

Fecundidad mayéutica entre alteridad y persona: análisis de un texto de Paul Ricoeur

*Mayeutic Fecundity between Alterity and Person:
Analysis of a Text by Paul Ricoeur*

JORGE OLAECHEA CATTER*

Resumen: El artículo explora la “fecundidad mayéutica” que puede haber entre alteridad e ipseidad en el último estudio de Paul Ricoeur en su obra *Sí mismo como otro*. Se analiza cómo la dialéctica entre la dimensión personal y la alteridad puede enriquecer la comprensión de la persona. A través de un análisis de la obra de Ricoeur, y siguiendo los criterios que ofrece el filósofo italiano Armando Rigobello, se muestra que esta dialéctica es coherente y productiva, y que conduce hacia una ontología enriquecida del ser humano. La investigación enfatiza que la alteridad no solo es esencial en la constitución de la identidad personal, sino que también ofrece una nueva perspectiva sobre la realidad de la persona, revelando una comprensión más profunda y compleja del ser humano en su interacción con el otro.

Palabras clave: persona, alteridad, dialéctica, ontología, ipseidad.

Abstract: The article explores the “maieutic fecundity” that may exist between alterity and ipseity in the final study of Paul Ricoeur’s work *Oneself as Another*. It analyzes how the dialectic between the personal dimension and alterity can enrich the understanding of the person. Through an analysis of the work of Ricoeur, and following the criteria offered by the Italian philosopher Armando Rigobello, it is shown that this dialectic is coherent and productive, leading to an enriched ontology of the human being. The research emphasizes that alterity is not only essential in the constitution of personal identity but also offers a new perspective on the reality of the person, revealing a deeper and more complex understanding of the human being in its interaction with the other.

Keywords: person, alterity, dialectics, ontology, ipseity.

Recibido 12/06/2024

Aceptado 26/02/2025

* Universidad para el Desarrollo Andino (Perú), E-mail: jolaechea@gmail.com. ORCID: 0000-0002-2226-298-X

1. Introducción

Paul Ricoeur dedica el último de los estudios de su famosa obra *Sí mismo como otro* a la reflexión y planteamiento de una ontología de la ipseidad, buscando “esclarecer las implicaciones *ontológicas* [...] de la hermenéutica del sí”¹. Su objetivo será aproximarse al *ser* propio del ser humano precisando el *modo de ser* del sí que se revela en la acción humana². Y en la aproximación asumida por Ricoeur, según la idea fundamental ya expresada en el título del libro, el “otro” ocupa un lugar central en el constituirse de la identidad personal del “sí mismo”.

Esta *dialéctica entre ipseidad y alteridad* se lleva a cabo –en la propuesta de articulación hermenéutica planteada por Ricoeur– en un tercer momento: después de una “aproximación indirecta a la reflexión mediante el rodeo del análisis” (primera mediación) y de la “primera determinación de la ipseidad mediante su contraste con la mismidad” (segunda mediación)³. Esta tercera problemática o mediación (ipseidad-alteridad) es, según Ricoeur, “con mucho la más compleja y la más englobadora”⁴ de la hermenéutica del sí, ya que llega al corazón del problema que se trata de abordar: decir la realidad de la persona humana, su “modo de ser”, a través de un discurso de segundo grado respecto a lo que se ha ido mostrando fenomenológicamente en la hermenéutica del sí⁵.

El objetivo del presente trabajo es responder a la siguiente pregunta: ¿podemos afirmar que en *Sí mismo como otro* –y más específicamente en su décimo y último estudio– Ricoeur desarrolla coherentemente una dialéctica *fecunda* entre la alteridad y la dimensión personal (que él llama “ipseidad”) del ser humano? Esta idea de una “fecundidad” de la dialéctica la tomamos de un artículo del filósofo italiano Armando Rigobello, titulado *Il circolo maieutico: alterità, estraneità, persona*⁶, que será el primer objeto de nuestro análisis. Nos aproximaremos luego al texto de Ricoeur desde las coordenadas que este trabajo nos haya proporcionado.

2. Una fecundidad mayéutica posible

Rigobello plantea desde el inicio la siguiente cuestión: “¿Es posible alcanzar una mayor comprensión de la persona a través de su tensión

¹ P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México D.F. 1996, p. 328.

² Cfr. *Ibid.*, p. XXXIV.

³ *Ibid.*, p. 328.

⁴ *Ibid.*, p. 329.

⁵ *Ibid.*, p. 329.

⁶ Cfr. A. RIGOBELLO, *Il circolo maieutico: alterità, estraneità, persona*, en AA.VV., *L'altro, l'estraneo, la persona*, Urbaniana University Press, Roma 2000, pp. 11-29.

con el otro, otro que es radicalizado en la condición de extraño?”⁷. El filósofo italiano busca mostrar –respondiendo afirmativamente a esta pregunta– que, cuando la dimensión personal del ser humano se confronta con la alteridad y lo extraño aquello que resulta no es un “corto circuito entre posiciones antitéticas”, sino más bien un “círculo mayéutico, mayéutico respecto a la persona”⁸, que es así comprendida más cabalmente. Esta fecundidad en la aproximación buscará ser evidenciada sin negar los momentos de conflicto, de inquietud e incluso de paradoja que puedan desvelarse en esta confrontación⁹.

Vale la pena recordar que en la obra de Ricoeur que analizamos la intención de mostrar la fecundidad de esta dialéctica es explícita desde su inicio mismo:

“*Sí mismo como otro* [en cuanto título] sugiere, en principio, que la *ipseidad* del *sí mismo* implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra, que una pasa más bien a la otra, como se diría en lenguaje hegeliano. Al “como”, quisiéramos aplicarle la significación fuerte, no solo de una comparación –sí mismo semejante a otro [*soi-même semblable à un autre*]–, sino de una implicación: sí mismo en cuanto... otro [*soi-même en tant que... autre*]”¹⁰.

En un texto que escribiré poco tiempo después de dar las *Gifford Lectures*, pero donde aborda muchos temas del último estudio de *Sí mismo como otro*, Ricoeur coloca esta dialéctica entre la ipseidad y la alteridad como “la razón más fuerte por la que la ontología atestiguada por la fenomenología del yo debe articularse en un discurso de segundo orden”¹¹. Y enfatiza luego la idea que aquí nos interesa destacar: “la ipseidad, de hecho, es impensable sin alteridad, el sí sin el otro que sí”¹².

El punto de partida para Rigobello –como también para Ricoeur– es la dinámica de la vivencia, “comenzando por el impacto que la alteridad provoca en la intimidad del sujeto replegado sobre sí mismo, custodio de

⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 11.

¹⁰ P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, cit., p. XIV.

¹¹ P. RICOEUR, *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*, en J. GREISCH – R. KEARNEY (ed.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, Paris 1991, p. 398.

¹² *Ibid.*, p. 398. Como señala Annie Barthélémy, “la intersubjetividad se ubica en el corazón del sí-mismo [...] porque la relación con el otro es constitutiva de mi subjetividad” (A. BARTHÉLÉMY, “Le self dans l'ouvrage de Ricoeur *Soi-même comme un autre*. L'attestation de soi: certitude et fragilité du self”, en *Symposium*, 2 (2015), p. 443).

su identidad”¹³. Así, la primera etapa de esta mayéutica para descubrir a la persona es la puesta en crisis del aislamiento y del solipsismo del sujeto, de la “intencional exclusividad de la soledad del sujeto”¹⁴, como precisa Rigobello. Las interpretaciones de Kojève, las críticas de Levinas y sobre todo los aportes de Ricoeur constituyen para el filósofo italiano algunos hitos que señalan un desarrollo especulativo que intenta neutralizar la absolutización de un sujeto monádico y autosuficiente¹⁵. Como señala claramente Luz Ascárate, Ricoeur “instaura, frente al *cogito*, una mirada de *sospecha*” para cuidarse de una “posición transparente, fundacional y solipsista de la mirada de la conciencia a sí misma”¹⁶.

El otro, además de ser el polo intencional de la comprensión del sujeto, se constituye como “obstáculo” a una totalización (en términos levinasianos) de esta comprensión, “como resistencia a esa pasión de comprender en sentido fuerte, exhaustivo”¹⁷. Según Rigobello, se da en nuestra experiencia una primera aparición “negativa” del otro como límite, conflictual, “desde abajo” (*von unten*). A partir de esta vivencia del límite se manifiesta el origen “desde arriba” (*von oben*) de la limitación misma: “la misma pasión por comprender, la misma instancia totalizante revelan una dinámica que no se justifica en una subjetividad marcada solamente por la finitud. Debe existir una dimensión que funde la absolutez intencional y sobre la que, sin embargo, se mida una finitud no superable”¹⁸.

Una vez articulada la experiencia del límite desde estos distintos puntos de aproximación, en una suerte de círculo hermenéutico por el que dicha experiencia es interpretada y profundizada en sus distintas dimensiones, es el momento de preguntarse si es posible realizar –dentro de esta labor interpretativa– una *Aufhebung*, una síntesis que conserva y supera al mismo tiempo, término que Rigobello toma de Hegel para

¹³ A. RIGOBELLO, *Il circolo maieutico: alterità, estraneità, persona*, cit., pp. 11-12.

¹⁴ *Ibid.*, p. 12.

¹⁵ Es interesante, en el contexto del presente trabajo, enfatizar la deuda de la postura de Rigobello hacia la que era en ese momento la última gran obra de Ricoeur: “En este contexto se inserta con características originales el más reciente aporte especulativo de Paul Ricoeur que, en el volumen *Soi-même comme un autre*, alcanza su realización y al mismo tiempo indica una amplia gama de posibles itinerarios para ulteriores desarrollos. Dentro de este horizonte especulativo, recordado sucintamente, se sitúa la propuesta que pretendemos delinear brevemente” (*Ibid.*, p. 13).

¹⁶ L.M. ASCÁRATE, *Entre amor y la sospecha. La persona como fundamento de la ética según Scheler y Ricoeur*. Tesis para optar por el título de licenciada en filosofía, PUCP, Lima 2013, p. 59.

¹⁷ A. RIGOBELLO, *Il circolo maieutico: alterità, estraneità, persona*, cit., p. 13.

¹⁸ *Ibid.*, p. 14.

señalar la “recomposición” de aquello que ha quedado disperso en una pluralidad de figuras en los momentos anteriores.

“En otros términos –señala Rigobello– nos preguntamos si es posible superar y al mismo tiempo conservar el límite considerando al sujeto en un nivel distinto tanto del de las dinámicas totalizantes como también de aquel propio del replegarse nihilista, aspectos opuestos de una misma horizontalidad de la conciencia”¹⁹.

Para el filósofo italiano, “la persona, en el contexto de la propuesta de sentido elaborada, constituiría el espesor ontológico de este nuevo nivel”²⁰, es decir, el nivel constituido por la misma *Aufhebung*. Fruto de esta operación, “la persona se presentaría como una subjetividad que tiene conciencia de su límite, una conciencia que es al mismo tiempo reconocimiento y recuperación, reconocimiento de un dato e interpretación de este a la luz de una doble consideración de su génesis: *von unten* y *von oben*”²¹.

La dinámica de esta *Aufhebung* está dada por la exigencia de sentido que habita en el ser humano y que –como precisa el autor– “precede a toda experiencia, pero se aplica a situaciones ya configuradas fenomenológicamente”²². La exigencia de sentido apunta a una totalidad y es el testimonio de la presencia de una alteridad que lleva a cabo un “remesón mayéutico (*scossa maieutica*)” que conduce a la subjetividad hacia este nuevo nivel, que sería el de la persona.

A nivel metodológico, lo que se plantea es un itinerario mayéutico por analogía con el camino que Sócrates recorre en los diálogos platónicos para “dar a luz” la forma de episteme que está buscando según cada caso:

“El itinerario mayéutico hacia el reconocimiento de la realidad personal en nosotros inicia con un análogo del convencimiento socrático sobre la ignorancia, es decir, con la toma de conciencia de los límites que interrumpen nuestra pretensión de absoluto. El itinerario se lleva a cabo a través del análogo de la escucha del demonio que se concretiza en la necesidad de sentido, más allá de toda respuesta que defrauda, en la continua nueva presentación de un bien afirmado, aunque no completamente

¹⁹ *Ibid.*, p. 15.

²⁰ *Ibid.*, p. 15.

²¹ *Ibid.*, pp. 15-16.

²² *Ibid.*, p. 19.

conocido. [...] La mayéutica es un llevar a la luz, es un acto de reconocimiento; un elevar para reconocer, un llevar consigo hacia un nivel más alto”²³.

En este sentido, la propuesta de Armando Rigobello, aquí solamente esbozada, nos parece consistente: para lograr una aproximación ontológicamente “enriquecida” del ser persona del ser humano, es necesario pasar por la realidad de lo “otro” respecto a uno mismo, no solamente a nivel experiencial o existencial, sino *también* a nivel fenomenológico y especulativo. Hay una verdadera “ganancia ontológica” de la idea de persona a la que se llega –según el filósofo italiano– a través de la articulación de ese doble rostro que el límite del otro representa para el sí-mismo²⁴.

La deuda de Rigobello con Paul Ricoeur es bastante evidente. Y en este caso concreto se presenta bajo la forma del paso desde la fenomenología hacia la hermenéutica para ser conducidos “hacia una ontología”, parafraseando el título del último estudio de *Sí mismo como otro*. Solamente a partir del momento hermenéutico (que aquí sería el de la interpretación del otro como límite) se puede llegar a la atestación de una realidad ontológica con características propias, que Rigobello llama *persona* en sentido fuerte, y que Ricoeur llama “ipseidad”, distinguiéndola de la “mismidad”, ambas dimensiones necesarias y reales de lo que significa ser humanos²⁵.

¿Es posible identificar en el estudio de Ricoeur una dialéctica entre alteridad e ipseidad que pueda considerarse “mayéuticamente fecunda” en los términos que venimos planteando? Lo trataremos de esclarecer a través de una lectura analítica de la tercera sección (“Ipseidad y alteridad”) del décimo y último estudio (“¿Hacia qué ontología?”) de *Sí mismo como otro*.

3. El vínculo dialéctico entre ipseidad y alteridad en Ricoeur

A lo largo de la sección anterior a la que vamos a discutir, Paul Ricoeur, en diálogo con Aristóteles, Heidegger y, sobre todo, con Spinoza, ha ido delineando las bases de aquella ontología que puede fundar lo que la fenomenología y la hermenéutica del sí han ido atestiguando. El punto de arribo de esta reflexión es una reapropiación de las metacategorías del acto y de la potencia, que articule una ontología del ser humano como

²³ *Ibid.*, p. 16.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 19.

²⁵ Cfr. J.D. QUICENO, *La identidad narrativa según Paul Ricoeur*, Dykinson, Madrid 2021.

ser que obra, que actúa y sufre, y que constituya la dimensión fundativa de la distinción (esencial para Ricoeur) entre ipseidad y mismidad²⁶.

Ricoeur inicia esta tercera sección con una declaración: en su planteamiento, el “vínculo dialéctico entre ipseidad y alteridad” es incluso más fundamental que el contraste entre ipseidad y mismidad. En otras palabras, para nuestro autor, el esclarecimiento del modo de ser del sí, su comprensión hermenéutica, encuentra una base aún más fecunda en esta dialéctica con lo que es “otro” respecto al “sí-mismo”, que en la dialéctica que distingue al interior del ser humano entre la identidad-*idem* y la identidad-*ipse*, aquello que en una cierta tradición filosófica se ha llamado la distinción entre naturaleza y persona²⁷.

Ricoeur, sin embargo, quiere evitar que esta dialéctica parta y se desarrolle a partir de una relación de simple exterioridad: “la alteridad no se añade desde el exterior a la ipseidad, como para prevenir su derivación solipsista, sino que pertenece al tenor de sentido y a la constitución ontológica de la ipseidad”²⁸. Si no es la relación dentro-fuera aquella que determina esta dialéctica, entonces, ¿de qué tipo de articulación se trata? Ricoeur encontrará en el punto de llegada anterior, el ser como acto, la clave para designar lo que es “otro” respecto al “sí-mismo”. Como lo expresa muy bien Marie-France Begué:

Ricoeur ubica esta noción de alteridad en el nivel ontológico de la figura dialéctica de “lo Mismo y lo Otro” representada especialmente por Platón. En sus diálogos se puede ver que esta metacategoría de la alteridad sigue perteneciendo al propio discurso del ser como su “otro”. Cuando el “ser” significa “acto”, su *alter* es lo otro que el acto, o sea, “pasividad”²⁹.

Para Ricoeur, las distintas experiencias de pasividad constituyen, por un lado, el “garante fenomenológico”³⁰ de esta metacategoría de la alteridad, pero, por otro lado, también son el índice del *quiebre* que se da en la atestación misma, en cuanto que “la alteridad unida a la ipseidad se atestigua solo en experiencias inconexas, según una diversidad de focos de alteridad”³¹.

²⁶ Cfr. P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, cit., pp. 351-352.

²⁷ Al respecto se puede ver los trabajos contenidos en AA.VV., *El misterio de la persona. Reflexiones antropológicas en la senda del Concilio Vaticano II*, Universidad Católica San Pablo, Arequipa 2016.

²⁸ P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, cit., p. 352.

²⁹ M.F. BEGUÉ, *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*, Biblos, Buenos Aires 2002, p. 348.

³⁰ P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, cit., p. 352.

³¹ *Ibid.*, p. 353.

Antes de explicar estos focos diversos como son planteados por Ricoeur, vale la pena señalar que en medio de esta “dispersión”, aceptada por el mismo autor, la mirada intencional de su investigación estará siempre en la siguiente pregunta: ¿cómo explicar la labor de la alteridad en el centro de la ipseidad? Es en su opinión en este punto de vista “donde más fructífero se manifiesta el juego entre los dos planos del discurso –discurso fenomenológico y discurso ontológico–, en virtud de la fuerza descubridora que este juego suscita en los dos planos a la vez”³². Nos parece que las referencias a la mayéutica socrática son bastante evidentes en esta afirmación de Ricoeur. Para nuestro autor, como para Rigobello que lo sigue, es en este juego de planos que se desata esa “fuerza” que puede “sacar a la luz” lo que está presente, pero oculto, en la realidad.

4. El trípode de la alteridad

Después de esta introducción, entremos de lleno en las distintas formas de la alteridad según Ricoeur, sin perder de vista la intención del filósofo francés, ni tampoco el objetivo de nuestro análisis: mostrar si de algún modo esta dialéctica (en sus distintas formas) entre ipseidad y alteridad es verdaderamente fecunda y reveladora del modo de ser del ser humano en cuanto ipseidad.

“En primer lugar, la pasividad resumida en la experiencia del cuerpo propio, o mejor, como diremos más adelante, de la *carne*, en cuanto mediadora entre el sí y un mundo considerado según sus grados variables de practicabilidad y, por tanto, de extrañeza. En segundo lugar, la pasividad implicada por la relación de sí con el *extraño*, en sentido preciso del otro distinto de uno, y, por tanto, la alteridad inherente a la relación de intersubjetividad. Finalmente, la pasividad más disimulada, la de la relación de sí consigo mismo, que es la *conciencia*, en el sentido de la *Gewissen* más que de *Bewusstsein*”³³.

La carne, el otro y la conciencia: la experiencia de estas tres realidades articula lo que Ricoeur llama el “trípode de la pasividad y, por tanto, de la alteridad”³⁴. No haremos un recorrido por todos los desarrollos que hace Ricoeur de estas tres alteridades. Nos concentraremos más bien en aquellos pasajes en donde se ponga en evidencia la fecundidad de su dialéctica con la ipseidad: ¿cómo se puede atestiguar mejor (para usar

³² *Ibid.*, p. 352.

³³ *Ibid.*, p. 353.

³⁴ *Ibid.*, p. 353.

una palabra querida por Ricoeur) la identidad de la persona a partir de su confrontación con cada una de estas experiencias y lo que muestran?

4.1. La alteridad de la carne

La primera dimensión de pasividad donde la dialéctica alteridad-ipseidad se desarrolla para Ricoeur es la del cuerpo-propio o, como él prefiere llamarla, la de la carne (*chair*). Se trata quizá de la dimensión menos evidente, porque nuestra carne es el lugar que sentimos más “próximo” y más “nuestro” de modo natural, y, por lo tanto, menos “otro”. Pero veremos que el análisis muestra más bien un cierto tipo de alteridad que para Ricoeur es fundante de todo un conjunto de vivencias que se estructuran en torno suyo y, al mismo tiempo, reveladora del “sí-mismo” como “otro”.

“En una dialéctica acerada entre *praxis* y *pathos* –señala Ricoeur–, el cuerpo propio se convierte en la razón emblemática de una amplia investigación que, más allá de la simple “calidad de mí» del cuerpo propio, designa toda la esfera de pasividad *íntima*, y por tanto, de alteridad, de la que constituye el centro de gravedad”³⁵.

Después de los avances de Maine de Biran hacia una “ontología de la carne”, nuestro autor no tiene duda alguna de que el siguiente hito fundamental se encuentra en la obra de Husserl, y específicamente en el lugar estratégico que le da a la polaridad carne/cuerpo (*Leib/Körper*) en sus *Meditaciones cartesianas*, donde, según Ricoeur, “se encuentra el esbozo más prometedor de la ontología de la carne que señalaría la inscripción de la fenomenología hermenéutica en una ontología de la alteridad”³⁶.

Tratemos de comprender en qué consiste ese “lugar estratégico” que Ricoeur destaca. Si nuestra interpretación es correcta, se refiere al hecho de que Husserl está llevando a cabo una muy precisa “empresa de la subjetividad”, que consiste últimamente en la atestación de la experiencia intersubjetiva, y de la constitución del *alter ego* sobre la base de una “naturaleza común” en la dialéctica entre percepción y apercepción del otro en mí. En esta constitución del otro, Husserl parte de la distinción entre carne y cuerpo, para poder “proceder a la derivación de género único del *alter ego* a partir del *ego*”³⁷.

³⁵ *Ibid.*, p. 355.

³⁶ *Ibid.*, p. 358.

³⁷ *Ibid.*, p. 359.

“Con otras palabras, lo que crea sentido para nosotros es la producción misma de esta distinción en este momento crucial de la empresa de la subjetividad. Una cosa es que una fenomenología de la constitución no logre explicar la de la alteridad de lo extraño, y otra, en cambio, que, para constituir una subjetividad *extraña*, haga falta formar la idea de un *propio* que sea precisamente la carne en su diferencia con el cuerpo: y esta última es la que nos interesa aquí”³⁸.

¿Podemos evidenciar una dialéctica “fecunda” en los términos en los que hemos planteado a este nivel de pasividad, que, además, como hemos visto, resulta ser la más “íntima”? Nos parece que se puede responder afirmativamente. La experiencia del límite *von unten* –para seguir con la terminología de Rigobello– está dada en el choque que representa la carne para nuestra voluntad y, en general, para “cualquier iniciativa”, siendo ella “el lugar de todas las síntesis pasivas”³⁹. Sin embargo, es justamente desde esta misma experiencia que se revela el límite *von oben*, mostrando que nuestra carne, en realidad, es también el límite que hace posible la condición de “lo propio”, constituyendo a un nivel fundamental todo nuestro obrar como propiamente “nuestro”. El “poder” de la carne sería, en los términos planteados por Ricoeur, primordial y radical respecto a todo lo que realiza activamente el sujeto⁴⁰.

“La carne –afirma Ricoeur– precede ontológicamente a cualquier distinción entre lo voluntario y lo involuntario. Es cierto que podemos caracterizarla por el ‘puedo’; pero precisamente ‘puedo’ no deriva de ‘quiero’, sino que le da raíz. [...] En una palabra, ella es el origen de ‘toda alteración de lo propio’. De estas resulta que la ipseidad implica una alteridad ‘propia’, si se puede hablar así, cuyo soporte es la carne. En este sentido, aunque la alteridad de lo extraño pudiese –en un supuesto– derivarse de la esfera de lo propio, la alteridad de la carne le sería aún anterior”⁴¹.

³⁸ *Ibid.*, p. 359.

³⁹ *Ibid.*, p. 360.

⁴⁰ Nos parece que Marie-France Begué apunta en esta dirección cuando precisa, comentando a Ricoeur: “El cuerpo propio tiene a su vez otro grado de pasividad que atestigua el hecho de que él es un objeto entre otros *sin dejar de ser* una ‘propiedad mía’ totalmente intransferible, con las consecuencias que esto trae. Como si algo profundamente nuestro se nos escapara por la ventana que él tiene abierta al mundo de los objetos, y sin embargo toda esta situación es imposible de ser transferida a otro. La ‘miidad’ de mi cuerpo es inherente hasta su capacidad de objetivación” (M.F. BEGUÉ, *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*, cit., pp. 350-351).

⁴¹ P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, cit., p. 360.

Para Ricoeur, Husserl no llegó hasta las últimas consecuencias de lo que estaba planteando. Si lo hubiese hecho, habría articulado correctamente esta “alteridad íntima” como base de la experiencia del otro como extraño de mí. “Husserl –dice Ricoeur– ha pensado solo al otro distinto de mí como otro yo, y nunca al sí como un otro”⁴². El fundamento estaba colocado, pero el paso nunca se dio⁴³.

4.2. La alteridad del otro

La segunda dimensión de pasividad donde se despliega la dialéctica alteridad-ipseidad es la del otro en el sentido del extraño, la otra persona, el *alter ego*. Ricoeur destaca desde el inicio que nos encontramos dentro de una hermenéutica fenomenológica del sí, y que la “nueva dialéctica de lo Mismo y de lo Otro” suscitada por ella “atestigua que lo Otro no es solo la contrapartida de lo Mismo, sino que pertenece a la constitución íntima de su sentido”⁴⁴. Se anuncia entonces ya desde el comienzo esta “ganancia ontológica” para el sí-mismo en su confrontación con el otro, que ahora es atestiguada en las experiencias del otro ser humano.

El desarrollo de la dialéctica podría graficarse brevemente en el diálogo que Ricoeur instauro con dos autores, Husserl y Levinas, acerca de la “nueva figura de alteridad” que es llamada en causa mediante la afectación del *ipse* por alguien distinto de sí:

“Quisiera mostrar esencialmente que es imposible construir de modo unilateral esta dialéctica, ya se intente, con Husserl, derivar el *alter ego* del *ego*, ya, con E. Levinas, se reserve al Otro la iniciativa exclusiva de la asignación del sí a la responsabilidad. Queda por ver aquí una concepción cruzada de la alteridad, que haga justicia alternativamente a la primacía de la estima de sí y a la de la convocación por el otro a la justicia”⁴⁵.

Por un lado, Ricoeur reconoce a Husserl que hay un primer movimiento que va *del yo al otro*, y que tiene una prioridad gnoseológica. Si bien este movimiento “no crea la alteridad, siempre presupuesta, le confiere una significación específica, a saber, admitir que el otro no está

⁴² *Ibid.*, p. 362.

⁴³ En la noción heideggeriana de *Geworfenheit* (“estar-yecto”, “ser-arrojado”), Ricoeur encuentra también una posible línea de desarrollo de la ontología de la carne, ya que la experiencia que indica “lleva en el concepto el extrañamiento de la finitud humana, en cuanto que es sellada por la encarnación, por tanto lo que llamamos aquí la alteridad primera, para distinguirla de la alteridad de lo extraño” (*Ibid.*, p. 363).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 365.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 367.

condenado a ser un extraño, sino que puede convertirse en *mi semejante*, a saber, alguien que, *como yo*, dice ‘yo’⁴⁶. Pero la verdadera ganancia, el verdadero fruto, lo descubre Ricoeur cuando nos aproximamos al movimiento correspondiente, que viene *del otro hacia mí*.

El choque de la realidad “extraña” del otro conmigo, siempre en esta direccionalidad segunda, es acentuada unilateralmente –en la interpretación de Ricoeur– por Levinas:

“La filosofía de Levinas, como hemos sugerido anteriormente, procede más bien de un efecto de ruptura que sobreviene en el punto en el que lo que acabamos de llamar una fenomenología alternativa se articula con una reorganización de los ‘grandes géneros’ del Mismo y del Otro. Porque el Mismo significa totalización y separación, la exterioridad del Otro ya no puede expresarse en lo sucesivo en el lenguaje de la relación. El Otro se absuelve de la relación, con el mismo movimiento que el Infinito se sustrae a la Totalidad”⁴⁷.

Este “otro absuelto de la relación” se convierte en exterioridad que me limita de modo imperativo. Su “rostro” –expresión ricamente desarrollada por Levinas– es el imperativo ético que me dicta su inaferrabilidad, su heterogeneidad respecto a mí. Aquí está el primer momento de la dialéctica (*von unten*): “Este movimiento del otro hacia mí es el que describe incansablemente la obra de E. Levinas. En el origen de este movimiento, existe una ruptura”⁴⁸. Lo que se deriva es, justamente, “que el sí, no distinguido del yo, no se tome en el sentido de designación por sí de un sujeto de discurso, de acción, de relato, de compromiso ético”. Y así, la pretensión que anima este planteamiento “expresa una voluntad de cierre, más exactamente, un estado de *separación*, que hace que la alteridad deba igualarse a la *exterioridad radical*”⁴⁹.

Sin embargo, en esta especie de “dialéctica cruzada” que realiza Ricoeur entre estos dos autores, vemos como este mismo efecto de ruptura logra liberar “desde arriba” –desde el rostro del otro “que se alza frente a mí, por encima de mí”⁵⁰– a la fenomenología husserliana:

“¿Cómo concierne a Husserl este efecto de ruptura? En que la fenomenología y su tema principal, la intencionalidad, derivan

⁴⁶ *Ibid.*, p. 372.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 374.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 373.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 373.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 373.

de una filosofía de la *representación* que, según Levinas, solo puede ser idealista y solipsista. Representarse algo es asimilarlo a sí, incluirlo en sí, por tanto, negar su alteridad. La traslación analógica, que es la aportación esencial de la quinta *Meditación cartesiana*, no escapa a este reino de la representación. Por tanto, el otro se revela precisamente en un régimen de pensamiento no gnoseológico. Este régimen es fundamentalmente el de la *ética*⁵¹.

El punto de llegada de esta dialéctica es la persona (éticamente) responsable. La ipseidad se ha enriquecido, a través de la alteridad del *alter ego*, con la posibilidad de una respuesta ética a la convocatoria que esa misma alteridad nos hace. “Cada rostro –recuerda Ricoeur desarrollando a Levinas– es un Sinaí que prohíbe matar. ¿Y yo? En mí termina su trayectoria el movimiento salido del otro: el otro me hace responsable, es decir, capaz de responder”⁵². Sin embargo, para que esta consistencia ética pueda sostenerse ontológicamente –no olvidemos la intencionalidad de todo el décimo estudio–, es necesario que no venga desde un lugar de heterogeneidad radical, sino que mantenga el polo de la semejanza o de la acogida:

“En efecto, si la interioridad solo estuviese determinada por la voluntad de repliegue y de cierre, ¿cómo entendería nunca una palabra que le sería tan extraña que sería como nada para una existencia insular? Hay que reconocer al sí una capacidad de acogida que resulta de una estructura reflexiva, definida mejor por su poder de reasunción sobre objetivaciones previas que por una separación inicial”⁵³.

La conclusión de Ricoeur, después de poner en debate las posiciones de Husserl y Levinas, es que “no hay contradicción en considerar como complementarios el movimiento del Mismo hacia el Otro y el del Otro hacia el Mismo”⁵⁴. Lejos de anularse, se enriquecen –como hemos mostrado brevemente– en esta dialéctica cruzada del sí mismo y el otro distinto de sí.

⁵¹ *Ibid.*, p. 373.

⁵² *Ibid.*, p. 374.

⁵³ *Ibid.*, p. 377. “Sin reciprocidad, o para emplear un concepto de raigambre hegeliana, sin reconocimiento, la alteridad no sería otro distinto de sí mismo, sino la expresión de una distancia indiscernible de la ausencia. Hacer de otro mi semejante, tal es la pretensión de la ética en lo que concierne a la relación entre la estima de sí y la solicitud” (*Ibid.*, p. 108).

⁵⁴ *Ibid.*, p. 379.

4.3. La alteridad de la conciencia

El tercer lugar de la dialéctica entre ipseidad y alteridad lo constituye la conciencia, en el sentido no de *Bewusstsein*, sino de *Gewissen*, de lo que Ricoeur llama el “foro interior”⁵⁵ donde se debaten nuestras decisiones éticas. Siguiendo los pasos de Heidegger en *Ser y Tiempo*, se destaca inmediatamente el carácter paradójico de su manifestación. Ricoeur lo resume de modo bastante sintético y preciso: “El grito de la conciencia, el llamado de la conciencia, vienen desde más arriba de mí, así como desde el fondo de mí”⁵⁶. La pasividad propia de la conciencia moral está marcada por esta “doble procedencia” desde el fondo del *ipse* y desde arriba de sí, doble procedencia que indica el camino de una posible dialéctica.

Una cierta dimensión de la conciencia se manifiesta claramente como límite u obstáculo. En el análisis del “estar-en-deuda” heideggeriano, se destaca un cierto “estar limitado” por la conciencia que acusa (desde dentro y desde arriba)⁵⁷. Asimismo, en la aproximación de “sospecha” presente –según Ricoeur– en Hegel y en Nietzsche, se está reaccionando a una cierta “mala conciencia”, encontrada como límite ineluctable⁵⁸.

Por otro lado, podemos experimentar la conciencia como “la íntima seguridad que, en una circunstancia particular, borra las dudas, los titubeos, las sospechas de inautenticidad, de hipocresía, de complacencia de sí, de autodecepción, y autoriza al hombre obrante y sufriente a decir ‘aquí me detengo’”⁵⁹. En esta seguridad, el límite se manifiesta como el espacio de nuestra libertad, de nuestra capacidad de actuar y de vivir-bien. Como señala con precisión Marie-France Begué:

“Ese trabajo deberá pasar por el reconocimiento de la alteridad del otro, a la vez que por el reconocimiento de los límites del yo. Solo así podrá alcanzar la renuncia y el abandono de la propia parcialidad, en aras a la constitución de un sí ampliado y enriquecido. Reconocimiento y abandono que hasta pueden exigir el precio de cierta violencia interior, cuando la alteridad de la Voz en tanto que absoluta irrumpe en la finitud de quien la escucha”⁶⁰.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 471.

⁵⁶ P. RICOEUR, *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*, cit., p. 402.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 402.

⁵⁸ Cfr. P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, cit., p. 387.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 471.

⁶⁰ M.F. BEGUÉ, *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*, cit., p. 357.

De este modo, prosigue la autora, se puede transformar la “falta” y la “deuda” en un real sentimiento de falta de algo, “que nos constituye como *reclamo* y *exigencia* de ser realizado para llegar a ser más y mejor nosotros mismos”⁶¹.

La experiencia de la conciencia, además, tiene otra dimensión que Ricoeur no deja de explicitar, dejando de ese modo “inacabado” el discurso de sus estudios en *Sí mismo como otro*. Me refiero a la dimensión trascendente. La crítica a Heidegger –específicamente a la ausencia de contenido, por un lado, y al anonimato del que llama silenciosamente en la conciencia, por otro– lo conduce primero al establecimiento de la conminación o mandato (*injonction*) como forma esencial de la alteridad de la conciencia, para ser conducido finalmente al estatuto de lo Otro en el fenómeno de la conciencia:

“Si recordamos la definición de la *phrónesis*, que incluye la regla recta en la elección del *phrónimos*, no podemos decir ya, con el Heidegger de *El ser y el tiempo*, que la voz no dice nada y se limita a remitir el *Dasein* a su poder-ser más propio. La conciencia, en cuanto atestación-conminación, significa que estas ‘posibilidades más propias’ del *Dasein* son estructuradas originalmente por el optativo del bien-vivir, que gobierna, secundariamente, el imperativo del respeto y alcanza la convicción del juicio moral en situación. Si esto es cierto, la pasividad del ser-conminado consiste en la situación de escucha en la que el sujeto ético se halla colocado respecto a la voz que le es dirigida en segunda persona. Hallarse interpelado en segunda persona, en el centro mismo del optativo del bien-vivir; después de la prohibición de matar, y después de la búsqueda de la elección apropiada a la situación, es reconocerse conminado a *vivir-bien con y para los otros en instituciones justas y a estimarse a sí mismo en cuanto portador de este deseo*. La alteridad del Otro es entonces la contrapartida, en el plano de la dialéctica de los ‘grandes géneros’, de esta pasividad específica del ser-conminado”⁶².

Y con respecto al “quien” de la llamada, Ricoeur deja en claro que se está llegando al límite hasta donde el filósofo puede avanzar sin dejar de ser filósofo. Podríamos decir que este punto de llegada es justamente el momento donde el sí-mismo despliega su máximo potencial en la dialéctica de la alteridad, remitiendo a un “Otro” que no puede ser señalado,

⁶¹ *Ibid.*, p. 357.

⁶² P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, cit., p. 393.

pero que, sin embargo, –de algún modo– lo constituye desde dentro y desde arriba.

“Quizá el filósofo, en cuanto filósofo, debe confesar que no sabe y no puede decir si este Otro, fuente de la conminación, es otro al que yo pueda contemplar o que pueda mirarme, o son mis antepasados de los que no existe representación –tan constitutiva de mí mismo es mi deuda respecto a ellos–, o Dios –Dios vivo, Dios ausente–, o un lugar vacío. En esta aporía del Otro, el discurso filosófico se detiene”⁶³.

5. Conclusiones

Hemos recorrido los principales pasajes de *Sí mismo como otro* dedicados a la dialéctica entre la alteridad y la ipseidad. Nos hemos aproximado a ellos con la mirada puesta en la posible fecundidad de esta dialéctica para llevar la meditación sobre el *modo de ser de la persona humana* a un nivel ontológico donde quede atestiguado de mejor manera su particularidad y consistencia. Los distintos caminos seguidos por Ricoeur han ido mostrando que este mejor reconocimiento de la ipseidad del ser humano se corresponde al mismo tiempo con un despliegue real de aquello que este ser humano es. La “ganancia”, partiendo de las descripciones fenomenológicas de la pasividad (o las pasividades), ha llegado a un nivel que podemos denominar propiamente *ontológico*.

Como bien señala Begué en su interesante obra sobre Ricoeur, el núcleo de verdad que la atestación testimonia con sus figuras es el hecho “de que solo podemos ser nosotros mismos en la medida en que *integramos* aquello que *no dominamos*, pero que está en nosotros de manera *originaria*”⁶⁴. Queda abierto así, como consecuencia de esta dialéctica, el camino para una lógica (o una onto-lógica) del don y de la gracia, ya que –como bien señala Ricoeur en otro artículo escrito en estos mismos años–, “el ser humano no tiene control sobre la íntima certeza de existir según el modo del sí (*soi*); esta le llega, le adviene, a la manera de un don, de una gracia, de la que el sí no dispone”⁶⁵.

⁶³ *Ibid.*, p. 397.

⁶⁴ M.F. BEGUÉ, *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*, cit., p. 360.

⁶⁵ P. RICOEUR, “De la métaphysique à la morale”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 98 (1993), p. 472.

Bibliografía

- AA.VV., *El misterio de la persona. Reflexiones antropológicas en la senda del Concilio Vaticano II*, Universidad Católica San Pablo, Arequipa 2016.
- ASCÁRATE, L.M., *Entre amor y la sospecha. La persona como fundamento de la ética según Scheler y Ricoeur*. Tesis para optar por el título de licenciada en filosofía, PUCP, Lima 2013.
- BARTHÉLÉMY, A., “Le self dans l’ouvrage de Ricoeur *Soi-même comme un autre*. L’attestation de soi: certitude et fragilité du self”, en *Symposion*, 2 (2015), pp. 431-445.
- BEGUÉ, M.-F., *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*, Biblos, Buenos Aires 2003.
- QUICENO, J.D., *La identidad narrativa según Paul Ricoeur*, Dykinson, Madrid 2021.
- RICOEUR, P., *Amor y Justicia*, Caparrós, Madrid 1990.
- RICOEUR, P., *L’attestation: entre phénoménologie et ontologie*, en J. GREISCH, R. KEARNEY, *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, Paris 1991, pp. 381-403.
- RICOEUR, P., “De la métaphysique à la morale”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 98 (1993), pp. 455-477.
- RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México D.F. 1996.
- RIGOBELLO, A., *Il circolo maieutico: alterità, estraneità, persona*, en Rigobello, A. (ed.), *L’altro, l’estraneo, la persona*, Urbaniana University Press, Roma 2000, pp. 11-29.