



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

revistafilosofia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Betancur, Marta Cecilia
FALSOS PRESUPUESTOS DEL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD PERSONAL. De la
identidad personal a la identidad narrativa
Estudios de Filosofía, núm. 31, enero-junio, 2005, pp. 83-103
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379846137005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Fecha de recepción 17 de noviembre de 2003

Fecha de aprobación 3 de marzo de 2004

FALSOS PRESUPUESTOS DEL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD PERSONAL

De la identidad personal a la identidad narrativa

Por: Marta Cecilia Betancur

Universidad de Caldas
martacb55@hotmail.com

Resumen. *En el artículo se retoma el problema de la “identidad personal” con el fin de mostrar que la forma como ha sido planteado conduce a un callejón sin salida o a una antinomia insoluble: o se acepta el “yo” como una entidad metafísica, una sustancia permanente, una cosa, una sustancia consciente o “un yo” inmaterial alojado en el cuerpo, o, por el contrario, se niega una entidad de ese tipo y se rechaza como un fantasma metafísico. Además, se pretende demostrar que el dilema se origina en un planteamiento equivocado del problema apoyado en presupuestos falsos muy arraigados en la filosofía y aceptados desde la Modernidad. Tales presupuestos son El sustancialismo y la cosificación, el paralelismo psicofísico y la perspectiva egocéntrica. Finalmente, se plantea y se analiza la salida que ofrece Ricoeur a través de la “identidad narrativa”.*

Palabras clave: *yo, identidad personal, sustancia, conciencia de sí, espíritu, cosificación, dualismo, paralelismo psicofísico, sustancialismo, idem, ipse, narración.*

False Assumptions of the Problem of Personal Identity. From Personal to Narrative Identity.

Summary. *This paper takes up again the problem of “personal identity” in order to show that the way it has been put leads to a dead end or to an insoluble antinomy: whether the “self” is accepted as a metaphysical entity, a permanent substance, a thing, a conscious substance or an immaterial “self” lodged in the body, or, on the contrary, an entity like this is denied and rejected as a metaphysical phantom. Another intention of the work to demonstrate that the dilemma originates in a wrong exposition of the problem, supported on false assumptions deeply rooted in philosophy and accepted since Modernity. Such assumptions are: substantialism and cosification, psychophysical parallelism and the egocentric perspective. Finally, we present and analyze the solution offered by Ricoeur through “narrative identity”.*

Keywords: *self, personal identity, substance, self-consciousness, mind, cosification, dualism, psychophysical parallelism, substantialism, idem, ipse, narration.*

La discusión del problema de la identidad personal como ha sido planteado y tratado por la filosofía moderna y contemporánea, ha conducido a un callejón sin salida y a una antinomia insoluble de la que no hay escapatoria si no se buscan nuevos caminos para abordarlo. A mi modo de ver, el problema se origina desde sus inicios y obedece a un planteamiento inadecuado del asunto, apoyado en presupuestos ya muy arraigados y

comúnmente aceptados desde la filosofía moderna, pero que es preciso discutir y enfrentar con fortaleza dada la fuerte influencia que tienen en la vida, la ciencia y la filosofía occidental. El problema se puede plantear a través de las siguientes preguntas, que cada hombre se formula en algún momento de su vida: ¿Qué soy yo? ¿Quién soy yo? ¿En qué consiste la identidad de cada hombre? En este ensayo, además de mostrar los problemas de la formulación clásica, se expondrá la salida que ofrece Ricoeur mediante la teoría de la identidad narrativa y la forma en que intenta superar las dificultades.

Para analizarlo se va a dividir la exposición en tres partes: en la primera se expondrán las principales versiones de la teoría de la identidad personal, según como han sido defendidas por Locke, Hume y Derek Parfit, un pensador inglés contemporáneo, con el fin de mostrar el callejón sin salida en que ha caído la filosofía cuando encara de esta forma el problema. En la segunda, se analizarán los presupuestos filosóficos en que se apoyan estas teorías y la crítica de que fueron objeto por parte de Wittgenstein. Y en la tercera, se va a analizar la salida que propone Ricoeur al problema a través de la noción de “identidad narrativa”.

1. Formulación clásica del problema

Locke fue el primer filósofo moderno que se planteó el problema, abordándolo en confrontación con la identidad de los demás seres de la naturaleza. Estableció tres niveles de identidad, determinados por las diferencias entre la identidad de los seres inertes, de los seres vivos y del hombre. En la materia inorgánica consiste en la continuidad de la existencia, que depende del espacio y el tiempo; en los seres vivos como plantas y animales, la identidad consiste en la “organización continuada que es la adecuada para transmitir esa vida común a todas las partes así unidas [en un cuerpo coherente]”;¹ el ser vivo continúa siendo el mismo ser y participa de la misma vida. En la persona, en cambio, la identidad no consiste en la identidad de la substancia sino de la conciencia. El pensamiento está acompañado de la conciencia de que pensamos. Para Locke “es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe. Cuando vemos, oímos, olemos, gustamos, sentimos, meditamos o deseamos algo, es que sabemos que hacemos cualquiera de esas cosas”.² Mientras la identidad en los seres vivos consiste en continuar siendo, en el hombre depende de tener conciencia de sí. La conciencia de tales pensamientos es el yo, “Porque, como es un mismo tener conciencia lo que hace que un hombre sea sí mismo para sí mismo, de eso solamente depende la identidad personal, independientemente de que esté adscrita a sólo una substancia individual, o que pueda continuarse en una sucesión de diversas substancias”.³ El mismo yo es entonces la conciencia, que se refiere, además, tanto al presente como al pasado, pues la personalidad

1 Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica. Libro 2do, cap. XXVII, § 4, p. 314.

2 *Ibid.*, § 9, p. 318.

3 *Ibid.*, p. 319.

se extiende más allá del presente, abarca el pasado y se enfrenta a sus propias acciones presentes y pasadas. Por tanto, en el hombre la identidad personal consiste en la conciencia que es inseparable del pensamiento, más bien que en la identidad substancial.

Si Locke separó la identidad en el hombre de la substancia material, no hizo lo mismo en relación con la substancia espiritual. La substancia material es independiente de la conciencia, por lo que una misma conciencia podría habitar varios cuerpos y seguiría constituyendo la misma persona, como en su ejemplo clásico de la conciencia del príncipe que entrara a habitar el cuerpo de un zapatero, pero seguiría siendo un príncipe. Sin embargo, del otro lado, la diferencia o la identidad entre la substancia inmaterial y la conciencia es muy confusa. El resquicio lo deja abierto desde que plantea que la identidad se determina por la conciencia, ya sea que refiramos la conciencia o no a una substancia inmaterial, lo cual significa que no es posible referir la identidad a una substancia material pero sí a una substancia inmaterial. Otro nudo de confusión se presenta en la distinción entre “yo”, “persona” y “hombre”. La identidad de la persona y la identidad del “yo” son distintas en cuanto tienen la misma denotación pero diferente connotación. El yo es la persona tal cual se ve a sí misma y la persona es el yo visto desde afuera. “yo” soy para mí y “persona” para el prójimo. Sin embargo, cuando trata de establecer qué es “el yo” y qué es “la persona” sale a colación la noción de substancia que está tratando de evitar. La “persona” se define como “un ser inteligente y pensante” y hablar de un “ser” supone implícitamente hablar de una “substancia”, de la misma manera que definir el “yo” como “una cosa consciente y pensante”, porque “una cosa” es “una substancia”. De esta reflexión concluye Locke: “Concedo que la opinión más probable es que este tener conciencia va anejo y es una afección de una substancia individual inmaterial”.⁴ En síntesis, aunque Locke haga un esfuerzo por evitar el lenguaje substancialista, le es imposible desprenderse cabalmente de esos conceptos dado el arraigo de la concepción en su formación. Por esto Frondizi afirma que “La inestabilidad de este pensamiento —el de Locke— no es una cuestión accidental, sino el resultado de un conflicto interior profundo entre el método histórico experimental que él inició y los supuestos metafísicos que persisten en su espíritu. Su método y en general toda su teoría del conocimiento no dejan lugar para la idea de substancia, pero su formación filosófica dentro del substancialismo le ha dejado una serie de prejuicios metafísicos y en particular la creencia de que la substancia sea una necesidad del pensamiento”.⁵

Locke reconoce el papel de la continuidad y la historia de la vida en los seres vivos, mas no en el hombre. En la base de su teoría sobre la identidad personal se conserva el prejuicio substancialista, pero también el prejuicio dualista de Descartes que considera al hombre como la conjunción de dos substancias distintas y separadas. Estos dos prejuicios le impiden considerar la unidad entre el cuerpo y la conciencia. Esto se hace evidente en la distinción que establece entre “persona” y “hombre”, pues mientras que “la persona”

4 *Ibid.*, cap. XXVII, § 25.

5 Frondizi, Rosieri. *Substancia y función en el problema del yo*. Argentina: Losada, 1952, p. 58.

se define solamente por la conciencia, el “hombre” es el conjunto de las dos substancias, ya que está constituido por cuerpo y alma. En la teoría de Locke sobre el problema de la identidad personal persisten dificultades que no han podido resolverse en la filosofía. Problemas como la asunción de la memoria como criterio para probar la identidad de una persona; la dificultad para definir qué es la identidad y cómo se distingue de la noción de persona y la forma de explicar adecuadamente qué es lo que cada hombre considera como su propia identidad. El problema se torna aún mayor si se tiene en cuenta que ésta es la forma de plantear el problema que ha pasado a través de la filosofía moderna y contemporánea y persiste en un sector fuerte de la filosofía y de la ciencia.

Hume se enfrenta al problema en medio de su concepción empirista del conocimiento. En primer lugar objeta la noción de substancia como supuesto substrato o sostén de atributos. La “substancia” para Hume es un centro imaginario de reunión de las diferentes y variadas cualidades que se encuentran en cada trozo de materia. Así mismo, apelando al método empírico, descarta la concepción de Locke sobre la identidad personal. Reconociendo que no hay una impresión que corresponda a la idea del “yo”, afirma Hume: “Cuando penetro más íntimamente en lo que llamo mi propia persona, tropiezo siempre con alguna percepción particular de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, pena o placer. No puedo jamás sorprenderme a mí mismo en algún momento sin percepción alguna, y jamás puedo observar más que percepciones. Cuando mis percepciones se suprimen por algún tiempo, como en el sueño profundo, no me doy cuenta de mí mismo y puede decirse verdaderamente que no existo”.⁶ Lo que afirma Hume es que no encuentra un yo substancial, no hay un yo independiente y que sea soporte de mis percepciones y mis pensamientos. No hay un “yo” simple e inmutable que opere como base de los cambios y las variaciones de mis contenidos de conciencia, pues “si una impresión da lugar a la idea del yo, la impresión debe continuar siendo invariablemente la misma a través de todo el curso de nuestras vidas ya que se supone existe de esa manera. Pero no existe ninguna impresión constante e invariable”.⁷ De aquí concluye Hume que “el yo” como sustancia simple y permanente no existe, por tanto, el yo “es un haz o colección de percepciones que se suceden unas a otras con una rapidez inconcebible y que están en un flujo o movimiento perpetuo”.⁸ Además un poco más adelante, Hume homologa “el Yo” con “el espíritu”, pues define a éste último como “un montón o colección de diferentes percepciones”. Para este filósofo lo que existe realmente es un haz de percepciones que se distinguen entre sí y pueden existir separadamente.

Sin embargo, Hume se plantea el siguiente problema: el hombre cree en la identidad personal, ¿cuál es la razón de su creencia? En la creencia de la identidad personal confluyen varias causas, como son el hecho de que la imaginación y la memoria establezcan semejanzas entre los objetos y el hecho de que las percepciones se presenten unidas en cadena causal.

6 Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Libro 1º; 4ta parte; sección VI. México: Porrúa, p. 164.

7 *Ibid.*, p. 163.

8 *Ibid.*, p. 164.

9 *Ibid.*, p. 169.

La relación causal es la que establece las conexiones de las diferentes partes constitutivas de nuestro “yo”. La imaginación descubre la identidad personal, gracias a ella esa idea puede ir más allá de la memoria; pero la idea de causa es la que establece la conexión. “La verdadera idea del espíritu humano —afirma Hume— es considerarlo como un sistema de diferentes percepciones, de diferentes existencias enlazadas entre sí por la relación de causa y efecto, y que se producen, destruyen, influyen y modifican mutuamente”.⁹ Hume habla del yo como un haz de percepciones y del espíritu como un sistema de percepciones que se ha adquirido por la idea de identidad personal que tiene el hombre, fruto de la suposición que tenemos de una existencia invariable e ininterrumpida a través de todo el curso de nuestra vida. En conclusión, Hume considera que la creencia en un espíritu humano o en un yo invariable y permanente es una creencia ficticia fruto de la memoria y la imaginación, y plantea que no es posible hablar con verdad de ese yo como sustancia simple, independiente e inmutable.

Frente a la posición de Hume quedan dos posibilidades: una, la que en general ha seguido buena parte de la filosofía contemporánea, mantener la idea de “el yo” como un incognoscible fantasma al que no se puede acceder por métodos rigurosos, esto es, asumir una postura escéptica sobre “el yo”. Sin embargo, el hombre tiene la experiencia de la identidad personal, el hombre tiene la vivencia de que es un ser único, diferente a los otros, que tiene conciencia de sí y se considera responsable de sus acciones. ¿Se puede desechar esta vivencia humana como un mero fantasma metafísico? Al parecer es posible explicar esta característica del ser humano, el hecho de que tiene conciencia de sí, si renunciamos de una vez por todas a plantear el problema desde los supuestos substancialista y dualista en que se aborda a partir de la filosofía moderna. Sin embargo, conviene enfocar el estudio del problema tal como lo lleva a cabo un pensador contemporáneo, para ratificar las dificultades de la postura clásica.

Derek Parfit en la obra *Reasons and Persons*¹⁰ propone la teoría de la identidad personal en discusión con las que piensa son las creencias comunes sobre el asunto. La teoría de Parfit se apoya en tres tesis: Según la primera, denominada “reduccionista”, para formular una explicación objetiva del problema de la identidad personal es necesario evitar la noción de persona y realizar una descripción impersonal de los acontecimientos. Por tanto, la identidad a través del tiempo se reduce al encadenamiento entre acontecimientos físicos o psíquicos. De allí que para el pensador, “La existencia de una persona consiste exactamente en la existencia de un cerebro y en la ocurrencia de una serie de acontecimientos físicos y mentales unidos entre sí”.¹¹ Para Parfit, es preciso explicar las nociones comunes de “sentir el cuerpo como mío” y “un pensamiento como mío” a través de una explicación impersonal que evite el recurso a lo “mío”. En el fondo, el argumento del autor evita un

10 Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

11 *Ibid.*, p. 211.

12 Wittgenstein, Ludwig. *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos, 3ra edición, 1998, p. 103.

rasgo imprescindible de la identidad personal, que es la autoconciencia o la autorreflexión. Parfit considera que hay que llevar a cabo una neutralización del cuerpo, por tanto hay que reducir la cualidad de “mío” de mi propio cuerpo; el discurso sobre el cuerpo se puede neutralizar a partir de la reducción del “cuerpo humano” al “cerebro”.

Según la segunda tesis, no es posible, como lo plantea la creencia común, establecer claramente y determinar siempre la identidad. Para el autor ésta no es siempre posible de determinar, dado que se presentan casos en los que no se puede decidir sobre la identidad de una persona. Sin embargo, para mostrarlo, Parfit propone algunos ejemplos tomados de la ficción, como ha sido usual para tratar estos problemas, abordados por medio de la narración de ficción o de la ciencia ficción. También, como sabemos, Locke recurrió a un caso de ficción para explorar la posibilidad del tránsito de la conciencia de un individuo a otro. El autor propone dos ejemplos semejantes de los que trataré el primero. Si se hace una copia exacta de mi cerebro, la copia se transmite por radio a un aparato receptor colocado en otro planeta en el que una máquina reconstruye, sobre la base de esta información, una réplica exacta de mí mismo, idéntica en la organización y en el encadenamiento de los estados de cosas y de acontecimientos (se podría hablar como de pasar la información por un escáner). Pero sucede que en el curso del viaje espacial, mi cerebro y mi cuerpo son destruidos. De modo que nos podemos preguntar: ¿yo he sobrevivido en mi réplica o he muerto? Para Parfit estos casos no se pueden decidir, esto es, son indecidibles, ya que la identidad numérica no se da porque el otro es distinto de mí, y la identidad cualitativa es indiscernible porque uno es sustituible por el otro. La ciencia ficción y con ella, el cine, han planteado diversos ejemplos de este tipo, para preguntarse por lo que pasaría si se da una bisección del cerebro, se realiza el trasplante de un cerebro, la duplicación de los hemisferios cerebrales, etc.

En los ejemplos hay una constante, pues se trata de manipulaciones del cerebro por medio de la alta tecnología, ejemplos que manejan el presupuesto de que “la persona” puede reducirse al “cerebro”, por tanto parten de la tesis reduccionista, según la cual, los aspectos ontológicos que se deben considerar son los acontecimientos y el punto de vista epistemológico es la impersonalidad de los datos. Esta tesis implica la supresión y la elisión de la percepción y de la vivencia de autoconciencia que tiene el hombre, como uno de los aspectos más importantes de la identidad personal. Lo que desconoce esta teoría es que quien realiza el viaje espacial es una persona que siente temor, se complace con el viaje, se pregunta cómo va, cuánto tiempo tardará en llegar o si podrá sobrevivir. Un rasgo característico de las narraciones imaginativas de ciencia ficción, a diferencia de las ficciones literarias, es que desconocen la temporalidad y otros aspectos esenciales y específicos de la condición humana. Mientras se considere una réplica del cerebro como si fuera una réplica de la persona, sólo se tienen en cuenta la identidad de la estructura y la identidad organizacional que son comparables con el código genético preservado a lo largo de la vida humana.

La tercera tesis de Parfit afirma que la “identidad no es lo que importa” sino más bien

la responsabilidad ética del sujeto moral. Pero en el transcurso de la argumentación ha pedido renunciar a la noción de identidad personal en cuanto conciencia de sí y autorreflexión, cuando es ésta conciencia de sí la que posibilita la conciencia moral y la conciencia de la responsabilidad moral que tenemos frente a los otros, dado que el hombre, cada hombre, es, precisamente, el sujeto de imputación moral que se considera a sí mismo como responsable de sus acciones.

Las paradojas de las argumentaciones anteriores se apoyan, en gran medida, en una ambigüedad en el concepto de “identidad personal”, que Ricoeur, de manera muy lúcida, ha logrado clarificar al diferenciar entre dos aspectos de esa noción, que no habían sido clarificados y son fuente de la confusión filosófica. En la noción de “identidad personal” hay dos sentidos diversos e implícitos de identidad: identidad en cuanto “*idem*” y en cuanto “*ipse*”. La expresión “*idem*”, proveniente del latín, significa “lo mismo”, “el mismo”; en relación con la identidad del hombre hace referencia a la característica de cada ser humano de ser distinto de cada otro, y de ser el mismo a través de los años, desde su nacimiento y la infancia, hasta la muerte, a pesar de todos los cambios a que se ve sometido. Este aspecto de la identidad se va a denominar, “la mismidad”. Pero además de ser “el mismo”, el hombre tiene una conciencia de sí, una reflexividad que consiste en la vivencia propia de cada hombre de pensar en sí mismo, de sentirse responsable de sus acciones, de hablar consigo mismo, de autocuestionarse y de preocuparse por sí mismo. Este segundo aspecto inseparable de la condición humana y parte de lo que cada hombre considera como su propia identidad se va a denominar la “ipseidad”. El término “*ipse*” proviene del latín y hace referencia a la conciencia de sí del hombre. De la ipseidad hace parte la experiencia humana de sentir nuestro cuerpo como propio, en el sentido en que se puede afirmar que mi propio cuerpo hace parte de mi identidad. Las lenguas tienen sus recursos para expresar la ipseidad; se trata del pronombre reflexivo, “a sí”, “para sí”, “se” de la tercera persona, usados para expresar el hecho de que cada hombre es consciente de sí mismo; pero que aparece también en la primera y en la segunda persona, en expresiones como “yo me comprometo” y “tú te preocupaste”. Para avanzar en la comprensión de la fórmula de la reflexividad, el tema será analizado en la tercera persona, dado que en gran parte, el problema ha surgido por ser planteado en la primera persona.

Ya Wittgenstein¹² había sugerido de otra manera la diferencia entre *idem* e *ipse*. Al desarrollar un detenido análisis del pronombre de primera persona “yo”, demostró que hay por lo menos dos usos de ese pronombre. En primer lugar hay un uso simétrico del pronombre “yo” con el pronombre “él”, en cuanto tienen significado semejante. En enunciados como “yo tengo una úlcera en el estómago”, o “él tiene una úlcera en el estómago”; “yo tengo un chuzo en el ojo” o “ella tiene un chuzo en el ojo”, en los cuales las proposiciones son el resultado del conocimiento del estado de salud de la persona, de la observación y el diagnóstico de un médico o de una radiografía que lo testifica, el uso del pronombre tiene el mismo significado. Pero en casos como en “yo tengo dolor de estómago”, “yo estoy triste”,

13 *Ibid.*, p. 104.

“él tiene dolor” o “él está triste”, el significado y el uso son diferentes. “Yo” no puedo dudar de que tengo dolor, ni de que estoy triste, mientras que sí puedo dudar de que él tenga dolor o esté triste; “mi dolor” no se conoce por un examen médico o una radiografía, lo mismo que mi tristeza, sino por autoconciencia y autorreflexión. En la tristeza y el dolor mío, no puedo acudir a pensar en los criterios y las razones para afirmar que “tengo dolor” o que “estoy triste”, simplemente sé que lo siento. En este caso, el uso de “yo” y “él” son asimétricos, y este caso del uso del “yo” es el más relevante y de suma importancia para el ser humano. Para Wittgenstein, en este uso el “yo” no tiene un referente en el sentido de que no hay algo que sea “el yo” diferente a la propia persona. El problema es que en la filosofía, en estos usos del yo, cuando no se refiere a la persona que soy, es decir, en su uso autorreflexivo, se recurre a un misterioso ego, a un yo que anida en el hombre, como el “yo pienso” de Husserl o el “yo que acompaña todas mis representaciones” de Kant. El uso del yo como distinto de mi nombre propio se funda en una autoconciencia que no se puede reducir a la cosa material que soy, ni tampoco a una presunta cosa inmaterial que es algo así como “un yo”. Esto significa que no puede inventarse una cosa o substancia espiritual, con el fin de resolver el problema de la irreductibilidad del “yo” a “mi cuerpo”. Sin embargo, tampoco puede desconocerse que el hombre tiene autoconciencia y que reflexiona sobre sí mismo; no se puede desechar la conciencia de sí como un simple fantasma filosófico.

El uso “asimétrico del yo”, dado que no tiene referente o no se refiere al organismo que “soy yo”, sino a la experiencia humana de tener una conciencia de sí, nos ha llevado a pensar, cargados como estamos con el prejuicio substancialista, que hay un “yo”, o un ego misterioso, substrato o soporte de todos los cambios, esto es, “algo” que permanece. Sin embargo, en estos casos, “el yo” no designa a un ego misterioso que anida dentro de mí, pues un ego tal no existe. Según Wittgenstein lo que sucede es que al usar ese “yo” como sujeto, “éste crea la ilusión de que nosotros utilizamos esa palabra para referirnos a algo incorpóreo, que, sin embargo, tiene su sede en nuestro cuerpo. De hecho, éste parece ser el ego real, aquél del que se dijo ‘*cogito ergo sum*’”.¹³ Además, la creencia en un “Yo” como substancia pensante, que se fundamenta en el prejuicio clásico de la Substancia, conduce a la cosificación de la mente y el cuerpo, ésta al dualismo y el dualismo al paralelismo psicofísico del hombre.

El problema se plantea desde Descartes, cuando pasa de afirmar la no identidad del “yo” con el ser humano que “yo soy”, es decir cuando salta de distinguir el ser humano que es cada uno, de la conciencia que cada quien tiene de su yo, a responder la pregunta ¿“qué soy yo”? afirmando “soy una cosa que piensa”, esto es, “una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina y siente”.¹⁴ Es decir, cuando pasa a afirmarse como una “substancia que piensa”. Es decir, “un espíritu, un entendimiento o una razón”.¹⁵ Esto significó, como bien lo sabemos, la substancialización

14 Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*, en: *Obras escogidas*. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1980, p. 227.

15 *Ibid.*, p. 226.

del “yo”, substancialización que se origina en el prejuicio substancialista arrastrado por Descartes de la filosofía medieval y que fue uno de los conceptos que ni se imaginó, podría ser objeto de la duda. Las críticas de Wittgenstein mediante el análisis del lenguaje atacan, justamente, los supuestos mismos del problema del yo, dado que buscan evitar la cosificación propia del substancialismo y superar el paralelismo psicofísico ligado con él. Por otra parte, con la crítica al substancialismo y al paralelismo psicofísico, el filósofo de Viena cuestiona tanto el dualismo como el behaviorismo y da pie a un nuevo tratamiento del “hombre” que se puede acercar al pensamiento clásico. A partir de la crítica de Wittgenstein a la teoría moderna del “yo”, se atacan tres supuestos teóricos básicos presentes en la teoría de la identidad personal: el substancialismo o cosificación, el paralelismo psicofísico y el solipsismo.

2. Crítica a los fundamentos teóricos

La crítica de Wittgenstein no se realiza a un autor determinado sino a la corriente moderna —todavía viva hoy— que tiende a iniciar la tarea filosófica desde los contenidos de conciencia y desde la conciencia de sí. Gilbert Ryle, en primer lugar, y posteriormente, Anthony Kenny y García Suárez, profundos conocedores de Wittgenstein, afirman que tal doctrina está presente en todos los autores que aceptan como punto de partida la “perspectiva egocéntrica” o la “doctrina del acceso privilegiado”, llamada también filosofía de la conciencia o de la inmanencia. Esta concepción tiene aún gran influencia en la filosofía contemporánea, pues como afirma Kenny, “la mayoría de los filósofos contemporáneos rechazarían el dualismo cartesiano, pero incluso aquellos que explícitamente renuncian a él están profundamente influenciados por su concepción”.¹⁶ La perspectiva egocéntrica obliga a la adopción del lenguaje privado y conduce a la cosificación y al dualismo paralelista.

La teoría del lenguaje privado es una manifestación de la teoría nominal del lenguaje según la cual el significado de un término está determinado por el objeto; el significado de una palabra es el objeto al cual se refiere, sea físico o mental. En la visión egocéntrica el significado es una idea mental, un concepto o una “cosa”; en todo caso debe haber “algo” que sea el significado; pero al hablar de “algo” como significado está presente, aunque no explícitamente, la concepción substancialista. En la época moderna, tanto Descartes como los empiristas consideraron que el significado está en la mente, es un objeto privado, que puede ser un “conjunto de ideas simples” o una “impresión sensible”. Así que el referente de términos como “emoción”, “idea”, “inteligencia”, “mente”, etc., es un objeto o un acontecimiento interior o privado. En Descartes, mientras que el sujeto es substancia pensante y pensar puro, el objeto es *res extensa*. De modo que el hombre es sujeto, substancia pensante, pero su cuerpo es *res extensa*, es objeto. De la substancia pensante o del *cogito*

16 Kenny, Anthony. *La metafísica de la mente*. Barcelona: Paidós, 2000.

17 Vicente Arregui, Jorge. *Acción y sentido en Wittgenstein*. Pamplona: Eunsa, 1984, p. 194.

forman parte la voluntad, la imaginación, la sensibilidad, los afectos, en la medida en que son conscientes, porque Descartes plantea que el pensamiento es la misma conciencia. Cada una de estas facultades son modos diferentes de ser de la conciencia. Además, Descartes afirma que la conciencia, la substancia pensante, la autoconciencia es más fácil de conocer que el cuerpo. Y esto es una verdad clara y distinta o indubitable.

Para Ryle y Kenny, de aquí en adelante, la oposición se presenta entre lo mental o privado y lo corporal o público. Entre los dos tipos de substancia que encarnan lo corporal o público y lo mental o privado, hay una diferencia radical que lleva a explicar lo corporal mediante las categorías mecanicistas de la época. Una vez afirmada esa diferencia radical entre las dos substancias, el acceso a su conocimiento es diferente. Mientras la mente se conoce por autorreflexión o introspección, lo corporal como substancia extensa se explica por las leyes del movimiento físico. En la substancia extensa opera un movimiento de causalidad mecánico. Este mecanicismo como el substancialismo conducen a la cosificación tanto del alma y de sus contenidos como de los actos y de los movimientos físicos. Así, el substancialismo conduce al paralelismo psicofísico, en cuanto conduce a considerar que en la misma medida en que hay actos mentales y objetos mentales hay actos físicos y objetos físicos.

Si se supone que así como hay actos físicos hay actos mentales, en las acciones humanas, se dan los dos tipos de actos. De modo que si se afirma de una acción humana que es voluntaria y consciente, como la acción de levantar una mano para votar, se considera que hay una acción física, la de levantar la mano y un acto voluntario, el de votar. O para poner otro ejemplo, “apretar el gatillo, afirma el profesor V. Arregui, significa, en realidad, una proposición conjuntiva, que afirma el acontecimiento de un acto en el nivel mental y de otro, en el nivel físico, de los que se supone que el primero causa el segundo”.¹⁷ De este modo, surgen dos tipos de acontecimientos, los físicos y los mentales. Gracias al dualismo, los acontecimientos mentales son interpretados en estrecho paralelismo con los físicos. Cuando no hay una causa física, se habla de una causa mental, donde “mental” significa “no físico”. Se establece un paralelismo riguroso en el que lo mental se analiza a partir de las mismas categorías y los mismos conceptos de lo físico. Es lo mental, considerado no físico, pero estudiado a partir de lo físico.

La crítica al paralelismo psicofísico ha sido lúcidamente formulada por Ryle quien denomina a la doctrina paralelista postcartesiana “el dogma del fantasma en la máquina”, que consiste en afirmar que hay un cuerpo y un alma, hay fenómenos físicos y fenómenos mentales; y mientras los fenómenos físicos se caracterizan por ser públicos, los mentales, como ya vimos, son privados. Para Ryle, no obstante que el paralelismo psicofísico se origina en el intento de salvar al hombre del mecanicismo, cayó en un mecanicismo más radical, debido a que trata de explicar las proposiciones referidas a acciones humanas, a través de conceptos no mecánicos, pero en confrontación con los mecánicos. De este modo se aplicaron las mismas categorías, aunque intentando darles alguna diferencia. Así se han aplicado a

18 *Ibid.*, p. 198.

las diversas entidades las categorías de “cosa”, “atributo”, “estado”, “causa”, “efecto”, “cambio”, etc. De acuerdo con este punto de vista, las preguntas sobre la “intencionalidad” o la acción voluntaria, se responden en términos de “causa-efecto”; y el pensamiento, las emociones o la vida afectiva del hombre, en términos de “cosa”, “substancia”, “alma”. Las acciones humanas terminan siendo explicadas como una duplicación de la acción, pues supondría una acción de la voluntad además de la acción física. Wittgenstein y Ryle plantean el problema de manera muy semejante, sin embargo, como consideran Kenny, García Suárez, V. Arregui y otros, mientras que Ryle cae en una cosificación muy sutil, al tratar de reducir los términos generales en concretos, la tesis Wittgensteiniana del significado como uso, busca dar una salida diferente, que reconoce de manera más razonable el carácter espiritual de la vida humana. En Wittgenstein es posible explicar el carácter irreductible de la mente, no en cuanto cosa o substancia, o cosa significada, sino en cuanto dimensión mental, afectiva, imaginativa y racional del hombre, debido a que prescinde de recurrir a un hecho o a un objeto que sea el elemento último del significado, para pasar a considerarlo a partir de la teoría de que el significado está determinado por el uso.

En el *Cuaderno azul*, Wittgenstein afirma que no es correcto utilizar la palabra mente para referirse a algo incorpóreo que tiene su sede en el cuerpo. Pero esto no quiere decir que Wittgenstein esté negando que el hombre tenga una vida natural, física y también, mental, afectiva y espiritual; lo que niega es que una se dé de manera paralela a la otra, que una se añada a la otra. Más bien habría que decir que se da la vida humana con todas esas facetas. El problema está incluso en el “también”, puesto que no es correcto suponer que tenga una vida y además la otra, las cuales, en algún momento podrían separarse. Lo que plantea Wittgenstein es que esos aspectos de la vida se dan entrecruzados o entrelazados en el hombre. Esto significa que la persona no puede entenderse como un mecanismo público más uno privado; uno físico más uno mental. Esta crítica cuestiona tanto al mentalismo como al conductismo que se apoyan en tal paralelismo psicofísico. Estas ideas llevan a Kenny a plantear: “si la innovación de Descartes fue identificar lo mental con lo privado, la contribución de Wittgenstein fue la de separarlos”.

En relación con esta crítica, Wittgenstein entabla una fuerte oposición a la teoría del lenguaje privado, según la cual el lenguaje sólo es comprendido por quien lo habla, y el significado es privado, porque se refiere a las impresiones inmediatas y a las ideas privadas. El presupuesto del lenguaje privado es la teoría nominal del lenguaje y del significado ostensivo, que afirma que el significado se establece por definición ostensiva y mostrando el objeto al cual se refiere la palabra. La palabra es una marca del objeto, que constituye su significado. Wittgenstein acude al ejemplo del “dolor” para explicar ese problema. Se supone que como sólo yo siento el dolor, sólo yo sé qué significa la palabra, pues nunca podré experimentar el dolor de otro. Esta teoría se apoya en la confusión entre “sentir el dolor” y “comprender lo que significa el término dolor”. La teoría cae en el solipsismo porque cae en la analogía de “mi yo” con “los otros yo”, que realmente nunca podrían ser aceptados.

La crítica de Wittgenstein apunta a negar la posibilidad del lenguaje privado. La proposición “yo sé que tengo dolor y nadie más sabe que tengo dolor” consta de dos proposiciones, la primera sin sentido y la segunda falsa. El sin sentido de la primera surge de confundir la forma de la oración “yo sé que tengo dolor” con la forma de “yo sé que él tiene dolor”, en creer que son de la misma forma gramatical, lo cual es falso, pues sólo es posible afirmar “sé” donde no hay cabida para la duda. Donde no es posible la ignorancia no cabe afirmar el conocimiento. La expresión “siento dolor” se da simultáneamente con el sentir el dolor. La segunda proposición “no siento el dolor de otro” surge de confundir “no veo” o “no siento el dolor de otro” con la comprensión de la frase del otro en la que expresa su dolor. Surge además de la posibilidad de simular el dolor, sin embargo éste no se puede simular siempre. Por otra parte, el significado de “dolor” no puede ser mental y privado, porque la definición ostensiva ya supone el conocimiento del uso de la gramática, conocimiento que es social y público y se adquiere en medio de la vida social y pública del hombre; esto es, que la vida social y el lenguaje son condiciones previas a la definición ostensiva. La relación entre el nombre y la sensación se adquiere a través de la conducta y la expresión natural de dolor, sin embargo, esto no implica la negación de que haya una experiencia privada de dolor, sino negar que el sentido del término “dolor” sea privado. La posición de Wittgenstein es atacar la identificación de las sensaciones con los objetos materiales otorgándoles las mismas propiedades, pues las sensaciones son estados de un organismo vivo y no cosas. Las teorías de Wittgenstein sugieren la necesidad de volver a explicar al hombre abandonando las tesis ostensivas del significado y los prejuicios substancialistas, dualistas y solipsistas.

Estos presupuestos no fueron abandonados por el empirismo inglés ni por el empirismo contemporáneo, que más bien los asumió y los desarrolló. Para Locke las palabras son representativas de las ideas que hay en la mente; para Hume, de las impresiones sensibles. Cuando estos filósofos se preguntan por el “significado” están buscando “algo” que sea lo significado por las palabras, así como cuando se pregunta por la “mente” se busca “algo”, “una cosa”, “una substancia” que sea la mente. Por ello, el empirismo contemporáneo puede llegar hasta a asimilar “la mente” con “el cerebro”, porque se basa en el presupuesto substancialista y cosificador. Se cosifica el sentido y se cosifica la conciencia. Por ello la crítica de Wittgenstein busca explícitamente disolver la posición cosificadora y el dualismo psicofísico. Pues “el significado no es algo que se añada a la palabra o al discurso. Y el significado no viene dado por un misterioso y oculto proceso mental. Una palabra deviene significativa en el uso que hacemos de ella”. No hay un proceso mental paralelo a un proceso físico, que otorgue significado, como el sentido de una acción humana no es algo que se añada al cuerpo o a un movimiento físico. El alma no es algo que se superponga al cuerpo. Lo que sucede más bien es que “el cuerpo humano está en sí mismo cargado de significado. Esto que trasciende lo meramente físico, lo dado, es la dimensión que llamamos alma: pero no hay una “cosa” que se llame alma y que esté en el interior del cuerpo”.

La teoría del conocimiento desarrollada por Locke, Berkeley y Hume se apoya en la consideración de las ideas y las impresiones como objeto del conocimiento. A su vez,

en cuanto nuestro conocimiento se base en ideas e imágenes privadas, ese conocimiento es privado. Por tanto no sólo el sentido sino también la referencia son privados, por lo cual se cae en el nominalismo, teoría que fue fuertemente criticada por Wittgenstein en las *Investigaciones*. Otro tanto sucede con la teoría de Hume de la causalidad, considerada como sucesión regular y conexión física, contingente de acontecimientos. El problema es que esta idea de la causalidad es aplicada de manera mecánica al ámbito de lo mental, considerado como causa de acontecimientos físicos, de modo que “habrá que considerar la voluntariedad de una acción como una volición mental y privada que cause un evento físico y habrá que postular una ley general que establezca la sucesión y regularidad de los eventos físicos y mentales”.¹⁸ En esta teoría se apoya, por ejemplo, la teoría del Círculo de Viena del lenguaje fisicalista y el conductismo. Sin embargo, como plantea Wittgenstein, la posibilidad defendida por Carnap, Russell y posteriormente Ayer, de reducir el elemento psicológico al físico es un postulado a priori, asumido sin crítica y sin discusión.

La crítica de Wittgenstein se apoya en la teoría de los juegos de lenguaje. El error básico consiste en una confusión entre juegos de lenguaje; de modo que la filosofía moderna y buena parte de la contemporánea cometen el error de no diferenciar juegos de lenguaje. Por eso Wittgenstein dice en *Zettel*, “el prejuicio en favor del paralelismo psicofísico es fruto de una primitiva interpretación de nuestros conceptos”.¹⁹ La equivocación está en una mala comprensión de las reglas del lenguaje no físico, el que adopta la psicología; por ello “en la psicología hay un método experimental y una confusión conceptual”.²⁰ Hay un error categorial, para utilizar el término de Ryle, que consiste en la cosificación que se produce al aplicar a los fenómenos mentales las categorías de los fenómenos físicos. La descripción de los dos estados tendrá que ser diferente. La psicología no estudia los estados y los procesos mentales de la misma manera que la física estudia los físicos. No es correcto suponer que hay estados mentales en el mismo sentido en que hay estados físicos. Porque “los verbos psicológicos ver, creer, pensar, desear, no designan fenómenos”.²¹ La crítica cobija, pues, al empirismo contemporáneo, al mentalismo y a la psicología conductista.

Estas críticas de Wittgenstein apuntan a tres ideas básicas que están supuestas en la forma como se ha planteado el problema de la identidad personal. Primera, el substancialismo que implica suponer que hay algo como “el yo”, “un yo” soporte permanente de cambios, de pensamientos, creencias, emociones, etc. Segunda, el paralelismo psicofísico que implica concebir al hombre como un compuesto de dos sustancias, un cuerpo y un alma; y concebir la identidad personal como la identidad del alma, la conciencia o la autoconciencia independiente del cuerpo. Y tercera, suponer que la autoconciencia se forma de manera solipsista mediante la autorreflexión solitaria. La teoría de Wittgenstein se apoya en una nueva forma de abordar el lenguaje y el significado, a partir del uso del lenguaje en

19 Wittgenstein, L. *Zettel*.

20 Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*, p. 232.

21 Wittgenstein. *I. F.* §§ 317, 571, 36, 180.

22 Kenny, A. *Op. cit.*, p. 32.

situaciones concretas, en concebir el lenguaje a través de juegos ligados a formas de vida. El recurso al lenguaje evita la caída en el solipsismo, el substancialismo y el paralelismo psicofísico, como también en el escepticismo de negar lo innegable, la vivencia humana de la autorreflexión y la autoconciencia. Pues como bien lo plantea Kenny “ambos, dualismo y conductismo, tratan de poner en duda cosas que todos sabemos que son ciertas. El conductismo pone en duda cosas que sabemos muy bien de nuestras propias mentes; el dualismo pone en duda cosas que sabemos muy bien de las otras mentes. El dualismo por otro lado conduce al escepticismo sobre las otras mentes, y pone en cuestión la conciencia de las otras personas”.²²

Ricoeur, apoyándose en buena parte de la crítica de Wittgenstein a tales supuestos, y apropiándose de la posición de Wittgenstein de acudir al lenguaje para buscar una salida a algunos problemas filosóficos, aprovecha un juego de lenguaje, el lenguaje narrativo, para explicar el problema de la identidad personal.

3. Identidad personal e identidad narrativa

Para Ricoeur el viejo problema de la modernidad del “yo”, planteado de manera directa preguntando por ¿qué es el “yo”? no conduce más que a una separación equivocada de la conciencia, como en Locke, o a un escepticismo también equivocado, como el planteado por Hume. Para Ricoeur, como para Wittgenstein la dificultad está en la forma de plantear el problema, la cual encubre los prejuicios considerados en la sección anterior. Para Ricoeur este viejo problema sólo puede resolverse no preguntando de manera directa por “el yo”, sino dando un rodeo por “el sí” de la reflexividad. Esto significa que el hombre no puede conocerse a sí mismo de manera directa, inmediata e intuitiva como pensaba Descartes, sino que se conoce de manera mediata y mediada por el paso a través de los símbolos, de las producciones culturales y de sus acciones. Ricoeur parte del principio de que “el hombre se conoce a través de sus obras” más que mediante la autorreflexión solitaria. Las teorías de Nietzsche de la multiplicidad del sujeto²³ y la de Freud de su conformación triple, dinámica y compleja apoya la posición de Ricoeur de que el “yo” no es lo más simple y lo primero que se conoce. Realmente tampoco el “yo” de la modernidad es un yo conocido de manera directa e intuitiva, para Ricoeur es un yo interpretado. Por esta razón, la pregunta por ¿qué soy yo? debe transformarse en la pregunta por ¿quién soy yo?, lo cual no se puede responder de manera directa diciendo, soy Marta Cecilia Betancur. El “sí mismo” o “el mí mismo que yo soy” es distinto al yo de la modernidad. Pero el conocimiento de sí no puede responderse apelando a un “yo” o a un objeto extraño y misterioso que lleva el nombre del yo. No hay un objeto físico llamado “el yo”, ni éste es un elemento de alguna estructura

23 Cfr: Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poder*; Ricoeur, Paul. *Sí mismo como Otro*. Madrid: Siglo XXI, pp. 26-28.

24 Vicente Arregui, J. *Op. cit.*, p. 19.

ontológica del ser humano. No tenemos un “yo” en un aparato psíquico como tenemos un riñón, el páncreas, e incluso, el cerebro. Para Ricoeur la pregunta por ¿quién soy yo? se puede responder apelando a una narración, narrando la historia de una vida. El yo es una interpretación que hacemos de nosotros mismos, por eso, “es esencialmente, de naturaleza hermenéutica”.²⁴ El yo es una autocomprensión dinámica, que vamos constituyendo, de nosotros mismos, por lo cual debe ser abordado mediante el estudio de lo que dice el hombre de sí mismo, es decir, a través del lenguaje y de los símbolos.

Para explorar esta comprensión del yo, Ricoeur parte, como se señaló al final de la primera sección, de una importante distinción entre *idem* e *ipse*. La mismidad, como llamó Ricoeur a la identidad del *idem* es la identidad concebida como la característica de cada hombre de ser el mismo ser humano, o la misma persona, a través de los diversos cambios que le acarrea la vida. Además consiste en el hecho de que cada ser humano se concibe a sí mismo como diferente a cada uno de los otros. Este rasgo de la identidad personal está ligado con el de la permanencia de los organismos vivos de que habló Locke, pero al cual renunció, justamente por el error dualista de considerar al hombre, exclusivamente, como ser pensante o conciencia. El segundo rasgo de la identidad personal es el *ipse* que consiste en la conciencia que de sí tiene el hombre; en el hecho de que éste se concibe a sí mismo como si tuviera su propio cuerpo, con el cual se siente uno; se concibe como agente responsable de sus acciones, capaz de imputación moral y capaz de arrepentirse de sus actos. La identidad personal no es solamente el *idem* o el *ipse*, sino un entrecruzamiento o un entretejimiento entre los dos, pues la identidad de cada uno es tanto concebirse como el mismo y como distinto de los otros, como tener conciencia de sí. La identidad personal pone en juego una dialéctica entre mismidad e ipseidad. Justamente, buena parte del error de Locke y de Hume se origina en que llevan la argumentación del *idem* al *ipse*, sin percatarse de ello.

Ricoeur inicia el estudio a partir de la teoría de los particulares de base de Strawson y de los actos de habla de Austin y Searle, para demostrar que el hombre es “persona”, en primer lugar en el discurso, cuando habla de las cosas, cuando dice algo del mundo y ubica al otro como tercera persona, como una de las cosas del mundo. Pero, en segundo lugar, el hombre se autodesigna al hablar, y al hacerlo se compromete en un enunciado, se refleja en él, toma posición en él. En este caso, se va accediendo al hombre en cuanto *idem* y en cuanto *ipse*. Para Ricoeur el sujeto que tiene conciencia de sí es un locutor que habla, un agente que actúa, un personaje de narración y un sujeto de imputación moral. Por eso la pregunta dejará de ser ¿qué soy? para convertirse en ¿quién soy?, pregunta que podrá resolverse a través de las siguientes preguntas: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién narra? y ¿quién es el sujeto de imputación moral? Tomar el problema por este lado significa superar la visión subjetivista e idealista de la tradición filosófica de concebir al sujeto del pensamiento y de la conciencia como un yo metafísico e hiperbólico, desligado de las referencias espaciotemporales, sin anclaje en la realidad y desprovisto de cuerpo. El ser por el que se indaga sobre la identidad personal es un ser de carne y hueso, que es uno

25 Kenny, A. *Op. cit.*, p. 129.

con su cuerpo. Pues como lo expresa Anthony Kenny, “Cuando fuera del ámbito filosófico hablo acerca de mí mismo, estoy simplemente hablando acerca de un ser humano, Anthony Kenny”.²⁵ Descartes y con él la filosofía moderna se había preguntado por la identidad del sujeto, pero de un sujeto que es un yo ahistórico que asegurara la permanencia frente a la alternativa del cambio en el tiempo; un yo intemporal. Ricoeur plantea que es necesario tomar un punto de partida distinto, dado que hay que preguntar, más bien, por la identidad del ser humano que es cada uno.

Partiendo de estos criterios, Ricoeur se apoya en la teoría de Strawson de los particulares de base para establecer las características del *idem*. En el lenguaje, el hombre cuando habla, se refiere a las otras personas por medio de las “referencias identificantes”; éstas son expresiones que permiten identificar “la cosa” de la que se va a hablar. En las lenguas hay expresiones especiales para cumplir esa función individualizadora, como son, los nombres propios, las descripciones definidas y los pronombres personales y demostrativos. La identificación es individualización y supone una operación diferente a la predicación. Ahora bien, Strawson encuentra que entre los particulares de base, es decir, entre aquellas entidades primitivas —en cuanto nada se puede identificar sin remitir en última instancia a una de ellas— hay dos tipos especiales: los cuerpos y las personas. Las personas son los únicos particulares de base a los cuales se les puede adscribir tanto predicados físicos como psicológicos. Para Strawson la peculiaridad del cuerpo de la persona es que puede tener tanto predicados físicos como mentales. Así encontramos a las personas, en primer lugar, entre parte de las cosas de las que se puede hablar en el discurso. Seres que se pueden identificar y reidentificar, pues siguen siendo los mismos en tiempos y espacios diferentes, seres que, por tanto, son únicos y recurrentes.

Para avanzar en el encuentro de “la persona”, Ricoeur avanza de la consideración de la semántica a la pragmática. En la semántica, en el significado de lo que se dice, se ha hallado la persona como particular de base, como cuerpo al que se pueden adscribir predicados físicos y mentales; pero aún no se ha reconocido la reflexividad y la autoconciencia. Para lograrlo es preciso el estudio del acto de habla, en el cual el sujeto del discurso toma posición como sujeto que habla del mundo, pero que al hacerlo toma posición en la enunciación, puesto que afirma, duda, se compromete con ella, etc. Se trata de un sujeto que supone también un interlocutor, a quien dirigirse. Un sujeto que puede designarse a sí mismo al hablar y referirse a sí mismo. La pragmática pone en escena “en cuanto implicación necesaria del acto de enunciación, al ‘yo’ y al ‘tú’ de la situación de interlocución”,²⁶ es decir, “aquel que se designa a sí mismo en toda enunciación que contenga ‘yo’ lleva tras de sí el otro”. La teoría de Searle y de Austin del acto de habla inscribe el hablar en el plano de la acción y ubica los tres actos involucrados en el acto de habla como actos humanos. El decir, el emitir una frase es un acto humano. Esto significa que no son los enunciados los que se refieren a las cosas o los que tienen sentido, sino los locutores los que a través de las palabras se

26 Ricoeur, P. *Op. cit.*, p. 18.

27 *Ibid.*, p. 113.

refieren y otorgan sentido. Un acto locutivo se articula a un acto ilocutivo que consiste en lo que el hablante “hace” al “decir”, esto es, promete, afirma, pregunta, etc. En la enunciación aparecen, entonces, tanto el enunciadador como el interlocutor. De otra parte, en el acto de habla aparece un entrecruzamiento entre la función de referencia identificante y de la función reflexiva, porque hay un acercamiento en un enunciado entre un yo que habla a un tú y una persona —de la que se habla— que aparece como objeto del discurso, mediante los pronombres él o ella. En el uso del lenguaje aparece explícita la sugerencia de Wittgenstein de que el sujeto hablante es un punto privilegiado de perspectiva sobre el mundo, es límite del mundo, pero a la vez, es un ego que aparece en el mundo, como parte de él.

Pero Ricoeur considera que el análisis no puede quedarse en el lenguaje y debe trascender al análisis del ser; haciendo el tránsito del plano del análisis del lenguaje al del ser, plantea que el hombre es la clase de ser que se puede prestar a una doble identificación, como persona objetiva que está ahí, y como sujeto que reflexiona y se autodesigna. El “yo”, afirma Ricoeur, se inscribe en el mundo mediante la autoidentificación, cuando afirma “yo soy Paul Ricoeur”. Manteniendo ese tránsito, analiza la posibilidad del cuerpo humano, señalada por Strawson, de podersele atribuir predicados físicos y psíquicos. Ésta está fundamentada en una doble estructura del propio cuerpo, su estructura de entidad física, concreta, perteneciente al mundo, y su calidad de pertenencia a la esfera de lo propio, o de lo mío. El cuerpo es a la vez un hecho del mundo y algo que cada hombre siente como “mi cuerpo”, “mi propio cuerpo”. Por esta razón el lenguaje y la voz son tanto físicos y fónicos como expresiones de sentido. Sentir el cuerpo como algo propio y pensar “mi cuerpo” como parte de la identidad personal es pasar del *idem*, de ser el mismo, al *ipse*, es iniciar el camino por la comprensión de la identidad personal, como autoconciencia, la reflexividad, o la conciencia de sí que tiene el hombre y que Ricoeur ha recogido bajo la fórmula de “el sí” como diferente al “yo” autorreferencial. Pero antes de detenerse en el estudio del “sí” es preciso plantear un último rasgo que Ricoeur considera como parte del *idem*, y que no se refiere a los aspectos físicos del hombre, sino a un rasgo importante de su personalidad; se trata del carácter.

El carácter hace parte del *idem* en cuanto el hombre se concibe como el mismo o concibe a cada uno de los otros como el mismo porque tienen el mismo carácter, si se entiende éste como “los signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo como siendo el mismo”.²⁷ El carácter recoge la identidad numérica, la identidad cualitativa, la continuidad ininterrumpida y la permanencia en el tiempo. Sin embargo, el carácter no es rígido, ni estático. Más bien designa “el conjunto de disposiciones duraderas en las que reconocemos a una persona”²⁸ y por tanto tiene un carácter temporal. A la formación del carácter confluyen tanto las disposiciones como las costumbres que se van construyendo, consolidando y sedimentado. En el carácter intervienen tanto la disposición como lo adquirido.

28 *Ídem*.

29 Cfr. Anscombe, E. *Intención*. Barcelona: Paidós, 1991; Danto, Arthur C. *Historia y narración*. Barcelona:

Se ha establecido que la identidad personal consiste en el *idem* en el hecho de que tal hombre es el mismo hombre, su cuerpo es el mismo, a pesar de los cambios que haya sufrido y de lo cual pueden dar fe hoy los exámenes genéticos y, en muchos casos, las huellas dactilares. Además es el mismo gracias a que ha ido conformando de manera dinámica un complejo psíquico como es el carácter. Ya se sabe que al cuerpo de un ser humano se le pueden atribuir tanto predicados físicos como psicológicos, y los rasgos del carácter entran en esa segunda clase. Además el hombre, se ha dicho, tiene conciencia de sí, en primer lugar porque tiene una conciencia de su propio cuerpo. Pero esto no es suficiente para explicar la autoconciencia y la posibilidad reflexiva del ser humano, pues la persona tiene conciencia de sí en cuanto se considera el agente de acciones, por las cuales es responsable.

El estudio de las acciones y de la conciencia de sí de ellas no hay que hacerlo, tampoco, a partir de la autorreflexión y del lenguaje privado, pues la filosofía analítica más reciente ha llevado a cabo un estudio de las frases de la acción humana que las señalan como un tipo específico de frases, diferentes radicalmente a las oraciones referidas a acontecimientos físicos. Algunos sucesores y discípulos²⁹ de Wittgenstein como E. Anscombe, Danto, Von Wright y otros, han demostrado que en los enunciados de acción funciona una red conceptual que da cuenta de las acciones humanas en cuanto aparecen relacionadas con un “quien”, agente de la acción, con un motivo y con una intención; y han demostrado la medida en que los enunciados de “agente-acción-motivo e intención” hacen parte de un juego de lenguaje diferente al de los acontecimientos físicos y las causas físicas. Frases que dan respuesta a la pregunta por ¿Quién lo hizo? ¿Qué hizo? ¿Por qué? y ¿Para qué? El agente de la acción es un ser humano capaz de realizar acciones que son fruto de una deliberación y de una elección preferencial, acciones que son diferentes a las que se realizan a pesar de sí mismo. En esas acciones el agente es principio de su propia acción en cuanto depende de él; no se puede ir más allá en la indagación por el motivo, pues habrá que responder: “porque quise”, “porque lo decidí”. En este tipo de acciones hay una determinación ética que prevalece sobre la determinación física. En este sentido la acción humana es razonable y fruto de una deliberación y una decisión personal, de modo que está emparentada con la ética. El agente se adscribe a sí mismo su motivo, su propia deliberación y su decisión. Por tanto “el sí” del hombre es la capacidad que tiene el agente humano de ser consciente de sí y responsable de sus propias acciones.

Pero estos rasgos de la conciencia de sí aún no son suficientes porque todavía no se reconoce el carácter temporal de la identidad personal. Hasta aquí no se ha tenido en cuenta que la persona de la que se habla, que se autodesigna, se imputa una responsabilidad y es consciente de sí, tiene una historia y una identidad, y esa identidad es la historia de su propia vida. Por tanto es necesario articular el avance logrado en la identificación personal con la dimensión temporal de la existencia humana. Precisamente es la teoría narrativa la que aporta este rasgo de la identidad personal, la cual se conforma y se constituye a partir

Paidós, 1989.

30 Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, “Analogías de la experiencia”. Argentina: Losada, pp. 318-323.

de una narración. Establecer la identidad de una persona a través del curso de la vida es narrar la historia de su vida. La identidad narrativa establece y ayuda a construir la dialéctica entre la mismidad y la ipseidad, pues está en el puente entre la constitución de un personaje como siendo el único y semejante a sí mismo a pesar de los cambios y las variaciones a que se ve sometido.

Además de la identidad numérica —es decir del carácter de único del individuo a pesar de las variaciones— y de la identidad cualitativa, o la similitud del individuo en uno y otro momento, hace falta considerar la continuidad ininterrumpida entre el primero y el último estadio del desarrollo del mismo individuo y un principio de permanencia en el tiempo. Pero esa permanencia en el tiempo no puede ser analizada mediante el concepto clásico de sustancia como soporte o substrato permanente de atributos o accidentes. Ricoeur, para explicarlo, acude al concepto kantiano de sustancia como relación trascendental que hace posible atribuir a un concepto de invariabilidad, la variabilidad de los atributos, los episodios o los acontecimientos. La sustancia es un concepto trascendental de relación que funciona como punto de referencia a partir del cual se consideran los cambios. El concepto de sustancia es una condición de posibilidad de la experiencia, que hace posible la consideración de los cambios. Para que haya cambios, algo debe permanecer. “Esta permanencia, sin embargo —afirma Kant— no es más que la manera como nos representamos la existencia de las cosas (en el fenómeno)”.³⁰ En términos de Ricoeur: “Toda la problemática de la identidad personal va a girar en torno a esa búsqueda de una invariante relacional, dándole el significado fuerte de permanencia en el tiempo”.³¹

La permanencia en el tiempo se constituye a través de la narración de la historia de la vida. La identidad personal se conforma mediante la identidad narrativa de un personaje, dado que el personaje de la narración sigue siendo el mismo a pesar de todas las variaciones en los rasgos físicos y en el carácter. La narración de la historia de un personaje es un laboratorio para explorar la identidad personal.

Los aspectos más importantes de la narración aportan, cada uno, elementos para la conformación de la identidad personal. La construcción de la trama traslada al mundo de la acción de los personajes de la trama la dialéctica de la mismidad y la ipseidad. La dialéctica entre la permanencia en el tiempo y las variaciones del individuo, aparecen expresados en una narración. La construcción de la trama mediante la operación configuradora inserta los diversos acontecimientos de la vida en una historia total; integra los variados episodios de la vida en un sentido, a través del cual adquieren el carácter de momentos de una totalidad organizada. La construcción de la trama otorga unidad y articulación interna a la historia de la vida. El personaje conserva a través de toda la historia una identidad. Pero ésta es una identidad dinámica, cambiante, que muestra más fielmente el carácter dinámico de la conformación del carácter humano, pues en la narración el carácter no es rígido, estático

31 Ricoeur. *Op. cit.*, p. 112.

32 *Ibid.*, p. 147.

33 *Ibid.*, p. 163.

ni estable. Allí se explora con mayor precisión la inestabilidad del carácter humano, inestabilidad que no conduce a la desaparición de la identidad personal. La operación narrativa implica una identidad dinámica que compagina la identidad con la diversidad.

Si la construcción de la trama contribuye a la constitución de la identidad personal, también las categorías de “personaje” y de “acción” desempeñan este papel. El “quien” de la acción es el “quien” de una historia narrada. El personaje es puesto en trama, en una conexión de acontecimientos ordenados en una unidad y una cohesión interna, y allí él conserva a lo largo de la historia una identidad. “El personaje saca su singularidad —afirma Ricoeur— de la unidad de su vida considerada como la totalidad temporal singular que lo distingue de cualquier otro”.³² El personaje está inmerso en unas acciones, en una praxis y en un mundo dinámico. La narración muestra al personaje en su dimensión corporal, mundana, en su carácter de agente y de paciente. La construcción de la trama articula los personajes con la acción, los motivos, los fines, las consecuencias de sus acciones e incluso con la reflexión solitaria. Pero también muestra otros rasgos específicos de la vida humana y que hacen parte de la *ipseidad*, como el hecho de que el individuo que es cada uno se arrepiente de acciones o de omisiones y proyecta un futuro, es decir mira tanto hacia el pasado como hacia el futuro, al anticipar un proyecto existencial.

Finalmente, la acción de los personajes se presenta siempre entrecruzada con otras vidas y con otras historias. La narración de la historia de un hombre lo presenta siempre en relación con otros, sobre quien realiza acciones, de quien las recibe o por quien las sufre. En la narración, la identidad no establece de manera aislada y solitaria sino en confrontación con los otros que lo reconocen y a quienes reconoce. “Las historias vividas de unos, se imbrican en las historias de los demás. Episodios enteros de mi vida forman parte de la historia de la vida de los otros, de mis padres y de mis compañeros de trabajo y de ocio”.³³

Ahora bien, ¿qué ventajas tiene la comprensión de la identidad personal a la luz de la identidad narrativa? Desde el punto de vista ontológico tiene la doble ventaja de evitar tanto el idealismo como el desconocimiento de la característica efectiva del hombre de concebirse como uno y el mismo, y de tener conciencia de sí. Es un hecho innegable que la persona se caracteriza por tener conciencia de sí y por concebir de la misma manera a los otros. Así se conciben los hombres unos a otros. Ontológicamente, Ricoeur comparte el punto de vista de Hume y del empirismo de que no hay algo así como “un yo” o “el yo” que sea substrato o soporte permanente de cambios. Lo que existe más bien es cada hombre, cada persona, que continúa siendo la misma y que tiene conciencia de sí y de los otros como “siendo un sí”. El aporte de Ricoeur consiste en explicar el *idem* y el *ipse* del hombre sin tener que aceptar “un yo” etéreo y metafísico, recurriendo a la identidad narrativa como espacio público a través del cual se constituye la identidad.

Desde el punto de vista gnoseológico la identidad narrativa contribuye a la formación

de la identidad personal de cada hombre, y lo hace en la medida en que a través de la narración que cada hombre hace a los otros de sí mismo, de sus experiencias y de la historia de su vida va conformando su propia identidad. Pues la identidad de cada quien está constituida en gran parte por lo que nosotros narramos de nosotros mismos y lo que los demás nos narran de cada uno de nosotros. La identidad de cada quien se forma como fruto de una compleja red de las diversas narraciones, identidad que, por tanto, es dinámica, construida y mediada, porque está consolidada a través del paso por el otro. Por estas razones, la identidad puede y debe ser interpretada; porque no se conoce de manera inmediata, intuitiva y solamente introspectiva. De este modo, la teoría de Ricoeur explica y da cuenta de una intuición muy común del hombre cotidiano: la identidad personal, y el yo de cada uno no es lo más simple ni lo más fácil de conocer. Recurrir a la narración para comprender la identidad del hombre es sustituir la visión introspectivista por la apelación a la interpretación del lenguaje como hecho social y público.

Bibliografía

Frondizi, Rosieri. *Substancia y función en el problema del yo*. Argentina: Losada, 1952.

García Suárez, Alfonso. *La lógica de la experiencia. Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*. Madrid: Tecnos, 1976.

Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. México: Porrúa, 1992.

Kenny, Anthony. *La metafísica de la mente*. Barcelona: Paidós, 2000.

Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Libro II. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

Manser, Anthony. “Dolor y lenguaje privado”, en: *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*. Buenos Aires: Editorial universitaria, 1971.

Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996.

Ryle. *El concepto de lo mental*. Buenos Aires: Paidós, 1967.

Vicente Arregui, Jorge; Ambrosio, Manuel A. “Identidad personal e identidad narrativa”, en: *Revista de filosofía: Themata*, No 22, 1999, pp. 17-32.

_____. *Acción y sentido en Wittgenstein*. Pamplona, España: Eunsa, 1984.

Wittgenstein. Ludwig. *Los Cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos, 1998.