

DEL IPSE EXISTENCIAL AL IPSE NARRATIVO. FRONTERAS Y PASAJES ENTRE LA FENOMENOLOGÍA ONTOLÓGICA DE SARTRE Y LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA DE RICOEUR

Francisco Naishtat

*Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de La Plata
CONICET
fnaishtat@gmail.com*

Resumen

En *El Ser y la nada* Sartre retomó la noción de *Ipseidad* del vocabulario de *Sein und Zeit*, y la desplegó como una pieza central para deslindar el *para-sí*, vinculado al circuito de la conciencia reflexiva y la libertad, del *en-sí*, como lo inerte, lo dado, la *existencia de hecho*. Ahora bien, Ricoeur reconsidera la categoría de *Ipse* en *Sí mismo como otro*. Pero aquí su relación con Sartre es interesante en dos direcciones: a) permite clarificar su diferencia con el desgarramiento del *Ipse* sartriano; b) permite ver allí el papel diferente que ambos autores dan a la noción de otredad.

Palabras claves: Ipseidad, Otredad, sí-mismo.

Abstract

Dans L'être et le néant Sartre a repris la notion d'Ipséité du vocabulaire de Sein und Zeit, et il l'a déployée en tant que pièce centrale pour séparer le pour-soi, lié au circuit de la conscience réflexive et de la liberté, de l'en-soi, comme l'inerte, le donné, l'existence de fait. Or Ricoeur reprend la catégorie d'Ipse dans son traité Soi même comme un Autre. Mais ici son rapport à Sartre devient intéressant en deux aspects: a) elle permet de clarifier sa différence avec la déchirure de l'Ipse sartrien; b) elle permet d'y voir les rôles différents que ces deux auteurs donnent à la notion d'Autrui.

Mots-clé: Ipséité, Autrui, Soi

I. Introducción

En la filosofía francesa del siglo pasado, y en referencia a Sartre, están los enfrentamientos que el autor de *El ser y la nada* sostuvo a lo largo de su vida intelectual infatigable y que son pasajes obligados para toda antología del corpus sartriano. Estos duelos intelectuales estuvieron primeramente contenidos dentro de la peculiar galaxia

filosófica francesa de inmediata posguerra, conformada por la intersección de la joven fenomenología, el existencialismo y el marxismo, y nos resuenan con su aire de querellas intelectuales de familia, siempre en el límite de estentóreos divorcios, en los que los ingredientes políticos fueron regularmente un detonante fundamental, como los duelos que Sartre mantuvo *tour à tour* con Merleau-Ponty, Camus, Aron, Claude Lefort desde los años cincuenta, a los que se añadieron, una década más tarde, en pleno auge del estructuralismo, las querellas más epistemológicas, donde las posiciones en pugna en torno al sujeto y la historia dividieron las aguas de la filosofía francesa, lo que se reflejó en las polémicas de Sartre con Lévi-Strauss luego de la aparición de *El pensamiento salvaje* y con Foucault después de *Las palabras y las cosas*.¹

En este sentido, el caso de Paul Ricoeur es diferente. Fue junto a Michel Henry de la segunda camada de fenomenólogos franceses, es decir, de la generación de los “hermanos menores” de Sartre, Levinas y Merleau-Ponty². Pero si Ricoeur proviene del tronco husserliano³, en línea más directa ha sido formado por Gabriel Marcel y Jean Nabert, dos pensadores alejados del fondo existencialista marxista en el que abrevó Sartre, y más cercanos al humanismo cristiano francés. Desde este punto de vista, Ricoeur permaneció alejado de los grandes duelos del “marxismo fenomenológico” y no polemizó directamente con Sartre ni en relación a sus tesis filosóficas más explícitas ni, sobre todo, en relación a sus posicionamientos políticos⁴. En cambio, buscó siempre abrir la fenomenología a nuevos horizontes conceptuales en tono con las transformaciones decisivas del filosofar contemporáneo: la hermenéutica, la semiótica estructural, la filosofía analítica de la acción y el narrativismo posestructuralista.

En dicho contexto, sus respectivas trayectorias teóricas, a pesar del tronco husserliano común y de la común orientación a los problemas morales y a una filosofía de la acción voluntaria, discurren desde los sesenta por senderos conceptuales que bifurcan: Sartre permanecerá preocupado por una reconciliación del marxismo y la libertad, problema que es ajeno a Ricoeur, más bien preocupado desde los sesenta por la

¹ La biografía intelectual de Sartre que la francesa Annie Cohen-Solal publicó en los ochenta oficia ya de clásico en la materia y es pasaje obligado para la reconstrucción de estas polémicas intelectuales; Annie Cohen-Solal, *Sartre 1905-1980*, París, 1985, Gallimard.

² Ricoeur, fallecido en 2005 a los cien años del nacimiento de Sartre, fue, sin embargo, tan sólo ocho años menor que el autor de *El Ser y la nada* y apenas cinco años más joven que Merleau-Ponty.

³ Ya en 1950 Ricoeur se destacaba como traductor para Gallimard de la obra seminal de Husserl *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und Phaenomenologischen Philosophie (Ideas relativas a una fenomenología pura y un filosofía fenomenológica)*, publicada por el creador de la fenomenología en 1913.

⁴ Sí mantuvo con Sartre, en ocasión de una polémica contra Levi-Strauss a propósito de la historia y la estructura, una proximidad de tono en relación a cuestiones como el protagonismo del sujeto, la libertad, la diacronía y la historia (luego nos referimos brevemente a este episodio); véase el dossier especial de la revista *Esprit*, “Claude Lévi-Strauss et Paul Ricoeur: l’entretien de 1963”, París, enero de 2004, 169-192.

apertura de la fenomenología al horizonte del giro lingüístico contemporáneo, plano al que Sartre permanece a su vez indiferente. Quizá esta bifurcación de las perspectivas recíprocas haya reforzado en Ricoeur la impresión de una lejanía cabal cuando, hace una década, escribía en sendas publicaciones autobiográficas unas frías referencias a Sartre; en *Crítica y convicción*, en efecto, Ricoeur señala:

“Quizá mi escaso interés por Sartre se deba en alguna medida a Gabriel Marcel, aunque yo lo atribuyo más bien a mis preferencias por Merleau-Ponty.” (Ricoeur, 1995a: 40).

Igual desapego aparecía en su *Autobiografía intelectual* del mismo año:

“Este gran libro (v. gr. *La fenomenología de la percepción* de Maurice Merleau-Ponty) había sido el descubrimiento decisivo de los años de posguerra; por contraste, *El Ser y la nada* de Sartre sólo suscitó en mí una admiración lejana, pero ninguna convicción: ¿acaso un discípulo de Gabriel Marcel podía asignarle la dimensión de ser a la cosa inerte y no reservar sino la nada al sujeto vibrante de afirmaciones en todos los órdenes?” (Ricoeur, 1995b: 25)

Sin embargo, Ricoeur no sólo ha sido un estudioso atento de la obra entera de Sartre, lo que está atestado en las múltiples referencias al autor de *El Ser y la nada*, esparcidas en diversos lugares de sus trabajos filosóficos, sino que desde su más temprana filosofía comparte con este último, y a pesar de las bifurcaciones y aperturas supradichas, una fidelidad a un núcleo de problemas filosóficos privilegiados: la voluntad, la acción, la elección, la libertad, la responsabilidad, (Ricoeur, 1950, 1990), la culpa, el mal, la finitud (Ricoeur, 1960), la imaginación y el imaginario simbólico (Ricoeur, 1983, 2000), la *ipseidad*, el *ipse* y el proyecto (Ricoeur, 1990), la subjetividad y la objetividad en la historia (Ricoeur, 1955), la historicidad humana, la memoria, el olvido y la responsabilidad histórica (Ricoeur, 2000).

En este sentido, es menester indicar al menos tres episodios significativos que contrastan con la lejanía confesada de los dos pasajes precedentes de Ricoeur: en principio, Ricoeur cuenta en esos mismos escritos autobiográficos que se consagró un año entero con su grupo de *Esprit* durante 1963-1964 al estudio de la obra de Sartre “Cuestiones de método” (primera parte de *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre, 1960) y que su primer encuentro personal con Sartre data precisamente de la ocasión en que

este último participó, por invitación de Ricoeur, en una prolongadísima exposición de los capítulos iniciales de dicha obra (Ricoeur, 1995 a: 42). Ahora bien, es precisamente por la misma época que Ricoeur y Sartre van a entablar separadamente una controversia cruzada con Lévi-Strauss, consecutiva a la publicación, durante 1962, de *La pensée sauvage* (Lévi-Strauss, 1962). En el noveno capítulo de esta obra, titulado “Histoire et dialectique”, Lévi-Strauss atacaba las tesis defendidas por Sartre (Sartre, 1960) acerca de la totalización histórica y de la pretendida superioridad de la diacronía respecto de la sincronía para la reflexividad de la práctica social. Para Lévi-Strauss, esta posición sólo era el reflejo de las filosofías del sujeto en la tradición occidental. Así, partiendo de una mirada hermenéutica, y de la exégesis de los mitos bíblicos, Ricoeur iba a intervenir en la controversia (véase Ricoeur, 1992: 349-384; Ricoeur, 2004: 169-192) intentando invalidar el pretendido alcance general de las tesis de Lévi-Strauss sobre la preeminencia de la forma sobre el contenido, de la sincronía sobre la diacronía y de las combinatorias formales y sus operatorias estructurales respecto de los acontecimientos, una crítica que Ricoeur reforzará años más tarde en el marco de su giro narrativista (Ricoeur, 1983 y Ricoeur, 2000). Aunque la crítica de Ricoeur respecto del estructuralismo es más moderada que la de Sartre, al intentar simplemente absorberlo como un plano de mediación necesaria en el trabajo filosófico de la interpretación, destinado a ser superado en el momento propiamente hermenéutico del sentido, Ricoeur se encuentra de hecho aquí del lado de Sartre en una defensa común de la historicidad y de la diacronía contra la generalización del formalismo estructural⁵.

El segundo episodio que queremos destacar es el homenaje tardío de Ricoeur a los escritos del joven Sartre, en primer término, a *La imaginación* y a *Lo imaginario*, en los que Ricoeur percibe una labranza fenomenológica fina para el discernimiento de las

⁵ En *Le conflit des interprétations. Essais d'Herméneutique* (Ricoeur, 1969), el autor dedica el primero de los cinco capítulos de su volumen al tema de la hermenéutica y el estructuralismo. En dicho contexto, la discusión del problema de la diacronía y la sincronía aparece circunscrito a la oposición entre el sistema del lenguaje como estructura sincrónica y los acontecimientos que introducen cambio e historicidad en el lenguaje mismo. Ahora bien, Ricoeur despliega allí un análisis de la diacronía como el factor que subyace en el origen mismo de la polisemia constitutiva del lenguaje; es decir, el lenguaje es polisémico porque es ante todo acumulativo bajo la pauta de una ampliación histórica siempre reglada, no sólo del vocabulario sino de los sentidos de una misma palabra. Sin la captura de esta diacronía semántica no podríamos comprender el fenómeno de la superposición de significados bajo una misma palabra. De esta manera, Ricoeur percibe al lenguaje como una suerte de proceso *abierto* donde el sistema del lenguaje queda siempre retroalimentado por la recuperación de las nuevas significaciones. Las ideas de *estructuración* y de *proceso* son privilegiadas respecto de la mera idea de estructura como repertorio cerrado de signos y de combinatorias, la cual queda en verdad reabsorbida en una visión que Ricoeur llama “pancronía” y que remite a una dialéctica entre sincronía y diacronía; debo a una conversación con la lic. Silvia Gabriel la atención a este fenómeno de la pancronía ricoeuriana como un complemento de discusión relevante respecto de la polémica más general de Ricoeur con el estructuralismo, véase (Ricoeur, 1969: 64-97).

intrincadas relaciones entre los símbolos, la memoria, la conciencia imaginativa y la conciencia *realizativa* (Ricoeur, 2000: 64), con sus juegos de diferencias específicas, y donde Ricoeur ve un parentesco con su propia exégesis de la memoria y la imaginación⁶. En este mismo registro de reconocimiento de las obras tempranas de Sartre, cabe señalar la admiración que Ricoeur le profesa en su autobiografía a su trabajo sobre la fenomenología de las emociones (Sartre, 1965b), en el que Ricoeur ve un antecedente de algunos de sus desarrollos de *Lo voluntario y lo involuntario* (Ricoeur: 1995: 43).

El tercer episodio que deseamos evocar es el siguiente: Ricoeur publicó solamente un trabajo sobre Sartre, pero no precisamente sobre su filosofía, sino sobre la obra de teatro *El diablo y Dios* (1951), de la que confiesa haber sufrido un intenso efecto trastornador (Ricoeur, 1992: 137-148). Ricoeur comienza su comentario sobre esa pieza de teatro en estos ambiguos términos:

*Peut-on se risquer à écrire sur une pièce de théâtre quand on a été blessé par elle ? Oui, blessé. A la représentation, Le Diable et le bon Dieu a offensé en moi quelque chose dont, au reste, la pièce m'a aidé à prendre conscience (...)*⁷

Durante su breve e incisivo escrito, Ricoeur se reparte entre el reconocimiento de la extraordinaria eficacia dramática de la obra y su rechazo cabal del visceral pesimismo que sobresale en sus personajes, en quienes ninguna esperanza es posible. Como en el tiempo pesimista de los griegos, el futuro y la madurez de las revoluciones solo deparan la previsible hipocresía del poder con sus juegos de falsa conciencia: la esperanza está en la juventud de las revoluciones y la desesperanza en su madurez. Ricoeur realiza un

⁶ En la parte II de *Du texte à l'action. Essais d'Herméneutique II* (Ricoeur, 1986) al tratar la cuestión de la imaginación en el discurso y en la acción, Ricoeur remite a la posición de Sartre sobre la imagen como la alternativa teórica que se opone al discurso empirista de Hume quien veía en la imagen una *mera impresión débil*. Al concebir la imaginación en función de la *ausencia*, es decir, de la evocación de la cosa ausente, y no meramente en función del debilitamiento de impresión, Sartre expresa para Ricoeur una caracterización fenomenológica de la imaginación que la ve como un eje noético cuyas variaciones son reguladas por los grados de creencia. La imagen es así función de ausencia atravesada por una conciencia crítica que recorre diversas gradaciones, desde el extremo de “conciencia crítica nula” en que la imagen es confundida con lo real desde el poder de engaño y de error denunciado por Pascal, hasta la distancia crítica plenamente consciente de sí misma, en el que la imaginación se vuelve “el instrumento mismo de la crítica de lo real”, y para la que la reducción trascendental husserliana, en tanto neutralización de la existencia, brinda la ilustración más completa. En este mismo registro, concuerdo con Silvia Gabriel en que esta idea de la imaginación como función de ausencia es un antecedente de lo que será más tarde, en *Tiempo y narración* y en *Memoria, historia y olvido* la noción de huella historiográfica, como marca presente, indicio o signo de una cosa ausente, en el fenómeno que Ricoeur llamará de la “representancia” historiográfica (Ricoeur, 2001: 199-200).

⁷ “¿Puede uno arriesgarse a escribir sobre una obra de teatro cuando ha sido herido por ella? Sí, herido. En la representación, *El Diablo y Dios* ha ofendido algo en mí de cuya existencia, por otra parte, la obra me ayudó a tomar conciencia” (trad. nuestra).

análisis y una crítica pormenorizada de la obra, que le permitió entablar con Sartre una relación epistolar, en la que Sartre se involucró, según Ricoeur, “de modo cordial y generoso” (Ricoeur: 1995: 42).

Hemos traído aquí estos tres episodios no como una pieza de esclarecimiento del pensamiento de Ricoeur, sino como una prenda transitoria para atenuar, a guisa de introducción, una visión de Ricoeur fría e indiferente al pensamiento de Sartre. Esto nos permite ahora analizar, a propósito de la noción de *ipseidad*, las diferencias y las afinidades entre ambos autores.

II. La cuestión de la *ipseidad*

¿Por qué entonces confrontar a Sartre y Ricoeur a propósito de la *ipseidad*? En *El Ser y la nada*, Sartre retomó esta categoría del vocabulario de *Sein und Zeit*, y la desplegó como una pieza central para deslindar el *para-sí*, vinculado al circuito de la conciencia reflexiva y del proyecto, con su poder de negación, y el *en-sí*, como lo inerte, lo dado, la *existencia de hecho* del yo en situación. Ahora bien, Ricoeur reconsidera precisamente la categoría de *ipse* en su obra bisagra de los noventa, *Sí mismo como otro* (Ricoeur, 1990). Pero en esa empresa, su relación con Sartre es interesante en dos direcciones:

a) Permite clarificar su diferencia con el desgarramiento del *ipse* sartriano, pero al mismo tiempo acusa unos supuestos comunes: la común oposición al *en-sí*; el *ipse* de Ricoeur, en efecto, se opone a la figura del *carácter*, como modelo de la mismidad empírica, y a la ontología subsecuente de toda identidad sustancial, contra la que Ricoeur confiesa inspirarse en el modelo de la constancia a sí de Heidegger – *Selbstständigkeit*– (Ricoeur, 1990: 148-149) y en la figura de proyecto existencial de Sartre (Ricoeur, 1990: 191).

b) Por otra parte, Ricoeur articula su noción de *ipse* desde su concepto de promesa individual. Pero aquí el papel de la otredad es central en todo el frente de conformación de la *ipseidad*, desde el autorrespeto y la estima de sí a la conformación de una relación ético-política con los demás. Conceptualmente, el *ipse* ricoeuriano abarca, incluso, los colectivos, las comunidades, las instituciones y las tradiciones: Ricoeur admite explícitamente la aplicabilidad de su noción de *identidad narrativa* a estos últimos (Ricoeur, 1985: 443-446 y Ricoeur, 1990: 148). Ahora bien, si la otredad es esencial para la *ipseidad* sartriana, lo será desde una perspectiva bien diferente, marcada por una

filosofía del conflicto y de la lucha por el reconocimiento que da siempre primacía a la negatividad que opera en la distancia fenomenológica entre el para-sí y el en-sí, en la que la inspiración hegeliana está perfectamente asumida, aunque sin ningún horizonte de reconciliación ni de síntesis estable. Y esto es mantenido, incluso, en la *Crítica de la razón dialéctica*, donde Sartre habla de la promesa generalizada en un grupo a propósito del juramento (Sartre, 1960: vol. 2: 245 y pássim). El juramento y el grupo juramentado son una instancia capital en la conformación de los grupos en la historia y es ciertamente relevante, más allá de las diferencias fundamentales, confrontar el juramento sartriano y la promesa de Ricoeur en el *Ipse* colectivo. Pero las posiciones fundamentales y las tonalidades en torno a la dimensión de los otros permanecen sensiblemente diferentes.

III. La *Ipseidad* en el primer Sartre

La clave de la noción sartriana de *Ipseidad* se despeja a partir del *telos* ontológico que es propio del deseo. Si, en efecto, la conciencia deseante se vuelve falta (*Manque*), o se afecta de falta, una tal auto-afección nihilizante (*néantissante*) deberá ordenarse a la apropiación de un cierto X, de algún objeto indeterminado, lo faltante (*manquant*), sin lo cual el deseo no podría participar de la estructura intencional, inherente a toda conciencia. De esta manera, se determina un ideal, un punto de convergencia, fantasma de todo proyecto, de toda “posibilitación” originaria: el Sí (*Soi*) como autorrealización de la síntesis de lo faltado (*Manqué*), de lo que no se ha conseguido. En la medida en que lo faltante (*manquant*) revela mi posible, en tanto que mío, esta pertenencia casi personal de lo posible reenvía a lo que no se ha conseguido, es decir, lo faltado (*Manqué*), a título de teleología intencional suprema y última, rectora de la *posibilitación*. La estructura de incompletitud esencial inherente a la aprehensión de lo faltante (*manquant*) reenvía a la historicidad originaria, auto-anticipadora del *para-sí*. El surgimiento de lo que falta (*Manque*) supone un desgarramiento en la cohesión interna del *en-sí* (*en-soi*). Pero este desgarramiento designa y exige una trascendencia testigo y no es como en Aristóteles una tendencia en las cosas.

Tampoco es esta falta el *Uneasiness* de Locke. Permítasenos aquí un rodeo por Locke, bien a punto en relación a la *Ipseidad* sartriana, cuando comprendemos, desde el estudio de Etienne Balibar sobre el célebre cap. XXVII del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, que es Locke, y no Descartes, el inventor del uso generalizado de la categoría de *conciencia* en el sentido gnoseológico moderno (Balibar, 1998). Para Locke la

conciencia es fundamentalmente *Uneasiness*, inquietud y desasosiego, siempre falta (Locke, 1964: 172-173). Hay pues en el primer Sartre un eco de esta noción constitutiva de la conciencia lockeana; pero en Locke el acento está puesto del lado de la cosa deseada. Hay en el inglés una visión objetivante de la estructura del deseo, como algo que se puede satisfacer cuando se consigue aquello que falta. En Sartre, en cambio, es uno quien se elige a sí mismo en cada una de las búsquedas que mueve la falta. Pero este sí mismo no puede alcanzarse, ya que apenas un deseo es satisfecho, el yo resultante nos resulta extraño, de manera semejante al extrañamiento (*Entfremdung*) de Hegel y Marx. La *posibilitación* se ordena de esta manera en Sartre hacia la realización de una imposible totalidad, el Sí (le *Soi*). Por ende el deseo, a diferencia de Locke, es siempre totalización *fallida*. Podríamos decir, anticipando aquí el lenguaje de Ricoeur, que la *concientia* de Locke tiene *mismidad* pero carece de *ipseidad* ya que a diferencia del *para-sí* de Sartre, no reconoce una totalidad meta-empírica (siempre fallada) en relación a la cual se constituye. Esta idea del Sí, como límite inalcanzable, es la espesura de la *Ipseidad* sartriana tal como el autor de *El Ser y la nada* la establece bajo el título "Le Moi et le circuit de l'Ipseité" (Sartre, 1943: 142 y pássim).

En Sartre la operación por la cual yo deseo algo presupone entonces la elección a través de la cual yo me deseo alcanzando eso, y por ende todo deseo de X es un deseo de sí mismo y reenvía a una elección de sí mismo, lo que en definitiva reenvía a la estructura de la *ipseidad*. El acento está puesto del lado de la conciencia, no del lado del objeto. Por ende podemos decir que al igual que en Locke la conciencia en Sartre es deseo, *Uneasiness*. Pero a diferencia de Locke, ésta no puede ser objeto de una satisfacción empírica. Es decir, a la decepción empírica definida por la falta del objeto X, Sartre articula una decepción ontológica insuperable que reenvía a la forma pura de una autoanticipación de la temporalización originaria. Todo ocurre como si una estructura *a priori* de anticipación de la experiencia denunciara la imposibilidad formal e intencional de actualización de mis posibles. Mientras que, como señalaba Charles Taylor en *Fuentes del yo* (Taylor, 1989: 159 y pássim), el sujeto lockeano del *Uneasiness* puede ser fácilmente asimilado a lo que Taylor llama el *Punctual Self*, un sujeto calculador que es esencialmente autocontrol de sí mismo por la vía de la conciencia, con el correlato de la autosatisfacción empírica por el logro de sus esfuerzos y por la represión de sus pasiones inútiles, la estructura sartriana de la *Ipseidad* acusa la tonalidad afectiva de la angustia, la náusea y el malestar. La conciencia complaciente en los logros empíricos es para Sartre la mala fe (*mauvaise foi*), la inautenticidad y autoengaño que tras la máscara de la

felicidad oculta el fracaso y la huida de sí (Sartre, 1943: 82-90). La idea de decepción pura o decepción ontológica corresponde a la idea de que, en una suerte de futuro anterior, yo puedo reconocer de antemano que la elección de este posible en tanto que mío excluye toda actualización. Es imposible que el *para-sí* cese de posibilitarse actualizando su posible supremo. Por ende mientras que Sartre y Locke podrían coincidir en la noción de *Uneasiness*, podemos, sin embargo, decir que hay una diferencia radical, en tanto la *conscientia* (*consciousness*) de Locke va por la senda triunfalista y conquistadora de la autocomplacencia empírica, cuando la *ipseidad* de Sartre se caracteriza precisamente por una suerte de fracaso constitutivo. El *para-sí* de Sartre reconoce un fracaso ontológico esencial, el cual, más allá de todos los triunfos o fracasos empíricos, se expresa en la imposibilidad de fundamentar otra cosa que no sea su falta (*manque*) esencial y ontológicamente constitutiva de las éxtasis temporales.

Sin embargo, todo esto no anihila la acción. Por el contrario, la filosofía de Sartre puede verse como una filosofía de la acción, lo que se plasma en la última y cuarta parte de *El Ser y la nada*, en la que acción y ser finalmente confluyen en una filosofía de la libertad y del proyecto. Ciertamente, la noción de proyecto es desde ahora inseparable de la negatividad que supone esta falta esencial inherente a la estructura de la *ipseidad*. Todo proyecto no es otra cosa que la negación de lo que ya es en el mundo. Y esta modificación no puede jamás provenir de lo que ya es, de lo que ya está. Proyecto es negación del *en-sí*. Esta negación de lo que es *en-sí* es la libertad: “Estoy condenado a ser libre” sentenciaba Sartre desde la primera sección de la última parte (IV) de *El Ser y la Nada*, consagrada a la acción y la libertad, en el sentido de que no hay posibilidad de no elegir y de que, por ende, nada se me impone de manera causalmente determinante⁸. En este aspecto, Sartre se opone a cualquier reducción de la conciencia y de la elección a mecanismos de causalidad, que lo conduce a una teoría de la acción que lo enfrenta al psicoanálisis (Sartre, 1943: 516). El *ipse* sartriano no es su pasado ni lo que se dice de sí, lo que no significa que la libertad sea abstracta: esta última siempre se da en situación, pero la situación misma sólo existe y es portadora de sentido gracias a nuestra libertad, de manera que “no hay situación sino por la libertad y no hay libertad sino en situación” (Sartre, 1943: 520 y ss.). No hay entonces situación neutra, sino que toda situación lleva una inherencia valorativa o evaluativa que es posible gracias a nuestra

⁸ *L'homme est condamné à être libre ; condamné parce qu'il ne s'est pas lui-même créé lui-même, et par ailleurs cependant libre parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il fait.* (El hombre está condenado a ser libre; condenado porque él no se creó a sí mismo, y libre, sin embargo, porque una vez arrojado en el mundo, es responsable de todo lo que hace). (Sartre, 1946: 37); véase igualmente (Sartre, 1943 : 516 y pássim).

libertad: la estructura teleológica y volitiva de la intencionalidad atraviesa toda la estructura de lo inerte en la medida en que este último se nos presenta con un sentido dado.

Podemos extraer algunas conclusiones sobre la *ipseidad* en el primer Sartre. El circuito de la *ipseidad* implica una tensión, una dinámica intencional, constitutiva de los términos mismos entre los cuales la *ipseidad* se ejerce: el *para-sí* como falta (*Manque*), el *Sí* como lo faltado. Y la imposibilidad de ser *sí* coincide con la imposibilidad de una trasgresión de la distancia fenomenológica constitutiva del sentido del horizonte último del mundo. Por ende, la *ipseidad* es algo diferente y algo más que la simple presencia a *sí* que es producto de la cuasi reflexividad pronominal del *sí*. La *ipseidad* en Sartre expresa la tonalidad personal de la trascendencia finita –en el sentido heideggeriano– como originariamente auto-anticipadora. Esta *ipseidad* corresponde, por ende, a una suerte de *exilio ontológico*: el sujeto siempre es un extranjero en relación consigo mismo. Mientras que la *ipseidad* es un término que en Duns Escoto se empleaba como la operación individuante asociada a la *mismidad*, lo que hace que yo sea yo mismo y no otro; podríamos decir que en Sartre esa figura queda en algún sentido invertida: *ipseidad* es lo que hace que yo sea siempre un otro que yo mismo. Si me capturo, por ejemplo, como esto que me he vuelto, y que se dice de mí, la *ipseidad* es lo que me hace sentir reflexivamente extraño a esta realidad y anhelar siempre de mí mismo otra cosa que no soy y que me falta, haciéndome sentir que eso que he sido y conseguido será por siempre algo en relación a lo cual me siento extraño. Este exilio ontológico hace que el *Sí* que nunca voy a ser sea, en verdad, un sujeto fantasma: al comienzo de la célebre sección 5 del primer capítulo de *El Ser y la nada*, titulada “Le moi et le circuit de l’Ipséité”, Sartre escribe:

Le soi est si l'on veut la raison du mouvement infini par quoi le reflet renvoie au reflétant et celui-ci au reflet ; par définition il est un idéal, une limite (Sartre, 1943 : 143).⁹

En esta dinámica de la *ipseidad* sartriana, todo el envión del movimiento del *para-sí* radica en la imposible reconciliación con uno mismo, del imposible “en-sí/para-sí” (Sartre, 1943: cap. 3 de la parte III); el *sí* mismo es portador de una función de autodistanciamiento mediante la cual siempre deseo transgredir lo que me he vuelto. Por

⁹ “El *sí* mismo es, si se quiere, la razón del movimiento infinito mediante el cual el reflejo reenvía a lo reflejante y este último al reflejo; por definición es un ideal, un límite” (trad. nuestra).

ende el *Ipse* sartriano se encuentra en continuo *desencuentro* consigo mismo y, aunque participa de la misma tonalidad de radical oposición a la identidad sustancial que es palpable en Heidegger y Ricoeur, está constituido a través de la polaridad negativa por la que opera la subjetividad como negación de la existencia fáctica, esto es, por la operatoria negativa que en Sartre es constitutiva de la afirmación de conciencia y libertad. Este carácter negativo de la subjetividad y el horizonte de fracaso que le es inherente no quedará desmentido, sino solamente complejizado cuando pasamos de la relación con el objeto a la relación con el *prójimo*, es decir, al problema fundamental de la intersubjetividad, tal como Sartre lo despliega desde el tercer capítulo de la parte III de *El Ser y la nada* (Sartre, 1943: 413 ss.).

IV. Excurso sobre *Ipseidad* y *Otredad* a modo de frontera Sartre-Ricoeur

La idea del *prójimo* es diferente en Sartre de la mera idea de lo dado como dominio inerte. En nuestra relación con el prójimo se pone en juego una dialéctica de búsqueda del reconocimiento y de la mirada del otro que no es propia de nuestra relación negativa con el en-sí. Sartre distingue tres modalidades en nuestra relación con el prójimo de las cuales son ejemplos emblemáticos, para la primera, el amor; para la segunda, el deseo y para la tercera, el *Mitsein* (Ser-con). En las dos primeras modalidades, lo distintivo es, sin embargo, la dinámica conflictiva y apropiadora de la conciencia individual, la cual, tanto en el amor como en el deseo, busca una apropiación de la libertad del otro, en una espiral desenfrenada y condenada al fracaso ya que, desde el instante mismo en que queda lograda dicha apropiación, la mirada del otro queda reducida a objeto y, por ende, sin cumplir el sentido de mirada por la que era buscada y codiciada. Aunque la tercera figura, esto es, el *Mitsein* (Ser-con) contiene una dimensión-nosotros y de reciprocidad de la que estaban privadas las dos primeras figuras, y aunque revela, en ese mismo sentido, la marca heideggeriana del ser-con los otros, no logra en Sartre el carácter decisivo de fenómeno originario y permanente que había adquirido en Heidegger¹⁰. En el fondo, el Ser-nosotros es en Sartre el mero efecto y la reacción contra situaciones de opresión y de humillación que son producto de una relación alienada por parte de nosotros respecto de un “él” que nos mira y nos domina. Sartre distingue así el nosotros-objeto vinculado a la situación de los dominados y el nosotros-sujeto ligado a la

¹⁰ En este sentido, Sartre realiza aquí una crítica del *Mitsein* heideggeriano: “Resulta, pues, que la experiencia del nosotros, aunque real, no es de tal naturaleza que modifique los resultados de nuestras indagaciones anteriores (...). La esencia de las relaciones entre conciencias no es el *Mitsein*, sino el conflicto” (Sartre, 1943; trad. en Sartre, 2006: 584).

posición de dominación. En cualesquiera de ambos casos, es la posición del tercero la clave determinante de la posición intersubjetiva y queda reafirmada la originalidad de la conciencia individual respecto del carácter derivado de la conciencia-nosotros¹¹.

Se podría afirmar, desde este punto de vista, que las figuras de la *otredad* en Sartre y en Ricoeur están invertidas: en Sartre la *otredad* y el *prójimo* remiten a un carácter siempre conflictivo, bien sea a través de la dinámica interindividual de la conciencia a través de la búsqueda del reconocimiento, o bien a través de las situaciones colectivas de opresión-dominación que dan lugar a la conciencia-nosotros. Desde esta perspectiva, la tonalidad de la *Ipseidad* en Ricoeur vendría a operar un giro radical, al hacer de la otredad no ya una condición negativa del *Ipse* sino, por el contrario, su precisa condición de sentido, en el horizonte de una configuración del *Ipse* que lleva en la *fidelidad* al otro (inspirada en el modelo de la promesa) su propia mediación constitutiva. Sin embargo, hay que cuidarse muy bien de confundir en Sartre la dimensión conflictiva inherente a la intersubjetividad con alguna veleidad de solipsismo moral u ontológico: siempre es a través de los otros que puede uno descubrirse y valorarse a sí mismo. En el camino de libertad que nos conduce del yo *cosificado* o petrificado a la actividad libre de la conciencia mediante la cual podemos afirmar un horizonte de acción y un proyecto, la mirada de y hacia los otros se vuelve siempre una condición indispensable. En primer lugar, sin los otros no es posible para Sartre ninguna valoración de sí-mismo ni, por ende, ninguna mirada de sí; en segundo lugar, la figura de la responsabilidad, que es central para toda comprensión de la *Ipseidad* sartriana, es antitética respecto de toda negación de otredad. Por tanto, el para-sí sartriano es incompatible respecto de cualquier tentación de solipsismo moral u ontológico: decididamente el individualismo existencialista de Sartre poco tiene que ver con el solipsismo moral del fenomenismo empirista o racionalista clásicos¹². Para Sartre, en la nihilización que ejerce el para-sí yace, incluso, la

¹¹ Sartre remite finalmente las situaciones de la conciencia-nosotros al juego de las conciencias individuales definido en las dos etapas anteriores: “¿Se trata del nosotros-objeto? Es directamente dependiente del tercero, o sea, de mi ser-para-el otro, y se constituye sobre el fondo de mi ser-afuera-para-el-otro. ¿Se trata del nosotros-sujeto? Es una experiencia psicológica que supone, de una u otra manera, que la existencia del otro en tanto que tal nos haya sido previamente revelada. Sería vano, pues, que la realidad-humana tratara de salir de este dilema: trascender al otro o dejarse trascender por él.” *Ibíd.*

¹² Un año después de la aparición de *El Ser y la nada* en 1943, Sartre publicaba su obra de teatro *Huis clos (A puerta cerrada)*, célebre precisamente por la sentencia de uno de los personajes de la obra, Garcin, quien exclama: “El infierno son los otros” (*L'enfer c'est les autres*). Siempre ha resultado tentador interpretar esta frase como un testimonio del carácter finalmente individualista y egocéntrico del existencialismo sartriano. Sin embargo, el propio Sartre ha advertido claramente contra esas interpretaciones, manifestando que los otros son infierno en su obra *A puerta cerrada* precisamente porque todos los personajes están muertos, es decir, están condenados a permanecer esclavos de las apreciaciones y juicios de valor que se ha producido –como opinión– sobre sus vidas, sin poder ejercer contra esa *doxa* su propia libertad: es decir, los otros son infierno cuando y solamente cuando nos atan a un pasado del que no podemos desprendernos. La muerte en

posibilidad de la rebeldía (*révolte*), de la insurrección contra el espíritu conformista de la opresión cosificada, y esta actitud permite empalmar a Sartre no sólo con la tradición crítica de la filosofía, sino con su tradición comprometida –*engagée*– y, por ende, muy poco compatible con cualquier actitud solipsista o contemplativa. Sartre concluye precisamente esta parte III de *El Ser y la nada* planteando una crítica al Heidegger de *Sein und Zeit* a partir de la preeminencia sartriana de la cuestión de la acción, centralidad que anuncia ya el tránsito a la parte IV dedicada al “Tener, hacer y ser” (*Avoir, faire et être*):

“Si leemos a Heidegger, por ejemplo, nos llama la atención, desde este punto de vista, la insuficiencia de sus descripciones hermenéuticas. Adoptando su terminología, diremos que ha descrito al *Dasein* como el existente que trasciende a los existentes hacia el ser de éstos. Y el ser, aquí, significa el sentido o la manera de ser del existente. Verdad es que el para-sí es el ser por el cual los existentes revelan sus maneras de ser. Pero Heidegger calla el hecho de que el para-sí no es solamente el ser que constituye una ontología a los existentes, sino también el ser por el cual sobrevienen modificaciones ónticas al existente en tanto que existente. Esta posibilidad perpetua de *actuar*, es decir, de modificar el en-sí en su materialidad óntica, en su “carne”, debe ser considerada, evidentemente, como una característica esencial del para-sí: como tal. Ha de encontrar su fundamento en una relación originaria entre el para-sí y el en-sí, relación que no hemos sacado a luz todavía. ¿Qué es actuar? ¿Por qué actúa el para sí? ¿Cómo puede actuar? Tales son las preguntas a las cuales debemos responder ahora. Tenemos todos los elementos para una respuesta: la nihilización, la facticidad y el cuerpo, el ser-para-otro, la naturaleza propia del en-sí.” (Sartre, 1943: 482; trad. Sartre, 2006: 585)

Ahora bien, salvando la innegable continuidad que hay en Sartre entre su teoría individualista de la conciencia y el carácter comprometido de su ética existencial, existe, sin embargo, una diferencia crucial con Ricoeur en cuanto que el último hará del prójimo una mediación ontológica que es portadora del mismo sentido de afirmación del *Ipse*, no ya bajo la forma conflictiva de la interindividualidad sartriana, de marcado signo

un sentido simbólico es precisamente esa quietud, que no es otra cosa sino mala fe mientras estemos vivos; por el contrario, los otros, en tanto estamos vivos, son siempre un elemento de conciencia que llevamos en nosotros mismos y que es condición misma de toda *Ipseidad*, aun bajo el modo de una conflictividad originaria; véase (Sartre, 1944) y la nota de Sartre “L’enfer c’est les autres” en (Sartre, 1964).

hegeliano, ni de una posición negativa y transitoria contra una opresión, sino bajo la forma de la fidelidad, que es a la vez constitutiva del respeto por el otro y de la estima de sí. El otro no es en Ricoeur el diferencial por el que es posible la afirmación del sí-mismo bajo todas las figuras del conflicto interindividual y de la afirmación colectiva, sino que es el basamento originario mismo de la intencionalidad bajo la forma de la atestación y del compromiso de sí, sin el cual no hay siquiera estima ni autorrespeto al nivel más básico del escalonamiento de la subjetividad: la intencionalidad ya es desde siempre vector orientado hacia una modalidad de compromiso que está emblemática por la promesa, como fenómeno originario de una subjetividad que es desde siempre intersubjetividad¹³. Desde este punto de vista, el tratamiento ricoeuriano de la dimensión cívica en el estudio VII de *Sí mismo como otro* bajo el leitmotiv de “vida buena con y para el otro en instituciones justas” (Ricoeur, 1990: 199-236) emblemática, con su marcado aire aristotélico y arendtiano de retorno ético-político, la contrafigura alternativa al *nosotros* sartriano, siempre fragilizado por su dimensión conflictiva. En su último libro publicado en vida, *Parcours de la reconnaissance* (Ricoeur, 2004)¹⁴, Ricoeur precisamente da amplia cabida, en el último estudio de su obra, a la conflictividad hegeliana de la lucha de reconocimiento, que reconstruye acompañándose, en parte, de la lectura reciente de A. Honneth¹⁵. Pero precisamente, la oposición de la perspectiva ricoeuriana respecto de esa dinámica hegeliana de la intersubjetividad queda cristalizada desde que Ricoeur le opondrá la dinámica del *don* como intersubjetividad afirmativa, apoyándose a la vez en la tradición de Lévinas y de Arendt.

V. Juramento e *Ipseidad* en los grupos

Desde el final de *Tiempo y narración*, Paul Ricoeur afirma que su categoría de identidad narrativa no sólo es pasible de aplicarse a la identidad individual sino también a la identidad colectiva:

Le rejeton fragile issu de l'union de l'histoire et de la fiction, c'est l'assignation à un individu ou à une communauté d'une identité spécifique qu'on peut appeler leur identité narrative (...) Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté

¹³ En este sentido es interesante la nota 2 de la pág. 310 de *Soi même comme un autre* en la que Ricoeur remite al texto de William Robins *Promising, Intending and Moral Autonomy* (Robins, 1984) para bosquejar un esquema de pasaje entre la estructura-promesa y la estructura-intención (Ricoeur, 1990: 310).

¹⁴ Existe traducción española con el título *Caminos de reconocimiento*, Madrid, Trotta, 2005.

¹⁵ Cfr. Honneth, 2000.

c'est répondre à la question qui a fait telle action, qui en est l'agent, l'auteur ?
(Ricoeur, 1985 : 442)¹⁶

Y más abajo :

La notion d'identité narrative montre encore sa fécondité en ceci qu'elle s'applique aussi bien à la communauté qu'à l'individu. On peut parler de l'ipséité d'une communauté, comme on vient de parler de celle d'un sujet individuel : individu et communauté se constituent dans leur identité en recevant tels récits qui deviennent pour l'un comme pour l'autre leur histoire effective (Ricoeur, 1985 : 444)

Esto quiere decir que la noción de *Ipseidad* vista precedentemente se aplica también al colectivo, como por otra parte confirma Ricoeur en *Sí mismo como otro* (Ricoeur, 1990: 148). Esto brinda la posibilidad, desde la hermenéutica ricoeuriana, de conformar una región ontológica de la grupalidad, en un nivel que no es meramente el de átomos individuales. Ahora bien, Sartre, en su *Crítica de la razón dialéctica* (Sartre: 1960) se ha detenido en los colectivos, a los que consagra varios capítulos. Y aquí, precisamente, las figuras de la promesa y de la lealtad, que no jugaban papel alguno en la *Ipseidad* del individuo en el marco de *El Ser y la nada*, se vuelven ahora una figura prominente en la conformación de esta región de experiencia de los grupos y su inserción en la historia. La promesa, en cuanto performativo mediado por reglas, aparece sorprendentemente en una región de la experiencia que es constitutiva de los grupos y de sus formas de vida colectiva. Su forma por excelencia es el acto de prestar juramento (*Serment*), donde el modelo es extraído del juramento del *Jeu de Paume* en los días de la Revolución francesa (*Serment du Jeu de Paume*). ¿Pero cómo caracterizar la diferencia entre la simple promesa y el juramento? Esta reflexión se inscribe en el propósito de describir la génesis del grupo como "conjunto de solidaridades", al mismo tiempo que busca resolver la cuestión de la inteligibilidad de la acción colectiva, preguntándose si existe una inteligibilidad dialéctica que permita el pasaje de un agrupamiento o asamblea (*rassemblement*) a un grupo.

¹⁶ *Le rejeton fragile issu de l'union de l'histoire et de la fiction, c'est l'assignation à un individu ou à une communauté d'une identité spécifique qu'on peut appeler leur identité narrative (...) Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté c'est répondre à la question qui a fait telle action, qui en est l'agent, l'auteur ?*

Los fenómenos sobre los cuales se focaliza la atención son los grupos efímeros y superficiales, rápidamente formados y rápidamente desagregados, que deben su existencia a una amenaza externa que pesa sobre ellos. Pero en reacción constante contra las analogías organicistas (pensemos en Le Bon, quien habla de “alma colectiva” en su *Psychologie des foules* y que plantea la mente colectiva como una instancia sui generis en corte abismal con la instancia de la conciencia individual), Sartre apuesta a la existencia de una racionalidad práctica, estructurada dialécticamente, observable desde el nivel más elemental de la acción común que son los individuos en interacción. El juramento (*Serment*) no es así otra cosa que la *reciprocidad mediada* (Sartre, 1960: 518). La descripción que brinda Sartre de la composición de estos grupos toma en cuenta la relación de *tercero a tercero* (*Tiers à Tiers*), es decir, de la mediación interindividual. Esta categoría ocupa un lugar central en su análisis del juramento. Cada cual queda así, para Sartre, integrado a la acción común cuando la práctica común del tercero se plantea como reguladora (Sartre, 1960: 408). En los *grupos en fusión* cada uno puede cada vez desempeñar el papel del tercero regulador, habida cuenta de que, como dice Sartre: “la multitud en situación produce y disuelve en ella a sus propios jefes provisorios, los terceros reguladores” (Sartre, 1960: 410).

Pero el verdadero problema va a ser, en Sartre, el del grupo que debe sobrevivir a su praxis original y que debe, por ende, afrontar el problema de las condiciones de su propia permanencia. En regla general, es bajo la amenaza externa que surge la cuestión de la supervivencia (lógica schmittiana amigo-enemigo). En este caso, el grupo se vuelve en cada uno y para cada uno el objetivo común: hay que salvar la permanencia. Es en este estadio de la trayectoria reflexiva que Sartre analiza la inscripción del grupo en la historia, proyectando históricamente la categoría del juramento:

Lorsque la liberté se fait praxis commune pour fonder la permanence du groupe, en produisant par elle-même et dans la réciprocité médiée sa propre inertie, ce nouveau statut s'appelle le serment (Sartre, 1960: 518 y ss).

Por ende, el juramento se vuelve una condición de permanencia y de un tipo de acción singular que Sartre denomina “invenciones prácticas”, y que sólo pueden darse desde esta situación de socialidad. En esta situación es importante analizar el adjetivo común. Fuera de esta calificativo el juramento no es inteligible para Sartre. La conducta del juramento no puede, por tanto, sino ser común y su performativo, su *mot d'ordre* sólo puede tener la forma en la primera persona del plural. “Juremos” (debe reconocerse que

en 1960 Austin todavía no había publicado *Cómo hacer cosas con palabras*, y que incluso aquí, no hay análisis de los performativos de primera persona del plural).

Podría decirse que el momento real de la acción común está enteramente contenido en la decisión común de jurar. Pero es precisamente aquí que interviene la noción de una reciprocidad mediada por la categoría del tercero: mi juramento al tercero recibe en su fuente misma una dimensión de comunidad, y viene a tocar a cada uno directamente a través de todos. Vemos entonces que Sartre, dos años antes de la publicación póstuma del libro de Austin *Cómo hacer cosas con palabras*, recurre al performativo de la primera persona del plural (descuidado por Austin) y le hace jugar un papel trascendental como condición de posibilidad de una forma de acción y de invención práctica. Carecemos aquí del lugar para tratar el papel del juramento contra “el enemigo interno” y la afinidad entre juramento y terror, central en los análisis de Sartre, y complementaria de la obra *El diablo y Dios*, que tanto afectó a Ricoeur. Es claro que mientras Ricoeur encuentra una familiaridad con el juramento como solidaridad mediada, sería reacio a seguir a Sartre en la prolongación de su análisis sobre la cuestión del terror y de la dinámica endogámica del juramento, en la medida misma en que para Ricoeur la promesa se descentra enteramente en la otredad, siguiendo la tradición que va de Nabert a Lévinas, y que es ajena a la preocupación sartriana.

VI. A modo de conclusión: la *ipseidad* en Ricoeur

El sentido y, en particular, la operatoria de la *ipseidad* ricoeuriana son diversos a los de Sartre: mientras que este último hacía hincapié en la nihilización (*néantisation*) procedente de la oposición que enfrenta en mi subjetividad el *para-sí* como proyecto al *en-sí* como lo dado o la existencia de hecho, a través de una dialéctica, por así decir, negativa, Ricoeur articula su *ipse* en una dialéctica afirmativa con el *Idem*, que encuentra en su figura de la *Identidad narrativa* una concordancia y una unidad sin supresión de polo alguno (*Idem* e *ipse*), los que confluyen más bien en una suerte de concordancia biográfica reconciliada y temporalmente cumulativa de la subjetividad (no ajena a la idea de la *Zusammenhang des Lebens* –conexión o reunión de una vida– de la tradición hermenéutica diltheyana). Desde el prólogo mismo de *Sí mismo como otro* (1990), Ricoeur pone a la identidad personal como centro de su proyecto, pero se trata de una identidad no sustancial, mediada por la alteridad a través de una dialéctica en la que el *Idem* y el

Ipse van a definir las polaridades de una subjetividad, que en la filosofía venía tironeada por dos falsas pistas: la exaltación cartesiana del *cogito* y la humillación nietzscheana y humeana del sujeto (Ricoeur, 1990: 11-15). Por ende, el propósito de Ricoeur es reconstructivo, sin ser refundacionista. No *refundar* el *cogito*, sino volver a pensar hermenéutica y fenomenológicamente la categoría de sujeto, haciéndose cargo de un *cogito* que nos viene herido¹⁷ –aunque no muerto– desde los impulsos antimetafísicos desde el último cuarto del siglo XIX. Que la fenomenología hermenéutica y no la fenomenología a secas sea el instrumento filosófico adecuado para alcanzar este objetivo, Ricoeur lo infiere del giro lingüístico, que ha puesto una mediación lingüística inevitable entre la conciencia y la reflexividad filosófica: nuestra experiencia se nos ofrece siempre preinterpretada a través de una cadena de presuposiciones simbólicas e históricas de la cual es rigurosamente indisociable. Es la razón por la cual para Ricoeur la fenomenología sólo es posible por vía de la hermenéutica. Y esta tesis, como subraya Jean Greisch (Greisch, 2001), posee en los temas de la identidad personal un doble corolario: por una parte, no podría existir un punto de partida absoluto del yo, que no esté determinado por una presuposición; por otra parte, hay una imposibilidad de todo cierre, de toda interpretación definitiva de la experiencia constitutiva de la identidad subjetiva. ¿Pero qué será entonces rearticular el *Sí mismo* a través de una fenomenología hermenéutica? Podemos enfatizar algunos aspectos centrales:

1) No se resucita la figura del yo-sujeto ni se trata de volver a una metafísica de la presencia en la tonalidad de la conciencia-sujeto que empalme con una metafísica de la libertad, algo que para Ricoeur es imposible porque:

2) El sujeto, como unidad narrativa, siempre está mediado por los otros, por su entramado simbólico e histórico.

3) El yo-sujeto, concebido como baluarte privado o fuero interno, quedaría encerrado en la interioridad. Ricoeur, apoyándose en la hermenéutica y en la pragmática, particularmente en el último Wittgenstein, recusa la figura de toda conciencia inexpugnable. Por ello a la figura del yo prefiere la figura del *sí* (el *selbst* alemán, el *self* inglés, el *sí mismo*, el *soi-même*), que circula de la primera a la segunda y tercera personas.

4) Por ende, es la figura del *sí mismo como otro* que sale ahora a luz; ahora bien, la *Ipseidad* aquí no está orientada a la oposición desgarrante del *sí mismo* con el mundo,

¹⁷ Tomo la expresión “*cogito* herido” del ensayo de Jean Greisch sobre la fenomenología hermenéutica (Greisch, 2001b).

sino al esfuerzo retrospectivo por el que el *sí mismo* conforma una unidad narrativa ante sí y ante los demás: mientras que la preocupación mayor en Sartre es cómo el *en-sí* no puede nunca encerrar al sujeto, que le escapa siempre, en Ricoeur se trata de pensar las condiciones de la unidad del sujeto sin recaer en el fundacionismo de la identidad sustancial cartesiana ni en el naturalismo psicologizante de una mismidad dada en el mero carácter. La manera de alcanzar esta unidad se encuentra a través de la figura semiótica de la concordancia narrativa, y de la figura hermenéutica de la ya mencionada *Zusammenhang des Lebens* de Dilthey (reunión de una vida, puesta en intriga).

Una narración, más allá de sus variaciones, mantiene una cierta unidad de sentido, y es lo que la hace diferente de una crónica. Esta es la concordancia, que más allá de la discordancia, realiza una unidad de sentido. Ahora bien, cada *sí mismo* está llamado a replantear su concordancia narrativa como persona. Esta concordancia se sitúa entre el polo de la mismidad (aquello que nos hace idénticos o semejantes en el tiempo y cuya figura es el carácter y la memoria) y aquello que no asume una forma de mismidad y cuya figura es la promesa. Cuando prometemos no nos hacemos garantes de una mismidad en el tiempo, sino que atestamos que a pesar de que cambiemos, estaremos allí y nos haremos cargo de la palabra dada. Ricoeur coincide con Arendt en la función de la promesa como garante contra la mutabilidad que plantea el tiempo. Es un resguardo para los otros y para nosotros mismos. ¿Cómo la figura performativa de la promesa puede volverse en Ricoeur hacia la conformación de la *ipseidad*? Precisamente, se trata de dar cuenta de la posibilidad de ser los mismos sin prejuzgar ninguna fijeza empírica, sin hacer depender nuestra capacidad de atestar ante los otros el anclaje empírico de la memoria, como en Locke y Hume.

Por ende, podemos medir toda la distancia que separa la *ipseidad* de Sartre de la *ipseidad* de Ricoeur: mientras que en Sartre el énfasis está puesto en la inevitabilidad de la separación, y agregaría aquí, de la *traición liberadora* en relación a lo que *nos hemos vuelto*; en Ricoeur, todo el esfuerzo se dirige a compensar la variabilidad de lo que soy mediante una concordancia unitaria sostenida en una dialéctica entre el *Idem* y el *Ipse*, que finalmente se van a reconciliar en una idea de identidad narrativa. Se articula así una dialéctica entre el pasado y el proyecto del sí, que conforma la unidad narrativa del sujeto. Esta unidad es soporte de responsabilidad y fidelidad ante los otros, y de conformación reflexiva de sentido. Al extremo de esta unidad no hay una conciencia desdichada, sino una búsqueda de la vida buena, noción que Ricoeur retoma de Aristóteles para refundar su ética: *vida buena, para y con los otros, en instituciones justas*

(Ricoeur, 1990: 202 y ss). Podríamos decir que mientras que la preocupación que preside al *Ipse* de Ricoeur es la lealtad y la fidelidad a la palabra dada (en la tradición de la fidelidad creativa de Gabriel Marcel), es decir, el encuentro consigo mismo y con los demás a través de la fidelidad al prójimo; en Sartre, todo pasa como si la figura de la lealtad estuviera de entrada vulnerada por la potencialidad de mi desgarramiento y mi conciencia exiliada. La *ipseidad* en Sartre está presidida por la libertad, no por la fidelidad: es el desgarramiento y el conflicto lo que conforma el suelo en el que se debate el *Ipse* sartriano.

Bibliografía

Balibar, Etienne, 1998: *La traité lockien de l'identité. John Locke, Identité et différence. L'invention de la conscience*, París, Seuil, 9-101.

Greisch, Jean, 2001: *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Millon.

Greisch, Jean, 2001b: *El cogito herido. La hermenéutica filosófica y la herencia cartesiana*, Buenos Aires, ediciones de la UNSAM.

Honneth, A., 2000: *La lutte pour la reconnaissance*, París, Cerf.

Lévi-Strauss, Claude, 1962: *La pensée sauvage*, París, Plon ; trad. Española: *El pensamiento salvaje*, 2003, México, Fondo de Cultura Económica, en particular, cap. 9, "Historia y dialéctica", pp. 355-390.

Locke, John, 1964: *An Essay Concerning Human Understanding*, Nueva York, Collins Sons and Co.

Ricoeur, Paul, 1950: *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, París, Aubier, 1988.

1955: *Histoire et vérité*, París, Seuil.

1960: *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, París, Aubier, 1988.

1969: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, París, Seuil.

1983: *Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique*, París, Essais.

1984: *Temps et récit 2. La configuration dans le récit de fiction*, París, Essais.

- 1986: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, París, Seuil.
- 1985: *Temps et récit 3. Le temps raconté*, París, Seuil.
- 1990: *Soi même comme un autre*, París, Seuil.
- 1992: *Lectures 2. La contrée des philosophes*, París, Seuil.
- 1995 a: *Crítica y convicción*, Madrid, Síntesis, 2003.
- 1995 b: *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997.
- 2000: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Seuil.
- 2001: *Del texto a la acción*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- 2004: "Autour de la *Pensée sauvage*. Réponse à quelques questions", *Esprit*, París, enero de 2004, 169-193.
- 2004: *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, París, Stock (trad. esp. *Caminos de reconocimiento*, Madrid, Trotta, 2005).
- Sartre, Jean-Paul, 1943: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, París, Gallimard.
- 1944: *Huis clos*; trad. esp. *A puerta cerrada*, en Jean-Paul Sartre, *Obras completas*, tomo I, Teatro, Madrid, Aguilar, 1970, 133-176.
- 1946: *L'existentialisme est un humanisme*, París, Nagel.
- 1951: *Le diable et le bon dieu*, París, Gallimard; trad. esp. *El diablo y Dios* (Sartre, 1970).
- 1960: *Critique de la raison dialectique. Tome 1, Théorie des ensembles pratiques*, París, Gallimard, 1985.
- 1964: *Extrait du CD "Huis clos"* Gallimard, París, 2004.
- 1965a: *La transcendance de l'égo*, París, Vrin, 1965.
- 1965b: *Esquisse d'une théorie des émotions*, París, Hermann, 1965, trad. esp. *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid, Alianza, 1980.
- 1966: *L'Imaginaire*, París, Gallimard, 1982.
- 1981: *L'imagination*, París, Presses Univ. de France, 1981.

2006: *El Ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*, Buenos Aires, Losada.

Robins, William, 1984: *Promising, Intending and Moral Autonomy*, Cambridge, Mass.,
Cambridge University Press.

Taylor, Charles, 1989: *Sources of the self. The making of the Modern Identity*,
Cambridge, Cambridge University Press, 1992.