

TRADUCCIÓN

YO MISMO COMO ALGUIEN MÁS. LA IDENTIDAD PERSONAL Y EL LENGUAJE*

Ion Vezeanu¹

Profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Pierre Mendes France (Grenoble II)

Traducción de

Diana Caldera González

Investigadora independiente

Miguel Ortega Carrillo

Estudiante del Doctorado en Estudios Organizacionales

Introducción

Entre las principales dificultades filosóficas, podemos señalar aquella de la “identidad personal” con la cuestión concerniente al “problema de la relación cuerpo-mente”. Esto puede tratarse de uno de los dilemas contemporáneos más importantes de la filosofía anglosajona que viene de otra cuestión filosófica que se remonta a los orígenes mismos del pensamiento occidental, y que se traduce en el enfoque socrático del “cuidado de sí mismo”. Como sabemos, es la traducción de la famosa frase “conócete a ti mismo” inscrito en el frontispicio del oráculo de Delfos que Sócrates se había apropiado.²

Un fuerte argumento en contra del reduccionismo materialista (el materialismo duro) consiste en considerar efectivamente la *relación* entre

el cuerpo y la mente, al tomar en cuenta la identidad personal a través del tiempo.

La mayoría de los filósofos hablan de una “relación” entre las dos entidades y, en definitiva, sus discursos se resumen ya sea en el cuerpo, ya sea en la mente, llegando así a la eliminación de la cuestión concreta de esta relación. Pero tenemos experiencias que reflejan la compleja realidad de la relación entre cuerpo y mente. Por ejemplo, el dolor, el sufrimiento necesariamente yuxtapuesto, encarna este doble aspecto psicofísico de la persona humana que no puede ser eliminada impunemente. Pero el símbolo, el más rico, el más universal, el más completo de la relación cuerpo-mente, la expresión misma del “yo”, está en el lenguaje. De tal suerte, la definición de la persona humana, el *yo*, el *mí mismo*, la conciencia, debe tomar en cuenta al lenguaje en tanto que un criterio esencial de la identidad

personal. Es el lenguaje el que mejor expresa no solamente la relación entre nuestro cuerpo y nuestra mente o nuestra relación con el mundo, sino también nuestra relación con el otro. En su obra *Stabilité structurelle et morphogènese*, René Thom propone la tesis del doble origen de la aparición del lenguaje en el hombre:

La aparición del lenguaje en el hombre responde a una doble necesidad: una restricción en el individuo de carácter evolutivo, para lograr la permanencia de su ser en un estado de vigilia y una restricción social, expresando los principales mecanismos de reglamentación del grupo social.³

Nuestros argumentos referentes a la neurocirugía y a la filosofía del espíritu, de la filosofía del lenguaje y de la pragmática, siguen la intuición de Thom. En primer lugar, propondremos la hipótesis de una relación necesaria entre la conciencia y el lenguaje. En seguida discutiremos la noción de identidad narrativa a partir del análisis de Paul Ricoeur. Finalmente terminaremos con un enfoque pragmático, en términos de la acción y del lenguaje, de definición de la identidad personal propuestos por Francis Jacques y Denis Vernant.

Hay conciencia si, y solamente si, hay lenguaje

Las experiencias de la neurocirugía en la bisección del cerebro han permitido el estudio del funcionamiento del cerebro y de sus estados mentales con el fin de tratar pacientes con epilepsia, para “entender mejor el papel desempeñado por el acooplamiento lingüístico así como la producción de los fenómenos mentales en los seres humanos”.⁴ La mayoría de los analistas no hacen suficiente hincapié en el papel del lenguaje y el habla, sin embargo, es evidente en experimentos de operaciones en las comisuras cerebrales. Algunos incluso niegan la estrecha relación entre la conciencia y el lenguaje.⁵

En la mayoría de los seres humanos, las áreas del habla se localizan en el hemisferio izquierdo del cerebro, su buen estado de funcionamiento permite hablar y entender el lenguaje. A

partir de una operación de bisección del cerebro podemos proponer la hipótesis siguiente: a cada hemisferio cerebral corresponde una persona. Entonces de acuerdo con experiencias quirúrgicas de operaciones en las comisuras, “es habitual que sólo la persona correspondiente al hemisferio izquierdo, es quien comprende y genera lenguaje hablado y escrito”.⁶

Así, la separación de los dos hemisferios equivale a la separación de sus facultades lingüísticas: para la persona asociada con el hemisferio derecho, los lenguajes hablados y escritos son incomprensibles, mientras que la persona asociada con el hemisferio izquierdo capta los textos escritos y el lenguaje hablado.⁷ La conclusión que se sigue necesariamente es: no puede haber lenguaje sin conciencia, así pues, la pregunta es si esta conclusión es suficiente, o si su opuesto es cierto: ¿puede haber conciencia sin lenguaje? Humberto R. Maturana y Francisco J. Varela respondieron que no. Según ellos, los experimentos efectuados en pacientes no presentaron lateralización del lenguaje, demostrando que ambos hemisferios son capaces de respuestas diferentes, probando que:

no puede haber conciencia de sí mismo sin que el lenguaje intervenga como un fenómeno recursivo lingüístico. Los fenómenos de la conciencia y el espíritu tienen lugar en el lenguaje. Como tales, no tienen lugar más que en el ámbito social.⁸

Pero hay más: de acuerdo con estos experimentos, el hemisferio izquierdo parece ser el hemisferio dominante. Cuando se pide justificar una conducta como el “rascarse” que ha sido generada por una orden dirigida al hemisferio derecho (sin que el hemisferio izquierdo sea informado), la respuesta oral del hemisferio izquierdo es “porque tengo comezón”. Maturana y Varela interpretan esto como una reacción normal del hemisferio izquierdo que *inventa* una respuesta en consonancia con su experiencia (rascarse): “Lo que decimos —excepto cuando mentimos— refleja lo que vivimos, y no lo que sucede desde el punto de vista de un observador independiente”.⁹ Recordemos que nuestro

enfoque del lenguaje es un requisito previo para estudiar la mente según los dos autores. En este sentido, John C. Eccles¹⁰ proporciona dos argumentos científicos para defender su tesis de la creación de la conciencia como la última etapa de la evolución darwiniana del cerebro. El primer argumento es una respuesta a los críticos antimentalistas que resaltan la dificultad de la interacción entre la mente (si es que existe) y el cerebro. El científico australiano propone una nueva hipótesis que podría explicar esta interacción, gracias a una analogía con el campo de la probabilidad de la mecánica cuántica. La principal objeción que proponen los materialistas es la siguiente: los hechos intangibles, tales como el pensamiento, no pueden ejercer ninguna acción sobre los órganos materiales, como las neuronas de la corteza cerebral, por ejemplo, esto en virtud del principio físico de conservación de la energía. Sin embargo, esta objeción sería aceptada por los físicos del siglo XIX, siendo que los descubrimientos de la física cuántica nos permiten examinar las interacciones entre los campos de probabilidad que no tienen energía o materia y que escapan así del principio de conservación de la energía:

[...] La hipótesis es que la interacción mente/cerebro es análoga a un campo de probabilidad descrito por la mecánica cuántica, campo que no tiene masa o energía y que puede, sin embargo, en un micro-sitio, causar una acción que tiene efectos. Más específicamente, proponemos admitir que la concentración mental que acompaña a una intención, o a un pensamiento metódico, puede producir acontecimientos mentales por la intermediación de un proceso que es análogo a los campos de probabilidad de la mecánica cuántica.¹¹

El segundo argumento de Eccles es especialmente interesante porque en este apartado se refiere a la teoría de la asimetría funcional del cerebro y por lo tanto a la importancia asimétrica del lenguaje para los dos hemisferios cerebrales, a favor de una concepción que defiende la unidad de la conciencia:

Por supuesto, el pensamiento es vivido de forma subjetiva y no podemos identificarlo objetivamente de la misma manera en que percibimos a través de nuestros sentidos el mundo exterior. Al hablar a los demás es que nosotros confirmamos su presencia y conferimos a esta experiencia una condición objetiva.¹²

Acercas de los experimentos de comisurotomía, se constató que la asimetría funcional de los dos hemisferios se manifiesta en muchos niveles: el de la percepción, el del pensamiento y el de los sentimientos. Pero lo más llamativo es la asimetría que caracteriza a las áreas del lenguaje. El hemisferio izquierdo se especializa en la producción y comprensión del lenguaje (el área de Wernicke) y así se convierte en el hemisferio dominante. Aunque el hemisferio derecho tiene una actividad importante en el lenguaje,¹³ todavía es “en el hemisferio izquierdo donde se hace la integración de la información sensorial y del lenguaje”.¹⁴ Los experimentos de la comisurotomía cerebral muestran que el yo está en relación con el hemisferio dominante, que se especializa en el habla y la comprensión del lenguaje:

El descubrimiento más notable logrado durante estos experimentos es que cualquier actividad neuronal llevada a cabo en el hemisferio derecho fue desconocida para el hablante, ya que no se tuvo conexión con el hemisferio izquierdo. El sujeto entonces se comunica a través del lenguaje sólo a través del hemisferio dominante. Por otra parte, el yo consciente está en relación sólo a través de este hemisferio.¹⁵

Estos resultados nos permiten considerar una nueva línea de investigación que va más allá del círculo cerrado y monótono entre disputas filosóficas acerca de la cuestión de la persona, sobre su cuerpo y su mente. Esta postura corresponde con nuestra tesis: la noción de identidad tiene dificultades intrínsecas e insalvables y, al mismo tiempo, sigue siendo un concepto esencial para nuestras estructuras de pensamiento, para nuestra forma de aprehender el mundo, y especialmente, para nuestras prácticas discursivas.

Las dificultades planteadas por la identidad no pueden ser resueltas por el simple rechazo de este concepto o por conceptos relacionados. Y mientras sigamos siendo prisioneros de pensamientos redundantes que giran en torno a criterios de identidad personal (física o psicológica) y las mismas relaciones mente-cuerpo (materialista o mentalista), no podremos salir de ellas.

En consecuencia, es necesario considerar otros criterios de identidad personal y otro tipo de relación mente-cuerpo. Tales criterios serían mucho más ricos de lo que sugieren las discusiones contemporáneas. Además, el argumento de la irreductibilidad de la subjetividad sigue siendo insuficiente para responder a las objeciones de los materialistas, en tanto que no consideran que el nivel de la conciencia y los estados mentales que ocurren en el cerebro no toman en cuenta el lenguaje que expresa y genera quizá esta conciencia. Así, según Karl Popper, el problema mente-cuerpo tiene dos aspectos. En primer lugar, la cuestión de los estados de conciencia y la cuestión del yo en relación con el lenguaje:

En primer lugar encontramos el problema de la relación estrecha entre los estados fisiológicos y algunos estados de conciencia, y en segundo lugar, completamente diferente, la aparición del yo y su relación con el cuerpo. Este problema de la emergencia del yo no puede, en mi opinión, resolverse si no se toma en cuenta al lenguaje y a los objetos del mundo, es decir, de la dependencia del yo en relación con los otros. La conciencia del yo incluye, entre otras cosas, que hacemos una distinción, vagamente, entre los cuerpos animados e inanimados, y que producimos, por la misma teoría rudimentaria, características esenciales de la vida. Del mismo modo, implica, de una manera u otra, que hacemos una distinción entre los cuerpos dotados de conciencia y otros. Esto implica la proyección del yo en el futuro [...] y la conciencia de haber existido en el pasado. Así se trata de problemas que requieren que el individuo tenga una teoría del nacimiento y quizá, de la muerte. Todo esto es posible sólo mediante el uso de un lenguaje descriptivo altamente desarrollado, un lenguaje que no sólo ha llevado a la

producción del mundo, sino que por retroalimentación, ha sido modificado por él mismo.¹⁶

La identidad narrativa

Por consiguiente, proponemos considerar el papel decisivo del lenguaje¹⁷ en sus dos dimensiones (física y psicológica) para la constitución pragmática de la identidad personal. No se trata simplemente de agregar un criterio más para la identificación de la persona, sino de complementar la aproximación de la persona considerando su constitución y su conocimiento a través del lenguaje, lo cual es a la vez condición ontológica y criterio epistémico de la identidad personal. La idea del criterio lingüístico como un criterio de identidad personal, por sorprendente que parezca, no data de la era contemporánea. Ya estaba prevista por Thomas Hobbes, que creía que en última instancia depende de la identidad de las palabras (los nombres) que utilizamos para describir y comprender la realidad.¹⁸ Igualmente, David Hume afirma que:

[...] Todas las preguntas inteligentes y sutiles acerca de la identidad personal no pueden ser nunca trincheras y deben ser consideradas como dificultades gramaticales, más que filosóficas.¹⁹

Es evidente que este nuevo criterio no ayudará a los defensores de la identidad absoluta: reducir la identidad al lenguaje, esto vendría a ser el camino de las teorías de John Locke y, más recientemente, de Peter Geach, que defienden el concepto de identidad relativa.²⁰ Sin embargo, ¿podemos subestimar la dimensión lingüística de la persona cuando se quiere captar su identidad? Esto no es por supuesto posible, cualquiera que sea nuestra posición con relación al lenguaje y aunque juzgáramos, a la manera controvertida de John Rogers Searle, que el lenguaje se supedita a la filosofía del espíritu.²¹

En el siglo xx, en un texto notable, Ferdinand de Saussure reformuló la pregunta de Hume, la identidad de las cosas a través del tiempo, pero esta vez en un planteamiento puramente lingüístico:

Así que hablamos de identidad con respecto a dos trenes: “Ginebra-París 8:45 de la noche”, que tienen veinticuatro horas de intervalo. En nuestra opinión, es el mismo tren, y por tanto todo, móvil, vagones, personal, todo es diferente. O si una calle es demolida, reconstruyéndose posteriormente, se dice que es la misma calle, mientras que físicamente no sigue siendo tal vez nada de la calle antigua. ¿Por qué se puede reconstruir una calle por completo sin que deje de ser la misma?

Por exagerado y unilateral que parezca, la respuesta del gran lingüista suizo no carece de relevancia, siendo por lo menos compatible con su concepción bipartita del signo (que ocultaba el objeto de referencia), y del género poniendo de relieve la importancia del lenguaje en la definición de la identidad de las cosas, por ejemplo, los trenes, las calles o las piezas de ajedrez. A la pregunta anterior responde así:

Dado que la entidad no es puramente material y se basa en ciertas condiciones a las que el objeto es en ocasiones ajeno, por ejemplo su situación en el entorno, también lo que significa el tren tiene que ver con el momento de su partida, su ruta y, en general, todas las circunstancias que lo distinguen de otras rutas. Si las mismas condiciones se llevan a cabo siempre, obtenemos las mismas entidades. Sin embargo, éstas no son abstractas, ya que una calle o un tren no se conciben fuera de una realización material. Opongámonos a los casos anteriores —de manera distinta—, por ejemplo, al de una ropa que me ha sido robada y que después la encuentro exhibida en un aparador. Se trata de una entidad material, que reside solamente en la sustancia inerte, el paño, los forros, las costuras, etc. Otra ropa, si es similar a la primera no me pertenecería. Pero la identidad lingüística no es la de la ropa, es aquella del tren y de la calle.²²

Saussure no niega que hay cosas que requieren criterios de identificación como la continuidad y la composición material, sin embargo agrega que en una cantidad significativa de situaciones

problemáticas, la identidad material no es más importante, si bien es la identidad del lenguaje lo que da identidad a las cosas. Esta identidad lingüística es producida por el valor lingüístico que se atribuye al objeto. Se trata del valor o del papel que juega el objeto en un contexto real de uso, por ejemplo, una pieza perdida y su sustitución por otra en el juego de ajedrez:

Tomemos un caballo: ¿es este mismo solamente un elemento del juego? Por supuesto que no, ya que en su materialidad pura, no significa nada para el jugador y no se convierte en elemento real y concreto, hasta que es revestido de su valor haciendo cuerpo con él. Supongamos que durante una partida, esta pieza llega a ser destruida o perdida: ¿puede ser sustituida por otra equivalente? Ciertamente: no solamente otro caballo, sino incluso cualquier figura desprovista de cualquier parecido con la figura original puede ser declarada idéntica, siempre que tenga el mismo valor. Esto demuestra que en los sistemas semióticos como el lenguaje, donde los elementos son mutuamente equilibrados de conformidad con reglas fijas, la noción de identidad está íntimamente ligada con el valor y viceversa.²³

En un artículo publicado en 1958, Émile Benveniste²⁴ hace un análisis minucioso del lenguaje como instrumento de comunicación. La comunicación está asegurada por la propiedad que tiene el lenguaje de constituir al hombre como un sujeto. La base de esta subjetividad está determinada por el estatus lingüístico de la persona. La subjetividad, la conciencia de sí, sólo es posible mediante el diálogo, es decir, en mi alocución con un *tú*. En efecto:

Es en y a través del lenguaje que el hombre se constituye como sujeto, porque el lenguaje solo funda en realidad, en *su* realidad que es aquella del ser, el concepto de “ego”. [...] Es esta condición de diálogo que es constitutiva de la persona, ya que implica la reciprocidad acerca de que me *yo* convierto en *tú* en la alocución de *él* que a su vez se designa por *yo*.²⁵

Paul Ricoeur responde claramente y de manera más elaborada la cuestión de la importancia del lenguaje en el proceso de individuación:

No se individualiza si no hemos conceptualizado e individualizado para describir más detalladamente. Es porque pensamos y hablamos a través de conceptos que el lenguaje debe de alguna manera reparar la pérdida que consume la conceptualización. [...] Estudiosos de la lógica y epistemólogos reagrupan bajo el título común de *operadores de individualización* procedimientos muy diversos como descripciones definidas —El primer hombre que pisó la luna, el inventor de la imprenta, etc.— Nombres propios —Sócrates, París, la Luna— los indicadores —Yo, Tú, esto, aquí, ahora.²⁶

Es en este contexto lingüístico que el concepto de “identidad narrativa”, acuñado por Paul Ricoeur, en la conclusión de su libro *Temps et récit*, y analizado en *Soi-même comme un autre*, encuentra el lugar que le corresponde.²⁷ El filósofo francés plantea la cuestión de la identidad individual en dos aspectos distintos, y superpuestos: la individualidad (ipseidad) o la identidad-*ipse* (la identidad de la persona) y la similitud o identidad-*ídem* (la identidad de las cosas que persisten inmutables en el tiempo, la psicológica, la fórmula genética, las huellas dactilares, aquello que es una forma invariable). Pero antes de considerarla como base de la constitución de la persona, la identidad narrativa se entiende en un contexto más general, como una experiencia capaz de integrar dos clases fundamentales de la narrativa: narrativa histórica y narrativa de ficción. Ya sea un individuo o una comunidad histórica, la narrativa de la identidad es el “lugar de la fusión entre la historia y la ficción”.²⁸ El siguiente razonamiento empapado por la hermenéutica de Ricoeur, viene a apoyar su hipótesis:

El estatuto epistemológico de la autobiografía parece confirmar esta intuición. Por tanto, es plausible reconocer válida la siguiente cadena de afirmaciones: el conocimiento de sí mismo es una interpretación —la interpretación de sí mismo, a su vez,

encuentra en la narrativa, entre otros signos y símbolos, una mediación privilegiada— esta última toma prestada la historia como ficción, haciendo la historia de una vida o una historia de ficción, si se prefiere, una ficción histórica comparable a estas biografías de grandes hombres donde se combinan historia y ficción.²⁹

No olvidemos tampoco de este párrafo que el criterio fundamental de la identidad personal (identidad narrativa) tiene para Ricoeur una fuerte dimensión epistemológica, ya que se trata de visualizar el conocimiento de sí mismo a través del relato, y al mismo tiempo ontológico, ya que la persona es a través de este mismo relato. Pero hay que considerar particularmente el aspecto moral y práctico del relato, como en la teoría narrativa, Ricoeur (nunca éticamente neutro) tiene una doble dimensión pragmática y ética, y así permite la constitución de uno mismo.³⁰ Sin embargo, hay un aspecto aún más importante, la dimensión temporal del yo, que es actualizada por el concepto de identidad narrativa. Se trata así de subrayar la historia que es propia para cada persona, su biografía. La cuestión de la identidad personal es una problemática analítica, que gira en torno a la dimensión temporal del relato de ficción histórica o de historia ficticia.³¹ Lugar de fusión, una intersección o un abismo entre el relato histórico y el relato de ficción, la identidad narrativa cumple la dialéctica y distinción entre individualidad y mismidad. Esta distinción podría ayudar a eliminar algunas ambigüedades de la identidad personal y explicar los casos indeterminados resultantes de las experiencias de la ciencia ficción, tema propuesto por Derek Parfit.³² Los dos conceptos son analizados por Ricoeur apoyándose en la tesis de la identidad (ipseidad) variable, cambiante, no presuponiendo desarrollar un núcleo de cualquier permanencia en el tiempo, pero articulándose en torno a una práctica moral de compromiso a través del otro, *la promesa*:

La ambigüedad del término “idéntico” estará en el centro de nuestras reflexiones sobre la identidad personal e identidad narrativa en relación

con una característica importante del yo de los casos, a saber, la temporalidad. [...] Nuestra tesis constante será que la identidad en el sentido de *ipse* no implica ninguna aserción relativa a un supuesto núcleo no cambiante de la personalidad. Y eso, aunque la ipseidad aportará modalidades propias de identidad, como el análisis de la promesa lo comprobará.³³

Para defender esta tesis, el filósofo francés despliega un razonamiento conceptual altamente detallado y elaborado, a partir del análisis de los conceptos de mismidad y de ipseidad.³⁴ En primer lugar, la mismidad o identidad-ídem parecen vinculados exclusivamente a la cuestión de permanencia en el tiempo. Esta es la razón principal por la que los autores de habla inglesa permanecen confinados dentro de los límites de la mismidad, a la hora de abordar la cuestión de la identidad personal, a la manera de David Hume, John Locke y Derek Parfit. Las relaciones que conciernen al concepto de mismidad contribuyen por su recubrimiento parcial o por su irreductibilidad a esta confusión y esta limitación: la identidad numérica, la identidad cualitativa, la continuidad ininterrumpida, la permanencia en el tiempo. Según Ricoeur, refiriéndose a los autores analíticos “Todo el problema de la identidad personal gira en torno a la búsqueda de una relación invariable, dándole un fuerte sentido de permanencia en el tiempo”.³⁵ En resumen, las consecuencias filosóficas de la aplicación del concepto exclusivo de la mismidad de las cosas y de las personas, al hacer cuenta de su identidad a través del tiempo, son aporéticas.

Aquí nos centramos en el análisis y definición de la ipseidad, de la identidad de sí. Hablar de uno mismo, haciendo la pregunta “¿quién soy yo?”, sigue dos modelos de permanencia en el tiempo que Ricoeur resume en dos conceptos: el carácter y la palabra. Ambos son signos de reconocimiento y de las condiciones ontológicas de nuestra permanencia en el tiempo:

Mi hipótesis es que la polaridad de estos dos modelos de permanencia de la persona resulta de que la permanencia del carácter expresa el re-

cubrimiento casi completo, una por otra, la problemática del ídem y del *ipse*, mientras que la fidelidad a sí en el mantenimiento de la palabra dada, señala la divergencia extrema entre la permanencia de sí y la del mismo, y en consecuencia certifica plenamente la irreductibilidad de las dos problemáticas una a la otra. Espero poder terminar mi hipótesis: la polaridad que voy a explorar sugiere una intervención de la identidad narrativa en la constitución conceptual de la identidad personal, a la manera de una mediación específica entre el polo del carácter, o ídem e ipse tienden a coincidir, y el polo del mantenimiento de sí, o la ipseidad se libera de la mismidad.³⁶

El carácter, una dimensión fundamental de nuestra identidad, combina la identidad de sí y la del mismo. Para esto Ricoeur se basa en Kant.³⁷ De hecho, el filósofo alemán asigna dos significados al término “carácter”, al que dedica la segunda parte de su Antropología:

[...] De hecho, dicen, en primer lugar, que un hombre tiene un carácter particular (físico), y, en segundo lugar, generalmente tiene un carácter (carácter moral), que no puede, en este caso ser único o no puede ser. En el primer sentido, el carácter es el signo distintivo del hombre como ser sensible o ser natural, el segundo sentido es el sello distintivo del hombre como razonable, dotado de libertad.³⁸

Pero, ¿cómo explicar la ambigüedad de la noción de “carácter”? ¿por qué encontramos en el carácter la identidad de sí y aquella del mismo? ¿Qué es el carácter? Para Ricoeur, el carácter es “el conjunto de características distintivas que permiten identificar a un individuo humano como siendo él mismo.”³⁹ Por lo tanto, en Ricoeur alcanza el doble enfoque ontológico y epistemológico de la definición de la identidad personal. Esta es ontológica en el sentido de que trata de las marcas distintivas o particularidades de carácter, dando a la persona la identidad numérica y cualitativa, la continuidad ininterrumpida, la permanencia en el tiempo. Ella es epistémica, ya que permite re-identificación (reconocimiento)

de la persona a través del carácter distintivo. En este sentido, el carácter designa la mismidad de la persona. Solamente colocar el carácter en la problemática de la identidad personal, tiene el efecto de poner en entredicho el estado de inmutabilidad del carácter. ¿Por qué razón? Conocido en esta perspectiva, el carácter se define en su dimensión *temporal*, en términos de disposiciones adquiridas sucesivamente:

El carácter, yo diría que hoy en día, designa el conjunto de todas las disposiciones duraderas a las que se reconoce la persona. Es por esta razón que el carácter puede ser el punto límite o la problemática del ipse se vuelve indiscernible de aquella del ídem, inclinándose a no distinguir una de la otra. Es importante, por lo tanto, tener en cuenta la dimensión temporal de la disposición: es ella quien volverá a poner más lejos el carácter en la vía de la naturalización de la identidad personal.⁴⁰

La noción de disposición puede explicarse por los hábitos y las identificaciones adquiridos. Así, los hábitos adquiridos se vuelven duraderos y constituyen rasgos del carácter, es decir, los signos distintivos según los cuales reconocemos (re-identificamos) una persona como ella misma. En este sentido, el carácter no es más que un conjunto de signos característicos, de rasgos distintivos. Es lo mismo para las identificaciones adquiridas, proceso por el cual lo que es otro entra en la constitución del mismo:

En gran medida, de hecho, la identidad de una persona, de una comunidad, está constituida de sus identificaciones, valores, normas, ideales, modelos, héroes, en los que la persona o la comunidad, se reconocen. Reconocerse en contribuye en reconocerse para [...] La identificación con figuras heroicas manifiesta claramente esta alteridad asumida; pero ya está latente la identificación con los valores que hacen que uno ponga una "causa" sobre su propia vida; un elemento de lealtad, la veracidad, se incorpora en el carácter y la convierte en fidelidad, por lo tanto al mantenimiento de sí.⁴¹

Es en el mantenimiento de sí, en la fidelidad a través de algo estable que encontramos la ipseidad, la identidad de sí. ¿Cómo se realiza concretamente? Según Ricoeur, el mantenimiento de sí es la fidelidad de la palabra tenida a la palabra dada. Resumidamente, ipseidad se realiza en la promesa. A este nivel, podemos disociar entre ipseidad y mismidad, ya que se opone la perseverancia en la palabra tenida a la permanencia del carácter a través del tiempo. Aquí la promesa aparece como un desafío al cambio y al tiempo, como su negación: a pesar de lo que me sucede (envejeczo, estoy enfermo, cambio de carácter), mantengo mis promesas. Dos dimensiones, una ética y otra pragmática surgen de la idea del mantenimiento de sí en la promesa. Los dos van juntos, pero lo que nos interesa aquí es el aspecto pragmático que da paso a la acción.

En efecto, para prometer algo a otros es necesario poder hablar y actuar. Por lo tanto, el mantenimiento de sí se ajusta simplemente a la dedicación de una misma palabra, a un mismo mensaje, a la preocupación de guardar y de la suerte de cumplir la misma palabra en el acto, por consiguiente, de realizar pragmáticamente la promesa. En efecto, la promesa realizada se puede definir como palabra otorgada a otro que actúa conjuntamente sobre el otro y sobre sí mismo en el sentido de su/nuestro mantenimiento y continuidad a través del tiempo. Es por esto que es constitutiva de sí. Por el contrario, cuando la promesa no se realiza, cuando el acto pragmático de prometer falla, no hay ya mantenimiento, continuidad y conservación, sino más bien abandono, cambio y disolución de sí mismo.⁴²

Para concluir esta sección, podemos decir que la distinción importante hecha por Paul Ricoeur entre identidad *ídem* e identidad *ipse* contempla toda la crítica y la explicación de las dificultades de la identidad personal, planteadas por la concepción analítica contemporánea más reciente, en particular, la de Derek Parfit.⁴³ El filósofo francés hace una distinción conceptual entre mismidad e ipseidad, entre la identidad numérica y la identidad propia. Esta última es la identidad personal "a la cual un ser humano accede a través de la mediación de la función narrativa".⁴⁴ En

general, esta mediación (identidad narrativa) se encuentra entre la teoría de la acción y la teoría moral. Gracias a esta tesis, que combate la de Derek Parfit, para quien la identidad no tiene importancia y se basa en casos de ciencia ficción, Ricoeur avanza la idea de la constitución de sí mismo por la interpretación (la hermenéutica) de sí, proceso narrativo por excelencia expresado en forma de un relato. Por las paradojas de ciencia ficción que justifican el reduccionismo de Parfit, Ricoeur contrasta el caso vergonzoso de la incorporación de los personajes en el imaginario literario. La identidad del personaje se desarrolla en la dinámica del relato:

La tesis de la identidad que Parfit llama no reduccionista recibe más de un refuerzo, un completo rediseño. La persona, entendida como una historia de carácter, no es una entidad separada de sus “experiencias”. Todo lo contrario: ella comparte el sistema de la identidad dinámica propia a la historia narrada. El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, en la construcción de la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje.⁴⁵

Por lo tanto el resultado de la “identificación narrativa” es un proceso perpetuo, y nunca completo, de identificación de la persona.⁴⁶ En conclusión, mantener una disociación significativa entre persona y conciencia, formulada por el filósofo francés: la persona es una entidad pública, mientras que la conciencia es una entidad privada.⁴⁷

Identidad, imaginación, alteridad

El argumento de Ricoeur, de la identificación narrativa, concebida como un proceso constitutivo y cognitivo de la persona en su relación discursiva con otra, puede cuestionarse si impugnamos el ejercicio mental de imaginación en términos de definición con otro. En un artículo de 1995, Eros Corazza combate este ejercicio mental de imaginación preguntándose: “¿Quién es este yo que es otro?”.⁴⁸ Se imagina ser otra persona con la ayuda de la siguiente tesis: poner en relación

nuestro *yo-búfer*⁴⁹ con un fichero mental etiquetado con el nombre del personaje que nos imaginamos ser. Entonces esta relación no es una relación de identidad, sino, según el autor suizo, una relación de transferencia. El filósofo propone sostener su tesis en dos tiempos: en primer lugar, explicar el mecanismo por imaginación, en particular, el hecho de imaginarse ser otro; a continuación, explicar el mecanismo de transferencia. Los dos procesos deben incluirse a partir de las fuertes preconcepciones físicas de la relación cuerpo-mente, fundadas sobre conceptos informáticos metafóricos como fichero mental y búfer (espacio de almacenamiento de memoria). Estas preconcepciones “bien-fundadas”, según el autor, nos permiten pensar la mente como una computadora en un robot:

En el marco conceptual funcionalista, una manera de entender la relación entre la mente y el cuerpo es considerar el espíritu en el cuerpo como una computadora en un robot. De ahí la importancia de la ciencia cognitiva, la metáfora de la inteligencia artificial. Es sobre esta base que debe comprenderse mi introducción, así como el uso de las metáforas del archivo mental y del búfer, en la explicación que voy a esbozar del fenómeno de la transferencia.⁵⁰

Imaginémonos con el autor, que no estamos en el lugar de Rimbaud (es decir, se imagina lo que se habría hecho en su lugar), sino que somos el mismo Rimbaud. En este segundo caso, vamos a imaginarnos ser en el cuerpo o “en la piel de Rimbaud, y en consecuencia imaginar su dolor y su rabia cuando es afectado por el tiro del revólver de Verlaine”.⁵¹ Eso equivale a asignarse uno mismo las propiedades físicas y psicológicas de la persona que se imagina ser.

Este acto de imaginación es un acto de transferencia. Es a este nivel —imaginarse ser otro— que se producen los conceptos informáticos de fichero mental y búfer. Para incluir este proceso de imaginación, es necesario distinguir entre la relación interna de identidad (entre los ficheros mentales) y la relación externa de identidad (en la realidad lingüística).

La relación externa es un tipo de identidad "Tulio = Cicerón", considerado como verdadero, ya que ambos "Tulio" y "Cicerón" son el mismo individuo. Por el contrario, al describir el proceso que tiene lugar en la mente, Corazza considera esta identificación (o correferencia) internamente entre dos archivos etiquetados respectivamente "Tulio" y "Cicerón". Desde el punto de vista de la identificación externa, el sujeto que realiza el acto de la imaginación considera esta identidad como falsa. El ejemplo de héroe de guerra amnésico que lee artículos sobre estos mismos héroes, sin saber que se trata de él mismo, y que puede imaginarse ser este mismo héroe, ilustra bien esta posición. Porque aunque la relación de la identidad implícita en su imaginación sea en efecto verdadera, nuestro héroe no puede considerarse como falso. Esta hipótesis se basa en el conocimiento de un hecho necesario que cada uno tiene de sí mismo:

En resumen, considero que la identidad que expreso cuando me imagino ser Rimbaud, a saber: "Soy Rimbaud" es falso. Es un hecho necesario que no sea alguien más. Es precisamente sobre mi conocimiento (implícito) de este hecho, que en mi acto de transferencia, considero la relación de identidad por falsa.⁵²

Desde el punto de vista de la identificación interna, el acto de imaginación efectuada es un acto de transferencia, es decir, una relación entre los ficheros mentales. La relación de transferencia puede definirse como "una relación interna entre el yo-búfer y el fichero mental etiquetado por el nombre del personaje que imagino ser".⁵³ Imaginarse ser Rimbaud vuelve a poner en relación su yo-búfer y el fichero mental que tiene la etiqueta de "Rimbaud". Ahora bien, este mecanismo, explicado en términos informáticos, pondría de manifiesto que la relación interna de transferencia no es una relación de identidad. El argumento es simple: no hay referencia compartida entre el yo búfer y el nombre del individuo que se imagina ser, por lo tanto no hay identidad. Esta conclusión permite responder algunas dificultades. Por ejemplo, se puede oponer que si

me imagino ser Rimbaud, de acuerdo con la simetría de la identidad, equivale a imaginar que "Rimbaud es yo". Ahora bien, "soy Rimbaud" y "Rimbaud es yo" no es simétrico. Sabiendo que la relación de transferencia no es simétrica como la identidad, esta dificultad no es aparente y se explica fácilmente si se considera que el sujeto no pone en relación interna de identidad los ficheros mentales "Corazza" y "Rimbaud", sino en relación de transferencia.

Sin embargo, existen otras posibles objeciones contra el concepto de Eros Corazza. Además de las analogías informáticas cuestionables, entre el espíritu y la computadora, es importante recordar una importante distinción: de acuerdo con William Ruddick, la relación entre la identidad y la identificación. La relación de identificación (referida aquí) no es una relación simétrica, por lo tanto, la posibilidad de confusión viene de la relación de transferencia.⁵⁴ Por lo tanto identificar a Eros Corazza con Rimbaud no significa identificar a Rimbaud con Eros Corazza. En este caso es diferente de la relación reflexiva de la identidad. Por lo tanto, la transferencia no podría explicarse si no es en un proceso imaginario de identificación. Este último no puede ser eliminado y sustituido por la relación de transferencia, ya que es el fundamento. Cuando Eros Corazza se imagina ser Rimbaud, se asigna las cualidades físicas y psicológicas de Rimbaud. Ahora bien, actuar de este modo implica utilizar los principales criterios de identidad para definirse en este proceso imaginario de transferencia. Por consiguiente, utilizar criterios de identidad equivale a proceder a una definición. Es precisamente lo que el autor quería evitar. A la pregunta de "¿quién es este yo que es otro?", simplemente es posible responder que "el yo es transferido en el otro". Por lo tanto, la tesis avanzada por Eros Corazza no podría ser una objeción decisiva contra la idea de la identidad narrativa de Paul Ricoeur. Por añadidura, incluso si es cierto que Ricoeur defiende la tesis de la constitución de la persona gracias a la función de identidad narrativa consustancial a los textos literarios, que son la expresión de nuestro imaginario, no utiliza sin embargo la función de la imaginación, carac-

terística de la actividad mental para definir a la persona, sino la función narrativa, consustancial a la actividad lingüística. De esta manera, la objeción que impugna el papel de la definición en favor de la transferencia, no existe en este caso.

Así pues, el lenguaje puede considerarse no sólo como un criterio suplementario de identidad personal, añadido al corporal y al psicológico, sino también como el principal criterio de identidad personal así como lo preconizó por ejemplo Francis Jacques.⁵⁵ De este modo, es posible superar la filosofía que consideraba lo pragmático como subordinado a una teoría narrativa general (defendida por Ricoeur) y conferir a lo pragmático su verdadero papel integrador de las teorías del lenguaje y de la acción. Esto nos permite pasar de la identidad narrativa, constituyendo el personaje por el relato, a una identidad pragmática (o incluso dialógica) que concede un papel decisivo a la comunicación intersubjetiva y al diálogo en la constitución activa de la persona.

La intersubjetividad

En su libro *Différence et subjectivité*, Francis Jacques aborda este problema de manera más radical, desde una perspectiva más amplia que la que se limita a la dualidad cuerpo-mente. El autor articula el problema del solipsismo de la persona en un enfoque comunicacional. Esto para superar el hecho de que el yo (tomado en sí mismo) tiene un carácter más impersonal que personal. Un yo que no pasa a través del tú, que no se piensa en la relación yo-tú, es impersonal en el centro de la persona. Para evitar este impersonalismo que lleva al individualismo y al egoísmo (equivalentes a la alienación y la disolución de sí mismo), él piensa en el yo a través de la otredad como un ejercicio relacional y diferencial que comienza antes de la formación del yo. El conocimiento de lo otro precede a la experiencia del yo, que comienza como una primera experiencia de un yo trágico (puesto que es consciente de su muerte) y a continuación, responsable y libre. Una de las preocupaciones de Francis Jacques, para apoyar su concepto, es refutar los criterios

convencionales de la identidad personal. Él piensa que los criterios de la permanencia del cuerpo o de la continuidad de la memoria subjetiva no son suficientes, incluso si son necesarios. Esta es la razón por la que reformula el problema de la identidad personal en las perspectivas abiertas por la alteridad. Así, el yo-tú, que se encuentra en esta relación de comunicación, hace que el hablante y el interlocutor se definan y se constituyan como personas a través del diálogo. El proceso de identificación se realiza a través de la palabra. Sin embargo, la palabra insertada en el diálogo significa palabra dirigida a los demás. El yo se hace porque el otro me ayuda, lo que contribuye a la identificación. Ésta se lleva a cabo en la alteridad, en la diferencia. En resumen, el filósofo efectúa una aproximación comunicacional de la persona. Por lo tanto, la cuestión del ego personal difiere la cuestión clásica de la subjetividad, porque la subjetividad se convierte en el nuevo contexto pragmático de *intersubjetividad*.

En esta redefinición de la cuestión de la subjetividad subyace una crítica de todo discurso subjetivista con el fin de demostrar que “en el orden de la fundación, el ser-sujeto se deriva de la noción de persona que se define por la conciencia de sí. Si la conciencia está implicada en el desarrollo de la persona, se deduce que ella constituye la esencia”.⁵⁶ Así, el papel de la conciencia se reduce a hacer espacio para el lenguaje. Pero la ingenua pregunta se plantea de nuevo: ¿qué es lo que reconocemos que es *lo mismo*? Para responder, el filósofo francés comienza con el argumento de la siguiente hipótesis:

[...] lejos de poseer una identidad por naturaleza o por diseño, o por cualquier otro beneficio de individuación socio-biológica (el hombre nacido del hombre y el trigo del grano), la propiedad que hace a la persona ser, está condenada a adquirirse con esfuerzo y con tareas de identificación.⁵⁷

Esta identificación no puede hacerse de otra manera que en un contexto de interlocución y de comunicación:

La primera cosa para entender es que el hombre no está colocado entre los otros seres como una manzana entre otras manzanas de una canasta: se conecta a ellos por alocuciones y con ausencia de ellas. El *yo* debe ser capaz de acoger la interpelación del otro que le dice *tú*, bajo pena de no ser *yo*. Si soy aquel al que se están refiriendo en segunda persona, entonces *tú* también es *yo*. ¿Quién podría desafiarlo? Durante el mismo tiempo, debo ser capaz de reconocermelo como el objeto de un discurso que me concierne como tercera persona; entonces *él* también es *yo*. Entre las tres instancias —*yo*, *tú*, *él*— el vínculo es indisoluble. El resultado es una unidad estructural de enorme complejidad: la persona.⁵⁸

De hecho, para lograr construir *empíricamente* la identidad del *yo*, ésta debe cumplir dos condiciones. En primer lugar, *yo* debo ser capaz de ejercer una serie de servicios comunicacionales. Entonces, tengo que integrar los tres polos del acto de comunicación (*mi*, *tu*, *su*): hablo con los demás, diciendo “*yo*”, los otros me hablan diciendo “*tú*”, ellos hablan de mí diciendo “*él*”, “*usted*” o me hablan diciendo “*él*”. De hecho, la identidad personal se logra mediante la recuperación de las tres posiciones (*yo*, *tú*, *él*), del acto de la comunicación:

Esto se debe a cada uno de nosotros tiene el poder de reconocerse al mismo tiempo como *yo*, *tú*, y *él*, con los que tenemos que identificamos. Tenemos algo en común con todo lo que existe en el mundo, de poder devenir en objeto de percepción y de discurso. Pero mi conocimiento del otro es probablemente carente de discursos y razonamientos lingüísticos, si no he entrado en relación con él por medio de alocuciones.⁵⁹

Sin embargo, el proceso de establecimiento de la persona es visto por numerosas ilusiones de identificación personal generadas por caprichos y errores de comunicación. Estos son totales o parciales. La ilusión es primaria o total cuando la recuperación funcional no existe en absoluto: el discurso perentorio (cuando no se le permite hablar al otro), intimidante (el oyente tiene miedo

de hablar), o susceptible (que no soporta que se hable de él). La ilusión de la persona es parcial o secundaria cuando la recuperación funcional en sí es ilusoria. Por lo tanto, las distorsiones y las marcas de la personalidad psicológica se explican por viejas lesiones o traumatismos psicológicos en los que “nuestras identificaciones espontáneas están sujetas”.⁶⁰ Este proceso de identificación personal, que no es adquirido desde nuestras prácticas discursivas de diálogo y de comunicación discursiva, suele estar condenado al fracaso: no hablamos fácilmente con un interlocutor, dado que estamos en un punto muerto con el otro. Los malentendidos, los contratiempos, las equivocaciones, los errores, las trampas discursivas de todo tipo son una prueba diaria. Conservemos, para caracterizar el difícil camino de la identificación, la imagen metafórica de Francis Jacques:

La labor de identificación personal es una tarea de largo aliento. Metafóricamente, es una suerte de itinerario. El *yo* es inmediatamente lanzado a los caprichos de un viaje. De las ilusiones de ver el destino siempre se pensará que se ha llegado al final. En este viaje, no anticipamos todas las trampas, pero podemos predecir que el paisaje, diverso y fascinante, incluso el autoengaño, es una desviación. Y cada vez la fascinación es pagada al alto precio de una comunicación truncada.

Pero estas dificultades, si bien muy probables,⁶¹ no afectan al lenguaje como criterio para la identificación de la persona. Muy por el contrario, el hecho de que existan dificultades lingüísticas de identificación prueba que este proceso realmente existe. De hecho, no a menudo el *yo* llega en ocasiones a “ser uno y el mismo en todos los compromisos de comunicación que se establecen en el contacto formal o institucional”.⁶² Sin embargo, es importante afinar el criterio del lenguaje, y la cuestión que nuevamente se plantea es ¿cuáles son las condiciones que garantizan la existencia de una persona? Según Francis Jacques, estas condiciones se encuentran en el contexto pragmático, un contexto de acción y relacional. Es el marco establecido por la acción

que reducirá la búsqueda de criterios y de condiciones de identidad personal resultante del análisis del lenguaje:

El hecho de que yo soy, constituye una realidad cambiante que es sostenida y que no es decidida más que por la acción. Esto expresa, a pesar de su insuficiencia, la fórmula *ego adsum*. El ego se revela en la realidad, o de lo contrario [...] se escapa y se esconde en la actividad comunicativa. Es concebible que esta actividad puede verse afectada o suspendida por una actividad inversa de rebelde desidentificación, cuando yo me rehúso a ocupar el lugar donde la función, la institución o la reputación me llaman a aparecer.⁶³

La realidad del “yo” es una realidad cambiante determinada por la acción, poniendo en juego la presentación al otro, alimentándose por dos procesos opuestos: la identificación y la desidentificación de mí. Como tal, la experiencia de uno mismo es discursiva antes que ser existencial. En resumen, el lenguaje, la acción y la presentación al otro, son los elementos constitutivos de la definición de identificación. En la acepción contemporánea, *identificar* en un sentido filosófico “designa el acto por el cual la identidad se establece o se determina entre dos realidades”.⁶⁴ El significado más próximo a la etimología —tanto que es idéntico— se refiere a la actitud pragmática de una persona que, en sus relaciones sociales, interpersonales y de diálogo “se reconoce de manera positiva y activamente similar o dependiente de otro sujeto”.⁶⁵ En este sentido, el lenguaje se basa, en tanto que *praxis* interdiscursiva, en una relación práctica de un hombre con otro. Y recíprocamente “este tipo de *praxis* es siempre lenguaje porque no puede ser realizada sin un significado”.⁶⁶ Sin entrar en detalles de análisis complejo y abundar en los ejemplos de Francis Jacques, podemos resumir la actividad lingüística de constitución de la identidad personal por la adquisición de habilidades pragmáticas (comunicativas) que confieren al individuo humano el estatus de persona. ¿Cómo sucede esto exactamente? Según Denis Vernant, se explica en el paradigma de diálogo en el que Francis Jacques:

afirma la primacía de la relación de interlocución [*primum relationis*] que es el principio constitutivo de los interlocutores. El diálogo auténtico se convierte en el “espacio lógico” a priori en el que los interlocutores se constituyen como personas, a priori los interlocutores son como personas, al lograr construir y establecer un acuerdo de presentación ante el mundo.⁶⁷

En este enfoque, propio de los filósofos del diálogo de orientación fundacional y trascendental, puede ser preferido por Denis Vernant el concepto de Wittgenstein, de los juegos de lenguaje incluidos en “formas de vida” socialmente condicionadas e históricamente situadas.⁶⁸ Así que pasamos a una distinción clara de individuo/persona a la definición del sujeto en términos de agente o de agencia compartida a través del proceso de transacción. De hecho, para Francis Jacques, en función de la metáfora del rompecabezas,⁶⁹ del mismo modo que la imagen es anterior a la relación entre las piezas del rompecabezas, las personas son anteriores a las relaciones entre individuos y las relaciones interpersonales son anteriores a las relaciones entre interacciones, transacciones y acciones conjuntas de los individuos. Mientras que para Denis Vernant, las transacciones entre individuos preparan la adquisición del lenguaje, el sujeto se entiende en términos del agente o entre agentes que comparten el mundo e integran un proyecto de constitución personal compartido.

La constitución personal compartida

Por lo tanto, una posible respuesta a la pregunta de “¿cómo se realiza concretamente la identificación personal en el contexto del diálogo?”, podría considerarse para Denis Vernant el proceso pragmático de constitución compartida de las personas en “la interacción lingüística a partir de transacciones que asignan significado y propósito. Hablar es actuar con/contra otros para transformar nuestro mundo”⁷⁰ en un proceso abierto en el que nos incluimos, para formar y transformar nuestros seres. El marco de análisis pragmático (de acción) es introducido para una definición

dialógica bajo tres criterios, tres direcciones principales de análisis: la constitución compartida de interlocutores, la construcción compartida de mundos y en la caracterización del diálogo como proceso abierto. Consideremos para nuestro enfoque la inclusión de la identificación de las personas mediante el diálogo.

El diálogo es una experiencia que comprende a uno o más sujetos (incluso el monólogo es un diálogo con uno mismo), que opera un intercambio de interlocuciones. Este intercambio de diálogos es un constituyente de los interlocutores, es decir, de los sujetos parlantes, de las personas que participan en el diálogo: “desde la perspectiva dialógica, los interlocutores se constituyen mutuamente en un proceso de *subjetivación* esencialmente dialógica”.⁷¹ Igualmente, desde la construcción de sí-mismo se hace al mismo tiempo la edificación del otro, por el intercambio y la interacción de diálogos, la operación de constitución mutua de la persona es de hecho la constitución personal compartida. Es así que el niño adquiere progresivamente las capacidades de interacción comunicacionales: por medio de transacciones madre-hijo, a través de las palabras, las caricias, el juego, el niño se constituye gradualmente como “persona-hijo” mientras que la madre se constituye como la como “persona-madre”.⁷² De ahí el papel primordial del diálogo en relación al monólogo y a la escritura: “como palabra viva intercambiada entre dos seres en relación, el diálogo es ontológicamente primordial en lo que respecta a los usos discursivos del monólogo y a los trazos de escritura derivados”.⁷³ En este sentido, la importancia crucial del diálogo se revela por la complejidad de su definición. Al rechazar la explicación predicativa, representacional y estructural a favor de una concepción relacional, de acción y procesal, Denis Vernant ofrece un análisis a la vez transaccional y de interacción del diálogo, el único capaz de dar cuenta de las relaciones de interlocuciones y asignar un propósito extralingüístico al lenguaje:

En esta perspectiva transaccional, el diálogo constituye una estrategia lingüística de coopera-

ción que *garantiza el reconocimiento mutuo de los interlocutores como personas* al mismo tiempo que como agentes de acciones, comunes o conjuntas, en un mundo que construyen y transforman juntos. Así, la transacción adquiere una doble dimensión: *intersubjetiva* y de un *mundo compartido*.⁷⁴

El primer aspecto de la transacción concerniente a las relaciones interpersonales nos ofrece el principal criterio de constitución compartida de interlocutores, es decir, de la identidad personal. En concreto, el diálogo actúa a varios niveles: en primer lugar, a nivel cognitivo; enseguida, a nivel psicológico y social; y por último, a nivel relacional. El nivel cognitivo es el del conocimiento y el reconocimiento recíproco de interlocutores mediante el ajuste de sus estados mentales (creencias y conocimientos, deseos e intenciones, valores y prohibiciones, sentimientos y emociones). En pocas palabras, en este nivel el diálogo opera una adaptación de los conocimientos, de la voluntad, de la moral y de la afectividad de los interlocutores. En el plano social y psicológico, intervienen los elementos del diálogo oral como el tono o el ritmo, y los elementos corporales tales como los gestos, las posturas, las expresiones faciales, las miradas. Necesariamente, también se consideran elementos relevantes la educación, la diplomacia, la cortesía, el tacto. Por último, a nivel relacional, interviene la utilización de *alocuciones/no-alocuciones* de pronombres personales. Las relaciones establecidas entre las personas de esta manera, pueden ser simétricas (yo-tú/yo-tú), asimétrica (yo-tú/yo-ustedes), y de oposición (nosotros/ustedes).

Conclusiones

Entendidas como conductas humanas fundamentales, las interacciones basadas en el lenguaje nos permiten definir al hombre en términos de diálogo. Denis Vernant ha enunciado acertadamente: “«El hombre es un signo», dijo Peirce. Se puede añadir, siempre en el mismo espíritu, que es *palabra*, mejor, *diálogo*”.⁷⁵ Así, lejos de

ser un simple criterio de identidad, sumándose a los créditos anteriores diferenciados (corporales y/o mentales), la identificación dialógica es la condición principal de constitución y de cognición de la persona, la expresión más rica de doble relación donde se reúnen el cuerpo y la mente. Es a través de interacciones lingüísticas interpersonales, que expresamos nuestro dolor o nuestra alegría, nuestras decepciones o nuestras esperanzas, nuestra conciencia o nuestra alienación. De esta forma, sin cerrar el debate arduo, complejo y complicado concerniente a la identidad personal, nosotros, por el contrario, destacamos la importancia de una condición a la vez ontológica (constitutiva) y epistémica (cognitiva) de la persona. Por lo tanto, todo mundo puede poseer las siguientes observaciones: *yo hablo, yo pienso y yo actúo con el otro, y a través de él, yo hago mi-ser para mí mismo, siempre en camino de completarme o de destruirme, de hacerme o de deshacerme, de ser o no ser.*

Ion VEZEANU

Saint Martin d'Hères, 21 de enero de 2004

Notas

¹ Doctor en Filosofía. Profesor-investigador del Departamento de Filosofía. Universidad Pierre Mendes France (Grenoble II). Doctor en Filosofía. Profesor-investigador del Departamento de Filosofía. Universidad Pierre Mendes France (Grenoble II).

² Véase Platón cita el oráculo de Delfos en *Protágoras*, 343 b, p. 74: "Conócete a tí mismo y nada más". Como lo muestra brillantemente en Foucault, en *Histoire de la sexualité*, Volumen III, *Le souci de soi*: "El arte de la existencia [...] es dominado por el principio de que hay que "cuidar de sí mismo"; este es el principio de la preocupación por sí mismo que se basa en la necesidad, con el fin de organizar el desarrollo y la práctica, pp. 60-61.

P. Hadot sostiene en efecto en "Histoire de souci", *Magazine Littéraire*, núm. 345, pp.

18-23: "Lo que hay de nuevo con Sócrates, o al menos, en lo que Platón le hace decir, es que él introduce la noción del "cuidado de sí mismo". [...] Este enfoque corresponde a otro enfoque platónico: "aplicar el espíritu a sí mismo".

³ Véase § 13,4 "L'Homo loquens", *op. cit.*, p. 309.

⁴ H. R. Maturana y F. J. Varela, *L'Arbre de la connasaince*, p. 219.

⁵ Véase, por ejemplo, Th. Nagel, "Quel effet cela fait, d'être une chauve-souris". p. 183.

⁶ H. R. Maturana y F. J. Varela, *L'Arbre de la connasaince*, p. 222 cf. *supra* § 11.2.

⁷ Hay, sin embargo, la excepción de un pequeño número de personas que no muestran la lateralización del lenguaje y pueden entender y generar lenguaje a través de los dos hemisferios cerebrales.

⁸ H. R. Maturana y F. J. Varela, *op. cit.*, p. 225, el subrayado es nuestro.

⁹ Ídem, p. 226.

¹⁰ J. C. Eccles, *Évolution du cerveau et création de la conscience*, cap. IX, pp. 261-288 y cap. X, pp. 289-318. K. Popper, en *La Quête inachevée*, cap. XXIX, pp. 268-274, también defendió la teoría de la conciencia dependiente del lenguaje.

¹¹ Véase J. C. Eccles, *Évolution du cerveau et création de la conscience*, p. 253.

¹² Ídem, p. 237.

¹³ Ídem, p. 279. El hemisferio derecho tiene ciertas capacidades de comprensión del lenguaje, pero es deficitario a nivel de la expresión verbal o de la escritura, sus capacidades expresivas son nulas; puede comprender, sin embargo no puede expresar.

¹⁴ Ídem, p. 265.

¹⁵ Ídem, p. 277.

¹⁶ Véase K. Popper, *La Quête inachevée*, p. 272.

¹⁷ Recordemos la experiencia propuesta por Alan Mathison Turing, la computadora deberá pasar la prueba del lenguaje: simular la palabra humana. No puede ser por azar que uno de los fundadores de la informática exi-

ja este tipo de criterio lingüístico para saber si las máquinas piensan; Véase A. Turing, "Computing Machinery and Intelligence", *Mind*, p. 433; cf. la trad. "Les ordinateurs et l'intelligence", en A. R. Anderson (dir.), *Pensée et machine*, p. 39.

¹⁸ Hobbes T. "Of identity and difference", cap. XI del *De Corpore* (1655), tr. fr. extracto de S. Ferret y J. Vannier, "De l'identité et de la différence", en S. Ferret, *Identité: textes*, pp. 109-115. cf. Además, T. Reid, "De l'identité" en S. Ferret, *op. cit.* (texto núm. 24), pp. 187-188: "La identidad no tiene naturaleza fija cuando se aplica a los cuerpos y, muy a menudo, las cuestiones relativas a la identidad de los cuerpos son cuestiones de palabras".

¹⁹ D. Hume, *L'Entendement: Traité de la nature humaine*, libro I, nueva traducción (1995), p. 355.

Véase S. Ferret, *L'Identité: textes*, p. 111.

²⁰ J. R. Searle, "La Conscience et le vivant", p. 129. En efecto para el filósofo británico, la filosofía contemporánea del lenguaje está considerada ahora como parte de la filosofía de la mente, lo cual es discutible de acuerdo con otros filósofos.

²¹ F. Saussure, *Cours de linguistique générale*, 151.

²² *Ídem*, pp. 151-152, el subrayado es mío.

²³ *Ídem*, pp. 153-154, agregamos que el valor o el papel que juega el objeto en un contexto real de uso es no sólo lingüístico, sino sobre todo pragmático.

²⁴ E. Benveniste, "De la subjectivité dans le langage", en *Problèmes de linguistique générale*, 1, pp. 258-266.

²⁵ *Ídem*, pp. 259-260.

²⁶ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 40.

²⁷ P. Ricoeur, "L'identité personnelle et l'identité narrative" y "Le soi et l'identité narrative", *Soi-même comme un autre*, pp. 137-166 respectivamente pp. 167-198; pero, la cuestión es al principio subrayada en un artículo "L'identité narrative", *Esprit*, pp. 295-314; ver también *Temps et récit*, 1985.

²⁸ P. Ricoeur, "L'identité narrative", p. 295.

²⁹ *Ídem*.

³⁰ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 167: "En esta doble vertiente, la teoría práctica y ética es promover el establecimiento de la acción recíproca y el yo. Un supuesto importante (muy discutible) hecho por el filósofo francés, es que su narrativa teórica (teoría hermenéutica) da un papel subordinado a la pragmática y a otras teorías del lenguaje.

³¹ *Ídem*, p. 138.

³² Véase "Personal Identity", *Reasons and Persons*, pp. 199-347, en este estudio aclaramos el concepto de Ricoeur de la identidad personal.

³³ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, pp. 12-13.

³⁴ *Ídem*, pp. 140-150.

³⁵ *Ídem*, pp. 142-143.

³⁶ *Ídem*, p. 143.

³⁷ Véase Kant, «Le caractère de la personne», *Anthropologie du point de vue pragmatique*, pp. 261-284.

³⁸ *Ídem*, p. 261.

³⁹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 144.

⁴⁰ *Ídem*, p. 146.

⁴¹ *Ídem*, pp. 146-147.

⁴² Recientemente (2002), en una investigación que prolonga la interpretación de Ricoeur, J. Proust, "La pensée de soi", en Y. Michaud (dir.), *Qu'est-ce que la vie psychique?*, avanza en la tesis según la cual, gracias a la "acción mental", la memoria participa activamente en la transformación del sujeto que se acuerda contribuyendo al mismo tiempo a la constitución de la identidad personal. Este proceso de constitución supone la capacidad de actuar mentalmente sobre sí mismo, de autoafectarse (véase *op. cit.*, p. 135). De manera general, este proceso puede integrarse en las gestiones múltiples relativas "a la preocupación de sí"; Véase M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, tomo III, *Le souci de soi, L'Herméneutique du su-*

- jet; y en el enfoque propuesto en nuestro estudio.
- ⁴³ P. Ricoeur, "L'identité narrative"; el filósofo francés toma las teorías expuestas por D. Parfit en la tercera parte, "Personal Identity", de su libro, *Reasons and Persons*, pp. 197-347.
- ⁴⁴ *Ídem*, p. 295.
- ⁴⁵ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 175.
- ⁴⁶ *Ídem*, p. 13.
- ⁴⁷ *Ídem*, p. 47.
- ⁴⁸ E. Corazza, "Je est un autre", *Archives de philosophie*, 1995, vol. 58, núm. 2, p. 201.
- ⁴⁹ "Búfer" proviene del inglés buffer, designa una memoria de tipo informática. Aquí, el autor lo utiliza en el sentido de "espacio de almacenamiento de memoria" asignada al "yo" por analogía con los ordenadores. Esta memoria permite la transferencia de información de un fichero.
- ⁵⁰ *Ídem*, p. 202.
- ⁵¹ *Ídem*, p. 200.
- ⁵² *Ídem*, p. 206.
- ⁵³ *Ídem*, p. 207.
- ⁵⁴ Véase W. Ruddick, "Physical Equations and Identity", p. 234; en el párrafo § IV. «Mind = Body», pp. 246-250, de su artículo, el autor aplica la distinción entre identidad e identificación a la cuestión del cuerpo-espíritu.
- ⁵⁵ F. Jacques, *Différence et subjectivité*, 1982.
- ⁵⁶ F. Jacques, *op. cit.*, p. 48.
- ⁵⁷ *Ídem*, p. 50.
- ⁵⁸ *Ídem*, p. 51.
- ⁵⁹ *Ídem*, p. 62.
- ⁶⁰ *Ídem*, p. 65.
- ⁶¹ Véase *ídem*, pp. 65-73; el filósofo realizó un análisis detallado de "ilusiones" de "dificultades e incertidumbres" o de la "precariedad" de la identificación personal.
- ⁶² *Ídem*, p. 77.
- ⁶³ *Ídem*.
- ⁶⁴ P.-J. Labarrière, "Identificación" [*Origen filosófico*], en *Encyclopédie Philosophique Universelle*, p. 1207.
- ⁶⁵ *Ídem*, p. 1207.
- ⁶⁶ F. Jacques, *Différence et subjectivité*, pp. 142-143.
- ⁶⁷ D. Vernant, *Du Discours à l'action*, p. 93.
- ⁶⁸ Véase L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, § 23, p. 25; véase también D. Vernant, *Du Discours à l'action*, pp. 93-94.
- ⁶⁹ F. Jacques, *Différence et subjectivité*, p. 151.
- ⁷⁰ D. Vernant, *Du Discours à l'action*, véase la contraportada.
- ⁷¹ *Ídem*, p. 94.
- ⁷² Véase, por ejemplo, S. Laugier, "Le dialogue et l'apprentissage du langage" pp. 89-90; el autor defiende la teoría de Jerome Bruner (tr. Fr.), *Savoir faire, savoir dire* (directamente inspirada en la teoría de actos de lenguaje de J. Austin y con fuertes tonos conductistas), que se opone al concepto de Chomsky del lenguaje natural. Este diseño favorece la primacía de la transacción.
- ⁷³ D. Vernant, *Du Discours à l'action*, p. 95.
- ⁷⁴ *Ídem*, p. 97; las cursivas son de I. Vezeanu.
- ⁷⁵ *Ídem*, p. 145; las cursivas son de I. Vezeanu.

Fuentes bibliográficas

- Anderson, Alan Ross (dir.) (1964), *Minds and Machine*, Prentice-Hall, trad. del inglés por Patrice Blanchard, *Pensée et machine*, Seysel, Editions du Champ Vallon, 1983.
- Benveniste Émile (1966), *Problèmes de linguistique générale 1*, París, Gallimard.
- Bruner Jerome (1983), *Child's Talk, Learning to Use Language*, Oxford University Press, tr. fr. *Comment les enfants apprennent à parler*, Retz, 1987; cf. también *Savoir faire, savoir dire*, PUF, 1991.
- Corazza, Eros (1995), "Je est un autre", *Archives de Philosophie*, vol. 58, núm. 2.
- Eccles C. John (1994), *Évolution du cerveau et création de la conscience*, París, Flammarion (1992, Fayard et 1989, Sir John Eccles); tr. fr. por J.-M. Luccioni con la participación de E. Motzkin.
- Ferret, Stéphane (1998), *L'Identité: textes*, París, Flammarion.

- Foucault, Michel (1984), *Histoire de la sexualité, t. III, Le souci de soi*, París, Gallimard.
- Hadot, Pierre (1996), "Histoire du souci", *Magazine Littéraire*, núm. 345, julio-agosto.
- Hobbes, Thomas (1655), "Of identity and difference", chap. XI du *De Corpore*, in Sir W. Molesworth (ed.), *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. I, John Bohn (1839), tr. fr. por S. Ferret y J. Vannier, "De l'identité et de la différence" (1998), en S. Ferret, *Identité: textes*, París, GF Flammarion.
- Hume, David (1740), *A Treatise of Human Nature, Traité de la nature humaine, l'Entendement, Livre I et Appendice*, París, Flammarion, 1995; tr. fr. par Ph. Baranger et Ph. Saltel avec une présentation, notes, index et bibliographie de Ph. Saltel.
- Jacques, Francis (1982), *Différence et subjectivité: anthropologie d'un point de vue relationnel*, París, Aubier Montaigne.
- Kant, Emmanuel (1798), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, tr. fr. por Alain Renaut, París, Flammarion, 1993.
- Labarrière P. J. (1990), "Identification", *Encyclopédie Philosophique Universelle*, PUF.
- Laugier, Sandra (1992), "Le dialogue et l'apprentissage du langage", en Denis Vernant (dir.), *Recherches sur la Philosophie et le Langage*, núm. 14.
- Maturana, Humberto R. y Francisco J. Varela (1992), *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*, Munich, Scherz Verlag, tr. del inglés por F. C. Jullien (1994), *L'Arbre de la connaissance. Racines biologiques de compréhension humaine*, París, Editions Addison-Wesley France.
- Nagel, Thomas (1986), *The View from Nowhere*, Oxford University Press, trad. française par S. Kronlund (1993), *Le Point de vue de nulle part*, Éditions de l'Éclat.
- Parfit, Derek (1975), "Personal Identity", en Perry John (ed.), *Personal Identity*, Berkeley, University of California Press, *Reasons and Persons*, Nueva York, Oxford University Press, 1987 (1984).
- Platon (1967), *Protágoras*, tr. fr. E. Chambry, París, Garnier-Flammarion.
- Popper, Karl (1974), *Unended Quest*, The Library of Living Philosophers Inc., tr. fr. por Renée Bouveresse (1981), *La Quête inachevée*, París, Calmann-Lévy.
- Proust, Joëlle (2002), "La pensée de soi", en Y. Michaud (dir.), *Qu'est-ce que la vie psychique?*, París, Odile Jacob.
- Reid, Thomas (1785), *Essays on the Intellectual Powers of Man*.
- Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1992 (1990).
- , "L'identité narrative", *Esprit*, núms. 7-8, 1988.
- Ruddick, William (1971), "Physical Equations and Identity", in M. K. Munitz (ed.), *Identity and Individuation*, Nueva York, New York University Press.
- Saussure, Ferdinand de (1916), *Cours de linguistique générale*, París, Payot, 1975 (1972). Édition critique préparée par Tullio De Mauro, publié par Charles Bally et Albert Sechehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger.
- Searle, Roger John (1999), "La Conscience et le vivant" (Entretien Nicolas Journet, John Rogers Searle publié dans *Sciences Humaines*, núm. 86, agosto-septiembre, 1998), en J. F. Dortier, *Le Cerveau et la pensée*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines.
- Thom, René (1977), *Stabilité structurelle et morphogénèse*. París, InterEditions (1972).
- Turing, Alain, "Computing Machinery and Intelligence", *Mind*, cf. la trad. "Les ordinateurs et l'intelligence", en A. R. Anderson (dir.), *Pensée et machine*.