

# EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD PERSONAL Y LA ONTOLOGÍA ARISTOTÉLICA DEL ACTO Y DE LA POTENCIA SEGÚN PAUL RICOEUR

Servando David Trujillo Trujillo

Universidad de La Laguna

[davidtrujillo@centromencey.com](mailto:davidtrujillo@centromencey.com)

## RESUMEN

La propuesta de distinguir la ipseidad de la mismidad es la solución aportada por Ricoeur a la cuestión de la identidad personal. En este trabajo pretendemos analizar los supuestos ontológicos que subyacen a esta modalidad de identidad-*ipse* excluyente de la permanencia de una sustancia inmutable. Para ello nos ocuparemos de la particular reapropiación llevada a cabo por el pensador francés de la *dynamis* y de la *enérgeia* de la *Metafísica* de Aristóteles porque, a nuestro juicio, revela una constante en su vasto legado intelectual: la prioridad de una ontología del ser como acto-potencia frente a una ontología del ser como sustancia. Nos serviremos, asimismo, del fenómeno de la promesa, paradigma de la ipseidad, para mostrar el modo de ser de un sí mismo en tanto *dynamis* y *enérgeia*.

PALABRAS CLAVE: Ricoeur, identidad, ipseidad, *dynamis*, sí mismo, Aristóteles, ontología.

## ABSTRACT

«The problem of personal identity and the Aristotelian ontology of the act and the power according to Paul Ricoeur». The proposal to distinguish ipseity of sameness is the solution provided by Ricoeur to the question of personal identity. In this work we intend to analyze the ontological assumptions that underlie this modality of identity-*ipse* rejecting to any permanence of an immutable substance. For this we will deal with the particular reappropriation carried out by the French thinker of the *dynamis* and the *enérgeia* of the Aristotles *Metaphysics* because, in our opinion, reveals a constant that has occurred in its vast intellectual legacy: the priority of an ontology of being as an act-power versus an ontology of being as substance. Finally, we will use the phenomenon of the promise, the paradigm of ipseity, to show the way of being itself as in *dynamis* as in *enérgeia*.

KEYWORDS: Ricoeur, identity, ipseity, dynamis, self, Aristotle, ontology.



## INTRODUCCIÓN. MISMIDAD E IPSEIDAD

Una de las cuestiones que ha sido profundamente investigada por el pensador francés Paul Ricoeur ha sido la del dilema de la identidad personal. Si bien los orígenes de este problema pueden encontrarse en los primeros trabajos dedicados al análisis fenomenológico de la voluntad, fue en la década de los ochenta cuando, en las conclusiones del tercer volumen de *Tiempo y Narración*, el filósofo plantea abiertamente el tema, reclamando, como necesaria para la solución de dicha cuestión, la distinción de dos términos fundamentales que serán retomados en sus posteriores trabajos y para abordar diferentes temáticas, hasta el final de su itinerario filosófico. Nos referimos a las nociones *mismidad* e *ipseidad*, cuya diferencia trataremos de hacer ver siguiendo el recorrido que hace Ricoeur en la obra *Sí mismo como otro*, según tres niveles progresivos<sup>1</sup>.

En un primer nivel, la distinción es introducida a nivel lingüístico. El concepto «idéntico» se presta a una equivocidad, que permite aclarar y diferenciar los dos sentidos que el término tiene para Ricoeur, que corresponden respectivamente a los términos latinos *idem* e *ipse*<sup>2</sup>. El primer sentido de «idéntico» tiene que ver con lo sumamente parecido (*idem* en latín, *gleich* en alemán y *same* en inglés), donde *idem* significa «el mismo», con lo que queda definida la mismidad como sinónimo de la identidad-*idem*. La diversidad, lo otro o lo distinto queda al margen o subsumido bajo el predominio de lo mismo, de la identidad considerada como *idem*.

Siguiendo con la diferenciación semántica entre *idem* e *ipse*, precisa Ricoeur que el segundo sentido de «idéntico» hace referencia a propio y no tiene en su polo contrario lo diferente, sino lo extraño. Una identidad como sí (*ipse* en latín, *selbst* en alemán y *self* en inglés) que quiere decir «él mismo» y que va a ser considerada por el autor como un concepto clave en su itinerario filosófico: «Mi tema de estudio es la propia identidad como ipseidad, sin juzgar de antemano el carácter inmutable

---

<sup>1</sup> Aunque los temas tratados en la obra *Lo voluntario y lo involuntario* nada tienen que ver con el problema de la identidad personal, el par de términos utilizados en el título de este primer gran trabajo de Ricoeur deja ver ciertos paralelismos con los términos *ipse* e *idem*. Estas nociones vienen a constituir la nueva polaridad que con anterioridad había sido representada por lo voluntario y lo involuntario absoluto, como se constata en una nota a pie de página escrita por el propio filósofo en *Sí mismo como otro*: «En *Le volontaire et l'involontaire*, la mediación no era un problema importante; yo hablaba entonces tranquilamente de la reciprocidad de lo voluntario y de lo involuntario, y tomaba de nuevo, sin gran escrúpulo, la fórmula de Maine de Biran: "Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate"; todo lo más se podía decir que lo voluntario relativo de la motivación y de los poderes ocupaba el centro entre los dos extremos del proyecto y del carácter». Cf. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo veintiuno editores, 1996, pp. 119-120 [Traducción de Agustín Neira Calvo]. Encontramos, entonces, cincuenta años más tarde, que tanto la relación de reciprocidad entre la voluntad y lo involuntario absoluto como el término que media entre ambos extremos serán revisados.

<sup>2</sup> Cf. P. Ricoeur, «La identidad narrativa», en P. Ricoeur, *Historia y Narratividad*, Barcelona, Editorial Paidós, 1999, p. 215 [Introducción de Ángel Gabilondo y Gabriel Aranzueque. Traducción de Gabriel Aranzueque].



o cambiante del sí mismo»<sup>3</sup>. Mientras que la mismidad tiene como referencia a la identidad-*idem*, la ipseidad, opuesta a la mismidad, equivaldrá a la identidad-*ipse*.

Si esta distinción es inicialmente de carácter puramente nominal, la introducción, por parte de Ricoeur, de la dimensión temporal del sí mismo permitirá hacer ver con mayor claridad los fenómenos de la mismidad y la ipseidad, adquiriendo así tal diferencia su máximo valor. La confrontación entre ambos términos, que en los estudios cinco y sexto de *Sí mismo como otro* es presentada en su momento de mayor eclosión, conduce a que la diferencia sea mostrada y establecida desde una perspectiva fenomenológica. A este nivel, Ricoeur muestra dos modalidades de persistir en el tiempo, que requieren de una articulación dialéctica para ser comprendidas. Por un lado, la identidad *idem*, la mismidad, que equivale, entre otras cosas, a las huellas digitales, al código genético o a la figura emblemática del carácter, a través de los cuales puede reconocerse a un hombre como *el mismo* pese al transcurso del tiempo. Esta identidad propia de la mismidad implica, entonces, una permanencia en el tiempo ligada a la cuestión ¿qué? Por otro lado, la identidad *ipse*, la ipseidad, que corresponde a y se manifiesta en el fenómeno de mantenerse en el tiempo, por más peso que tengan las inclinaciones o tendencias de una persona, las propias circunstancias de su vida o los golpes de infortunio. Para Ricoeur, el paradigma de la identidad *ipse* será la promesa, pero también se revela este fenómeno de persistir en el tiempo en el cumplimiento de una tarea<sup>4</sup> o un proyecto de vida<sup>5</sup>. Se trata del él mismo que debe perseverar en el tiempo y requiere de una identidad voluntaria, deseada, afirmada, sin tener en cuenta los cambios. A través de estas diversas modalidades de estabilidad del sí mismo se construye y reconstruye la identidad-*ipse*, que da respuesta a la pregunta ¿quién?

Finalmente, en un tercer nivel, el filósofo muestra esta distinción entre la mismidad y la ipseidad en una dimensión ontológica más profunda, que viene a ser argumentada a partir de uno de los textos de Aristóteles que aquel ha tomado en consideración desde las primeras etapas de su itinerario filosófico. Nos referimos a la *Metafísica* del filósofo griego, cuya célebre polisemia sobre el ser y sus respectivas derivaciones, introducidas en el libro sexto, sirven a Ricoeur de guía en el planteamiento de la cuestión *qué clase de ser es el sí mismo*: «Al respecto, el texto de Aristóteles que ha guiado la indagación que sigue sobre los supuestos ontológicos de mi propia hermenéutica del sí se lee en la *Metafísica E2*»<sup>6</sup>.

Dadas las implicaciones decisivas que esta deriva ontológica tiene para la hermenéutica del sí mismo planteada en su obra cumbre, *Sí mismo como otro*, analizaremos, en primer lugar, las acepciones aristotélicas del ser implicadas en la

<sup>3</sup> Cf. Ricoeur, *ibídem*, p. 216.

<sup>4</sup> Cf. G. Arciero y G. Bondolfi, *Selfhood, Identity and Personality Styles*, Oxford, Editorial Wiley-Blackwell, 2011, p. 72.

<sup>5</sup> Cf. M.-F. Begué, «El proyecto y la promesa. Aportes de Paul Ricoeur a la fenomenología del querer», *Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*, vol. III, 2009, pp. 677-690.

<sup>6</sup> Cf. P. Ricoeur, «De la metafísica a la moral», en P. Ricoeur, *Autobiografía Intelectual*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1997, p. 95 [Traducción de Patricia Willson].



temática de la identidad personal. Luego, mostraremos cómo el beneficio que saca Ricoeur de las ideas de acto y de potencia para la explicación de la constitución del sí mismo exige ser liberado de la concepción del ser en tanto que sustancia. Por último, presentaremos a la mismidad y a la ipseidad como dos modos de ser constituyentes de la persona.

## 2. EL SÍ MISMO Y LAS ACEPCIONES DEL SER

Iniciamos nuestra investigación ontológica sobre el tipo de ente que es el sí mismo con una definición de la ciencia encargada de esta tarea, extraída del libro cuarto (Γ) de la *Metafísica* de Aristóteles: «Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras (ciencias), en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo que es, sino que tras seccionar de ello una parte, estudia los accidentes de ésta: así, por ejemplo, las ciencias matemáticas<sup>7</sup>. Este pasaje, retomado en diversas ocasiones por el pensador francés<sup>8</sup>, deja bien a las claras que la metafísica aristotélica, habiendo sido definida en el libro primero (A) como una ciencia de las causas y de los principios supremos, es considerada luego, en el libro cuarto (Γ), como una doctrina «del ser» o, también, «del ser en cuanto ser». Dado que la investigación de las causas y principios primeros de las cosas lleva a definir la metafísica como una ontología, es decir, una teoría del ser, esa investigación influirá decisivamente en Ricoeur a la hora de afrontar el problema del modo de ser del sí.

Será en el libro sexto (E) de la *Metafísica* donde se planteará la cuestión del ser en general, enumerándose en él una lista de significados del ser que serán las acepciones candidatas para que sean vinculadas a ellas la *mismidad* y la *ipseidad*. El célebre texto que sigue despliega esta polisemia de la dicción del ser, a mitad de camino entre la homonimia y la sinonimia: «Pero puesto que “lo que es”, sin más precisiones, se dice en muchos sentidos: en primer lugar, está lo que *es* accidentalmente; en segundo lugar, lo que *es* en el sentido de “es verdadero” y lo que *no es* en el sentido de “es falso”; además, están las figuras de la predicación (por ejemplo, qué [es], de qué cualidad, de qué cantidad, dónde, cuándo [es], y cualquier otra cosa que signifique de este modo), y aún, además de todos estos [sentidos], lo que *es* en potencia y en acto»<sup>9</sup>.

De la pluralidad de significados de ser que aparece en este texto —el ser según las categorías, el ser en acto y en potencia, el ser-verdadero y el ser-falso, y

<sup>7</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Barcelona, Editorial Gredos, Biblioteca de los Grandes Pensadores, 2003, 1003 a 18-26 [Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez].

<sup>8</sup> Cf. P. Ricoeur, *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*, México, Siglo veintiuno editores, 2013, p. 184 [Traducción de Adolfo Castañón]; P. Ricoeur, «Ontologie», *Encyclopaedia Universalis*, France CA, 1968, p. 904; P. Ricoeur, *op. cit.*, 1997, p. 95.

<sup>9</sup> Cf. Aristóteles, *op. cit.*, 1026 a 33-1026 a 2.



el ser por accidente—, Ricoeur va a privilegiar la acepción del ser en potencia y en acto por encima de las otras por considerarla más adecuada para dar respuesta a la pregunta por el tipo de ente que es el sí mismo. Si, de una parte, intenta que el modo de ser del sí mismo no sea reducido a la categoría de sustancia, evitando así la deriva sustancialista o esencialista en la que se ha visto envuelta tradicionalmente la noción de sí mismo, de otra, se empeña en recuperar y apropiarse las nociones de acto y potencia, que le servirán de base tanto para resolver el problema del modo de ser del sí como para fundar la unidad analógica del actuar tal como este es presentado en *Sí mismo como otro*.

De los cuatro significados de ser que señala Aristóteles destacaremos, por tanto, dos, a los que prestaremos una especial atención: el ser según las categorías y el ser como acto y potencia. Mientras que la línea que prioriza la ontología de la sustancia ha sido tradicionalmente predominante a la hora de dar cuenta de la constitución del sí mismo, Ricoeur, por el contrario, se decanta por una segunda vía de investigación en la que el sí mismo sea considerado, ante todo, como acto y potencia, aunque todo ello en el marco de una concepción que englobe, en todo caso, a la categoría de entidad o sustancia (que son los términos utilizados generalmente para traducir el aristotélico de *ousía*<sup>10</sup>).

## EL SER COMO ENTIDAD

Según una primera línea de análisis, que es la que prevalece en la metafísica aristotélica, el ser según las categorías comporta que ser quiere decir cualidad, cantidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo y, de manera fundamental, entidad, razón por la cual la serie de significaciones múltiples del ser se organizará alrededor de las figuras de atribución. Pero si todos los significados del ser suponen el ser de las categorías, a su vez, el ser de estas supone y se basa en la categoría considerada por Aristóteles como primera y fundamental: la *ousía* o entidad, de la que se ocupan las investigaciones llevadas a cabo en los libros séptimo (Z) y octavo (H): «Si “lo que es”, —dice Aristóteles—, se dice tal en todos estos sentidos, es evidente que lo que es primero de «todos» ellos, es el qué-es referido a la entidad»<sup>11</sup>. La articulación de estas figuras de atribución o categorías, así como los otros significados del ser,

---

<sup>10</sup> Tradicionalmente, se ha traducido *ousía* con el término sustancia. Así se hace en las traducciones de la *Metafísica* de García Yebra y de Patricio de Azcárate. La preferencia por el término sustancia frente al de entidad es justificada por Carvajal Cordón, que expone una serie de razones al respecto en su trabajo «El problema de la sustancia en la “metafísica” de Aristóteles». En la actualidad, sin embargo, traductores como García Gual y Calvo Martínez han defendido la conveniencia de traducir *ousía* por «entidad», que desde el punto de vista filológico es un término más adecuado: «entitas», «entidad» es un sustantivo formado sobre «ens, entis», «ente», término introducido para traducir el participio griego *ὄν, ὄντος*. Cf. J. Carvajal Cordón, «El problema de la sustancia en la “metafísica” de Aristóteles», *Anales del Seminario de Metafísica*, núm. Extra Homenaje a S. Rábade, Ed. Complutense, 1992, p. 890.

<sup>11</sup> Cf. Aristóteles, *op. cit.*, 1028 a 13-15.



son reenviados y se reúnen entonces en el ser de la entidad, que viene a representar para Aristóteles «la unidad de tipo único»: «¿Qué es este algo único? —se pregunta y responde Carvajal Córdón—. Aristóteles lo dice con toda claridad: es la sustancia. Y se encarga de mostrar que el ser según lo verdadero y lo falto, el ser según el acto y la potencia y el ser por accidente se dicen todos en relación con el ser según las figuras de las categorías y que éste se dice en relación al ser de la primera categoría, la sustancia, no siendo otra cosa que determinaciones o modos de ésta. De forma que el primero de los significados del ser, que no es un significado particular, sino el significado por excelencia, es la *sustancia*»<sup>12</sup>.

Puesto que el ser es primordialmente *ousía*, hasta el punto de que la metafísica aristotélica es considerada también como una teoría de la sustancia<sup>13</sup>, cabe entonces concluir con Aristóteles que la pregunta ¿qué es lo que es? viene a coincidir con esta otra: «¿Qué es la entidad?»<sup>14</sup>. Y, al igual que sucediera con el término «ser», la entidad no es un concepto unívoco, sino multívoco: «Se dice, si no en más sentidos, al menos fundamentalmente en cuatro: en efecto, la entidad de cada cosa parecen ser la esencia, el universal, el género y, en cuarto lugar, el sujeto»<sup>15</sup>. Dado que, de los cuatro sentidos de entidad indicados, el universal y el género no cumplen los requisitos para optar a la sustancialidad, sólo los otros dos sentidos ocuparán un lugar importante en el resto del libro séptimo (Z), estando la acepción de la entidad como sujeto o sustrato subordinada a la de esencia o forma. Para Aristóteles, el significado por excelencia de entidad sensible no será el de materia, sino el de forma, ya que esta, como concluye acertadamente Reale, «es unidad por excelencia y, además, da unidad a la materia que informa»<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Cf. Carvajal Córdón, *op. cit.*, pp. 894-895.

<sup>13</sup> Si la metafísica es *aitiología* —la ciencia que investiga las causas y los principios primeros de las cosas— y es *ontología* —ciencia del ser en cuanto ser y sus atributos—, la ontología es, asimismo, *usiología*, que se ocupa fundamentalmente de la entidad, la cual garantiza la unidad de las distintas significaciones de «ser». La metafísica de Aristóteles es, por tanto, también *usiología*. Cf. G. Reale, *Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles*, Barcelona, Editorial Herder, 1999, p. 63 [Traducción de J.M. López De Castro].

<sup>14</sup> Cf. Aristóteles, *op. cit.*, 1028 b 3-4.

<sup>15</sup> Cf. Aristóteles, *ibídem*, 1028 b 33-36.

<sup>16</sup> Cf. Reale, *op. cit.*, p. 167. A pesar de que la traducción latina de *ousía* como sustancia se ha convertido prácticamente en sinónimo de aquella, dicha traducción expresa solo uno de los significados de *ousía*. Los diversos sentidos que tiene la noción de *ousía* son: 1) *esencia*: entidad, la cosa que es, la forma; 2) *sustrato*: sujeto de atribución y sustrato del cambio, la materia; 3) *sinolo*: el compuesto de materia y forma. Aunque lo que existe es el compuesto de materia y forma, Ricoeur subraya que la *ousía* se dice primariamente de la forma (Cf. Ricoeur, *op. cit.*, 1968, p. 904; Ricoeur, *op. cit.*, 2013, pp. 145-147), entendiéndolo por ello la forma del sinolo, o sea, de la sustancia material e individual. Además de estos significados, que servirán de fundamento para la identidad concebida como *idem*, es necesario señalar cinco caracteres definitorios de la sustancia que apuntan en esta dirección. Según expone Reale, por sustancia entiende Aristóteles: a) lo que *no es inherente a otro ni se predica de él*, y por tanto es sujeto de inherencia y predicación; b) lo que *puede subsistir por sí o separadamente* del resto, o sea independientemente; c) lo que es «*algo determinado*» [...]; d) lo que tiene una *unidad intrínseca* y no es un mero agregado no organizado de partes; e) lo que *es acto o está en acto* (y no pura potencia). Cf. Reale, *op. cit.*, p. 165.



Ahora bien, si esta acepción del ser como entidad juega una función unificadora en la metafísica aristotélica, una vez que la *ousía* viene determinada por la forma y que esta constituye tanto las entidades sensibles como las suprasensibles<sup>17</sup>, la perspectiva ontológica de Ricoeur se caracteriza, por el contrario, por una oposición constante a la tendencia de la filosofía a pensar el ser en tanto que sustancia. La oposición de Ricoeur a entender el ser en términos de la entidad aristotélica tiene sus antecedentes en el curso *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*<sup>18</sup> y en el conocido artículo titulado «Negatividad y afirmación originaria»<sup>19</sup>, se mantiene en las obras *La metáfora viva* y *Tiempo y Narración*<sup>20</sup>, y culmina en los últimos trabajos, *Sí mismo como otro* y *Caminos de reconocimiento*. Son numerosas asimismo las entrevistas realizadas a Ricoeur en las que pueden encontrarse afirmaciones que apuntan en esta dirección. De estas destacamos la siguiente: «Mi problema, para mí, es reactivar temas que, si no inutilizados, en todo caso se han mantenido como secundarios como, por ejemplo, —y lo digo enseguida—, el de los múltiples significados del ser, enunciado por Aristóteles: el sustancialismo no ha agotado la ontología ya que tenemos al menos la posibilidad de pensar el ser en términos de acto, de acción, de actuar, de padecer. Eso es exactamente lo que es mi línea inicial, al hablar de una filosofía de la acción, de la voluntad. Mi pregunta es: ¿qué es la acción humana?»<sup>21</sup>.

Será en la obra *Sí mismo como otro*, publicada a principios de los años noventa, cuando esta crítica reiterada al sustancialismo aparecerá con mayor fuerza<sup>22</sup>,

---

<sup>17</sup> Cf. Reale, *ibidem*, p. 177.

<sup>18</sup> En este curso dictado en la Universidad de Estrasburgo, Ricoeur denuncia la prioridad que ha cobrado el sentido del ser como sustancia, en detrimento de la concepción del ser como relación. Es por esta razón que el joven filósofo declara su preferencia por el entrecruzamiento de los grandes géneros platónicos, que remite a un sentido de ser que reposa sobre «las ideas de relación y del otro».

<sup>19</sup> Publicado por primera vez en 1956 y reeditado en la segunda versión de *Historia y Verdad*, el artículo constituye una nueva intervención de Ricoeur en la polémica contra el esencialismo y contra la ontología de la sustancia, proponiendo, por contra, una ontología del acto en la cual se conciba al ser como lo que es: sin esencia o cuya esencia consiste en su existencia. Son diversas las afirmaciones del ensayo que reflejan de manera ejemplar su posición ante estas temáticas. Particularmente claros resultan los términos en que se expresa al final del escrito: «Todas las filosofías clásicas son en diverso grado filosofías de la forma, bien sea de la forma como Idea, o bien de la forma como sustancia y quiddidad. La función de la negación es hacer difícil la filosofía del ser [...]. 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». Cf. P. Ricoeur, «Negatividad y afirmación originaria», en P. Ricoeur, *Historia y verdad*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, pp. 315-316 [Traducción de Alfonso Ortiz García].

<sup>20</sup> La exploración del fenómeno de la innovación semántica y la creación de nuevos significados en el lenguaje llevada a cabo en ambos trabajos, considerados por el autor como obras gemelas, lo lleva de nuevo a plantear una concepción dinámica del ser, del ser como actualidad y potencialidad, evitando así el error de equiparar lo real con lo ya dado y que puede ser constatado empíricamente.

<sup>21</sup> Cf. P. Ricoeur, «De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira», en C. Bouchindhome et R. Rochlitz (coll. «Procopé»), *Temps et Récit de Paul Ricoeur en débat*, Paris, Cerf, 1999, p. 22.

<sup>22</sup> Cf. G. Fiasse, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricoeur. Analyses éthiques et ontologiques*, Lovaina, Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-La-Neuve, 2006, p. 74.



al mismo tiempo que, ya desde el prólogo de la misma, se anuncia el proyecto de tratar el actuar humano como un modo de ser fundamental<sup>23</sup>. Hablar, hacer, narrar, someterse a la imputación, son considerados por Ricoeur como modos distintos de un actuar fundamental, a través de los cuales la *ipseidad* se revela. Y el modo de ser del sí se muestra en lo que una persona puede o no puede hacer<sup>24</sup>. Es aquí, en torno a la noción de poder, donde Ricoeur halla el punto de partida de una posible reflexión ontológica, guiada por una reactualización de aquellas tradiciones filosóficas que, como la de Aristóteles, han puesto el acento en la noción de potencia a la hora de decir lo que es el ser. «Con los años —dice Ricoeur— me he ido interesando crecientemente en explorar ciertas metafísicas de la potencia y el acto. En *Sí mismo como otro*, abordo esto en mi análisis de la capacidad de hablar, narrar y actuar. Esta fenomenología del “Yo puedo”, a su vez, me lleva al intento aristotélico en la *Metafísica* E 2 de esbozar las meta-categorías de la potencialidad y de la actualidad en línea con su compromiso con una pluralidad de significados del ser»<sup>25</sup>. Hemos de analizar, por tanto, esta segunda acepción del ser, que ha sido tradicionalmente «sacrificada, demasiado a menudo —siguiendo la expresión del propio Ricoeur— al ser-substancia»<sup>26</sup>.

#### EL SER COMO POTENCIA Y ACTO

Abrimos esta segunda línea de análisis con una de las nociones del binomio, la de *dynamis*, destacando la definición dominante del término entre todas aquellas a las que se alude en el capítulo 12 del libro quinto ( $\Delta$ ) de la *Metafísica*. Por potencia se entiende, dice Aristóteles, «el principio del movimiento o del cambio que se da en otro, o bien [en lo mismo que es cambiado, pero] en tanto que otro»<sup>27</sup>. A propósito de este sentido de potencia, que juega un papel fundamental en las reflexiones de Ricoeur, destacamos que el principio del movimiento puede hallarse en otro respecto

<sup>23</sup> Cf. Ricoeur, *op. cit.*, 1996, p. xxxiv.

<sup>24</sup> Las siguientes afirmaciones de Ricoeur realizadas en una entrevista dejan muy clara la intrincada relación entre identidad y capacidad: «El poder siempre se encuentra vinculado al problema de la identidad, ya sea personal o colectiva. ¿Por qué? Porque la cuestión de la identidad gira en torno de la pregunta “¿quién soy?”, y dicha pregunta depende esencialmente de esta otra “¿qué puedo hacer”, o bien, “¿qué no puedo hacer?”. La noción de “identidad” se encuentra, por tanto, estrechamente vinculada a la de “poder”. Cf. P. Ricoeur, «Políticas de la memoria. Entrevista con Gabriel Aranzueque», en P. Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, Editorial Arce, 1999, p. 107 [Presentación de Ángel Gabilondo y Traducción de Gabriel Aranzueque].

<sup>25</sup> Cf. R. Kearney, A. Bernard Kearney and F. Turolto, «A conversation with Paul Ricoeur», *Symposium. Canadian Journal of Continental Philosophy*, vol. 9, núm. 2, 2005, pp. 260-270.

<sup>26</sup> Cf. P. Ricoeur, *op. cit.*, 1996, p. xxxiv.

<sup>27</sup> Cf. Aristóteles, *op. cit.*, 1019 a 15-16. Los otros sentidos de potencia que aparecen en el capítulo doce del libro quinto de la *Metafísica* son: potencia pasiva por la que una cosa es capaz de recibir los cambios o de padecerlos; capacidad para llevar algo a buen término; capacidad de una cosa para ser modificada como debe serlo; cualidad por la que la cosa no puede ser alterada de manera importante.



a lo que es movido o bien dicho principio puede residir en el mismo ente que es movido, pero en cuanto puede ser considerado como otro respecto de sí mismo. Junto a esta primera definición ofrece Aristóteles la de potencia pasiva: «Principio según el cual algo es cambiado o movido por la acción de otro, o bien de ello mismo, pero en tanto que otro»<sup>28</sup>. Esta definición complementaria permite el establecimiento de la distinción entre potencia activa y potencia pasiva, cuando se toma en consideración el objeto en el que reside la potencia<sup>29</sup>.

Después de apuntar los sentidos fundamentales del término potencia en el capítulo primero del libro noveno (Θ) y de establecer en el siguiente capítulo la distinción entre potencias irracionales y racionales, pasa Aristóteles, en el tercer capítulo, a confirmar críticamente la relevancia de establecer la distinción entre potencia y acto, concluyendo con una explicación en la que asocia este último término especialmente a movimiento. «La palabra “acto” —dice—, vinculada a la realización plena, se ha extendido también a otras cosas, fundamentalmente a partir de los movimientos»<sup>30</sup>. Para Reale, pese a que existe otra acepción de «acto», la que lo refiere a la sustancia, la acepción de acto en términos de movimiento, que implica actividad, es la primera<sup>31</sup>.

El privilegio que adquiere la teoría del acto y de la potencia frente a la teoría de la sustancia estuvo siempre presente en el pensamiento filosófico de Ricoeur. Matthew Daigler señala que en la elaboración de la concepción del ser como actualidad y potencialidad pueden ser distinguidas tres importantes etapas: una inicial en la que aparecen los trabajos sobre la voluntad y la naturaleza, luego una segunda en la que Ricoeur lleva a cabo los análisis sobre la innovación semántica de la metáfora y la narración, y finalmente una tercera etapa en la que, especialmente en *Sí mismo como otro*, desarrolla la hermenéutica del sí mismo<sup>32</sup>. En esta obra, incluso antes de que en su último estudio lleve a cabo Ricoeur la aproximación ontológica a la cons-

---

<sup>28</sup> Cf. Aristóteles, *ibidem*, 1019 a 19-20.

<sup>29</sup> Cf. Reale, *op. cit.*, p. 81.

<sup>30</sup> Cf. Aristóteles, *op. cit.*, 1047 a 30-31.

<sup>31</sup> Cf. Reale, *ibidem*, p. 83. La relevancia del movimiento y el cambio en la filosofía aristotélica es destacada también por Ricoeur en un artículo que lleva precisamente por título «Ontologie», dedicado a definir la ontología y su relación con la metafísica, la ciencia, el lenguaje y la fenomenología. Al inicio de este trabajo, Ricoeur revisa la problemática del ser en Parménides y Platón, para luego establecer algunas diferencias generales de estos respecto de la metafísica de Aristóteles. Una de ellas es la introducida cuando analiza la diferencia entre el ser como acto y el ser como potencia. Sobre esto afirma Ricoeur lo siguiente: «Esta distinción [...] ha tenido al menos el mérito de reintroducir el movimiento y el cambio en la esfera de la inteligibilidad; no hay cambio, en efecto, si el ser es completo y acabado, si nada es potencial, virtual; esta modalidad aristotélica del no-ser fue, para el resto de la historia de las ideas, una gran conquista y una formidable trampa». Cf. Ricoeur, *op. cit.*, 1968, p. 904.

<sup>32</sup> En las conclusiones de su trabajo, Daigler afirma lo siguiente de Ricoeur: «Él nunca ha renunciado a la convicción de que el ser es más que lo empíricamente verificable, eso que permanece ante nosotros aquí y ahora [...]. Esta postura ontológica ha permitido a Ricoeur preservar el vínculo que une libertad y naturaleza, dar cuenta del poder de la palabra poética para recrear el mundo en el cual nosotros vivimos y nos movemos y tomamos nuestro ser, y finalmente restaurar el arraigo del sujeto en un mundo que no cuida el cuidado humano. Antes que sea esencia, el ser es acto, y antes



titución del sí, el lenguaje de la potencia y del acto aparece en numerosas ocasiones en los nueve estudios precedentes. En ellos la distinción entre potencia y acto será clave para elaborar el concepto de «obrar humano».

De un lado, el término potencia es utilizado para referirse a una variedad de poderes y no poderes, que permite mostrar al hombre como un ser capaz de actuar y de padecer<sup>33</sup>. Y es debido a que la noción de hombre actuante es indisoluble de la de hombre sufriente, que el concepto de potencia abarca tanto un sentido activo, aproximándose con ello al concepto de acto, como un sentido pasivo. De otro lado, la noción de acto aparece como sinónima de una serie de nociones relacionadas entre ellas que tienen un uso abundante en *Sí mismo como otro* —por ejemplo: acción, actuar, obrar, fabricación, movimiento, etc.—. Y es, precisamente, a través de una diversidad de acciones, que no son otra cosa que la efectuación de las capacidades, y del desvío por el aspecto objetual de las mismas —es decir, del rodeo por el «qué» y el «cómo» antes de volver al «quién»—, como Ricoeur da cuenta de la problemática del sí mismo, a la que afronta mediante una cuádruple indagación —¿quién dice?, ¿quién hace?, ¿quién se narra? y ¿quién es sujeto de la imputación moral?—. El carácter disperso de la investigación es compensado merced al papel aglutinador de la cuestión *quién*.

Para llevar a cabo esta indagación, en la que se interroga sobre el sí planteándose la pregunta por el *quién*, el filósofo se apoya en el análisis de una serie de figuras del actuar humano, que confiere un cierto carácter fragmentario a sus estudios. Sin embargo, pese a la diversidad y heterogeneidad de acciones y poderes del agente humano, el filósofo encuentra una afinidad de sentido entre ellos, una cierta «unidad fragmentaria», según la expresión de François Marty<sup>34</sup>, que lo lleva a asignar a la categoría «actuar» una función de reunión de grado más elevado. La fenomenología del sí apunta a una cierta unidad de la acción humana. Tomando prestada a Aristóteles la expresión «unidad analógica», pero sustituyendo las categorías del ser por las categorías del actuar<sup>35</sup>, Ricoeur propone hablar de «unidad analógica del actuar», lo que le permite remitirse a la metacategoría del ser como acto y como potencia y hallar en ella una significación ontológica estable. «Sobre esta analogía —dice— viene a injertarse una tentativa de reapropiación de la acepción aristotélica del ser como acto y potencia»<sup>36</sup>.

---

que sea presencia inerte, es el dinamismo del esfuerzo y el deseo». Cf. M.A. Daigler, «Being as act and potency in the philosophy of Paul Ricoeur», *Philosophy Today*, 42, 2 1998, p. 384.

<sup>33</sup> *Sí mismo como otro* destaca un haz de poderes determinados: poder de decir, poder de obrar sobre el curso de las cosas y de influir en los otros protagonistas de la acción, poder de unificar la propia vida en una narración inteligible y aceptable, poder de considerarse el autor verdadero de los propios actos, corazón de la idea de imputabilidad. No obstante, en su obra póstuma, *Caminos de reconocimiento*, Ricoeur elabora una fenomenología de las capacidades que añade dos nuevos poderes: el poder de recordar y el poder de prometer.

<sup>34</sup> Cf. F. Marty, «L'unité analogique de l'agir», en J. Greisch (presentación), *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne Editeur, 1995, p. 88.

<sup>35</sup> Cf. Fiasse, *op. cit.*, p. 73.

<sup>36</sup> Cf. Ricoeur, *op. cit.*, 1997, p. 99.



El carácter laborioso de la recuperación y reforma ricoeuriana del binomio potencia-acto se pone en evidencia cuando el filósofo afronta una serie de perplejidades suscitadas por el texto de los libros quinto ( $\Delta$ ) y noveno ( $\Theta$ ) de la *Metafísica*. El objetivo de Ricoeur es en todo momento superar los obstáculos que impiden formular ontológicamente su filosofía de la acción. Una de las mencionadas perplejidades centra especialmente nuestro interés, puesto que tiene que ver precisamente con el entrecruzamiento, que se produce en el texto de Aristóteles, entre las dos acepciones del ser en las que hemos centrado nuestro trabajo, la del ser como acto y potencia y la del ser como sustancia<sup>37</sup>.

Para abordar este problema ontológico de fondo, Ricoeur atiende a una dificultad previa relacionada con lo que podríamos llamar con Reale «el teorema de la prioridad del acto sobre la potencia»<sup>38</sup>. En el afán de asegurar la cualidad del cambio inherente al ser, Aristóteles se ve llevado a recurrir a la tesis de la preeminencia del acto sobre la potencia en los tres sentidos que se explicitan en el capítulo octavo del libro noveno ( $\Theta$ ): en cuanto a la noción, en cuanto al tiempo —en un sentido el acto es anterior a la potencia y en otro sentido no lo es— y en cuanto a la entidad. Este «privilegio del acto conduce entonces a la *colusión* entre acto y sustancia. La sustancia se vuelve la única efectividad»<sup>39</sup>. Según expone Reale, para mostrar la anterioridad del acto respecto de la potencia el Estagirita se sirve de dos clases de argumentación. El primer tipo de argumentos persigue demostrar que el acto —en cuanto forma— es regla, principio y condición de la potencia —que es materia—. Con el segundo grupo de razonamientos, Aristóteles se propone demostrar que el acto, que constituye el modo de ser de los entes eternos e incorruptibles, es anterior a la potencia, la cual corresponde, en cambio, al modo de ser de las cosas corruptibles.

Hacernos eco de la aludida dificultad, una de las más graves consideradas por el filósofo galo<sup>40</sup>, y de cómo trata de superarla, nos lleva a detenernos tanto en precisar el tipo de sustancialismo que rechaza el filósofo como en justificar la defensa de la necesidad de distinguir la ontología de la potencia y del acto de la ontología de

---

<sup>37</sup> Junto a esta perplejidad, Ricoeur muestra otras tres que va a tratar de superar con el fin de lograr una reapropiación adecuada de las nociones de *dynamis* y de *enérgeia* a favor de una ontología de la ipseidad. Estas perplejidades vienen suscitadas por: la determinación circular del acto y de la potencia, la desmembración de sus campos respectivos de aplicación —esto es, el ser en potencia es referido a la física del movimiento y el ser en acto a la cosmoteología del reposo y del «pensamiento del pensamiento»— y la relación entre la noción primitiva del ser como acto-potencia y el obrar humano. Para un análisis más pormenorizado de cada uno de estos obstáculos y de la superación de los mismos por parte de Ricoeur, que excede a las pretensiones de nuestro trabajo, remitimos al lector a la obra *Sí mismo como otro* (pp. 335-341), así como a los trabajos de: M.A. San Emeterio Pérez, «Iipseidad y ontología. La viabilidad de una ontología hermenéutica del sí en Paul Ricoeur», en María Rosa Palazón (coordinadora), *Paul Ricoeur. Palabra de liberación*, México, Colección Primer Aliento, 2005, pp. 259-289; Fiasse, *op. cit.*, pp. 93-97; Marty, *op. cit.*, pp. 91-95; L. Herrerías Guerra, *Espero estar en la verdad. La búsqueda ontológica de Paul Ricoeur*, Roma, Greorian University Press, 1996, pp. 247-251.

<sup>38</sup> Cf. Reale, *op. cit.*, p. 85.

<sup>39</sup> Cf. Marty, *op. cit.*, p. 92.

<sup>40</sup> Cf. Ricoeur, *op. cit.*, 1996, p. 337.





la sustancia en aras de dilucidar qué tipo de ente es el sí mismo. Y es que, en opinión de Ricoeur, el pensamiento aristotélico está tan dominado por la teoría de la *ousía*, que en él no se exploran suficientemente los recursos ontológicos de la *enérgēia* y la *dynamis*, esto es, la diferencia entre dos estados del ser, entre el ser de las categorías —la primera es la de sustancia— y el devenir, que supone el par *dynamis-enérgēia*<sup>41</sup>. Siguiendo de nuevo a Marty, diremos que una de las consecuencias más importantes de la atenuación de la conquista tan valiosa que supusieron las ideas de acto y de potencia aristotélicas ha sido la rigidificación de la sustancia —este es el sentido del término sustantificación—, ligada a la pérdida de la tendencia a un fin propia de la *dynamis*, la cual, por decirlo de alguna manera, vivifica la totalidad del ser<sup>42</sup>.

A pesar de que Ricoeur subraya que Aristóteles está más interesado en entrecruzar que en disociar los sentidos ligados al par *dynamis-enérgēia* y al abanico de acepciones comprendidas por la *ousía*, no es precisamente la *ousía* aristotélica la que es prioritariamente cuestionada en *Sí mismo como otro*. La *ousía* aristotélica, como hemos señalado en páginas anteriores, excede la simple significación de sustancia, por lo que Ricoeur opta por tomar como referencia crítica la interpretación kantiana de la misma. «Se puede decir que Aristóteles puede ser salvado de la crítica kantiana, si es necesario, diciendo que *ousía* ha sido mal traducida en latín por *substantia*. *Substantia* es más bien el *hypokeimenon*, mientras que *ousía* es el estante. Y mientras que los seres actuantes son estantes y la noción de estante sería subyacente tanto a nivel práctico como a nivel teórico»<sup>43</sup>. Es la idea de sustancia de Kant, paradigma del sustancialismo de la tradición, la que será cuestionada y confinada a una determinada modalidad de identidad<sup>44</sup>. Subyace a esta contraposición de la *ousía* aristotélica a la idea kantiana de sustancia, por tanto, el planteamiento en Ricoeur de dos modalidades de permanencia en el tiempo: una, próxima a la permanencia sustancial, la otra, puesta de manifiesto en el fenómeno del mantenimiento de sí. La esencia del sí mismo no es sustancia, sino que se halla ligada al actuar.

Esta y otras dificultades o ambigüedades halladas en los libros quinto ( $\Delta$ ) y noveno ( $\Theta$ ) de la *Metafísica* van a ser tratadas por Ricoeur de modo que la acepción del ser como potencia y acto mantenga toda su fuerza ontológica. La articulación de la unidad analógica del actuar humano a partir de una particular reapropiación de esta acepción aristotélica del ser nos lleva a destacar dos aspectos de la concepción de

---

<sup>41</sup> Esta opinión ha sido mantenida y reflejada en otros escritos. En su trabajo «Ontología», una vez que ha desarrollado una primera línea de análisis del ser —según las categorías— y una segunda —según el acto y la potencia—, Ricoeur afirma lo siguiente: «Sin embargo, es la primera línea de distinción la que determina el hilo conductor de la metafísica aristotélica; es, de hecho, determinar la sustancia lo que contribuye no solamente a la distinción de las categorías, sino a la distinción del acto y de la potencia (y también de otras distinciones importantes, como las de la forma y la materia, las de las cuatro causas, etc.). La ontología es a la vez el arte de las distinciones y el de centrar sobre una cosa única todo el discurso filosófico; ese centro es la sustancia». (Cf. Ricoeur, *op. cit.*, 1968, p. 904).

<sup>42</sup> Cf. Marty, *op. cit.*, p. 93.

<sup>43</sup> Cf. F. Turollo, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, Padova, El Polígrafo, 2000, p. 283.

<sup>44</sup> Cf. Ricoeur, *op. cit.*, 1996, pp. 112, 338; Fiasse, *op. cit.*, pp. 84-89.

Ricoeur que serán fundamentales para comprender la diferencia ontológica existente entre los dos modos de persistir en el tiempo delineados en *Sí mismo como otro*.

En primer lugar, el rechazo de toda forma de sustancialismo y la reivindicación de que el actuar humano sea el lugar de legibilidad por antonomasia del sentido del ser como acto y potencia. La fenomenología hermenéutica del sí mismo propuesta por Ricoeur tiene, según he indicado, una intencionalidad ontológica. A esto se refiere el filósofo cuando habla de la «centralidad del obrar» como el ámbito más plausible para revelar la ontología del ser en tanto *enérgeia-dynamis*. Pero la fecundidad de esta acepción del ser desborda el campo del actuar humano. Al hilo de los ejemplos utilizados por Aristóteles en su *Metafísica*, puede constatarse que el sentido del ser como potencia y acto tiene otros campos de aplicación diversos del obrar humano. Ricoeur considera decisivo para el análisis ontológico del obrar humano el hecho de que los ejemplos tomados de este ámbito puedan ser considerados alternativamente como centrales y como descentrados. Ve en ello la indicación del alcance ontológico de la acción humana. Por el «descentramiento» de los ejemplos sacados del obrar humano la *enérgeia-dynamis* apunta en dirección a «un fondo de ser, a la vez potencial y efectivo, sobre el que se destaca el obrar humano»<sup>45</sup>, un fondo de ser pensado como dinámico y activo por una ontología en consonancia con la fenomenología del sí actuante y sufriente.

Para clarificar este fondo de ser sobre el que se sostiene y se destaca el sí, Ricoeur dirige la mirada hacia Spinoza y su noción de *conatus*, definido como el poder de un ente, como el esfuerzo por el que una cosa intenta perseverar en su ser<sup>46</sup>. Si el par *dynamis-enérgeia* sirve de fundamento ontológico a la unidad analógica del actuar, aquel se verá profundamente redefinido a la luz de la idea spinozista de *conatus*, pues, para Ricoeur, «Spinoza [...] es el único en haber sabido articular el *conatus* sobre el fondo de ser, a la vez efectivo y potencial, que llama *essentia actuosa*»<sup>47</sup>.

A la luz de la articulación en Spinoza de las nociones de *conatus* y de fondo potencial el significado del binomio *dynamis-enérgeia* experimenta en *Sí mismo como otro* una interesante modificación. Según se indicó más arriba, uno de los inconvenientes significativos de esta acepción aristotélica del ser tenía que ver con la tesis de la primacía del acto sobre la potencia, que propiciaba un concepto de ser próximo al concepto del ser como presencia y como sustancia. Como señala Casarrotti, «el término potencia en sentido aristotélico remitía a su opuesto, el acto, la entelequia, concebido como una realidad positiva y consumada. Por oposición, el ser-en-potencia es el ser inacabado, en transición hacia más ser, es la realidad en su devenir»<sup>48</sup>.

La noción de *conatus* permite, en efecto, a Ricoeur, en primer lugar, rechazar la contraposición radical entre potencia y acto, y abogar por una aproximación de estos dos conceptos. De una parte, siguiendo la pista spinozista, Ricoeur afirma que

---

<sup>45</sup> Cf. Ricoeur, *op. cit.*, p. 341.

<sup>46</sup> Cf. Ricoeur, *ibídem*, p. 350.

<sup>47</sup> Cf. Ricoeur, *ibídem*, p. 351.

<sup>48</sup> Cf. E. Casarrotti, *Paul Ricoeur: una antropología del hombre capaz*, Córdoba, EDUCC, 2008, p. 85.



potencia no quiere decir potencialidad, sino productividad, y no se opone, por tanto, al acto entendido como efectividad o cumplimiento. Acto y potencia son dos grados distintos del *conatus*, de la misma potencia de existir, y la concomitancia de ambos en una cosa es para Spinoza expresión de la manera radical en que esa cosa persevera en su ser. De otra parte, la profunda continuidad entre potencia y acto es ilustrada por Ricoeur mediante la proximidad entre *enérgeia* y *ergon*. Apoyándose en ideas de la *Ética* de Spinoza, Ricoeur sostiene que *ergon* puede ser traducido por tarea<sup>49</sup>.

La atenuación de la diferencia entre *dynamis* y *enérgeia*, lograda mediante la reapropiación del *conatus*, y que lleva a la inversión de la antigua tesis de la prioridad metafísica del acto sobre la potencia, posibilita a Ricoeur, en segundo lugar, separar la ontología del ser como acto y potencia de la ontología de la sustancia. «En la época clásica —dice Ricoeur— el significado del ser como acto camina al amparo de la teoría sustancialista, comenzando todo a subvertirse, bajo el título del *conatus* spinozista [...]. La inversión así cumplida en el seno de la pareja *enérgeia-dynamis* marca al mismo tiempo la liberación del ser como acto respecto del ser según las categorías, es decir, en definitiva, respecto del ser como sustancia»<sup>50</sup>. Esta disociación de las dos ontologías, propiciada por la relevancia que cobra la *dynamis* en su proximidad a la *enérgeia*, estará a la base de la solución aportada por Ricoeur al problema de la identidad personal.

### 3. EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD PERSONAL

Muchas de las paradojas en las que se han visto envueltos los planteamientos clásicos y los desarrollos teóricos posteriores en torno a la identidad personal son la consecuencia de la primacía que ha adquirido el sentido de ser entendido como sustancia. Hablamos así de un sustancialismo que, habiendo llegado a ser dominante en la tradición de la filosofía occidental, ha resultado decisivo para que el dilema de la identidad personal haya estado condenado a ser una antinomia irresoluble: «O se presenta un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados, o se sostiene, siguiendo a Hume y Nietzsche, que este sujeto idéntico no es más que una ilusión sustancialista, cuya eliminación no muestra más que una diversidad de cogniciones, de emociones, de voliciones»<sup>51</sup>. La antinomia sin solución en torno a la identidad se ha gestado históricamente a partir de que, si se nos permite la expresión, la «gran polisemia» del ser se vio englobada por y reducida a la «pequeña polisemia» de las categorías.

---

<sup>49</sup> Cf. Ricoeur, *op. cit.*, pp. 183 y 339. En una entrevista realizada por Turoldo afirma Ricoeur: «Yo estoy muy fascinado por la continuidad profunda entre potencia y *enérgeia*, puesto que *enérgeia* es el *ergon* y el *ergon*, como vemos en la ética, puede ser traducido por la tarea» Cf. Turoldo, *op. cit.*, p. 283.

<sup>50</sup> Cf. P. Ricoeur, «L'attestation: entre phénoménologie et ontologie», en J. Greisch y R. Kearney (eds.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 398.

<sup>51</sup> Cf. P. Ricoeur, *Tiempo y Narración III. El tiempo narrado*, México, Siglo veintiuno editores, p. 998 [Traducción de Agustín Neira Calvo].



La dependencia respecto de la ontología de la sustancia, dependencia a la que se atienden muchos planteamientos clásicos sobre la identidad personal, es ilustrada por Ricoeur llamando la atención sobre el significado paradigmático que al respecto tiene la categoría kantiana de sustancia. Como habíamos señalado con anterioridad, ante la variedad de sentidos que abarca la *ousía* aristotélica, que no se restringen ni mucho menos al sentido tradicional derivado de haber traducido *ousía* por el término latino *substantia*, Ricoeur señala la noción de sustancia kantiana como representativa de la identidad-*mismidad*. A diferencia de los sustancialismos de la escolástica y del medievo, en la filosofía kantiana la sustancia es considerada como una categoría de la relación que permite dar cuenta del cambio en algo que sigue siendo lo mismo. La cuestión de la identidad personal va a girar entonces alrededor de la búsqueda de un «invariante relacional» permanente en el tiempo, que Kant asigna a la categoría de sustancia<sup>52</sup>.

La permanencia ligada a la categoría de sustancia como sustrato tiene un lugar en el análisis ricoeuriano de la identidad. Sea a propósito de la permanencia de la estructura del código genético, de las huellas digitales o, a nivel psicológico, del carácter de una persona, que son las figuras a las que recurre Ricoeur para referirse a la *mismidad*, la identidad-*idem* queda reducida a la imagen del carácter de impronta. Los distintos ejemplos de *mismidad* presentados por el filósofo reflejan un sentido de sustancia que se desliza subrepticamente del lado material, como sostiene de manera crítica Fiasse: «Detrás de la interpretación kantiana de sustancia y del sujeto, se perfila la cuestión del sujeto que se encuentra en *Sí mismo como otro*, la del sustrato y no primero la de la causa del ser»<sup>53</sup>.

La defensa de una modalidad de permanencia en el tiempo irreducible a la permanencia sustancial va a ser la solución presentada en *Sí mismo como otro* al dilema de la identidad personal, y la fuente de inspiración de esta solución será la reapropiación heideggeriana de Aristóteles. Siguiendo la ontología hermenéutica expuesta en *Ser y Tiempo*, Ricoeur verá en el binomio *ipse-idem* dos modos distintos de ser que tienen su correspondencia en el binomio *Dasein-Vorhandenheit* del filósofo alemán. Dirá, por ello, que existe entre la *mismidad* de la que se habla en *Sí mismo como otro* y el modo de ser de la *Vorhandenheit* de la que se ocupa *Ser y tiempo* el mismo tipo de correlación que se da entre la *ipseidad* y el modo de ser del *Dasein*<sup>54</sup>. Puesto que la pregunta por la ipseidad pertenece al ámbito de cuestiones que tienen que ver con el *Dasein*, Ricoeur toma de Heidegger la cuestión que este plantea desde el plano existencial y ontológico: «¿Quién es el *Dasein* en la cotidianidad?»<sup>55</sup>. Esta cuestión es, para Ricoeur, la de la identidad personal, que se desvela a través de una modalidad de perseverancia en el tiempo que no es reducible a la permanencia en el tiempo de un sustrato. Ricoeur, siguiendo las huellas de Heidegger, habla del

<sup>52</sup> Cf. Ricoeur, *op. cit.*, 1996, pp. 111-112.

<sup>53</sup> Cf. Fiasse, *op. cit.*, p. 84.

<sup>54</sup> Cf. Ricoeur, *op. cit.*, p. 342.

<sup>55</sup> Cf. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, Madrid, Editorial Trotta, 2009, p. 134 [Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, segunda edición].



«mantenimiento del sí mismo»<sup>56</sup>, que no implica ninguna permanencia sustancial ni un núcleo no cambiante de la personalidad.

#### 4. CONCLUSIÓN. LA PROMESA

Para mostrar cómo se pone en juego la *ipseidad* del sí Ricoeur elige la figura emblemática de la promesa, puesto que para él esta no es un fenómeno entre otros, sino que deja ver una *ipseidad* irreductible a la simple *mismidad*. A diferencia del carácter, que representa a nivel psicológico la identidad-*idem*, la fidelidad a la palabra dada materializa un *mantenerse a sí* en el tiempo que se inscribe en la dimensión del *quién*. «Esta *ipseidad*, dice, a diferencia de la *mismidad* típica de la identidad biológica y del carácter de un individuo, consiste en una voluntad de constancia, de mantenimiento del sí, que pone su sello en una historia de vida enfrentada a la alteración de las circunstancias y a las vicisitudes del corazón»<sup>57</sup>. Queremos acabar refiriéndonos brevemente a este fenómeno de la promesa, puesto que nos permitirá poner en evidencia y a modo de conclusión la clase de ente que es el sí.

El cumplimiento de la promesa supone, en primer lugar, una iniciativa que pone en juego la relación entre la capacidad y el ejercicio efectivo: la iniciativa implica un «yo puedo», es decir, depende del agente, hace referencia a un quehacer que está en el poder de este. No es casualidad que Ricoeur incluya el poder prometer en el cuadro de capacidades o disposiciones básicas presentado en *Caminos de reconocimiento*. La investigación fenomenológica llevada a cabo en esta obra asocia la promesa a la idea de capacidad y la presenta como la recapitulación de una serie de poderes previos, pues «poder prometer presupone poder decir, poder actuar en el mundo, poder contar y formar la idea de una unidad narrativa de una vida, en fin, poder imputarse a sí mismo el origen de sus actos»<sup>58</sup>.

En segundo lugar, decir «prometo» supone para el sí mismo obligarse a hacer lo que dice que hará. Requiere, por tanto, un *quién* que emprenda una serie de acciones: intervenir, perseverar, hacerse responsable de lo hecho. Mientras por el «puedo» la iniciativa señala una capacidad, una potencia del sí mismo, por el «hago» se convierte en acto. El lenguaje de la potencia y del acto permite elaborar una explicación de la iniciativa de hacer y cumplir una promesa.

Las múltiples acepciones de los términos poder y actuar presupuestas por el fenómeno de la promesa apuntan hacia una cierta unidad del poder y del obrar humanos. Como indicamos en su momento, Ricoeur aboga por una unidad simplemente analógica del obrar y del poder de actuación, una unidad que puede ser pensada mediante la reactualización de la ontología aristotélica del ser como *enérgeia-dynamis*.

<sup>56</sup> Cf. M. Heidegger, *ibidem*, pp. 137 y 468; Ricoeur, *op. cit.*, 1996, p. 118.

<sup>57</sup> Cf. P. Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*, Madrid, Editorial Trotta, 2005, p. 137 [Traducción de Agustín Neira Calvo].

<sup>58</sup> Cf. Ricoeur, *ibidem*, p. 135.



El rodeo por la ontología del *conatus* llevado a cabo por Ricoeur propició, finalmente, una profunda modificación del binomio acto-potencia, sirviendo aquella noción de «enlace entre la fenomenología del sí que actúa y que sufre, y el fondo efectivo y poderoso sobre el que se destaca la *ipseidad*»<sup>59</sup>. La conveniencia de la transformación de los conceptos de *dynamis* y de *enérgeia* al hilo de la reapropiación del *conatus* spinozista se hace evidente con el ejemplo de la promesa, la cual representa la materialización por excelencia de la identidad-*ipse*. La palabra mantenida es la expresión de un mantenerse a sí, de la fidelidad a una dirección elegida. Este mantenerse a sí, esta fidelidad no pueden ser asimilados a la permanencia de cualquier tipo de sustancia. Para Ricoeur, «el sí es precisamente acto de ser, afirmación originaria y esfuerzo de ser»<sup>60</sup>. Se comprende entonces que, sea a partir de la promesa, de un proyecto de vida o de una simple tarea cotidiana, el modo de ser del sí se defina por su poder-ser, por el «no-todavía»<sup>61</sup>. Lejos de que pueda ser considerado como un ente inmutable en el tiempo, o que emerge y se reaprehende en la pura presencia, el sí mismo está siempre en construcción y a expensas del orden de lo deseado, de lo querido, de lo mantenido. Debe ser comprendido en términos de una tarea que hay que hacer y que no tiene nada que ver con lo ya dado.

Inserto en este dinamismo, prometer es, por tanto, un acto que no puede ser concebido al margen de la potencia y que requiere una ipseidad en la que se da una profunda continuidad entre la *enérgeia* y la *dynamis*. A la cuestión «¿qué género de ente es el sí?», planteada por Ricoeur en el décimo estudio de *Sí mismo como otro* y que ha ocupado un lugar central en este trabajo, da Domenico Jervolino una respuesta que nos vale para compendiar las ideas principales que nos habíamos propuesto exponer: «Es aquel ente que coincide fenomenológicamente con los seres humanos que actúan y sufren, y que se puede pensar reinterpretando el binomio conceptual aristotélico *energeia-dynamis* (acto-potencia), sobre la base del *conatus* spinoziano, esfuerzo o deseo de ser, es decir, pensando un ente que es acto y tensión más que sustancia sobre un trasfondo de ser a la vez potente y efectual. El obrar humano se vuelve así el lugar de la legibilidad por excelencia de una acepción del ser como potencia y como acto, aun si tal acepción posee campos de aplicación diversos del obrar humano»<sup>62</sup>.

Recibido: octubre 2016  
Aceptado: noviembre 2016

---

<sup>59</sup> Cf. Ricoeur, *op. cit.*, 1996, p. 349.

<sup>60</sup> Cf. L. Alici, *Il paradosso del potere. Paul Ricoeur tra etica e politica*, Milano, Vita e Pensiero, 2007, p. 77.

<sup>61</sup> Cf. G. Arciero, «Il problema difficile e la fine della psicologia», en F. Desideri y P.F. Pieri, *Prima e terza persona. Forme dell'identità e declinazioni del conoscere*, Atque, Moretti & Vitali, 13(2013), pp. 157-184.

<sup>62</sup> Cf. D. Jervolino, «El cogito herido y la ontología problemática del último Ricoeur», en M. Agís Villaverde, *Paul Ricoeur. Discurso filosófico y hermeneusis*, Revista Anthropos, 1998, p. 60.

