinoamericana*, 11(35), 11-30. Retrieved from http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-52162006000400002&lng=es&nrm=iso&tlng=es
- De Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Ed. Losada.
- Hall, D. W. (2007). *Paul Ricoeur and the poetic imperative. The creative tension between Love and Justice*. New York: Ed. S. U. of N. Y. Press.
- Locke, J. trad. E. O. (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Méjico D.F.: Ed. F. de C. Económica.
- Marcel, G. (2004). *Obras selectas II*. Madrid: Ed. BAC.
- Muñoz Corcuera, A. (2013). Problemas y aciertos de la teoría del Yo narrativo de Dennett: aportaciones al debate sobre la identidad personal. *Logos*, 46, 27-45.
- Nietzsche, F. (2011). *La genealogía de la moral*. Madrid: Ed. Edimat.
- Pérez-Soba, J. J. (2004). *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad*. Madrid: Ed. F. de T. de S. Damaso.
- Ponce de Leão, P. (2006). El hombre, mediación imperfecta la hermenéutica del sí en la obra de Paul Ricoeur. *Ágora: Papeles de Filosofía*, 25 N. 2, 119-135.
- Presas, M. A. (2012). Identidad Narrativa. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 1(1), 5-15. Retrieved from <https://disputatio.eu/vols/vol-1-no-1/presas-identidad/>
- Quiceno, J. D. (2019). Memoria y mismidad. Análisis desde la fenomenología-hermenéutica de Paul Ricoeur. *Humanidades: Revista de La Universidad de Montevideo*, 5, 81-109. <https://doi.org/https://doi.org/10.25185/5.4>
- Ricoeur, P. (2000). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Ed. F. de C. Económica.
- Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. Madrid: Ed. Cristiandad.
- Ricoeur, P. (2003). *Crítica y convicción*. Madrid: Ed. Síntesis.
- Ricoeur, P. (2006a). *Caminos de reconocimiento. Tres estudios*. Méjico D.F.: Ed. F. de C. Económica.
- Ricoeur, P. (2006b). *Sí mismo como otro*. Madrid: Ed. S. XXI.
- Ricoeur, P. (2009). *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Méjico D.F.: Ed. S. XXI.
- Ricoeur, P. (2011a). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Ed. Trotta.

- Ricoeur, P. (2011b). *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Ciudad de Méjico: Ed. S. XXI.
- Ricoeur, P. (2016). *Escritos y Conferencias III: Antropología filosófica*. Ciudad de Méjico: Ed. Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2017). *Escritos y conferencias II: Hermenéutica*. Madrid: Ed. Trotta.
- Ricoeur, P. (2008). *Lo Justo II*. Madrid: Ed. Trotta.
- Ricoeur, P. (2009). *Amor y Justicia*. Ciudad de Méjico: Ed. S. XXI.
- Ricoeur, P., & Dufrenne, M. (1947). *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Paris: Ed. Seuil.
- Searle, J. R. (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. New York: Ed. C. U. Press. Retrieved from <http://www.amazon.de/Speech-Acts-Essay-Philosophy-Language/dp/052109626X>
- VV, A. (1991). *Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Ed. Cerf.

Universidad Católica San Pablo (Arequipa, Perú)
jdquiceno@ucsp.edu.pe

JUAN DAVID QUICENO

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2020]