

# La recepción de Platón en la ontología ensayada por Paul Ricoeur en *Sí mismo como otro*

MARÍA BEATRIZ DELPECH

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

*Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso”*

Buenos Aires, Argentina

*Universidad de Buenos Aires*

Buenos Aires, Argentina

I 55

DOI: 10.36446/rif475

**Resumen:** En el presente artículo, nos proponemos mostrar la recepción de la filosofía de Platón por parte de Ricoeur en el plano ontológico en su obra *Sí mismo como otro*. Para eso, rastreamos los pasos de la reflexión ricoeuriana que concluye en un discurso especulativo en el que se pone en juego la posibilidad de rehabilitar una metafísica apoyada en el concepto de alteridad. En una primera sección desarrollaremos en detalle la lectura del *Sofista* de Platón de la que se sirve Ricoeur. La acompañaremos con la interpretación de especialistas en la filosofía platónica. A continuación, nos adentraremos en el último estudio de *Sí mismo como otro*, específicamente en el trípode de la pasividad, para dar cuenta de la apropiación ricoeuriana de la alteridad en el marco de la hermenéutica del sí.

*Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional*

**REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA**

Vol. 52 N°1 | Otoño 2026

**Palabras clave:** alteridad, mismo, otro, *ipseidad*, pasividad.

***The Reception of Plato in the Ontology Explored  
by Paul Ricoeur in Oneself as Another***

**Abstract:** In this article, we aim to demonstrate Ricoeur's reception of Plato's philosophy on the ontological level. To do this, we will trace the steps of Ricoeur's reflection that culminates in a speculative discourse, which explores the possibility of rehabilitating a metaphysics grounded in the concept of alterity. In the first section, we will detail Ricoeur's reading of Plato's *Sophist*, accompanied by interpretations from specialists in Platonic philosophy. Subsequently, we will delve into the final study of *Oneself as Another*, specifically focusing on the tripod of passivity, to account for Ricoeur's appropriation of alterity within the framework of the hermeneutics of the self.

**Keywords:** alterity, same, other, selfhood, passivity.

56 |

### **1. Introducción**

En el presente artículo, nos proponemos mostrar la apropiación de la filosofía de Platón por parte de Ricoeur, específicamente en el plano de la ontología en relación con la noción de alteridad. Para eso, rastreamos los pasos de la reflexión ricoeuriana que concluye en un discurso especulativo de segundo grado en el que se pone en juego el plano ontológico y la posibilidad de rehabilitación de una metafísica apoyada en el concepto de alteridad. Reconstruir esta evolución ayuda a iluminar cómo Ricoeur transforma las categorías ontológicas en herramientas hermenéuticas, lo que enriquece su propuesta de una ética narrativa y relacional. Por eso, en una primera sección desarrollaremos en detalle la lectura del *Sofista* de Platón de la que se sirve Ricoeur. Acompañaremos dicha lectura con la interpretación de especialistas en la filosofía antigua en general y platónica en particular que llevan a cabo una interpretación del *Sofista* que se aleja del tradicional abordaje epistemológico y de la interpretación parricida canónica en relación con la filosofía de Parménides. Veremos que una lectura del texto que pone en valor la compleja reflexión ontológica de Platón es el umbral de la exploración ricoeuriana. El interés de Ricoeur por la alteridad en Platón puede verse como un punto de transición entre el enfoque ontológico y su desarrollo hacia una hermenéutica de la subjetividad. En el

*Sofista*, la alteridad no solo se trata en términos de ser, sino que implica una distinción que requiere interpretación: ¿cómo hablar del no-ser sin negarlo completamente?

Si queremos guardarnos del *pathos* de la negación, hemos de volver a Platón y a la tesis del *Sofista*, que reduce el no-ser a lo otro. En este sentido la sobriedad filosófica es equivalente a la embriaguez en la reducción inversa de la alteridad a la negación. (Ricoeur 1990b: 305)

En *Sí mismo como otro*, esta tensión entre ser y alteridad, entre mis-  
midad e ipseidad, se traduce en un enfoque hermenéutico, donde la alteridad es lo que debe ser comprendido y narrado para dar sentido a la identidad. A continuación, nos adentraremos en el último estudio de *Sí mismo como otro*, específicamente en el trípode de la pasividad, para dar cuenta de la apropiación ricoeuriana de la alteridad en el desarrollo de una reflexión que se da, como advertimos, siempre en el marco de la hermenéutica del sí.

La vasta obra de Paul Ricoeur está atravesada por múltiples preocupaciones filosóficas que se articulan de diferentes maneras en virtud de los objetos que recorta cada investigación. Si bien no contamos con una gran obra que sistematice la filosofía de Ricoeur, lo que incita a pensar que se trata de un pensamiento fragmentado o disperso, en rigor, su filosofía es relativamente sistematizable. Con esta premisa no pretendemos evadir contradicciones o cambios introducidos por el propio autor, sino que asumimos que existen ciertos rasgos que se mantienen a lo largo del desarrollo de sus teorías que le otorgan cierta identidad intelectual que, de hecho, nos permite referirnos a la filosofía de Paul Ricoeur. Especialmente porque el problema de la identidad es ocasión para una de las articulaciones más emblemáticas de las constantes de su filosofía, específicamente en el último tercio de su trayectoria filosófica, nos parece pertinente recortar su tratamiento y pesquisar en su abordaje filosófico los elementos que son la huella de la persistencia de la voz que acompaña el corpus ricoeuriano.<sup>1</sup>

En la filosofía de Paul Ricoeur, la cuestión de la identidad induce una reflexión que puede desplegarse en tres niveles o planos. En los primeros dos planos, a saber, en el análisis de la identidad narrativa (Ricoeur 1985 y 1990a) y de la fenomenología del hombre capaz (Ricoeur 2004), la problemática de

I 57

---

<sup>1</sup> La cuestión que en el presente artículo nos convoca, a saber, el tratamiento de los grandes géneros del *Sofista* de Platón, está presente desde sus escritos tempranos hasta *Parcours de la reconnaissance*, su última obra. No obstante, nos mantendremos dentro del recorte realizado y profundizaremos en *Soi-même comme un autre* y algunos trabajos de la época.

la identidad se encuentra marcada por una cierta pre-comprensión vinculada con la seguridad del “yo puedo”, el sentimiento de pertenencia y la historicidad. Por esta razón, Ricoeur se aleja de las teorías analíticas, tales como la de Strawson, Austin, Searle, Davidson o Parfit: las cuestiones vinculadas a la identidad y la explicitación del campo práctico no pueden ser descriptas de manera impersonal. Así, el nivel narrativo y el nivel antropológico problematizan la noción de sujeto, sin necesariamente abolirla.

Especialmente en *Sí mismo como otro*, Ricoeur discute la cuestión de la identidad personal tanto con la tradición analítica como con la continental y concluye que ninguna ha elaborado correctamente un concepto adecuado del *sí* que somos. Retomando un clásico problema de la filosofía que se remonta hasta Agustín, Ricoeur sostiene que la ipseidad señala la brecha o distancia entre el yo y el mí que constituye toda identidad, y que puede también formularse de la siguiente manera: el yo y el *sí* mismo no coinciden. En consecuencia, no puede hablar meramente de identidad *idem*, de lo idéntico como igual a *sí*. Cuando retomamos reflexivamente nuestros pasos damos cuenta de un desborde, una desproporción entre el *sí* y el yo. El *sí* narrativo que propone Ricoeur implica una capacidad indicativa de una ontología.

58 | Como explica Ricoeur, la narración de acciones y acontecimientos implica necesariamente poner personajes en trama y, simultáneamente, construir una identidad singular y reidentificable que no es meramente una entre otras y que cuenta con un cuerpo que no es meramente uno entre otros. Dicho de otro modo, no se puede reducir a la impersonalidad la posesión del propio cuerpo o la vivencia del en-cada-caso-mío.

Asimismo, hay que tener en cuenta la situación de intersubjetividad (Étienne 1997) que la pragmática ya había identificado como interlocución y que Ricoeur reinterpreta para subrayar que los relatos son a propósito de agentes y pacientes, de seres humanos que hacen y padecen. Por tanto, su antropología va de la mano de una ética. Entendemos que el polo de la ipseidad de la identidad personal es esencialmente ético, ya que, apoyado en el paradigma de la promesa, es la posibilidad del otro de contar con el *sí* que le es ajeno.<sup>2</sup> El ser humano es el que actúa, pero también el que sufre, el que es afectado por el curso de los acontecimientos narrados en la trama y, por ende, nunca está solo. Esta función de paciente es precisamente el vínculo entre la

---

<sup>2</sup> Debemos tener en cuenta que el mantenimiento de *sí* es el aporte que la ipseidad hace a la permanencia que sostiene la mismidad. “[E]l paradigma para la identidad *ipse* es, para mí, la promesa. Yo me mantendré firme, aun si hubiera cambiado; es una identidad voluntaria, sostenida, afirmada sin tener en cuenta los cambios” (Ricoeur 1998: 90). Todos los textos consignados en un idioma que no sea español han sido traducidos por la autora.

teoría de la acción en el plano narrativo y la ética. La acción es interacción entre agente y paciente y en esta diferencia radica el problema moral, ya que la interacción es también competición entre proyectos alternativamente rivales y convergentes. Al narrar, intercambiamos experiencias y es ahí cuando se evalúan las acciones y los agentes. Si tomamos el polo de la ipseidad de la identidad narrativa, es decir, el mantenimiento de sí, nos damos cuenta de que es esencialmente ético ya que involucra un comportamiento que tiene como objetivo que el otro pueda contar conmigo y por eso soy responsable de mis acciones ante otro. Si bien, como veremos, en Platón el tema de la alteridad se discute en términos ontológicos, en Ricoeur esta alteridad, entendida como pasividad, toma una dimensión ética clave, particularmente en su diálogo con la fenomenología y el pensamiento ético de Lévinas. Sin embargo, rastrear esta idea desde el *Sofista* nos permite ver que la alteridad no es simplemente una cuestión ética, sino que tiene un trasfondo ontológico más profundo que influye en cómo concibe la responsabilidad y la relación con el otro.

Como es en la identidad de la trama donde podemos pasar de la acción al personaje, puede decirse que este último es afectado por el curso de los acontecimientos que forman esa trama siempre en el modo de la concordancia discordante. Esto significa que el acceso a la identidad se da a través del entramado narrativo que aúna la heterogeneidad de las experiencias. Por esto la identidad narrativa es dialéctica entre mismidad e ipseidad, carácter y mantenimiento de sí, concordia y discordia. Por esto, también, narrar está entre describir y prescribir porque en el encadenamiento del relato encontramos respuesta a las preguntas “¿qué?”, “¿quién?”, “¿cómo?” y ampliamos el campo práctico más allá de un concepto estricto de acción. Recordemos que es una terna –describir, narrar, prescribir– más epistemológica que ontológica.<sup>3</sup> La hermenéutica del sí describe el campo práctico al incorporarlo en una narración que le permite adscribir una acción a un agente y transformar esa adscripción en una imputación que implica una valoración moral. Del agente que “puede” de la adscripción, al agente que “debe” de la imputación. El punto de partida analítico es fase necesaria pero provisoria para una comprensión del sí y del mundo que dé cuenta de los fenómenos.

En consecuencia, narrar articula los acontecimientos como ocurrencias y como acciones en un relato que no puede ser neutro. Toda descripción es incompleta porque pregunta “¿qué?” y no “¿quién?” y frena allí donde el círculo hermenéutico recién comienza. La tesis de Ricoeur, en

I 59

---

<sup>3</sup> “[...] nuestro propio grupo ternario, más epistemológico que ontológico: describir, narrar, prescribir” (Ricoeur 1996: 346). En el nivel ontológico el campo práctico encuentra una sistematicidad en el concepto de segundo grado de obrar.

términos de su comprensión de la filosofía como hermenéutica, está cristalizada en esta tríada que tiene a la narración como una mediación entre la descripción y la prescripción.

Ahora bien, se impone la pregunta acerca de la manera en la que damos cuenta de esta pre-comprensión que subyace al relato y que logra abrir el lenguaje hacia el “por fuera” del lenguaje sin dejar el lenguaje. A fin de cuentas, la perspectiva metafísica debe constituir un discurso que tiene por objeto esa condición de la existencia que parece ser no-referencial o, mejor dicho, no-referenciable. En este sentido, y creemos que por esta razón para Ricoeur es más una dirección que un punto de llegada —pregunta en el título del último estudio de *Sí mismo como otro* por el “hacia” en términos de trayectoria—, la reflexión se vuelve sobre las condiciones de posibilidad de la predicación que asumimos espontáneamente en el nivel narrativo. Pero dichas condiciones, a pesar de ser discutidas a lo largo de la historia de la metafísica, tendrán la característica común de ser funciones que se manifiestan en dinámicas y dialécticas, tensiones que se resuelven en modos de ser del ser, pero que no son el ser más que a modo de casos. En su magnífico opúsculo *¿Hay que desconstruir la metafísica?*, Pierre Aubenque advierte sobre esta cuestión: “la metafísica [...] [s]e ha esforzado en darle un contenido, un sentido objetivable, olvidándose de que el único sentido verdaderamente seguro del ser es una función: la de condición de posibilidad de toda objetivación” (2012: 14). Para comprender verdaderamente la predicación fenomenológico-hermenéutica que le permite a Ricoeur desplegar su teoría de la identidad narrativa, así como su antropología filosófica, hay un último rodeo que debe transitar que está directamente vinculado con los intereses de la metafísica clásica pero que es abordado, como afirma el propio Ricoeur en “*Multiple étrangeté*” (1994), en el registro que le es más propio. Al reconstruir la noción de alteridad desde Platón, se hace evidente que la preocupación de Ricoeur por la alteridad no se limita a una cuestión ética o narrativa, sino que también tiene una dimensión ontológica que está profundamente influenciada por el diálogo *Sofista*. Este regreso a la filosofía clásica nos permitirá comprender mejor cómo su pensamiento se inserta en una tradición filosófica que aborda la relación entre ser y diferencia.

60 |

## ***2. Los grandes géneros platónicos: la alteridad en Ricoeur***

En el sexto estudio de *Sí mismo como otro* Ricoeur se ocupa de la relación entre la mismidad y la ipseidad en el marco de la teoría de la identidad narrativa. Pero Ricoeur aclara que la identidad-*ipse* “pone en juego una dialéctica complementaria [...], esto es, la dialéctica del *sí* y del *otro*”

*distinto del sí* [...]. Una alteridad tal que pueda ser constitutiva de la ipseidad misma” (1996: XIV). Es en esta figura de la alteridad en la que haremos foco a continuación, teniendo en cuenta la trayectoria disciplinar recorrida por el concepto.

La noción de *étrangeté* o de alteridad tiene un fuerte arraigo en la historia de la filosofía y Ricoeur encuentra relevante establecer los vínculos de un concepto tan central con aquel que Platón incluyó, en su teoría de las Ideas, entre los géneros mayores. Se trata de abordar la cuestión desde un nivel metafísico en el que “mismo” y “otro” son meta-categorías. La teoría ricoeuriana cuenta con un discurso acerca de la comprensión y la interpretación del sí, pero amplía su campo de injerencia gracias a la función “meta-”<sup>4</sup> de las meta-categorías/grandes géneros de la metafísica clásica, que habilita una especulación de segundo grado. Por eso, la reflexión ontológica de Ricoeur es heredera de “la concepción polisémica del ser recibida de Platón y de Aristóteles” (Ricoeur 1996: 329).<sup>5</sup> No se trata de una reconstrucción teórica de las tradiciones platónica y aristotélica. Fiel a su estilo, la lectura que Ricoeur hace de las filosofías del pasado no es ni dogmática

—

<sup>4</sup> “Eso que vengo de llamar la función meta- se define por una doble estrategia de jerarquización y de pluralización de aquello que Platón llama los ‘grandes géneros’” (Ricoeur 2013a: 394).

<sup>5</sup> Ricoeur había dado un curso sobre Platón y Aristóteles en la década del 50 en Estrasburgo que se publicó, en contra de los deseos de su autor, en 1982 y en su versión final en 2011 en francés como “Être, essence et substance chez Platon et Aristote” por ediciones Seuil (Ricoeur 2013b). He decidido no dedicar un apartado especial al estudio de esta obra porque, dada la distancia temporal con los temas de metafísica que plantea en las décadas de los 80 y 90, no realiza grandes aportes. Dicho esto, hay un desarrollo del pensamiento del autor que puede rastrearse hasta el curso de Estrasburgo dado que ya en la década de 1950 su interpretación del *Sofista* ponía especial énfasis en la cuestión del ser en relación con la alteridad en términos ontológicos: “lo Otro tiene ese rasgo notable de ser la categoría que reflexiona sobre la relación misma de todas las categorías... algo es a condición de ser también no-ser” (Ricoeur 2013b: 99). En rigor, en un escrito también de la misma época, “Negatividad y afirmación original” de 1955, Ricoeur ya intuye los problemas de reducir la negatividad al no-ser y la necesidad de sostener la primacía ontológica de la afirmación: “Bajo la presión de lo negativo, de las experiencias en negativo, tenemos que reconquistar una noción del ser que sea acto más bien que forma, afirmación viva, fuerza de ser y de hacer existir” (1990b: 316). Como intentaremos mostrar en el presente artículo, en *Sí mismo como otro* Ricoeur amplía la temática integrando la alteridad a la constitución del sí mismo y la identidad en diferentes planos (narrativo, ético) que se fundan en la reflexión ontológica. Sin dudas el interés temprano de Ricoeur, manifestado en el curso y el artículo a los que hemos hecho referencia, marca un punto de partida de una reflexión que será predominante en la filosofía del autor, especialmente a partir de la década de 1980 y que implica un refinamiento de sus reflexiones sobre el *Sofista* de Platón.

ni reverencial y tiene, en el diálogo que comienza con ellas, una altísima expectativa de explicitación del “potencial de sentido no utilizado, incluso reprimido, por el proceso mismo de sistematización y de escolarización al que debemos los grandes cuerpos doctrinales que de ordinario identificamos por sus creadores” (Ricoeur 1996: 330).

Ricoeur, en su conferencia inaugural del Congreso de Hermenéutica de Halle en 1994 titulada “*Multiple étrangeté*”, comienza por el argumento de Platón en el *Sofista*.<sup>6</sup> Se trata de un diálogo singular por la impactante consecuencia metafísica que ha tenido, dado que demuestra que, de algún modo, no hay ser sin no-ser. Como llama la atención Malabou en su artículo “Otherness as a Kind of Being: a Reading of Plato’s *Sophist*”:

el subtítulo paradójico *Sofista o Del Ser*, entonces, anuncia la necesidad de comprometerse con una reflexión acerca de la relación entre el ser y el no-ser... El sofista mismo, agrega, y las imágenes que utiliza son ejemplos privilegiados de tal entrelazamiento. (2022: 134)

Ricoeur interpreta en ese diálogo una notable anticipación de su concepción de la relación entre ipseidad y alteridad, al mismo tiempo que toma distancia de una lectura del platonismo que tradicionalmente lo reduce a un esencialismo ingenuo.

62 |

El tema más evidente del diálogo, a grandes rasgos, es la posibilidad del discurso falso, es decir, del discurso de los sofistas. El diálogo comienza por demostrar que el sofista es un especialista en copias y reproducciones que distorsionan los modelos ontológicos originales. No obstante, hay quienes sostienen que el discurso falso no existe<sup>7</sup> y, si el discurso falso no existiera, concluye a grandes rasgos Platón, tampoco existiría el verdadero y, consecuentemente, la filosofía en tanto discurso colapsaría. Esta sería la hipótesis inicial del diálogo, momento en que los interlocutores –Teeteto y el Extranjero– intentan definir al sofista y entienden que es un orador que

---

<sup>6</sup> Se consultaron la edición francesa (1993) y la edición en español (2014), ambas traducciones a cargo de Néstor-Luis Cordero. Evitamos citar directamente el célebre texto de Platón porque queremos llamar la atención sobre esta interpretación ontológica de la obra en particular y porque los autores con los que hemos trabajado lo citan en extenso, tanto Ricoeur (1990b) como Malabou (2022) y obviamente Cordero (2005) y O’Brien (2019). Buscamos poner el foco en la interpretación y en la apropiación del *Sofista*.

<sup>7</sup> Parece evidente que en *Sofista* Platón monta el escenario para deshacerse de Parménides, ya que, si hay cosas que no son, metafóricamente, hay que matar a Parménides y su noción absoluta del ser. Si bien parece estar satisfecho con los resultados, es Néstor Cordero quien cuestiona la efectividad de Platón en el combate parricida. Véase Cordero (2005).

dice falsedades y, por tanto, concluyen que es posible decir o creer cosas que son falsas sin caer en contradicción. Esto llevó a una interpretación canónica del diálogo en términos epistemológicos, dejando de lado el gran aporte metafísico que realiza. Es importante subrayar que para poder sostener esta definición del sofista tienen que rehabilitar el discurso falso, es decir, se hace necesario rehabilitar el no-ser y afirmar que el no-ser existe. Platón mismo, en 238c, afirma que, aunque resulte inexplicable, hay que admitir que el no-ser es. Por eso discute tanto las teorías que afirman que el ser no cambia como las que afirman que sí lo hace. “El enigma se convierte en: si se dice que el ser es cambiante, significa que el ser no existe; si no cambia, sin embargo, es imposible dar cuenta del no-ser, en particular del sofista” (Malabou 2022: 137).

Es para este fin para el que Platón utiliza los géneros mayores, a los que recurre para reflexionar sobre el fundamento metafísico de la posibilidad de la negatividad de toda determinación.

Platón comienza pensando el movimiento y el reposo, de los que se predica el ser aunque no puedan ser lo mismo, sino que tienen que ser diferentes. Si fueran “ser” en el mismo sentido, serían lo mismo, pero movimiento y reposo son opuestos, entonces no pueden ser en el mismo sentido. Por lo tanto, al final del argumento concluye que son cada uno por participación y, como son iguales a sí mismos pero diferentes de los otros, introduce el género de la diferencia y el género de lo mismo. Detengámonos un momento en la introducción del no-ser por parte de Platón, que va a mostrar que se puede conocer y afirmar sin caer en una contradicción. Como llama la atención O’Brien (2019), no se trata de refutar a Parménides en sus propios términos, sino de mostrar una distinción allí donde Parménides no la puede concebir. Por eso, al uso copulativo y el uso existencial de *einai*, O’Brien agrega el uso filosófico de la negación que transforma la contradicción parmenídea en una paradoja. El uso existencial, que es el que tanto Parménides como Platón privilegian, es el que pone al verbo ser como predicado completo: “el movimiento es”. En este caso, el movimiento es por su participación en el ser, es decir, el antecedente de esta relación de causalidad es la participación en el ser y el consecuente es que sea. Ahora bien, el Extranjero de *Sofista* introduce en la negación una innovación: “adopta una sintaxis un tanto diferente y un significado un tanto diferente cuando pasa de un uso positivo del verbo a uno negativo” (O’Brien 2019: 8). En consecuencia, el uso existencial se restringe al primer término de una oposición en la que el segundo término no puede ser una simple repetición del primero, sino que expresa la alteridad sin negar la participación, a saber, “*x* no es/es diferente de *y*”, o mejor, el movimiento es, y no es el ser. El movimiento participa del ser; lo que se niega es la identidad entre movimiento y

I 63

ser. Como bien concluye O'Brien, no se sigue del argumento del Extranjero que el ser es y no es:

La tesis del Extranjero es que la negación de ser no debe ser el contrario del ser. La forma del no-ser (258e7: *tò mè ón*), al participar del ser, pero "diferente de" y por tanto "opuesto al" ser, es una negación del ser. No hay, y no puede haber, un contrario del ser (258e6: *tounantíon toú óntos*) (2019: 24).

De esta manera, se constituyen los cinco géneros: ser, movimiento, reposo, mismo, otro. Como puede verse, se trata de los cinco géneros del ser, dentro de los cuales uno de ellos es el ser. "La Otredad (incluyendo la otredad de la otredad) hace emerger un tipo de no-ser que los contemporáneos llaman diferencia. Cada tipo de ser es diferenciado en sí mismo y en sus relaciones con otros" (Malabou 2022: 139). La diferencia, lo otro, viene a ser el no-ser al interior del ser. Esto es así porque, para que el ser sea, siempre debe tener una especie de límite puesto por el no-ser, es decir, la diferencia.

Todo lo real se da en una dinámica de interacción por participación (que en el contexto del *Sofista* se suele entender como predicación) de estos géneros. El discurso tiene como sustento ontológico la combinación o no, la comunicación, de estas Ideas. Por eso el dialéctico, es decir, el filósofo o sabio, es aquel que sabe qué géneros se combinan y qué géneros no. Por ejemplo, como el movimiento no se combina con el reposo, entonces hay que decir que el movimiento no es reposo. ¿Cómo es posible predicar esto? Porque existe el género de la diferencia, si no, no se podría usar el no-ser. Si yo digo que el movimiento es reposo, estoy haciendo un discurso falso en función de la misma tesis ontológica. Lo que aportan estos grandes géneros es una ontología de la relación, que inspira y sostiene la ontología de Ricoeur.

Es interesante señalar esta metodología que parte de un tipo específico de predicación para acceder a las condiciones metafísicas de la predicación misma, es decir, la condición de posibilidad de toda predicación. Por eso, desde el punto de vista de la predicación, los géneros vienen a sustentar un discurso falso e incluir cláusulas con negación.<sup>8</sup> Sin embargo, desde el punto de vista metafísico, el *Sofista* se destaca por incluir al no-ser como un género que es y, más aún, como condición de posibilidad del ser.

En definitiva, Platón está tratando de habilitar el no-ser para poder afirmar que el sofista miente, dice cosas falsas. Pero el argumento no puede

---

<sup>8</sup> Para profundizar sobre estos problemas en Platón véase Marcos de Pinotti (1995).

obviar que, a su vez, el sofista dice cosas; entonces el lenguaje del sofista es un *phantasma*<sup>9</sup>, una representación. El problema responde a la aporía de la imagen<sup>10</sup>, que desde el punto de vista ontológico es, pero no es el modelo, es decir, no es el ser absoluto y verdadero. Ninguno de los antiguos había llegado a una conclusión satisfactoria sobre este problema. Cuando Platón analiza las diferentes posturas de sus contemporáneos, hasta hace una crítica a los materialistas, a los “amigos de las formas” (casi todos los comentaristas acuerdan que se trata del Platón clásico, es decir, él mismo, por ejemplo, en el *Fedón*). Ricoeur, centrándose en el *Sofista*, adhiere a una lectura de Platón que se separa de una concepción esencialista e ingenua del platonismo.

He aquí quien nos sitúa bien lejos del esencialismo ingenuo de los “amigos de las formas”, que ha demasiadas veces servido de paradigma del supuesto platonismo y de toda su descendencia a través de los siglos. ¿A qué viene, dirán, este juego? Constituye el precio elevado a pagar por tomar lo que el hombre sofista da a pensar por el solo hecho de que existe entre nosotros, a saber, la verdad de la falsedad –en tanto que la falsedad, que no es, de una cierta manera, es– (Ricoeur 2013: 394).

Los “amigos de las formas” hicieron una distinción ontológica entre lo que es y lo que deviene, excluyendo de este modo el devenir del ser, afirmando que el devenir no es. Eso es lo que Platón va a criticar de sí mismo en este tramo que inaugura el planteo de los géneros, con el objetivo de afirmar que la vida es movimiento, que el alma, principio de la vida, es también movimiento y que eso se lee claramente en el acto de conocer (Cornford 2007). El conocimiento es una actividad, es movimiento; el alma se tiene que mover para conocer. Por lo tanto, no puede rechazar que el movimiento sea. Pero para que el conocimiento efectivamente se dé, tiene que tener un objeto que debe estar en reposo. Si se moviera no podría ser cognoscible y por eso no puede rechazar que haya reposo. Volvamos un poco sobre nuestros pasos porque este recorrido argumentativo se encuentra justo antes de la postulación de los géneros mayores. El texto, en resumen, con-

I 65

---

<sup>9</sup> “En suma, el *phantasma* produce una apariencia subjetiva falsa de belleza y de semejanza en virtud de dos condiciones: el punto de vista no bello/bueno/verdadero del observador, y la intención de su productor, que lo fabrica engañosamente tomando como referencia a ese observador y no a las características reales del objeto paradigmático” (Forciniti 2013: 127-128).

<sup>10</sup> Reconocemos la distinción platónica entre *eikón* y *phantasma* pero su desarrollo excede los propósitos del presente trabajo. Para un estudio en profundidad del tema véase Forciniti (2013).

cluye que movimiento y reposo “son”. Pero no pueden ser, como habíamos dicho, en el mismo sentido. El tema se enuncia en la siguiente pregunta: ¿cómo adjudico un mismo predicado, el *es* existencial, a estos dos sujetos? Evidentemente no se trata de una predicación por identidad. Por esta razón, concluye que tiene que haber al menos tres géneros de cosas diferentes, a saber, el movimiento, el reposo y el ser. Estos géneros tienen una relación de predicación o de participación entre sí. Es interesante cómo empieza a surgir el concepto de “lo otro” o la diferencia en este momento. Platón se pregunta qué le comunica el ser a las cosas que hace que ellas existan, y arriba a una suerte de definición del ser en términos de potencia. Si bien entre los lectores del diálogo hay quienes entienden esta caracterización del ser como una mera manera de comprenderlo, Néstor Cordero hace principal hincapié en su peso metafísico y contradice las interpretaciones deflacionarias de la metafísica platónica.

Aquello que es incapaz de obrar o padecer no existe. Por el contrario, aquello que caracteriza todo lo que es, es la posesión de un poder de afectar otra cosa o de ser afectado por otra cosa. [...] Platón nos sugiere de aquí en adelante que existir supone co-existir, que la existencia de uno supone su relación con otro. El nacimiento de la alteridad acaba de comenzar (Cordero 2005: 182).

66 |

Sea de la definición platónica del ser como potencia lo que fuere, es indudable que cada uno de los géneros son iguales a sí mismos, porque son sí mismos. Por lo tanto, no se puede negar que haya un género de lo mismo. Podemos afirmar que ser y mismidad son universalmente participadas. La identidad es la garantía de la unidad. Y el último de los géneros que se muestra desde el punto de vista argumentativo es el de la diferencia, el otro (*tò héteron*), que se constituye como condición de posibilidad de todos los géneros anteriores. “Y si las Formas, o, al menos, las cuatro Formas principales, se comunican entre ellas, es porque ellas son diferentes las unas de las otras. He aquí una nueva noción, que deviene la quinta Forma, ‘lo otro’, ‘lo diferente’ (*tò héteron*)” (Cordero 2005: 185). Al interior del análisis de los géneros, ellos cinco son la condición de posibilidad del ser, del conocer, del hablar, del predicar, etc. Ricoeur entiende que es precisamente el discurso de segundo grado de la metafísica, es decir, de los géneros mayores, el que oficia de condición de posibilidad de toda operación predicativa. Además, se detiene especialmente en el género de la alteridad, o lo otro, porque Platón mismo le otorga cierta jerarquía dentro de los grandes géneros que hace que la negación no signifique contradicción, sino diferencia. Siguiendo a Cordero (2005), es la alteridad el gran descubrimiento de Platón en el *Sofista*.

Pero Platón no está solo en esta tentativa de distinción del discurso de segundo grado en que se muestran, en el nivel metafísico, las condiciones de posibilidad del discurso que podríamos caracterizar como una fenomenología de la verdad y la falsedad. También Aristóteles (1994) hace su aporte desde la función “meta-” de la metafísica, aunque su contribución constituya un tema que excede los límites del presente artículo. No obstante, está claro, ni ipseidad ni alteridad en la hermenéutica del sí repetirán simplemente la ontología de los géneros mayores propuesta por los Antiguos.

Me animo a sugerir que de regreso de una explicitación tal de su propio discurso a la luz del discurso de segundo rango articulado por Platón y Aristóteles, la fenomenología hará entrecruzarse al discurso platónico de lo mismo y lo otro, y el discurso aristotélico del ser en tanto que potencia y acto (Ricoeur 2013: 396).

Por lo expuesto hasta aquí, tiene que quedar claro que la teoría de los géneros mayores de Platón es interpretada por Ricoeur, por buenas razones, como un fundamento para la hermenéutica del sí, ya que argumenta, desde el punto de vista ontológico-metafísico, el rodeo necesario por la alteridad, por lo otro, que será el puente a la introducción de la cuestión ética. Desarrollaremos más detalladamente esta relación al entrar en la dialéctica de la ipseidad y la alteridad en el “Décimo estudio” de *Sí mismo como otro*.

I 67

### **3. Ipseidad y alteridad: intersubjetividad y negatividad**

Los estudios centrales de *Sí mismo como otro* se mantienen dentro del análisis del sí mismo entendiendo que la identidad está implicada en el “mismo” como ipseidad y mismidad. ¿Qué pasa con la partícula “como otro” del título de la obra? Ricoeur asume que cualquier intento de restauración de la metafísica a finales del siglo XX debe pasar por un análisis crítico del sí mismo. Ese análisis es el que lo conduce a revisar el potencial semántico de los grandes filósofos de la historia. Por tanto, en su último estudio, el discurso ontológico especulativo gira en torno a las metacategorías de lo Mismo y lo Otro, tomadas de los grandes géneros platónicos. Es el momento de terminar de comprender de qué trata el sí mismo como otro y qué aporta a la cuestión esta lectura del *Sofista*. Si “sí mismo” es identidad como ipseidad, ¿cómo se relaciona la ipseidad con la alteridad, es decir, el ser y lo otro? La pregunta por el ser, tema de toda metafísica, se transforma a la luz de la metacategoría de la alteridad o diferencia. Cuando Ricoeur pregunta por el tipo de ser que es el sí, en rigor pregunta por el sentido de

la función que es condición de posibilidad de toda objetivación, específicamente la del ser humano en tanto ostenta una identidad. Como veremos a continuación, el sentido del ser no se define a través de la afirmación del ser como ente sino de la primacía ontológica de la afirmación existencial en tanto función, como argumenta Aubenque (2012), que posibilita la existencia. En ese marco no referencial ni sustancial, la ontología ricoeuriana da cuenta de un momento de negatividad que solo epistémicamente será originario.

La relación entre la ipseidad y la alteridad, sostiene Ricoeur, es dialéctica<sup>11</sup>, lo que significa que la constitución ontológica de la ipseidad no puede ser solo mantenimiento de sí y perseverancia aislada, sino que debe encontrarse el correlato de los fenómenos de lo otro y los otros. Ricoeur se apresura a resaltar que es un vínculo fundamental, “primordial”, debido a que la alteridad pertenece a la constitución ontológica de la ipseidad. No olvidemos que la ipseidad viene de una identidad que no es mera mismidad, sino que resulta de la dialéctica entre lo propio y lo otro. Esto otro es la marca ontológica de la alteridad, cuyo carácter polisémico determina que “*l’Autre ne se réduise pas à l’alterité d’un Autrui*”.<sup>12</sup> Así, nos encontramos con la dialéctica del acto y la potencia, de lo efectivo y lo productivo que encuentran inspiración directa en las filosofías de Platón y Aristóteles. Cuando se rompe la identidad-mismidad y la hermenéutica del sí separa el *ipse* del *idem*, la polisemia de la ipseidad revela la polisemia del Otro que también enfrenta a lo Mismo y que, en la tradición platónica leímos que vincula la alteridad con el cambio, el movimiento. Lo Otro es un modo de la negatividad que no se autocancela negando el ser en su sentido existencial, sino que se empodera como marca de diferencia, contra toda identidad como mismidad. Lo propio no se reduce a lo mismo, sino que es también alteridad en su sentido ontológico más fuerte y motoriza toda dinámica.

Ricoeur define el vocabulario que utiliza reservando el término alteridad para el discurso especulativo como meta-categoría y la pasividad para la atestación de la alteridad que está presente (Ricoeur 1991), como no podía ser de otra forma, en el obrar humano o en la experiencia humana en sus diferentes formas. La manera en la que podemos dar cuenta del trabajo

---

<sup>11</sup> La dialéctica, de acuerdo con el propio Ricoeur, puede dar lugar a equívocos. Se trata de una relación que no implica síntesis superadora, sino que encuentra espacios de mediación que dan lugar a una praxis dialéctica productiva, es decir, que incentiva el movimiento y la dinámica de la existencia.

<sup>12</sup> El texto en español no traduce la riqueza de la frase en francés y, por lo tanto, he decidido tomar la cita de la edición francesa de Ricoeur (1990a: 368).

de la alteridad en el corazón de la ipseidad es a través de la variedad de experiencias de pasividad que atestan, son garantes (*répondant*) de la alteridad en tanto categoría del discurso especulativo de segundo grado. Esto evita que el sí sea el fundamento de la ontología y de la fenomenología hermenéutica. El *cogito* herido es precisamente el objeto de la atestación en experiencias heteróclitas y discordantes de pasividad (véase también Thun 2010).

Los grandes temas que ha ido trabajando a lo largo de los estudios que componen la hermenéutica del *sí* presuponen una definición del *sí* como un ser fundamentalmente relacional, en virtud del carácter constituyente de la alteridad atestada en las experiencias de pasividad. La manera en la que Ricoeur concibe la identidad como ipseidad permanece siempre en el ámbito intersubjetivo, no solo en el análisis de la promesa sino también del ser enredado en historias, ya que la identidad se forma a partir de una pluralidad de discursos que surgen de nuestra relación con el prójimo. Esto es también evidente al momento de ampliar el campo de acción a través de la mediación de las instituciones y la intencionalidad ética, en donde Ricoeur no pierde de vista que no se trata de un sujeto enfrentado a una institución, sino que se trata siempre de un plano intersubjetivo: las instituciones no son entidades suplementarias. “Desde siempre está presente un orden instituido de lo válido” (Ricoeur 2009: 76). El campo práctico, por tanto, no está constituido por un sujeto que enfrenta un objeto (el mundo, una obra o las instituciones, como para pensar algunos ejemplos). La pertenencia de la acción a un fondo cultural (fondo de ser), su simbolismo interno y la temporalidad aseguran que los límites entre sujeto y objeto se vean desdibujados, entendiendo que las estructuras propias del objeto en el plano ontológico anticipan las operaciones del sujeto, es decir, predisponen una relación.

I 69

Ese ego que se interpreta a partir de signos, símbolos, textos, no es el cogito aislado de lo otro y de los otros (inmunizado, diría Derrida) sino el ego que se reconoce desde su relación con el mundo y con su cuerpo. [...] Si este ego se comprende a sí mismo a partir de “lo otro” (símbolos, metáforas) se comprende también “con los otros” presentes en eso otro. Y se comprende no primordialmente desde ese modo de la presencia que es la representación, sino en el esfuerzo del existir y del obrar (Cragolini 2006: 279-280).

No se pretende que los límites entre sujeto y objeto no existan, sino que, en el campo semántico y pragmático, se establezcan límites no absolutos que admitan una dialéctica circular entre los polos. Particularmente porque la pregunta por los entes es la pregunta por su sentido. Por tanto, podemos asumir que al deslizarnos hacia la ontología encontraremos la misma dinámica que subyace a la relación dialéctica entre ipseidad y alteridad. No nos

dirigimos hacia una ontología de la sustancia. La alteridad no es entendida como lo contrario de lo mismo, sino como constitutiva de la ipseidad.

Como puede esperarse, el análisis ontológico de Ricoeur sigue la senda del obrar humano y, por tanto, del tipo de ser que es el “sí”. En el último estudio de *Sí mismo como otro*, “Décimo estudio. ¿Hacia qué ontología?”, muestra cómo la ontología está transida por la alteridad desarrollando su modo de constitución más originario todavía, a través de lo que llama el “trípode de la pasividad”: la carne, el prójimo y la voz de la conciencia. “La tesis más fundamental aún de Ricoeur es que el sí, en tanto ipseidad, está siempre ya habitado por una cierta alteridad. La relación con la alteridad es constitutiva del sí” (Vallée 2010: 39).

### 3.1. El cuerpo propio

El estudio comienza entonces por el cuerpo propio o la carne como primera figura de alteridad-pasividad, que es lo que “le falta al análisis heideggeriano de las relaciones entre el ser-posible y el ser para la muerte [...] que hace del Dasein un existente un tanto neutro, sin sexo, sin género, sin deseo” (Cragolini 2006: 277). Lo que busca, en definitiva, es dar una amplitud a este concepto de carne tal como la que el sufrimiento da a la noción de padecimiento (Ricoeur 1996: 355). La carne es la alteridad más inmediata y próxima de la que todos mis actos y experiencias dan testimonio. En el marco de la identidad narrativa esta amplitud se daba en el enredo mismo de agentes y pacientes de las historias de vida interconectadas que constituyen lo identitario. Allí, la pasividad de este sufrimiento es inseparable de la de ser-víctima de otro distinto de sí, ya que es el ser humano el primero en disminuir la *conatus* del otro, en infligir sufrimiento en otro ser humano.

Ricoeur reconoce que el primero en introducir la noción de cuerpo propio en el ámbito de la certeza no representativa fue Maine de Biran, quien disocia la existencia de la sustancia y la vincula con la acción (*Je suis = Je veux; je fait*). Ese yo actuante tiene como contrario y complemento la pasividad corporal que media entre la intimidad y la exterioridad del mundo.

Sin embargo, los desarrollos más significativos concernientes a la experiencia de la carne se encuentran en las *Meditaciones cartesianas* (1979) de Husserl donde se indaga en la relación con la experiencia del cuerpo. Ontológicamente, la carne precede al reino del querer, de la voluntad, pero se impone como la alteridad más propia en virtud de ser polo de referencia de todos los cuerpos a partir de su naturaleza común y también soporte potencial de mi ipseidad. Por ser más originaria que todo querer y que toda iniciativa, la carne se revela como alteridad. Sin embargo, y a pesar de no ser

un objeto del querer, es lo más originariamente mío. Es el “puedo” que da raíz al “quiero”.

La carne es el lugar de todas las síntesis pasivas sobre las que se edifican las síntesis activas, las únicas que pueden llamarse obras [...] En una palabra, ella es el origen de toda “alteración de lo propio”. De ésta resulta que la ipseidad implica una alteridad “propia”, si se puede hablar así, cuyo soporte es la carne (Ricoeur 1996: 360).

La alteridad de la carne es anterior a la esfera de lo propio y es, a la vez, un cuerpo entre los cuerpos, siempre que yo soy también un “yo” entre los demás en función de una naturaleza común, tejida en la red de la intersubjetividad. Para pensar esta condición, Ricoeur recurre al análisis de Heidegger, ya que, en definitiva, Husserl ha pensado al otro distinto de mí como otro yo y nunca al sí como otro. Heidegger señala, sin tematizar, el lugar de la carne retrocediendo desde el mundo hacia el ‘en’ y entendiendo la categoría existencial del estado de yecto como apropiada para dar cuenta de la carga de la existencia. El proyecto arrojado distingue ya la alteridad primera del extrañamiento de la finitud humana.

Incluso se podría decir que la junción [...] del carácter de carga de la existencia y de la tarea de tener que ser, expresa, de modo más próximo, la paradoja de una alteridad constitutiva del sí, y da así por primera vez toda su fuerza a la expresión: “sí mismo como otro” (Ricoeur 1996: 363).

I 71

Pero Heidegger deja sin profundizar el tema de la carne propiamente dicho, quizás porque no quiere hacer un tratamiento del *Dasein* en el modo inauténtico del cuidado. La fenomenología del obrar y padecer exige que se ponga el trascendental del acto en el lugar del trascendental de la sustancia. Puedo tomar mi cuerpo como un cuerpo entre otros en virtud de la alteridad de lo propio. La alteridad está siempre presupuesta porque la capacidad primordial de la carne se muestra como soporte compartido de afectividad, de poder-ser-afectada por otros.

### **3.2. El prójimo**

El problema de la intersubjetividad que Ricoeur encuentra, especialmente en Husserl (a saber, que al final deriva al *alter ego* del *ego*, o sea que concibe siempre la alteridad como alteridad de otro distinto de mí que es un yo como yo) se refleja en la falsa dicotomía de lo Mismo y lo Otro como

meta-categorías. En rigor, como pudimos ver en *Sofista* de Platón, lo Otro pertenece a la constitución del sentido de lo Mismo anulando la disposición dicotómica. Esta dialéctica así planteada afecta a la pasividad inherente a la relación de intersubjetividad, al encuentro con el otro.

Lo que es fundamental a los ojos de Ricoeur, es que la relación con el otro sea más originaria que toda derivación a partir de la esfera de lo propio. Esta es descrita por Ricoeur como el gran presupuesto de toda la hermenéutica del sí desarrollada en *Sí mismo como otro* [...] La relación con el otro está presupuesta: 1) en el plano lingüístico, en la autodesignación del locutor, inseparable del contexto de interlocución; 2) en el plano narrativo, en la recepción por el lector de los relatos y las obras de ficción; 3) en el plano ético, en la solicitud y la obligación moral (Vallée 2010: 40).

¿Qué pasa en el plano fenomenológico? El par Mismo-Otro, tomado como una oposición ingenua, implicaría que desde uno de los dos polos se deriva su contrario. Así Husserl deriva el *alter ego* del *ego*, partiendo del polo de lo Mismo y Lévinas da, igual de unilateralmente pero a la inversa, la iniciativa exclusiva al Otro. Pero, fiel a su estilo, Ricoeur propone una tercera vía dialéctica o cruzada que se funda en una reconfiguración de una ontología antigua. En rigor, lo que prima es la relación.

72 |

La hermenéutica que piensa al “sí” en términos de ipseidad pretende evitar la dicotomía polarizada del Mismo y del Otro, dado que el “sí” no es una totalidad cerrada, sino que se encuentra fundamentalmente constituido por la experiencia de la alteridad-pasividad. Allí donde Lévinas plantea una ruptura cuando piensa en la alteridad absoluta, Ricoeur plantea una dialéctica. “Hay que reconocer al sí una capacidad de acogida que resulta de una estructura reflexiva, definida mejor por su poder de reasunción sobre objetivaciones previas que por una separación inicial” (Ricoeur 1996: 377).

El sí hermenéutico debe ser reconocido como capaz de acoger y responder a la exigencia del otro. Haciendo esto, el modelo privilegiado no es el de una absoluta disimetría entre lo Mismo y lo Otro, sino el de una reciprocidad y complementariedad entre el sí y el otro. “Los dos movimientos no se anulan en cuanto que uno se despliega en la dimensión gnoseológica del sentido, y el otro en la dimensión ética de la conminación” (Ricoeur 1996: 379). Por eso esta intersección del sí y del otro en la constitución del sí se muestra en la dinámica de la promesa. “El deseo de hacer una promesa, de decir la verdad, no surge de un deseo absoluto y abstracto de ser universal sino que responde a la demanda de un otro en su singularidad y necesidad” (Gedney 2004: 336). La alteridad del prójimo como figura de la pasividad, garante de la alteridad ontológica del discurso especulativo, se anticipa así en

todos los estadios de constitución de la hermenéutica del sí. Y es pasividad porque la intersubjetividad así abordada es condición de posibilidad de la relación de un yo con un otro.

#### 4. La conciencia

La cuestión de la alteridad no es tan evidente cuando se trata de la pasividad de la relación con la *Gewissen*, consigo mismo, con la conciencia. Ricoeur la toma en el marco del tratamiento que recibe en la obra de Heidegger en la que el tema de la conciencia aparece como una voz, un llamado. Claro que en Heidegger esta llamada aparece ontologizada para sustraerla de la esfera de la moral o la ética.

[S]i Ricoeur celebra en Heidegger la posibilidad de una liberación de las interpretaciones moralizantes que han instalado a la conciencia en el círculo envenenado de la “buena” y de la “mala” conciencia, lamentará también que la purificación ontológica que traza este análisis no recorra el camino inverso que permita destacar las connotaciones éticas originarias del fenómeno de la conciencia. (Muñoz 2006: 108)

El *Anruf* parece extraña, pero resuena en nosotros como la llamada del *Dasein* a la propiedad. Así como Ricoeur le critica a Lévinas la radicalidad total del otro, a Heidegger pretenderá sumarle una dimensión ética resaltando precisamente el rasgo de extrañeza que describe esta voz. El llamado de la conciencia en Heidegger es el sí mismo propio que llama a su sí mismo caído, por tanto, no se trata del otro como alteridad, sino como conciencia propia que puede llevar al individuo a desenvolverse de otra manera dentro de los parámetros establecidos por el “uno”.<sup>13</sup> No obstante, Ricoeur subraya que la llamada hace del *Dasein* un ser conminado, o sea, otorga a la conminación un fuerte carácter ontológico. Ser conminado por otro no significa, como parece entender Heidegger, estar perdido en el “uno” (*das Man*). Este “uno” no es el modelo de la alteridad, sino que lo que constituye la alteridad constituyente de la conciencia conminada es el Otro que llama a vivir bien con y para otro en instituciones justas. Este Otro, indeterminado, desbordante en su ser, espectral y ancestral, es el polo de la alteridad que entra en relación dialéctica con la ipseidad, constituyéndola.

I 73

---

<sup>13</sup> Para un análisis del *Dasein* en Heidegger y el funcionamiento de la voz de la conciencia en la resolución véase Walton (2001: 12-27).

A la alternativa: sea el extrañamiento según Heidegger, sea la exterioridad según E. Lévinas, opondré con todo empeño el carácter original y originario de lo que me parece constituir la tercera modalidad de la alteridad, el *ser-con-minado en cuanto estructura de la ipseidad* (Ricoeur 1996: 396).

Para Lévinas, la precedencia de lo ético sobre lo ontológico se sustenta en una realidad “otra” que es horizonte del deber moral y que se despliega por fuera del campo de la ontología. Esta predeterminación ética es an-árquica (sin *arkhé*) y pre-histórica ya que prefigura la esencia del ser de los entes. Antes de cualquier decisión de la voluntad individual se encuentran los otros y el otro, la separación, la exterioridad radical que es la síntesis de un decir que precede todo discurso. La identidad es pura pasividad precisamente porque el reconocimiento de dicha exterioridad me eleva como responsable de mis actos y de los suyos y se constituye como origen de todo sentido posible.<sup>14</sup>



<sup>14</sup> *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Ricoeur 1999) busca establecer una relación entre la ética de la responsabilidad y la ontología para luego tratar de vincular el destino de esta relación al destino del lenguaje de cada una (Decir-ética, lo dicho-ontología). Ricoeur explica el texto de Lévinas y le formula ciertas objeciones: el Decir es pre-original respecto de la correlación lingüística, pero esa correlación anula la dimensión del “de otro modo” –propia del Decir– en beneficio de lo dicho, con lo cual termina subordinando el Decir a lo dicho. Lévinas no tiene en cuenta que existe la posibilidad de una pragmática del Decir que justifique la dialéctica del Decir y lo dicho. Para él, toda predicación es una operación que hace prevalecer la identidad sobre la diferencia. Y pretende obviar la condición de acto del Decir al introducir el concepto de lo pre-original. No obstante, Ricoeur subraya que el prefijo “pre” expresa también anterioridad temporal. Ricoeur marca aquí que no es fácil hacer coincidir la contemporaneidad del “acercamiento” al prójimo con lo pre-original del discurso del Decir. “Es cierto que lo pre-original de Lévinas es descronologizado y destemporalizado, tanto como es posible. Pero veo ahí una auténtica dificultad: la afinidad entre ‘la diacronía refractaria a cualquier sincronización’ y lo que sólo puedo pensar, según parece, como contemporaneidad del acercamiento plantea una cuestión. Ahora bien, es sobre esta cuestión donde se abre la ética, o, más bien, es ella la que abre la ética” (Ricoeur 1999: 12). Lévinas pareciera dar respuesta por medio de los análisis del tercero y la justicia, conceptos a través de los cuales se ponen en relación el “Decir, como instancia de habla, y la responsabilidad, como instancia reina de una ética sin ontología” (Ricoeur 1999: 17). Pero Ricoeur entiende que en el fondo nada es verdaderamente dicho sobre la responsabilidad, sino que el discurso lévinasiano se pierde en un abrumador acercamiento al discurso de la maldad. Sobre el final de su comentario Ricoeur retoma esta misma crítica al resaltar el uso que Lévinas hace del Nombre fuera de la esencia o más allá del ser, a saber, Dios. “Es bajo el signo de ese Nombre como el ‘Infinito’ puede convertirse en ética mientras que la ‘Totalidad’ recae en ontología” (Ricoeur 1999: 31).

Para Emmanuel Lévinas, la ética comienza de sí, sin preparación ontológica. Es esto lo que significa el término de asignación a la responsabilidad, que viene a ocupar muy precisamente el lugar de la manifestación. El olvido del otro toma el lugar del olvido del ser, al punto de que la desocultación del ser engendra el olvido del otro. (Ricoeur 1999: 31)

En última instancia, lo que Ricoeur señala es que la responsabilidad, por más pasivamente asignada que sea, requiere un “¿quién?”, un sí mismo. Es verdad que este requerimiento no exige una mismidad temáticamente identificable. Es por esto que “a este respecto, distingo en las páginas sobre la recurrencia y sobre el sí el comienzo de una distinción, que por mi parte tomo como esencial, entre la identidad-*idem* y la identidad-*ipse*” (Ricoeur 1999: 37).

Pero la distinción entre *idem* e *ipse* es una distinción fenomenológica. Es el modo en el que el sí se manifiesta, aparece. Sin embargo, está claro que su modo de aparecer está íntimamente ligado a su modo de ser, es decir, el punto de partida fenomenológico tiene un sustento teórico especulativo en el discurso de la ontología. Por eso, a través de la atestación, en definitiva, pretende responder al problema del *cogito* y proponer una ontología. Si aceptamos que el Decir es un acto, tal como lo plantea Ricoeur al comentar a Lévinas, entonces es el acto el que está a la base de todo el resto. Pero esto sería caer en una ontología de acontecimientos insípida y aséptica que no se parece en nada al modo en que entendemos y experimentamos el mundo de la vida. Además, implicaría que es el acontecimiento el fundamento último de todo sentido. Hay que profundizar en el camino hacia una ontología. Por eso es preciso entender este acto, este Decir, a la luz de la gran polisemia aristotélica<sup>15</sup> así como la polisemia de la alteridad. El ser en potencia y ser en acto es la clave de una ontología sobre-abundante que no puede ser agotada y, por eso, los acontecimientos son acontecimientos narrativos, subrayando nuevamente la dependencia entre la fenomenología y la ontología. Contamos con estas unidades básicas que hasta en el nivel ontológico se encuentran diferidas. La antropología del hombre capaz de dar testimonio<sup>16</sup> de su ser en el modo de la ipseidad es clave para entender la respuesta que Ricoeur da al problema del *cogito*.<sup>17</sup> La atestación llama la atención sobre la

I 75

---

<sup>15</sup> Es un tema también fascinante la recepción de la metafísica aristotélica que lleva a cabo Ricoeur, recepción no tan destacada por los/as investigadores/as sobre la obra de Ricoeur. Nos hemos dedicado a ella en un trabajo aparte por la riqueza del tema.

<sup>16</sup> Véase Begué (2006) para profundizar sobre el estatus epistémico de la noción de testimonio.

<sup>17</sup> La controversia con el cogito cartesiano no comienza en *Sí mismo como otro*. En *Freud and Philosophy* (1970) ya puede leerse esa refutación plena de la reflexión de Descartes: la re-

imposibilidad del sujeto, del *cogito*, del sí, de ser fundamento de su propia actividad. Porque dar testimonio, atestar, está siempre ligado a actos y en consecuencia puede dar testimonio del ser humano como capaz de obrar, de actuar y padecer que resalta en el fondo de ser potencial y efectivo. Por eso el ser humano es también conminado. “El poder de ser un sí es, por tanto, entendido como una actividad fundada en una relación con un otro” (Gedney 2004: 333).

Lévinas creía que toda predicación hacía predominar la identidad por sobre la diferencia. Sin embargo, el lenguaje dice el ser, pero el ser se dice de muchas maneras. La alteridad también es polisémica. El lenguaje mismo, la imposibilidad de fijar un significado y su dimensión pragmática, dice precisamente este tipo de ser, esta ontología a la vez efectiva y potencial. Finalmente, siempre contra todo pensamiento dicotómico, Ricoeur insiste en pensar conjuntamente lo Mismo y lo Otro, la ontología y la ética comprendiendo al sí conminado, siempre en relación, siempre fuera de sí, como Otro, desbordado, abierto, descentrado, inagotable.

76 |

Encarada desde la perspectiva de la relación, la hermenéutica del sí devela una co-originalidad de la ética y la ontología. Así, es porque el sí es un ser relacional que la cuestión ética de la relación con el otro es tan fundamental. A cambio, es porque la cuestión ética se muestra tan apremiante y primordial para la existencia humana que el sí debe ser descripto según la categoría de la relación. La ontología del sí nos fuerza a pensar la ipseidad en su relación con el otro, la exigencia ética se dirige siempre al sí en tanto que ser relacional. Una ontología de la relación apunta inevitablemente en la dirección de la relación ética (Vallée 2010: 41).

La pasividad de la conciencia, en cuanto ser-conminado no puede ser descripta como una escucha de una llamada que no dice nada. La conciencia es atestación-conminación porque lo que es atestado es el ser afectado por una conminación que viene de otro, de la alteridad de Otro que siempre se nos escapa y que a la vez nos limita y contiene. Esto introduce una dinámica en la relación con el otro que no nos permite enfocar la reflexión sobre las metacategorías como categorías fijas, sino que debe ser vista también como

—

flexión no es una intuición. “La primera verdad —yo soy, yo pienso— permanece tan abstracta y vacía como invencible; debe ser mediada por las ideas, acciones, obras, instituciones y monumentos que la objetiven” (Ricoeur 1970: 43). Ricoeur define la reflexión como “la apropiación de nuestro esfuerzo de existir y nuestro deseo de ser, a través de las obras que son testigos de ese esfuerzo y deseo” (Ricoeur 1970: 46).

una dimensión que se despliega en el tiempo y a través del discurso, lo que permite una comprensión dinámica de la alteridad.

Como una dialéctica aporética, Ricoeur concluye que la alteridad convocante, fuente de conminación, es el límite del discurso filosófico, que no es el único discurso posible pero que obliga a la filosofía a detenerse. Esta aporía mantiene la alteridad en tanto tal, sin permitir que el discurso la familiarice, la convierta, como dice Ricoeur, en idéntica a ella misma. En la explicación platónica, la alteridad permanece como uno de los grandes géneros como diferencia. Cragnolini subraya esta aporética que se apoya en la vida que no puede ser encerrada en los límites del entendimiento “y por eso resulta siempre fondo inapropiado y opaco de potencialidad. [...] La eternidad de lo vital, en su pasividad, desvela el lugar terrible, pero fascinante, de lo otro y los otros” (Cragnolini 2006: 286). Si algo nos permite concluir el trípode de la pasividad es nuestra incapacidad para definir filosóficamente con claridad y precisión, al modo de la sustancia, nuestra propia identidad, nuestro propio sí. No obstante, es la alteridad como categoría ontológica la que transforma esa incapacidad en una aporía productiva y modifica el marco teórico de la discusión.

## **5. Conclusión**

I 77

Especialmente en las últimas décadas de su pensamiento, Ricoeur desarrolla una filosofía hermenéutica del sí que, en vez de pensar la negatividad o la negación como un aspecto extrínseco de la constitución del lenguaje y la experiencia, incorpora esa negatividad como alteridad constitutiva con un argumento metafísico ontológico fuerte basado en la historia de los conceptos que remiten a los orígenes de la filosofía misma. No pretende crear una nueva filosofía sino configurar y refigurar los recursos filosóficos disponibles para “explicar más y comprender mejor” el campo práctico que nos toca habitar.

Comenzamos organizando la filosofía de Ricoeur en tres niveles de análisis que se ponen en juego cuando nos preguntamos acerca de la identidad personal. Partimos de un nivel narrativo que caracteriza al sí como una identidad narrativa. El fondo antropológico de dicho análisis se explicita en función del concepto de capacidad y las modalidades del “yo puedo” que son la estructura fundamental de todo ser humano y que Ricoeur articula como la fenomenología del hombre capaz. Finalmente, el nivel ontológico explica, a partir de la noción de alteridad y la relación constitutiva que mantiene con el “sí” en su modo de ser de la ipseidad, las meta-categorías que constituyen el campo práctico en que la ipseidad se inserta y se proyecta.

Nos detuvimos con profundidad en este último nivel metafísico para rastrear los vestigios de la filosofía platónica de la alteridad que dan fundamento y estructuran la reflexión de Ricoeur. “Es una operación plástica que consiste en encontrar el punto de articulación de la fenomenología y la ontología de los grandes géneros, implicando una reelaboración de esta ontología” (Malabou 2022: 143).

De acuerdo con la interpretación de Malabou, Ricoeur permanece demasiado cercano a la reflexión platónica acerca del no-ser cuando piensa en el sí desde un punto de vista ontológico. Su concepto de “sí” sería, de acuerdo con Malabou, “*apophatic*” (del griego *apóphemi*)<sup>18</sup>, cuya raíz en la teología negativa hace referencia al discurso que solo puede abordar un tema u objeto negativamente, es decir, a través de aquello que no es. “El sí, dice Ricoeur, solo puede alcanzarse a través de la voz de la negatividad, ya que no es una sustancia, no es un sujeto, no es un hecho; simplemente aparece de manera negativa, en transparencia, a través de aquello que no es” (Malabou 2022: 142). La autora no hace referencia a esta característica como crítica, sino como una interpretación explicativa de la apropiación ricoeuriana de la alteridad platónica. No obstante, en *Sí mismo como otro* Ricoeur hace uso del adjetivo “apofático” en una sola ocasión, cuando en el “Sexto estudio. El sí y la identidad narrativa” aborda la cuestión límite del polo del mantenimiento de sí en contraposición al carácter. En virtud de la hipótesis de la pérdida de la identidad, del sí privado de la ayuda de la mismidad, Ricoeur afirma que “los relatos que narran la disolución del sí pueden considerarse como relatos interpretativos respecto a lo que podríamos llamar una aprehensión apofática del sí” (Ricoeur 1996: 170). Ante la negatividad pura de la nada de ser del sí que presenta, por ejemplo, el relato de Musil *L’homme sans qualités*, Ricoeur no renuncia a la afirmación que sostiene todo sí y califica esta hipótesis de ficción como impracticable y, por tanto, la nada se transforma en crisis existencial. Nunca en Ricoeur nos encontramos con una negatividad ontológicamente primera. La órbita de la pregunta ¿quién? que nos mantiene en el marco del problema de la ipseidad no abandona la asertividad al entrar en el terreno ontológico. A lo sumo, en el plano epistemológico, puede pensarse la pura negatividad como desnudez de la pregunta, pero

---

<sup>18</sup> En todo caso, aparece en *Sí mismo como otro* lo apofántico (*apophantika*) en dos ocasiones. La primera, para cuestionar la lógica apofántica de la adscripción. La segunda, más adecuada con el contexto de discusión de la ontología ricoeuriana, para mostrar el límite de la noción aristotélica del ser verdadero en virtud de la preeminencia de la *apóphansis*, es decir, del juicio asertivo que pertenece al orden veritativo (1996: 334).

nunca como nada o pura otredad. Ricoeur advierte que este enfoque no sería practicable para la identidad humana porque va en contra de la manera en que el sí efectivamente se experimenta, construye y afirma en la vida cotidiana.

En definitiva, contrariamente a la lectura de Malabou, Ricoeur considera que la idea de una identidad apofática es insuficiente, dado que el sí no puede reducirse a una disolución completa o a una pura negatividad, principalmente porque la identidad se forma narrativamente, a través de la acción, la promesa, la responsabilidad y la relación con los otros. En este sentido, la identidad humana está ontológicamente anclada en una dimensión afirmativa. Aunque la negatividad puede tener un rol crítico (desmontando ilusiones de una identidad fija o sustancial), la afirmación de la identidad está enraizada en una práctica concreta de la vida ética y narrativa.

La negación, bajo sus múltiples aspectos —rechazo, retroceso, limitación, duda, miedo, angustia— “no es nunca más que el reverso de una afirmación más originaria” que se expresa en cada uno a través de la transitividad del deseo y la continuidad del esfuerzo por existir. De tal afirmación, ciertamente no existe ninguna prueba objetiva. Pero está atestiguada por nuestra capacidad de enfrentar las situaciones más desesperadas (Abel y Porée 2007: 7).

El sí es indisociable de su narratividad, de su capacidad de narrar y, por tanto, prueba retroactivamente la validez de una ontología que postula una circulación del ser que al afirmarse se atesta. La ontología hacia la que se dirige la hermenéutica del sí no abandona jamás el marco teórico de la hermenéutica filosófica. De acuerdo con Malabou, “esto significa que la base o fundamento último de todas las cosas sigue siendo en sí misma invisible, an-arquica y se manifiesta solo a través de testigos individuales, sí mismos individuales” (Malabou 2022: 145). Pero la narratividad no es lo otro del ser, como afirma Malabou, sino que es el modo de ser del sí en el plano de la identidad. El abordaje de la ontología que fundamenta la permanencia y el mantenimiento de sí no puede permanecer en un marco referencial al modo de la “sustancia” invisible. A partir de la referencia que el francés hace al diálogo *Sofista* de Platón, nos permitimos seguir el eje trazado por la alteridad como categoría y concepto que motoriza toda la reflexión, que pone en marcha las dinámicas que impiden la apropiación estática de lo humano. Si bien estaba claro que la perspectiva de la hermenéutica del sí exige que no pueda pensarse al individuo, al sujeto, sin una referencia intrínseca a la intersubjetividad, es decir, la relación con el otro, nos propusimos mostrar que el rodeo por los grandes géneros le provee no solo arraigo ético, sino también espesor metafísico. En las tres instancias en las que Ricoeur muestra

I 79

el lugar constituyente de la alteridad en la hermenéutica del sí, encontramos los frutos de la lectura del *Sofista* de Platón en la que nos hemos sumergido. Se trata de una lectura que no ha sido necesariamente la más canónica, pero que implica una reflexión profunda sobre el texto y encuentra ecos en las reflexiones de especialistas de la filosofía antigua que comparten la interpretación. Nos ha parecido relevante mostrar esta lectura de base y profundizar sobre sus apoyos textuales porque se trata de un análisis que nos permite comprender mejor la filosofía de Ricoeur.

Asimismo, nos vuelve a sumergir en las posibilidades filosóficas de la lectura y relectura de los clásicos de la disciplina en virtud de las problemáticas de la filosofía contemporánea. Una consecuencia tal vez no mentada al comienzo de nuestra investigación es haber subrayado la influencia y vigencia del legado platónico en el pensamiento contemporáneo. Reconstruir la recepción de la noción de alteridad, tal y como surge de *Sofista* de Platón, en la obra de Ricoeur también muestra cómo los diálogos platónicos, lejos de ser tratados como meros textos históricos, siguen vivos y fecundos para la filosofía contemporánea. Ricoeur encuentra en Platón una fuente para sus propias reflexiones sobre la identidad, narratividad y alteridad que no le permite permanecer en un único plano de análisis, es decir, lo obliga de algún modo a trazar correspondencia e implicancias del plano narrativo al antropológico, de ahí al ético y más profundamente al metafísico. Podría trazarse un mapa más coherente del pensamiento de Ricoeur, como tratamos de mostrar, poniendo el eje en la recepción de la metacategoría de lo Otro y su incorporación a los diferentes niveles de interés de la filosofía actual. Esto reafirma la importancia de la tradición filosófica como un diálogo vivo que sigue nutriendo la filosofía del siglo XX y XXI.

80 |

## BIBLIOGRAFÍA

- Abel, O. y Porée, J.** (2007), *Le vocabulaire de Paul Ricoeur* (Paris: Ellipses).
- Aristóteles** (1994), *Metafísica* (Madrid: Gredos).
- Aubenque, P.** (2012), *¿Hay que desconstruir la metafísica?* (Madrid: Encuentro).
- Begué, M. F.** (2006), “El estatuto epistemológico del testimonio: una manifestación diferente de la verdad”, en P. Mena Malet (comp.), *Fenomenología por decir: homenaje a Paul Ricoeur* (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 81-97).
- Cordero, N. L.** (2005), “Du non-etre à l'autre: la découverte de l'altérité dans le *Sophiste* de Platon”, *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 2(130): 175-189.
- Cornford, F. M.** (2007), *La teoría platónica del conocimiento* (Barcelona: Paidós).
- Cragolini, M.** (2006), “La vida ‘da que pensar’: el otro, la muerte, la vida”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 32(2): 273-286.

- Étienne, J.** (1997), “La question de l’intersubjectivité: une lecture de *Soi-même comme un autre* de Paul Ricoeur”, *Revue théologique de Louvain*, 2(28): 189–215.
- Forciniti, M.** (2013), “Fenomenología de la ilusión: el caso del *phánasma* sofisticado”, en G. Marrón, G. Coronado-Schwindt, V. Gastaldi, y G. Rodríguez, *Palimpsestos: escrituras y reescrituras de las culturas antigua y medieval* (Bahía Blanca: Editorial de la Universidad Nacional del Sur, 125–131).
- Gedney, M. D.** (2004), “Jaspers and Ricoeur on the self and the other”, *Philosophy Today*, 48(4): 331–342.
- Husserl, E.** (1979), *Meditaciones cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulina).
- Malabou, C.** (2022), “Otherness as a Kind of Being: a Reading of Plato’s *Sophist*”, en P. Osborne (ed.), *Afterlives: Transcendentals, Universals, Others* (London: CRMEP Books, 133–162).
- Marcos de Pinotti, G.** (1995), *Platón ante el problema del error: la formulación del Teeteto y la solución del Sofista* (Buenos Aires: Fundec).
- Muñoz, E.** (2006), “Atestación y pasividad: Paul Ricoeur y el *Gewissen* heideggeriano”, en P. Mena Malet (comp.), *Fenomenología por decir: homenaje a Paul Ricoeur* (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 99–112).
- O’Brien, D.** (2019), “To Be and Not To Be in Plato’s *Sophist*”, en B. David (ed.), *Passionate Mind: Essays in Honor of John M. Rist* (Baden–Baden: Academia, 93–136).
- Platón** (2014), “Sofista”, en *Platón III: Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias, Cartas* (Madrid: Gredos, 9–118).
- Platón** (1993), *Le Sophist*, traducción de N.-L. Cordero (París: GF-Flammarion).
- Ricoeur, P.** (1970), *Freud and Philosophy: an Essay on Interpretation* (New Haven: Yale University Press).
- Ricoeur, P.** (1985), *Temps et Récit III : Le temps raconté* (Paris: Éditions du Seuil).
- Ricoeur, P.** (1990a), *Soi-même comme un autre* (Paris: Éditions du Seuil).
- Ricoeur, P.** (1990b), “Negatividad y afirmación original”, en *Historia y verdad*, traducción de A. Ortiz García (Madrid: Encuentro, 295–316).
- Ricoeur, P.** (1991), “L’attestation: entre phénoménologie et ontologie”, en *Paul Ricoeur: les métamorphoses de la raison herméneutique: actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 1er-11 août 1988 / sous la dir. de Jean Greisch et Richard Kearney* (Paris: Cerf, 381–403).
- Ricoeur, P.** (1994), “Multiple étrangeté”, en *Anthropologie Philosophique: Écrits et conférences 3* (Paris: Éditions du Seuil, 2013: 393–414).
- Ricoeur, P.** (1996), *Sí mismo como otro* (México: Siglo XXI).
- Ricoeur, P.** (1998), *Critique and Conviction: Conversations with Francois Azouvi and Marc de Launay* (Nueva York: Columbia University Press).
- Ricoeur, P.** (1999), *De otro modo: Lectura de “De otro modo que ser o más allá de la esencia” de Emmanuel Lévinas* (Barcelona: Anthropos).
- Ricoeur, P.** (2004), *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Folio).
- Ricoeur, P.** (2009), “El yo, el tú y la institución. Los fundamentos de la moral: la in-

tención ética”, en *Educación y política: De la historia personal a la comunión de libertades* (Buenos Aires: Prometeo, 69-80).

**Ricoeur, P.** (2013a), *Anthropologie Philosophique: Écrits et conférences 3* (Paris: Éditions du Seuil).

**Ricoeur, P.** (2013b), *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles* (México: Siglo XXI).

**Thun, R.** (2010), “Ricoeur on Self-Constitution by Alterity-Experience: Hermeneutical Dimensions of the Fractured Cogito”, en E. Balsemão Pires, B. Nonnenmacher y S. Büttner-von Stülpnagel (eds.), *Relations of the Self* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra: 333-348).

**Vallée, M.-A.** (2010), “Quelle sorte d’être est le soi? Les implication ontologiques d’une hérmeneutique du soi”, *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, 1 (1): 34-44.

**Walton, R.** (2001), “La subjetividad como respuesta y centramiento: multiplicidad y unidad en las figuras del yo”, *Natureza Humana*, 3(1): 9-49.

*Recibido: 29-07-2024; aceptado: 04-12-2024*