

## IDENTIDAD PERSONAL E IDENTIDAD NARRATIVA

Jorge V. Arregui. Universidad de Málaga

Manuel A. Basombrío. Universidad de Buenos Aires

Casi todos tenemos la experiencia de que hay libros cuyo título promete más que lo que su contenido realiza. Un buen porcentaje de los libros que compramos por catálogo, habitualmente bastante caros, se revelan después inútiles. Sobre todo desde que se inventó el subtítulo. Y hay sin duda buenas razones comerciales para hacerlo así. Pero no son las únicas. No siempre se trata de un intento de estafa más o menos encubierto. A veces también sucede que, como el título es lo último que se pone a un libro, indica más lo que se ve tras escribirlo que lo que contiene; apunta más a la perspectiva que la subida de un monte abre que al monte mismo. Como si no fuera el nombre propio del monte o del libro, sino una caracterización rápida del campo nuevo de visión que posibilita.

Foucault es un genio poniendo títulos. Pero ahora queríamos referirnos al libro de Paul Ricoeur *Sí mismo como otro*<sup>1</sup>. Porque esa expresión designa más un tema a abordar que una cuestión dilucidada en sus páginas. Pues, pese a algunas sugerencias contenidas en el prólogo y el estudio décimo<sup>2</sup>, no llega a explicar por qué el sí mismo es otro. Además, otro ¿respecto de qué? La respuesta «otro respecto de sí» no sería exacta, pues «sí» el reflexivo indirecto, no está por «sí» sino por «yo». No se trata tanto de que el sí mismo sea otro que sí cuanto de que el sí mismo, o el mí mismo, es otro que el yo. Ricoeur ha explicado brillantemente la distancia entre el problema del yo, o de una filosofía del yo, y una hermenéutica del sí. Hay todo un itinerario en Ricoeur desde la filosofía del yo a la hermenéutica del sí. Ricoeur deja clara la diferencia, pero no establece en qué sentido hay alteridad. El viejo problema — característico de la modernidad— del yo sólo es resoluble a través del rodeo de la hermenéutica del sí. A la pregunta «¿quién soy yo?» no cabe responder en directo diciendo «un yo» sino sólo mediante el rodeo de la comprensión de una narración.

Ricoeur deja meridianamente claro que la cuestión del sí es diferente del problema moderno del yo. Pero su título parece sugerir algo más, algo que no justifica y que, sin embargo, parece evidente tras la lectura de su obra. El sí mismo, o el mí mismo que yo soy, es distinto que yo. No se trata sólo de que el «sí mismo» o el «self» sea distinto de «el yo» —lo que es bastante claro— es que es distinto de *mí*. Lo que resulta mucho más peliagudo. Porque si, por una parte, la investigación ricoeuriana parece apuntar en esa dirección e —incluso— a veces está al borde de su planteamiento explícito, como cuando recoge las observaciones wittgenstenianas sobre la infinita paradoja que supone decir «yo, Ludwig Wittgenstein», todo el contenido explícito de su obra parece imposibilitar esa alteridad. Pues lo que el libro contiene, su tesis, es que la pregunta por el quién o por el sí mismo no puede responderse en términos de la apelación a un presunto objeto que lleva el extraño nombre propio de «el yo» sino mediante una narración. Pero esa misma respuesta, por lúcida y verdadera que sea, deja en la penumbra otra pregunta: la que inquiere por la distancia entre *yo* (cuidado: no se está

<sup>1</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996.

<sup>2</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, pp. xiii-xiv y 351-97.

diciendo «mi yo») y lo que soy, o mejor, entre *yo* y quien yo soy; entre *yo* y lo que Ricoeur denomina «el sí».

Y no es extraño que una buena respuesta a una buena pregunta oscurezca de suyo otro interrogante: las estrellas se ocultan unas a otras. Es la propia luz de una la que nos dificulta advertir la luz de otra. Quizá por eso la lectura de la obra de Ricoeur produce la impresión de que a veces ve y de que a veces no ve; de que, en algunas ocasiones, el sí mismo es otro que yo, mientras que, en otras, es lo mismo que yo.

Algunas de estas observaciones sobre Ricoeur pueden quizá aplicarse también al libro de Taylor, *Fuentes del yo*<sup>3</sup>. No es casual que ambas investigaciones se complementen magníficamente: no sólo porque obedecen a una misma inspiración de fondo, a un enfoque similar de lo que los dos siguen denominando «antropología filosófica». (Su estima mutua es sobradamente conocida y patente en sus trabajos). Sobre todo porque donde Ricoeur adopta una perspectiva sincrónica basada en el análisis del uso ordinario del lenguaje, Taylor sigue una diacrónica fundada en la historia de la filosofía y de algunos aspectos de la cultura moderna. Pero presuponiendo en buena medida la primera. Pues, para Taylor, uno de los pilares de la historia del yo en la modernidad es la irreductibilidad de la perspectiva de la primera persona, que es justamente el punto de partida del análisis de Ricoeur. La tesis de Taylor según la cual lo que hoy denominamos «el yo» es característico —y quizás exclusivo— de la cultura moderna occidental no contradice los análisis lingüísticos llevados a cabo por Ricoeur en un plano universal. Porque seguramente la autodesignación del sujeto hablante al designar al mundo opera en todas las lenguas humanas, incluidas las del norte de Siberia o la de Bali, aunque no en todas la irreductibilidad del punto de vista de la primera persona se haya convertido en el tema del yo.

Ricoeur pretende explícitamente dar cuenta del énfasis wittgensteniano en la irreductibilidad de la perspectiva de la primera persona y, hasta cierto punto, procura conseguir para la antropología filosófica un aliviadero al callejón sin salida al que parece conducir el planteamiento wittgensteniano. Porque, si ante la tesis de Wittgenstein según la cual el uso relevante de «yo» no es referencial, preguntamos «y, entonces, ¿qué?», parece que sólo nos cabe obtener como respuesta el más wittgensteniano de los silencios. Tras el órdago a la grande de Wittgenstein no resulta fácil seguir la partida. Desde esta perspectiva, la idea ricoeuriana según la cual es la inscripción la que permite resolver la infinita paradoja encerrada en la fórmula «yo, LW», es decir, «yo, el límite del mundo, soy esa cosa particular en él llamada <LW>, o sea, <yo>, el centro de *mi* mundo —que es el único que me es dado, por lo cual es justamente *el* mundo (pues ni hay otro ni nada en él permite saberlo *mío*)— resulto ser uno de los objetos que en él se incrustan» parece ofrecer una cierta vía de escape al profundo misterio en que se desenvuelve la antropología filosófica: ¿cómo puedo ser a la vez el límite —o la condición de posibilidad— del mundo y una cosa empírica dentro de él?

Ahora bien, cabría cuestionar si el planteamiento ricoeuriano —y, con él el de Taylor— hace cumplida justicia a las observaciones wittgenstenianas. Está fuera de duda que ambos advierten que el uso relevante de «yo» no es referencial, que «yo» no es en su uso asimétrico respecto de «él» el nombre de ningún objeto ni físico ni psíquico ni espiritual. También los dos son conscientes de que el pronombre de primera persona «yo» no es una especie de síncopa de mi nombre propio, del nombre propio del ser humano que ocurre que yo soy. En este sentido, Ricoeur advierte reiteradamente que la cuestión del sí no es el problema del yo y que, al mentarse a sí mismo, el sujeto que menta al mundo no está refiriéndose a una cosa dentro de él. Y Taylor caracteriza al yo en términos de un espacio interior, de una distancia o de una relación del sujeto humano *consigo* mismo, de una orientación dentro de

<sup>3</sup> Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996.

un espacio moral, o, incluso, como el lugar desde el que cada uno habla, pero jamás en términos de objeto o de cosa. «No somos yos de la misma manera que somos organismos, o no poseemos yos de la misma manera que poseemos hígados o corazones. Somos seres vivientes con órganos que funcionan independientemente de las comprensiones o interpretaciones que tengamos o hagamos de nosotros mismos, o de los significados que las cosas encierran para nosotros. Pero sólo somos yos en la medida en que nos movemos en un cierto espacio de interrogantes, mientras buscamos y encontramos una cierta orientación al bien»<sup>4</sup>.

Taylor tiene tan claro como Ricoeur que «yo» no es el nombre de ningún objeto. Es constitutivamente una interpretación: una interpretación que cada uno puede dar de sí. No hay un objeto psicológico llamado «el yo». Ni siquiera el yo es un elemento de algo así como una estructura ontológica del ser humano. Si no tenemos un yo en una especie de aparato psíquico como tenemos un páncreas en el fisiológico, tampoco lo poseemos metafísicamente — como el cuerpo vivo aristotélico, por ejemplo, posee un acto primero. El tema moderno del yo es constitutivamente una interpretación que damos de nosotros mismos. La naturaleza del yo es esencialmente hermenéutica; el yo es una autocomprensión. Para decirlo con Ricoeur, si se pregunta por la realidad metafísica del sí mismo hay que buscarla, siguiendo la distinción aristotélica entre los cuatro sentidos del ser<sup>5</sup>, en el ser según lo verdadero y lo falso, y en el ser según la potencia y el acto. Pero de ninguna manera en el ser según la sustancia y los accidentes<sup>6</sup>.

Pero, con todo, podría preguntarse si el avance de Ricoeur y Taylor dentro del sendero dibujado por Wittgenstein es suficientemente radical. Con otras palabras: una vez establecida la irreductibilidad del punto de vista de la primera persona, ¿basta con decir que la identidad de la primera persona es una identidad narrativa? ¿Resulta suficiente afirmar que la identidad del *quién* —como distinto de la esencia de un *qué*— es la suministrada por una narración? ¿No es posible reiterar la distancia entre *yo* y la persona — o el ser humano empírico — que yo soy sobre *yo* y la identidad narrativa que yo soy? Más claramente: ¿no hay la misma distancia entre *yo* y *quién yo soy* que la que mediaba entre *yo* y *la cosa*, el ser humano, *que yo soy*? O, tras el indudable avance de clarificación logrado por Ricoeur y Taylor, nos encontramos ante la misma paradoja que al principio, aunque —eso sí— más profunda: ¿cómo puedo ser *yo* NN?

Para verlo, compensa ir por etapas. En primer lugar, se resumirá la tesis wittgensteniana en torno a los dos usos del pronombre «yo»; en segundo lugar, pondremos de manifiesto cómo Taylor y Ricoeur subrayan la irreductibilidad de la primera persona. En tercer lugar, se esbozará la solución de Ricoeur y Taylor a la paradoja wittgensteniana en términos de identidad narrativa. Para, por último, llevar la asimetría wittgensteniana entre yo y la persona empírica que yo soy al ámbito de la identidad narrativa. Entre *yo* y quien yo soy media la misma distancia que entre *yo* y lo que yo soy. En ambos casos, considerado en términos de la cosa que soy o en términos de la biografía que vehicula la respuesta a la pregunta por quién soy, la proposición «yo soy NN» es una proposición verdadera pero no de identidad. Quizá a los demás, a las terceras personas, la diferencia les traiga sin cuidado, pero a cada uno, en la perspectiva de la primera persona, sí puede importarles: alivia bastante.

<sup>4</sup> Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 50.

<sup>5</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica* VI, 2: 1026 a 33- 1026 b 2.

<sup>6</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Si mismo como otro*, pp. 330-41.

### 1. La herencia wittgensteniana

Wittgenstein contribuyó decisivamente a dilucidar la cuestión de «el yo» al aclarar cómo usamos realmente el pronombre «yo», poniendo de relieve que el pronombre de primera persona y el nombre propio no son sinónimos en todos los casos<sup>7</sup>. «La idea de que el yo real vive en mi cuerpo, advierte Wittgenstein, está conectada con la gramática peculiar de la palabra <yo> y con los malentendidos a que esta gramática pueda dar lugar»<sup>8</sup>. Desde su llamado «periodo intermedio» hasta sus últimos escritos, Wittgenstein plantea con nitidez la diferencia entre dos usos distintos del pronombre de primera persona<sup>9</sup>. Hay un primer uso de «yo», simétrico con el uso de «él», en que «yo» puede sustituirse por «este organismo», por la persona concreta que soy, o simplemente por mi nombre propio; y otro segundo uso en que tal sustitución no es posible, de manera que «yo» y «él» no son simétricos.

Si digo «yo tengo un diente careado», cabe reemplazar «yo» por NN, porque «yo tengo un diente careado» significa que el ser humano concreto que es NN tiene un diente hecho un asco, de la misma manera que «yo tengo una caja de cerillas» significa que NN tiene una caja de cerillas. Lo mismo ocurre con «tengo una arterioesclerosis múltiple». En todos estos casos, «yo» y «él» están en el mismo plano, son dos valores distintos de la función general «X tiene un dolor diente careado, una arterioesclerosis múltiple o una caja de cerillas». Porque, a fin de cuentas, el modo en que yo sé que tengo un diente careado o un cortijo en Almería es el mismo en que sé que su diente está careado o que es propietario de otro cortijo en Granada: observando los dientes o consultando el registro de propiedad. Por eso, puedo dudar tanto de que él tenga hepatitis como de que la padezca yo. En todos estos casos, aunque esté implicado un conocimiento de la persona que yo soy, no está envuelta ninguna peculiar autoconciencia: sé de mí con el mismo título que sé de él. Saber que mido 1.70 es un conocimiento verdadero sobre mí mismo, pero no pertenece a la autoconciencia: hay paridad entre la primera y la tercera persona.

Un ejemplo del propio Wittgenstein puede iluminar la diferencia existente entre la autoconciencia y el conocimiento de la persona que yo soy. «Puede concebirse —escribe— que algunas personas pudieran tener un verbo cuya tercera persona fuera exactamente equivalente a nuestro <él está asustado>; pero cuya primera persona no fuera equivalente a nuestro <yo estoy asustado>. Porque la aserción que usa la primera persona estaría basada en la observación de sí mismo. No sería una expresión de miedo, y habría un <creo que yo...>, <me parece que yo...>. Probablemente entonces, esta primera persona no se usaría nunca, o sólo muy pocas veces. Si en determinada ocasión se filmara mi conducta, cuando se me enseñara la película podría decir: <mi conducta produce la impresión de que...>»<sup>10</sup>.

Pero Wittgenstein pone de relieve también los casos en que la paridad y la asimetría se rompen; en que «yo» y «él» no son dos valores distintos de la función general «X tiene» o «X es». Sé que tengo una piedra en el riñón o que mido 1.70 de la misma manera en que sé que él tiene una piedra en el riñón o que mide 1.80; pero no sé que me duele o que estoy triste del mismo modo en que sé que él está triste. Por eso, «tengo un dolor terrible» y «tiene un

<sup>7</sup> Un desarrollo detenido del tratamiento wittgensteniano puede encontrarse en J. V. Arregui, «Yo y persona. El problema del sujeto en Wittgenstein» en *Anuario Filosófico* 18/2 (1985), pp. 103-33 y «<Yo pienso> y <yo quiero>. Razones de una asimetría» en *Anales del Seminario de Metafísica* 28 (1994), pp. 211-26.

<sup>8</sup> L. Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid, 1976, p. 100.

<sup>9</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Remarks*, Blackwell, Oxford, 1965, § 66; G. E. Moore, «Wittgenstein's Lectures in 1930-3» en *Mind* 64 (1955), pp. 11-2; L. Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Blackwell, Oxford, 1980, vol 1, § 836; vol 2, § 63, etc.

<sup>10</sup> L. Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. 2, § 169.

dolor terrible» no están al mismo nivel, no son dos valores de la función general «X tiene terribles dolores». En mi propio caso, ni uso observación externa alguna para saber cómo me encuentro ni empleo mi conducta como criterio para adscribirme estado mental alguno. Mientras sé que tiene colesterol porque he analizado su sangre —como podía haber analizado la mía— y sé que le duelen las muelas porque veo su flemón y le oigo quejarse durante horas, para saber que me duelen las muelas o que me encuentro fatal no necesito observación externa alguna ni necesito examinar mi conducta. De la misma manera, mientras puedo dudar de si a él le duelen las muelas, no me cabe duda de que me duelen a mí, como tampoco puedo afirmar que dispongo de criterios, o de buenas razones, para afirmar que me duelen las muelas.

Lo interesante, sin embargo, es que tras reconocer la existencia de dos usos diferentes del pronombre de primera persona y enfatizar la asimetría entre «yo» en su empleo relevante y «él», Wittgenstein advierte que en tales casos «yo» no tiene referente, no designa a un objeto misterioso que anida dentro de mí, denominado *el yo*. Así, a la vez que hace justicia tanto a la experiencia común de la no identidad como a la argumentación cartesiana, desenreda el nudo lingüístico poniendo de relieve el origen de las aporías a que conduce admitir la existencia de *un yo* dentro de mí: no hay tal cosa como *el yo*. Sólo hay usos asimétricos de la palabra «yo» en que ésta no designa a la persona concreta que yo soy. Por eso, cabe decir que «justo a *mí* me tocó ser yo» o, simplemente que «yo soy NN», sin afirmar tautología alguna, porque la oración es de atribución y no de identidad. «Yo», en su uso relevante, y mi nombre propio son instrumentos distintos del lenguaje: mientras mi nombre propio tiene como referencia (en su sentido técnico de origen fregeano) a la persona que yo soy, en su uso asimétrico «yo» no refiere a esa persona. Lo que «crea la ilusión de que nosotros utilizamos esta 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*>»<sup>11</sup>. Sin embargo, la solución es más sencilla: «yo» no es referencial.

Con todo, no basta con decir que —como el uso asimétrico de «yo» no es referencial— toda la especulación filosófica en torno al tema de *el yo* es fruto de un espejismo lingüístico causado por la peculiar gramática de la palabra «yo», porque también hay que hacer justicia a la peculiaridad gramatical del pronombre de primera persona: en la medida en que hay usos en que no refiere al hombre que yo soy, la autoconciencia no puede reducirse a un conocimiento del ser humano empírico que yo soy. Aunque, obviamente, mantener que —como «yo» no refiere a la persona que yo soy— refiere entonces a un misterioso *ego* que anida en ella es meter el polvo debajo de la alfombra o cambiar el problema de sitio, no resolver nada. Si el uso relevante de «yo» —como distinto de mi nombre propio— se funda en una autoconciencia que no puede reducirse al conocimiento que yo tengo de la cosa material que soy, tampoco puede reducirse al conocimiento de una presunta cosa inmaterial, «un yo», que yo resulte ser. Inventarse una «cosa espiritual» para resolver el enigma de la irreductibilidad de «yo» a mi cuerpo sólo conduce a reproducir todas las dificultades en otro sitio<sup>12</sup>.

## 2. La irreductibilidad de la primera persona

A lo largo de su trabajo sobre la génesis de la concepción moderna del yo, Taylor insiste repetidamente en que tal noción moderna se apoya como en su quicio en la irreductibilidad

<sup>11</sup> L. Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marrón*, p. 104.

<sup>12</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988. § 36 y G. E. M. Anscombe, «La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre» en *Anuario Filosófico* 12 (1980), pp. 27-39.

de la primera persona, inaugurada en cierto modo por S. Agustín y consolidada en el *cogito* cartesiano. Quizá fuera Anscombe la primera en señalar que tanto la protoversión agustiniana del *cogito* como su formulación cartesiana son, esencialmente, formulaciones en primera persona<sup>13</sup>. Al decir que el *cogito* cartesiano es un argumento en primera persona, Anscombe quería subrayar que toda la fuerza de la prueba cartesiana depende de que cada uno se la aplique a sí mismo. Sólo si cada uno reproduce para sí el planteamiento de Descartes puede captar su extraordinaria fuerza y vigor. Si se dice simplemente «Descartes afirma que...», se pierde el meollo del problema. Se trata de que *yo*, al dudar de todo, incluyendo la existencia de los cuerpos materiales y, por tanto, también del cuerpo que aparentemente —según mis sentidos— *yo* soy, descubra que no puede dudar del *yo* que está pensando, de la *res cogitans*. Con lo que aparece un *ego* —que ya no es mi cuerpo ni, por tanto, el ser humano que aparentemente soy— más allá de toda duda posible. El *yo* del *cogito*, el *ego* invulnerable por la duda, el sujeto del pensamiento, no es el ser humano que parecía ser, sino estrictamente «*un yo*».

Taylor no menciona a Anscombe pero su insistencia al mantener que el tema moderno del *yo* sólo surge tras adoptar la perspectiva de la primera persona parece suponerlo. Por ejemplo, cuando sostiene que los análisis foucaultianos sobre el cuidado de sí desconsideran la perspectiva de la primera persona. Pues los tratamientos clásicos que Foucault recoge y comenta son sólo el cuidado de la cosa, o —si se prefiere— del alma que *yo* soy<sup>14</sup>. Tampoco —dicho sea de paso— cambiar esa fórmula por «el cuidado de la persona que *yo* soy» modifica la cuestión, porque en todos los casos, ese cuidado es un cuidado en tercera persona, que no implica el punto de vista de la primera en su uso relevante.

Por su lado, Ricoeur parece partir en su *Sí mismo como otro* de una observación aparentemente trivial. En castellano, como en las demás lenguas, solemos decir que alguien habla de sí, que cuenta algo de sí mismo. Interesa subrayar la diferencia de los pronombres: no decimos «yo hablo de yo», sino «yo hablo de mí», como afirmamos que «tú hablas de ti» y «él habla de sí». E, incluso, si utilizáramos la jerga filosófica peculiar de la modernidad, sostendríamos que «el *yo* habla de *sí*». En todos los casos, el pronombre «*sí*» parece recoger la reflexividad propia de los seres humanos. El «*sí*» encarna en el lenguaje el modo en que las personas *yo*, *tú* y *él* hablan de sí, son capaces de referirse o de aludir a sí mismos. Con lo que el «*sí*» vehicula la autorreflexividad, la capacidad de mentarse a sí mismo, o sea, la autoconciencia característica del *yo*. Porque, como ya señaló Kant, la característica específica del *yo* humano, lo que le distingue de todos los animales y le eleva por encima de toda naturaleza, es su capacidad de decir «yo»<sup>15</sup>.

Pero, pese a Kant, el *yo* no suele pasarse la vida diciendo «yo». Y sanseacabó. Sería muy aburrido. Más bien, en lugar de decir «yo» una y otra vez, con la solemne repetición de un ritual carente de contenido, el *yo* habla de sí; cuenta cosas de sí; se refiere y alude a sí mismo. Esta es la fórmula que interesa a Ricoeur: el *yo* habla de sí. Porque en ella queda claro tanto que el «*sí*» es la reflexividad del *yo* como que el único acceso posible que el *yo* tiene a sí mismo viene dado exactamente por el «*sí*»: justo el «*sí*» de «el *yo* habla de *sí*». Como el sí mismo es la reflexividad —la autorreferencia— del *yo*, no hay más acceso al *yo* que el de el sí. Sólo mediante el rodeo del sí mismo tenemos acceso al sujeto real. Por eso, como antes

<sup>13</sup> Cfr. G. E. M. Anscombe, «The First Person» en *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford, 1981, pp. 21-36. La posición de Anscombe no ha dejado de encontrar una fuerte oposición incluso entre otros wittgenstenianos. En este sentido, resulta muy representativa la postura de A. Kenny, «La primera persona» en *El legado de Wittgenstein*, Siglo XXI, Madrid, 1990, pp. 123-37. Vid. también V. Sanfélix, «Las personas y su identidad» en *Anales del Seminario de Metafísica* 28 (1994), especialmente pp. 2713 y «Reductio ad vacuum. La crítica del primer Wittgenstein al cartesianismo» en *Anuario Filosófico* 28/2 (1995), pp. 311-33.

<sup>14</sup> Cfr. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, pp. 146-7.

<sup>15</sup> Cfr. I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, § 1, Alianza, Madrid, 1991, pp. 15-7.

se ha sugerido, Ricoeur corta con cualquier filosofía reflexiva del yo. Sólo nos cabe acceder al sujeto mediante el rodeo del sí, mediante la hermenéutica de *el sí* en el que *el yo* se expresa. No hay reflexión inmediata. Sólo nos cabe el largo rodeo del sí.

Con una habilidad realmente sorprendente, Ricoeur plantea en *Sí mismo como otro* la irreductibilidad de la primera persona a partir de una contraposición entre la perspectiva semántica propugnada por Strawson y el planteamiento pragmático bosquejado por Austin. Pues el yo comparece en el lenguaje de dos maneras radicalmente distintas.

En la primera, que es la analizada por Strawson, el yo comparece a título de cosa, o, para ser más exactos, de persona de la que se habla. Ricoeur no deja de recoger los logros fundamentales del planteamiento strawsoniano: la tesis de que la posibilidad de adscribir predicados mentales a uno mismo está inextricablemente ligada a la posibilidad de adscribir predicados mentales a otros y la tesis de la primitividad lógica del concepto de persona. Pero tampoco deja de subrayar la limitación intrínseca al planteamiento strawsoniano: tratar la persona exclusivamente en términos de particular básico emboza su capacidad de autodesignarse, de designarse a sí misma al hablar. Pues en la semántica strawsoniana, la persona es una cosa de la que se habla, pero no que hable de sí. «Como podemos observar, —sentencia Ricoeur— en este nivel de discurso las personas no son aún yoes, en la medida en que no son tratadas como entidades auto-designativas»<sup>16</sup>. Claro que Strawson no ignora que Pedro puede hablar de Pedro, formular un montón de proposiciones de las que Pedro es sujeto. Pero esa forma de hablar de sí no es la característica del uso de la primera persona, es sólo un hablar por parte de Pedro acerca del particular básico que Pedro es.

Para iluminar la perspectiva de la primera persona, justo ésa que la semántica de Strawson oculta; para iluminar qué es un hablar de sí que es irreductible a hablar del particular básico que ocurre que yo soy, Ricoeur acude a la pragmática de Austin y a la teoría de los actos de habla de Searle. Pues la comparación entre la semántica y la pragmática desvela el modo en que el sujeto se menta a sí mismo al mentar al mundo. Porque si se cambia la pregunta strawsoniana que interroga por la referencia por la cuestión «¿quién habla designándose a sí mismo como locutor (que dirige la palabra a un interlocutor)», la persona deja de ser una de las cosas mencionadas en el mundo para pasar a ser quien habla sobre el mundo. Al centrarse en la enunciación y no en el enunciado, el análisis pragmático permite saltar desde la perspectiva de la tercera persona a la de la primera. En la medida en que la pragmática adopta como perspectiva la enunciación, pone en juego, por primera vez, el pronombre «yo» en su uso relevante y —correlativamente— el pronombre «tú».

Para Ricoeur, siguiendo a Austin, todo enunciado es un acto de discurso y, como tal, tiene simultáneamente una dimensión constativa y otra realizativa. Un enunciado como «te prometo que vendré», aunque se presenta como una promesa, tiene también una dimensión representativa, de la misma manera en que una proposición como «llueve», aunque se presente de modo constativo, implica siempre un «yo afirmo que llueve». Como toda enunciación efectiva está implícita o explícitamente precedida por un prefijo del tipo «yo (te) digo que», «yo (te) afirmo que», el yo se autodesigna a sí mismo al hablar a un tú. Por eso, para Ricoeur, esos prefijos constituyen el lugar «donde el <yo> es llevado a la expresión»<sup>17</sup>.

No interesa recoger todos los vericuetos de la pragmática. Ni siquiera es posible ahora articular su interpretación ricoeuriana. Baste con subrayar lo ahora más relevante: ni los significados significan por sí mismos ni los enunciados enuncian por sí mismos. «No son los

<sup>16</sup> P. Ricoeur, «The Human Being as the Subject Matter of Philosophy» en P. Kemp y D. Rasmussen, *The Narrative Path, The Later Works of Paul Ricoeur*, The MIT Press, Cambridge Mass., 1989, p. 91.

<sup>17</sup> P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 22.

enunciados los que refieren —escribe Ricoeur— sino los hablantes los que hacen referencia: tampoco son los enunciados los que tiene un sentido o significan, sino que son los locutores los que quieren decir esto o aquello, los que entienden una expresión en tal o cual sentido»<sup>18</sup>.

Como es nuestro uso de los signos el que le presta su significado, como somos nosotros —que dijera el último Wittgenstein— los que usamos el lenguaje para describir al mundo, todo enunciado es un acto de habla. No hay semántica, referencia al mundo, sin pragmática<sup>19</sup>. En el fondo, como sostienen también Dummett o Putnam, nuestras proposiciones hablan del mundo porque las usamos para hablar del mundo. Sólo las proposiciones-proferencia dicen cómo son las cosas, no las proposiciones tipo<sup>20</sup>. «Llueve» sólo dice que llueve si la usamos para decir que llueve. O, para decirlo con Putnam, ninguna representación refiere intrínsecamente a aquello de lo que es representación: sólo representa y refiere porque la usamos para representar y referir<sup>21</sup>. No se trata de que unos presuntos actos mentales determinen omnipotente y unilateralmente el significado de las palabras, no se trata de defender una semántica a lo Humpty-Dumpty. Se trata sólo de que no puede determinarse el significado de una proposición, el significado de un enunciado, al margen de las condiciones de su enunciación.

Lo que el contraste entre los tratamientos de Austin y de Strawson pone sobre el tapete es justamente la manera en que el sujeto hablante se autodesigna en toda designación del mundo, la manera en que se autoimplica al decir cómo son las cosas. Porque, como la manera en que el sujeto hablante se autodesigna en toda proposición significativa acerca del mundo es cualitativamente distinta de la manera en que designa al mundo, aparece una autodesignación del sujeto que no es una designación de la persona o el particular básico que ese sujeto es. Sí, en la perspectiva semántica, la persona comparece a título de cosa de la que se habla, en la pragmática el yo, aquel que se designa a sí mismo al hablar del mundo, comparece como su centro de perspectiva privilegiado, como su límite, como su condición de posibilidad. Ya no se trata de un yo que es un objeto en el mundo sino de un sujeto que al hablar del mundo se automenciona.

Así, al contraponer la semántica strawsoniana y la pragmática de Austin, Ricoeur puede formular la profunda paradoja que envuelve al uso del pronombre de primera persona. Pues lo verdaderamente asombroso es su doble carácter de centro y punto de vista sobre el mundo, de un lado, y de persona concreta, del otro. ¿Cómo yo puedo ser a la vez el límite del mundo y el ser humano empírico, la cosa entre las cosas, que el yo es? ¿Cómo puede ser el límite del mundo un particular básico? Con palabras del mismo Ricoeur, «el punto privilegiado de perspectiva sobre el mundo, que es cada sujeto hablante, es el límite del mundo y no uno de sus contenidos. Y sin embargo, de un modo que resulta enigmático, después de haber parecido obvio, el *ego* de la enunciación aparece en el mundo, como atestigua la asignación de un nombre propio al portador del discurso. En efecto, soy yo,

<sup>18</sup> P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 21.

<sup>19</sup> Quizá la tesis de Ricoeur según la cual toda enunciación efectiva implica un «yo (te) digo que» es demasiado fuerte y podría ser matizada. Porque no necesariamente ha de entenderse la aseveración fregeana en términos de un acto mental que consista en aseverar lo que la proposición dice. Sin embargo, sea lo que fuere de la aseveración fregeana, basta con mantener que los enunciados no enuncian por sí mismos, sino sólo en cuanto que son preferencias concretas, para sostener el núcleo de la postura de Ricoeur. Para una crítica, desde el planteamiento wittgensteniano, del presunto acto psicológico de la aseveración, puede verse J. Schulte, *Experience and Expression. Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Clarendon, Oxford, 1993, pp. 140-58.

<sup>20</sup> Cfr. M. Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, Duckworth, Londres, 1993, especialmente pp. 43-75.

<sup>21</sup> Cfr., por ejemplo, H. Putnam, *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 15-33; *Representación y realidad*, Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 21-75; y «Wittgenstein: sobre referencia y relativismo» en *Cómo renovar la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 221-33.



fulano, P. R., quien es y quien no es el límite del mundo»<sup>22</sup>.

Para resolver la aporía, para ver cómo el yo, sujeto enunciador y, por tanto, límite del mundo, queda anclado en una persona, en un particular básico y, por tanto, objeto de referencia identificadora, Ricoeur acude agudamente a la noción de inscripción. De modo paralelo a cómo, mediante su inscripción en el calendario, se fija el «ahora», y de manera semejante a cómo, a través de su inscripción en un sistema de coordenadas objetivo (un mapa), se decide dónde está «aquí», el anclaje del yo centro del mundo en un particular de base es también un proceso de inscripción, en el sentido institucional del término. Una inscripción en el registro civil. «<Yo> está literalmente inscrito —explica Ricoeur— en virtud de la fuerza ilocutiva de un particular acto de discurso, la denominación, en la lista pública de los nombres propios, según las reglas convencionales que rigen la atribución de los apellidos y de los nombres [...] La expresión es tan apropiada que lo que llamamos partida de nacimiento de una persona contiene una triple inscripción: un nombre propio conforme a las reglas de denominación [...], una fecha conforme a las reglas de datación del calendario, un lugar de nacimiento según las reglas de localización en el espacio público; todo ello inscrito en el registro civil»<sup>23</sup>. De esta manera, auto-identificarse, decir «yo, NN», no es otra cosa que correlacionar la auto-designación y la identificación referencial. Sólo así cabe prestar un juramento diciendo «yo, NN, juro que...».

Pero ahora no interesa desarrollar la noción ricoeuriana de inscripción. Compensa más bien enfatizar su tesis central. El modo en que el sujeto hablante se automenciona al hablar es distinto del modo en que menciona al mundo. La autodesignación del hablante al hablar está en un plano distinto, es cualitativamente diferente, del modo en que designa al mundo. Si decir «lueve» es afirmar «yo te digo que lueve», la manera en que el hablante se autoimplica en su enunciado es diferente a la forma en que éste refiere al mundo. Como acudir aquí a una referencialidad de tipo strawsoniano es perder de vista completamente la cuestión, hay que tener cuidado al decir que la autodesignación del yo al hablar del mundo está en un plano distinto al determinado por la referencia de la proposición al mundo. Porque eso podría crear el espejismo de que la primera designación refiere a un objeto —el yo— situado en un nivel superior. Pero no es eso. Eso sería una referencialidad strawsoniana a un misterioso objeto en un no menos misterioso nivel superior. Pero el problema no está ahí.

Al mentarse a sí mismo al mentar el mundo, el sujeto no se menciona en términos de cosa, en términos de la persona empírica que es. Porque si lo hiciera, tendríamos que trasladar a la mención de sí mismo la misma necesidad de automención que aparece en la mención del mundo. Tendríamos que suponer una automención para explicar la automención al mencionar al mundo. Hasta el infinito. Pero la cuestión no es que haya procesos al infinito o no; es que semejante proceso no resuelve nada. Porque el nudo gordiano era que esa automención es pragmática y no semántica. Los problemas no se resuelven por cambiarlos de sitio. La automención que aparece en el análisis pragmático no es una mención de un objeto que ocurre que el hablante es. Si lo fuera, podría equivocarse. Si la autoimplicación pragmática fuera del mismo orden que la mención de cosas en el mundo, debería ser lógicamente posible el error.

En su trabajo antes citado, Anscombe establece un par de tesis que pueden iluminar la posición de Ricoeur. En primer lugar, podría ocurrir, por ejemplo al leer un testamento, que cuando John Smith estuviera hablando de John Horacio Auberón Smith estuviera hablando de sí mismo, aunque no lo supiera. Como puede ocurrir (cambiando ahora de ejemplo) que al leer un pasquín en el que se ofrece una buena (esperemos) recompensa por la captura de

<sup>22</sup> P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, pp. 31-2.

<sup>23</sup> P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 35.

un sujeto de mediana edad, de 1.70 de estatura, y que responde a un determinado apodo, de repente descubriera que tal persona buscada soy *yo*. Cabe que yo esté hablando de la persona que yo soy —de ese tío por el que ofrecen una recompensa— y no sepa que estoy hablando de *mí*. Y, por el mismo precio, cabría que yo estuviera hablando (quizá si los propios apellidos son lo suficientemente comunes) de NN sin saber que hablo de *mí*. En todos esos casos, el pronombre no es sustituible sin más por el nombre propio. Es —recuerda Anscombe— un reflexivo indirecto, que sólo puede ser dilucidado en términos de la primera persona.

En segundo lugar, nuestro uso del pronombre «yo» implica una autoconciencia que no puede reducirse a un conocimiento de la cosa que soy. Para verlo, interesa comparar nuestro uso del pronombre «yo» con el que pudiera hacer un ordenador cuyo disco duro llevara el nombre peculiar de «yo». No es habitual, porque suelen traer de fábrica el nombre de «disco rígido». Pero puedo cambiárselo. ¿Qué ocurre si, en un brote de agudeza, le llamo «yo»?

Los ordenadores se escanean y dan cierta información acerca del estado de su disco rígido. Incluso se optimizan. Si en la pantalla pone que el disco duro ha de ser optimizado o defragmentado, es decir si —tras la hábil redenominación— pone «yo debe ser optimizado», ¿está el ordenador hablando de *sí mismo*? ¿Está usando, como nosotros, el pronombre «yo»? No. Claramente está hablando sólo de la cosa, del disco rígido, que es; o, quizás, mejor, del estado de su programación. Está justamente en la situación de quien sabe que tiene la tensión alta. O en la situación de quien dijera que está asustado porque se observa, mencionada en el texto de Wittgenstein. Pero ese tipo de conocimiento de la cosa que se es no es lo que llamamos «autoconciencia», la autoconciencia a la que se refería Kant, la implicada en nuestro uso normal de «me duele» o «estoy febril».

### 3. *El sí mismo y la identidad narrativa*

Tras haber dilucidado la autorreferencialidad pragmática del yo, después de haber aclarado el modo en que el sujeto hablante se menciona a *sí mismo* al hablar del mundo, y, sobre todo, después de dejar sentado que esa autorreferencialidad que el *sí* vehicula no puede comprenderse en términos de semántica strawsoniana, Ricoeur puede enlazar con el problema del quién. Justo porque ahora hay una forma de referirse a sí mismo que no es una referencia a la cosa que yo soy, puede saltar desde Austin a la tematización del quién como distinto del qué propuesta por Hannah Arendt. Como la reflexividad característica del yo es la reflexividad de quien se menciona a sí mismo, la pregunta por el quién no puede resolverse en términos del ser humano, de la cosa en el mundo, que yo soy. Cabe saltar así desde el modo en que el hablante se autoimplica en todo enunciado considerado como acto de habla al modo en que el agente se autoimplica en sus acciones.

Pues lo que distingue una acción genuinamente mía de un hecho causado por mi cuerpo o por la cosa que yo soy es de nuevo una peculiar reflexividad. Son mías las acciones que hago *yo*, donde «yo» ha de entenderse de la misma manera que en la automención del enunciadador en el enunciado. En este punto, Ricoeur se suma a la tradición de Aristóteles, quien había mantenido que, para atribuir una acción a un agente, hace falta no sólo que el principio de la acción esté en él sino también que la acción dependa de él, es decir, que el agente se autodesigne como su dueño. No basta con que el principio del movimiento esté en el agente: se requiere también que éste se reconozca en la acción, que el agente comparezca en ella. La atribución de la acción exige así el tipo de reflexividad en el agente implicado en la idea de dominio de sí y de las propias acciones. Con lo que es preciso, con palabras de Ricoeur, que se dé en el agente una «conjunción entre el principio y uno de los términos que responden a la pregunta ¿quién?». El hombre origina sus acciones a la vez como *arjé* y

como *autos*, como principio y como sí mismo, «*un principio* —dice Ricoeur— *que es sí, un sí que es principio*»<sup>24</sup>.

En la medida en que la atribución de acciones exige una reflexividad, un sí mismo, que no cabe de nuevo entender meramente como una cosa en el mundo, como un simple sujeto de atribución lógica, requiere un *quién* y no sólo un *qué*. Desde esta perspectiva, si el *quién* de la acción no puede identificarse sin más precisión con un particular de tipo strawsoniano tampoco cabe equipararlo con un *ego*, entendido como sujeto psicológico al que se atribuyen operaciones mentales. Ahora bien, como nuestras acciones, conductas, prácticas y planes se despliegan en el tiempo, la respuesta a la pregunta por el *quién* de la acción se responde, para Ricoeur como para Hannah Arendt, primero con un nombre propio y, luego, narrando la historia de una vida. Ante la pregunta «¿quién ha roto el jarrón?» cabe responder que Pepe. Pero, ante la pregunta, «¿quién es Pepe?» sólo cabe narrar una vida.

La pregunta por el *quién* tiene una clara connotación singularizadora; presenta como horizonte de mira el ser único e irrepetible de cada quien. Y son precisamente el discurso y la acción las actividades humanas mediante las cuales los hombres, iguales todos en tanto pertenecientes a la misma especie, se singularizan, es decir, devienen únicos e irrepetibles. Ya Hannah Arendt había advertido en *La condición humana* que «mediante la acción y el discurso los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia. El descubrimiento del «quién» en contradistinción al «qué» es alguien —sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe y oculta— está implícito en todo lo que alguien dice y hace»<sup>25</sup>.

La identidad en su sentido ahora relevante, el sí mismo, lo que Ricoeur denomina «ipseidad», sólo puede establecerse narrativamente. Del mismo modo en que son los sucesos narrados en una trama los que hacen decantar la personalidad del personaje, y no al revés, la identidad de cada uno se precipita en el relato de los sucesos que configuran su existencia. No hay un soporte por detrás. O mejor: sólo hay uno obvio. La sustancialidad orgánica, el strawsoniano particular básico. Lo que no hay es un *ego* cartesiano, o un sujeto cuasisustantivo de operaciones psicológicas. La respuesta a la pregunta por el *quién*, como diferente de la cuestión por el *qué*, no estriba en la apelación a ningún tipo de objeto, físico, psíquico o espiritual: consiste en una narración, en el relato de lo que alguien ha hecho y, sobre todo, de lo que ha hecho consigo mismo.

El hombre sólo sabe de sí al contar y contarse lo que hace y lo que le pasa. La ipseidad —la identidad del *quién*— se asienta en el relato de lo que ha hecho con su vida o de lo que en ella le ha pasado. Porque a lo largo de la existencia nos pasan muchas más cosas que las que hacemos. Y también éstas configuran nuestra identidad narrativa. A fin de cuentas, si hay una reflexividad característica del agente humano, también la hay en el paciente humano. Y sólo por eso cabe darle la razón a Esquilo y Gadamer: hay que aprender del padecer<sup>26</sup>.

No conviene aguar la tesis de Ricoeur. Que el ser humano sólo puede cifrar su ipseidad narrativamente, que la respuesta a la pregunta por el *quién* es un relato, significa justamente que el sí mismo *es* un relato. Es decir, una autointerpretación. Claro que tal narración de sí, tal autointerpretación, no coincide con la sustancialidad humana. Porque, por ejemplo, un niño que muera antes de haber aprendido el lenguaje es sin duda un ser humano, un

<sup>24</sup> P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 79.

<sup>25</sup> H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 203.

<sup>26</sup> Véase al respecto las observaciones de H. G. Gadamer sobre la experiencia de la vida en *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 421-39.

miembro de la especie *homo sapiens*. Pero, por ser humano que sea, tal niño carece de sí mismo, le falta esa peculiar autorreflexividad de que se viene hablando. Con todo, el sí mismo tampoco puede entenderse como un mero accidente, como un simple adorno sobrevenido. Porque, como dice el propio Ricoeur citando el título de un importante trabajo de Taylor, el hombre es un animal que se autointerpreta<sup>27</sup>. Y esa autointerpretación es justa y exactamente la que constituye el sí mismo: la comprensión que el hombre tiene de sí.

También Taylor ha insistido por su parte en la idea de identidad narrativa. En muy buena medida, todo su libro se encamina a trazar la historia en la modernidad de una constelación de elementos que juzga no deben considerarse por separado. Pues las variaciones en el contenido de cada uno de ellos, supone alteraciones en los demás. Su *Fuentes del yo* pretende establecer la genealogía conjunta de nuestras nociones del bien, de nuestras comprensiones del yo, de la clase de narrativa mediante las que damos sentido a nuestras vidas y de las concepciones de la sociedad, es decir, de las concepciones de qué significa ser un agente humano entre otros agentes humanos<sup>28</sup>. Frente a la concepción naturalista de un yo puntual, de un yo desvinculado capaz de observar al mundo y a sí mismo desde ninguna parte, de objetivar la naturaleza y de objetivarse a sí mismo, reivindica una noción intrínsecamente hermenéutica del yo<sup>29</sup>.

Como el yo es una autointerpretación, no puede ser descrito naturalística o imparcialmente. Por eso, Taylor advierte que «preguntar lo que es una persona haciendo una abstracción de las interpretaciones que hace de sí misma es plantear una pregunta, fundamentalmente, capciosa, una pregunta que, en principio, no tiene respuesta»<sup>30</sup>.

Justo porque el yo no es una pieza de nuestra maquinaria psicológica, una especie de cosa en sí que pudiera ser independiente de nuestra observación, que pudiera analizarse «objetivamente», o una especie de realidad dada de antemano, sólo puede constituirse en un espacio moral. La idea de yo se liga necesariamente a nuestras valoraciones morales fuertes, a aquellas que suponen «una pretensión, implícita o explícita, sobre la naturaleza y la condición de los seres humanos»<sup>31</sup>. Es decir, a aquellas que implican una interpretación de qué significa ser un ser humano, que envuelven una idea de sí.

Por eso, la cuestión del yo sólo puede plantearse desde alguna concepción del bien moral, en un espacio moral, que supone alguna idea, por implícita que sea, de qué es una vida buena o de qué es una vida que merece la pena vivir. A la pregunta por quién soy yo no se responde necesariamente —explica Taylor— «con un nombre y una genealogía. Lo que responde a esa pregunta es entender lo que es sumamente importante para nosotros. Saber quién soy es como conocer dónde me encuentro. Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura»<sup>32</sup>.

El yo no se liga, por tanto, a una presunta estructura psicológica, sino a una orientación. «Saber quién eres, dice, es estar orientado en el espacio moral, un espacio en el que se plantean cuestiones acerca del bien o el mal; acerca de lo que merece la pena hacer y lo que

<sup>27</sup> Ch. Taylor, «Self-interpreting Animals» en *Human Agency and Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 45-76.

<sup>28</sup> Cfr. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 121.

<sup>29</sup> Véase también en la misma línea sus artículos anteriores «What is Human Agency?», «Self-interpreting Animals» y «The concept of a Person» contenidos en el volumen citado *Human Agency and Language*.

<sup>30</sup> Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 50.

<sup>31</sup> Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 19.

<sup>32</sup> Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 43.

no, de lo que tiene significado e importancia y lo que es banal o secundario»<sup>33</sup>. O, todavía con más claridad, el yo, la propia identidad, es el lugar desde el que cada uno responde a lo que le parecen requerimientos morales<sup>34</sup>, el lugar desde el que cada uno habla.

Como el yo sólo se constituye en un espacio moral, en un ámbito de interrogantes éticos, y, a la vez, las concepciones del bien sólo lo son para el que así las concibe, la relación entre ambas es circular, o sea, hermenéutica. El yo se entiende a sí mismo por referencia a una concepción del bien, al mismo tiempo que concibe el bien desde sí. Por eso, ni en el tratamiento de la moral ni en el de la cuestión del yo cabe naturalismo alguno.

Pero Taylor no deja de advertir que, si el propio yo o la propia identidad, la respuesta a la pregunta por el quién, viene dado por el lugar en el que se encuentra, por la posición respecto de lo que concibe como bien y por la propia orientación respecto de ese bien, nuestras vidas cambian. Con lo que, como siempre estamos cambiando y deviniendo, la cuestión de nuestra condición jamás se agota en lo que somos. Lo verdaderamente importante no es tanto dónde estamos cuanto hacia dónde nos encaminamos, cuál es la dirección de nuestras vidas. Pero, en la medida en que nos movemos, y, sobre todo, en la medida en que modificamos nuestros rumbos, nuestra comprensión del bien se entreteje con la comprensión de la vida en términos narrativos<sup>35</sup>.

La estructura narrativa de la vida humana no significa sólo que comprendemos los acontecimientos que la configuran en la forma de un «y entonces», estaba ahí en A y entonces hice B. Significa sobre todo que ser es haber llegado a ser. Taylor lo dice así: «la narrativa también desempeña un papel más importante que el de simple estructurar mi presente. Lo que yo soy ha de entenderse como lo que he llegado a ser. Este es normalmente el caso hasta para asuntos tan cotidianos como saber dónde estoy. Suelo saberlo, en parte, a través de mi percepción de cómo he llegado ahí. Pero es ineludible para la cuestión de dónde me sitúo en el espacio moral. Es imposible que un destello me haga saber si he logrado la perfección o si estoy a medio camino de ella»<sup>36</sup>. Por eso, en los casos importantes, sólo podemos dar sentido a una acción, decidir, mediante una comprensión narrativa de nuestra vida pasada que implica a su vez una narración de nuestros proyectos futuros.

A Taylor, como a Ricoeur, no se le oculta que es la trama misma de la narración la que presta inteligibilidad a lo narrado. Un suceso se convierte en comprensible justamente en la medida en que es ensartable en la trama. Desde esta perspectiva, es la acción misma de narrarnos la vida la que la configura. Y es, quizá, precisamente aquí donde Taylor saca el máximo rendimiento a las tesis características del expresionismo romántico. Pues, a tenor de sus propias palabras, «encontramos el sentido de la vida al articularla. Y los modernos son plenamente conscientes de que mucho del sentido que está ahí para nosotros depende de nuestro poder de expresión. Descubrir, aquí, depende de la invención y está entretejido con ella. Encontrar un sentido para la vida depende del enmarque que demos a las expresiones significativas adecuadas. Esa es la razón por la que se da algo particularmente apropiado a nuestra condición en la polisemia de la palabra <significado>: las vidas tienen o carecen de significado cuando tienen o dejan de tener sentido; pero significado también se aplica al lenguaje o a otras formas de expresión. Cada vez más, los modernos alcanzamos el significado en el primer sentido, cuando lo alcanzamos, a través de crearlo, en el segundo»<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 44.

<sup>34</sup> Cfr. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 45.

<sup>35</sup> Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, pp. 63-4.

<sup>36</sup> Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 64.

<sup>37</sup> Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 33.

#### 4. La no identidad

Los desarrollos de Ricoeur y Taylor en torno a la identidad narrativa ofrecen, sin duda, una continuación de la tesis wittgensteniana de la asimetría. Por una parte, ahora resulta más claro que hay un sentido, el sentido relevante, en que «yo» no refiere a la persona, al ser humano, al particular básico, que yo soy. Y que, en esos casos, en los que no refiere a la cosa que soy tampoco refiere a objeto alguno distinto: en su uso relevante «yo» no refiere a un *ego* que habite dentro de mí. Por otra, se ha conseguido dar una vía de salida a la postura wittgensteniana que presentaba un cierto aire de terminal. Porque ahora tenemos una herramienta conceptual que permite comprender qué significa que hay un uso asimétrico del pronombre «yo» que recoge la específica autoconciencia humana y que, sin embargo, no es referencial. Bajo la perspectiva wittgensteniana de la asimetría, la insistencia de Ricoeur o Taylor en la índole esencialmente hermenéutica del sí mismo o del yo —en la terminología del segundo— proporcionan un desarrollo impecable.

Con todo, quizá Wittgenstein pueda todavía reiterar su paradoja. Porque es verdad que el tema de la identidad narrativa permite llenar el espacio que la asimetría wittgensteniana abre. «Yo soy NN» es una proposición verdadera, pero no de identidad. Si existiera un objeto llamado «el yo» al que el pronombre «yo» refiriera, entonces la proposición «yo soy NN» sería simplemente falsa. Yo sería un yo. Pero, yo no soy un yo, yo soy yo. Con todo, la proposición no es una tautología. Justo *a mí* me tocó ser yo. Como «yo soy NN» no es una proposición de identidad, no es una tautología, hay una distancia entre yo y NN que es la que parece llenar la noción de identidad narrativa. Porque si ahora se pregunta por ese yo, por ese quién que resulta ser el que es, por ese yo que es NN, tenemos una respuesta que no invoca objeto alguno. El sí mismo, la identidad narrativa, vehicula la reflexividad característica del yo que no puede ser entendida en términos de referencialidad a la cosa que el yo es. La asimetría se traduce en identidad narrativa.

Pero, ¿de verdad se ha resuelto el problema? ¿Colma de verdad, completamente, la identidad narrativa la asimetría entre yo y NN? O, más bien, vuelve a aparecer la misma distancia, la misma no identidad. Eso sí, agudizada y profundizada. Porque, si es cierto que no hay identidad entre yo y la cosa o el ser humano que soy, tampoco la hay entre yo y quien soy. Por mucho que se admita la exégesis de Ricoeur y Taylor al respecto. Por mucho que la respuesta a la pregunta por el quién sea una historia, por mucho que sea el lugar desde el que hablo, la posición que adopto, sigue sin haber identidad. «Yo soy quien soy» no es una fórmula humana. Es más bien, si acaso, divina. Al menos, eso es lo que contó Moisés. Pero ningún ser humano reconoce en ella su autoconciencia. Quizá haya sido Pessoa uno de los poetas que mejor ha tematizado ese distanciamiento al decir del gato que juega en la calle, siervo de leyes fatales, que «siente sólo lo que siente». Y concluye: «feliz porque eres así//tu nada se te entregó.//yo viéndome estoy sin mí// me conozco y no soy yo».

No hay por qué interpretar la no identidad entre yo y quien soy en términos de «conciencia desdichada» o de el «mal del siglo». Tampoco es un problema de haber tenido poca suerte en esta vida, o de haber llevado una existencia particularmente desdichada. Todo eso puede ser verdad. Pero no viene al caso. Es psicologismo barato. Tampoco la cuestión es la mayor o menor profundidad de las quiebras biográficas que, sin duda, pueden producir una mayor o menor distancia, un cierto alejamiento, o un cierto escepticismo respecto de —para decirlo con Taylor— el lugar desde el que cada uno habla. Hoy desde aquí, mañana desde allí; ahora éste, luego aquél. Todo eso es verdad, pero tampoco importa.

Lo que importa es que narrar y narrarse la propia vida, entrelazar la propia narración con el modo en que los demás nos narran, narrarnos conjuntamente con los demás, implica de suyo la autoconciencia que encarna la asimetría wittgensteniana. Para que haya narración,

tiene que haber una cierta distancia. No hay identidad entre yo y mi identidad narrativa, entre yo y quien soy. Quizá, por eso, Wittgenstein comparó en muchas ocasiones la vida a los deberes escolares. Porque, aunque pertenezca a lo que él denominaba «lo místico», eso de lo que no se puede hablar, ser quien soy es la tarea que se me ha encargado<sup>38</sup>.

\* \* \*

Jorge V. Arregui  
Dpto. Filosofía  
Facultad Filosofía y Letras  
Universidad de Málaga  
29071 Málaga

Manuel Basombrío  
Universidad de Buenos Aires  
Argentina

---

<sup>38</sup> Sobre esta tesis wittgensteniana, véase J. V. Arregui, «Ética, lógica y filosofía de la psicología en el *Tractatus*» en *Anuario Filosófico* 28/2 (1995), pp. 243-67.