

«De lo mismo a lo singular»

Leandro Surce,
Facultad de Ciencias Sociales - UBA
Carrera: Ciencia Política

(surcelean@yahoo.com.ar)

I

«Paul Ricoeur: exposición de sus construcciones analíticas fundamentales»

Con el fin de adaptar el análisis de Ricoeur al que aquí se desplegará osaré manipular, o quizás tan sólo forzar, alguna de sus construcciones (básicamente hipertrofiando su noción de «qué») como así también suplementar su fórmula interpretativa incorporando algunas concepciones propias tales como el «principio de articulación particular» (o «cómo»), relacionado con la dimensión de la individuación singular, o el «principio de reducción a la unidad», vinculado a la dimensión del entendimiento intersubjetivo.

Antes de presentar, aunque sucintamente, las construcciones analíticas básicas del filósofo francés en torno a la problemática de la identidad personal me gustaría recalcar uno de los presupuestos más originales de su trabajo: el recurso al campo netamente humano del lenguaje¹. La remisión lingüística permite a Ricoeur no sólo contar con supuestos convencionales universales (que hacen al funcionamiento mismo del lenguaje) a partir de los cuales forjar las herramientas interpretativas que le posibilitarán abordar el fenómeno, a la vez social e individual, de la configuración de la identidad personal, sino que además le permite «evitar las trampas de una ontología de la sustancia»² ahorrándose así las distorsionadas consecuencias que un planeamiento filosófico antropológico de la cuestión pudiera desencadenar. La adopción presupuestaria del lenguaje se revela extremadamente pertinente básicamente en atención a su exclusividad: la especie humana no sólo es la única de entre las especies capaz de desarrollar el habla (aquel que Rousseau denominaba: «comercio entre los espíritus»³) sino que también es la única que experimenta un peculiar proceso de

¹ Él mismo confiesa: «No disimulo los presupuestos de este análisis. Ante todo se otorga primacía al lenguaje, y más precisamente a ciertos universales ligados al funcionamiento del lenguaje», «En primer lugar, el individuo es dicho; después, un locutor dice que; por último, un sujeto responsable se dice».

Paul Ricoeur: «Individuo e identidad personal» en «Sobre el Individuo: Contribuciones al coloquio de Royaumont»; Ediciones Paidós, p. 69.

² Ídem, p. 70.

³ Jean Jaques Rousseau: «Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres»; Editorial Losada (Buenos Aires, mayo de 2003), p. 302. En el mismo párrafo sentencia: «pues si los hombres

singularización personal (piénsese en los animales de otras especies, no observamos en ellos tensión alguna entre lo general y lo particular: «Parejamente, el tigre de hoy es idéntico al de hace seis mil años, porque cada tigre tiene que empezar de nuevo a ser tigre, como si no hubiese habido antes ninguno»⁴).

Paul Ricoeur concibe tres etapas inherentes al proceso de conformación de identidad personal: individualización, identificación e imputación. El autor asocia la primera con los prefijos preposicionales, es decir básicamente con la irrupción de la palabra «yo» («yo digo»). El objeto de esta etapa es efectuar la escisión básica entre especie humana (individuos en general) e individuo (un individuo cualquiera). El lenguaje efectúa la designación de una singularidad (una alteridad mínima), de un algo cualquiera, a partir de tres operadores de individualización: las descripciones definidas (verbigracia: «el asolador de ciudades»), los nombres propios («Odiseo Laertíada») y los indicadores (o deícticos) que contienen a su vez a los pronombres personales (adverbio de lugar desagregado: «que tiene su casa en Ítaca»). Los indicadores, a diferencia de los nombres propios (que posibilitan una designación fija de la misma cosa a través de sus múltiples ocurrencias espaciotemporales), poseen un valor designativo intermitente o móvil (*aquello, ahora, aquí, así* ajustan su valor designativo a las condiciones de enunciación) señalando cada vez cosas diferentes en función de su disposición enunciativa circunstancial.

En segundo lugar el autor presenta la etapa de identificación vinculada al reconocimiento de sí-mismo (al «decir yo»). En ella el individuo se identifica al anunciarlo, al pronunciarse (presenciándose), es decir: al nombrarse. La autoconsciencia precede e impulsa el reconocimiento por parte de un otro. De otro que hará del «Yo» un «Él», que nombrará y que reconocerá (desde una dimensión exterior al sujeto que se piensa) afianzando así la identidad del «Yo» que se sabe diciéndose-siendo-dicho. Recordemos la imperiosa necesidad que invadió a Odiseo, mientras su bajel se alejaba trabajosamente, encontrándose todavía al alcance del peligro, por presentarse al Cíclope Polifemo (descubriendo así el velo de su astucia)⁵. La identificación parte de la pregunta por un ¿quién? (la amplitud del interrogante

han tenido necesidad de la palabra para aprehender a pensar, han tenido todavía más necesidad de saber pensar para encontrar el arte de la palabra».

⁴ José Ortega y Gasset: «La rebelión de las masas»; Ed. Espasa-Calpe (Madrid, 1966), p. 32.

⁵ «Odiseo. -¡Cíclope! Si alguno de los mortales hombres te pregunta la causa de tu vergonzosa ceguera, dile que *quien* te privó del ojo fue *Odiseo*, el asolador de ciudades, hijo de Laertes, que tiene su casa en Ítaca». Homero: «*Odisea*», Rapsodia IX: «Relatos a Alcínoo. Ciclopea»; Hyspamerica Ediciones (Buenos Aires, enero de 1984), p. 125.

posibilita una respuesta en todas las personas gramaticales); demandando un ejercicio reflexivo y una respuesta nacida de un *si-mismo* (*ipse*). Este movimiento reflexivo bien nos remite a aquella famosa prescripción delfica: «conócete a ti mismo» (*gnothi seauton*). El autoconocimiento de uno, así como el reconocimiento por parte de un otro (otro que pasará a ser un ajeno a medida que uno pase a ser un *ipse*), se presenta como un requisito esencial para la afirmación de una identidad. La pregunta por un *¿quién?* nos obliga a volver la mirada hacia nosotros mismos. Sócrates planteaba bajo los siguientes términos la cuestión: «Entonces habló Sócrates: Dime, Eutidemo, preguntó, ¿fuiste alguna vez a Delfos?-Sí, por Zeus, respondió Eutidemo; no una sino dos veces.- ¿Advertiste entonces en alguna parte del templo la inscripción “conócete a ti mismo”?- Sí.- ¿La miraste distraídamente o pusiste en ella tu atención y trataste de examinar quién eres?»⁶.

Prosigamos; Paul Ricoeur advierte que la palabra «mismo» traduce igualmente las acepciones latinas *idem* e *ipse*. En vistas a sus objetivos analíticos el autor establece una distinción: «*Idem* es lo idéntico en el sentido de lo extremadamente semejante; *ipse*, es decir, lo idéntico a sí, en el sentido de lo no extraño»⁷.

De esta manera depura las asociaciones: por un lado la pregunta por un *¿quién?* remite al plano de la ipseidad (sí-mismo), por el otro, la pregunta por un *¿qué?* refiere al plano de la mismidad (*idem*). La pregunta por la identidad incorpora ambas dimensiones de análisis.

Para comprender mejor esta ramificación es importante describir lo que Ricoeur denomina «transición narrativa» (transición que mediaría entre las instancias de identidad e imputación). Las múltiples manifestaciones actanciales, tanto en el estricto campo del *hacer* (como bien remarca el autor en todas sus modalidades: *poder* hacer, *querer* hacer, *deber* hacer; a las que personalmente agregaría *omitir* hacer: no hacer hace no dejando hacer) como en el campo del *decir* (es interesante la consideración de los actos de ilocución tales como

⁶ Jenofonte, *Memorables*, IV, II, 24, traducción de P. Chambry, París, Garnier-Flammarion, 1966, p. 390 (traducción castellana: Recuerdos de Sócrates, en Recuerdos de Sócrates-Banquete-Apología de Sócrates, Barcelona, Planeta-Agostini, 1995). Aclaración: reproduczo la cita del pie de página número 14 de: Michel Foucault, «Hermenéutica del sujeto»; Fondo de Cultura Económica, p. 19.

Para recalcar el énfasis individual que supone la inscripción delfica (expresión del poderío apolíneo), exhortándonos a una búsqueda de nuestra identidad, podemos contraponer la noción de «olvido de sí» expresada por Friedrich Nietzsche en su apostólica defensa del semidiós Dioniso (o Baco; *Bacchos*: el «privado de razón»): «en el olvido de sí producido por los estados dionisíacos pereció el individuo», más adelante afirma: «En el primitivo ditiramo primaveral del pueblo el ser humano quiere expresarse no como individuo, sino como **ser humano genérico**». Nietzsche anhelaba la liberación de los instintos atrapados en los límites impuestos por la primacía de la razón (espejada olímpicamente); buscaba aquel reencuentro con la naturaleza donde proyectaba la «unidad en el genio de la especie» y el «aniquilamiento de la individuación» (Friedrich Nietzsche: «La visión dionisíaca del mundo -escrito de Nietzsche del verano de 1870-; Ed. Caronte Filosofía, pp. 180-188).

⁷ Paul Ricoeur: «Individuo e identidad personal» en «Sobre el Individuo: Contribuciones al coloquio de Royaumont»; Ediciones Paidós, p. 83.

prometer o perdonar) quedan almacenadas en historias; historias personales que dan cuenta de las sucesivas transformaciones de uno mismo (*ipse*), posibilitando así la identificación (retrospectiva⁸) a través del reconocimiento de uno en sus actos (actanciales-discursivos) desplegados narrativamente en el relato de una historia («Corresponde así al relato decir la “identidad del quién”»⁹).

El hombre se reconoce (siendo además reconocido por los demás: el principio de identidad es dialogal) en su acontecer expuesto narrativamente. La acción efectuada pasa a conformar el testimonio más fehaciente de su actor: «Lo que así se preserva es lo que los helenistas y latinistas conocen bien bajo el nombre de “gloria”, “renombre”; hoy hablaríamos del carácter memorable de una vida; articulado en un relato, lo *memorable* es arrancado, todo cuanto es posible, al inexorable olvido»¹⁰.

Ciertamente el modo más eficaz que Odiseo (luego de su desataviado encuentro, fruto de un milagroso naufragio, con Nausícaa, hija del Rey de los Feacios) concibe de dar cuenta de su identidad, presentándose al Rey Alcínoo y mostrándose digno de su hospitalidad, es a través del relato, sazonado de astucia y de valor, de sus desventuras: «¿Cuál cosa relataré en primer término, cuál en último lugar, siendo tantos los infortunios que me enviaron los celestiales dioses? Lo primero, quiero deciros mi nombre...»¹¹»

Enumerando los sucesivos infortunios a los que ha sobrevivido e indicando el modo en que los ha ido sorteando Odiseo prueba que realmente es aquel quien dice ser («Soy Odiseo Laertíada, tan conocido de los hombres por mis astucias de toda clase, y mi gloria llega hasta el cielo»¹²). De esta manera logra identificarse efectivamente a través del recurso anecdótico-narrativo autobiográfico.

Resta por mencionar, a propósito tanto de la identidad como de su transición narrativa, que, para Ricoeur, toda historia personal se encuentra atravesada por múltiples historias personales. Así, por ejemplo, mi historia personal (LS) está ligada e influenciada fuertemente por la historia personal de mis padres. De este modo Paul Ricoeur soluciona, creo sin

⁸ «Al fin y al cabo, al recordarse, no hay persona que no se encuentre consigo misma». Jorge Luís Borges: «El libro de arena», «El otro»; Emecé Editores (Buenos Aires, julio de 2005), p. 12.

⁹ Paul Ricoeur: «Individuo e identidad personal» en «Sobre el Individuo: Contribuciones al coloquio de Royaumont»; Ediciones Paidós, p. 87.

¹⁰ Paul Ricoeur; ídem, pp. 86-87. Nietzsche nos alerta (en sus: «Consideraciones Intempestivas»), recalando, a su vez, las oxigenantes propiedades del olvido, respecto de las implicancias negativas (momificación: parálisis de la acción) de un exceso de «memorabilidad», por así llamar a una asfixiante *presencia* del pasado.

¹¹ Homero: «Odisea», Rapsodia IX: «Relatos a Alcínoo. Ciclopea»; Hyspamerica Ediciones (Buenos Aires, enero de 1984), p. 113.

¹² Ibídem.

proponérselo (al menos no es su objeto primordial de estudio), el problema del «entendimiento intersubjetivo». La comprensibilidad resulta de los múltiples entrecruzamientos entre «historias de vida». Básicamente este modelo de entendimiento (cuadros dentro de cuadros), implícito en la teoría del filósofo francés, se asemeja al modelo del legado intergeneracional que concibe al entendimiento como algo que se transmite.

Aunque dicho modelo explicativo posea la suficiencia necesaria como para justificar en sí el entendimiento, propondré un modelo alternativo, no con la finalidad de anular o restar capacidad analítica al modelo que adjudico a Ricoeur sino con la esperanza de aportar elementos que permitan un acercamiento al problema desde una óptica distinta pero capaz de convivir teóricamente con el modelo de historias entrelazadas (dos ojos perciben profundidad).

Sólo mencionaré, pues será analizado a continuación, que el modelo alternativo que desarrollaré descansa sobre lo que he dado en denominar «principio de reducción a la unidad». En el sentido en que concibo el problema de la comprensibilidad el entendimiento no es algo que se «transmita» como supongo postula el modelo implícito de Paul Ricoeur, sino que, el entendimiento es algo a lo que se «remite».

Antes de dar paso a la última instancia del proceso de construcción de la identidad (imputación) debo introducir un último concepto, clave para los propósitos de este trabajo. Se trata de la dimensión del “*qué*” (o *idem*): «en este recorrido narrativo la identidad del *ipse* no se reduce a la identidad sustancial del *idem*, en el sentido de lo no cambiante, sino que se conjuga con una mutabilidad fundamental. La función mediadora del relato consiste en sostener unidos la mutabilidad anecdótica de una vida con la configuración de una historia»¹³.

Las palabras del filósofo francés insisten sobre la bidimensionalidad de la identidad; resultante de una peculiar tensión entre el polo de la ipseidad (quién) y el polo de la mismidad (qué). Ahora bien, si entendemos por ipseidad al reconocimiento de uno en sí mismo a través de sus múltiples manifestaciones actanciales: ¿cuáles son las propiedades que podemos adjudicar al polo de la mismidad?

La mismidad aparece asociada tanto a lo «no cambiante» como a la «configuración de una historia». La propiedad no cambiante del polo de la mismidad se mide en oposición al marcado dinamismo del polo de la ipseidad. Atendiendo a esta consideración sería incorrecto imaginar un *idem* (un *qué*) estático. La asociación con lo no cambiante, como se ha dicho más

¹³ Paul Ricoeur: «Individuo e identidad personal» en «Sobre el Individuo: Contribuciones al coloquio de Royaumont»; Ediciones Paidós, p. 86.

arriba, esta relacionada con lo extremadamente semejante, es decir con aquello que goza de prolongada permanencia en el tiempo gracias a cierta capacidad de asimilar gradualmente los cambios; resguardándose así de padecer alteraciones drásticas que le alteren fundamentalmente. La configuración de una historia remite a una trama común de sentido que posibilita el entrelazamiento lógico de diversos personajes (personalidades).

Pero entonces: ¿qué es el *qué*? Estirando un poco las premisas de Ricoeur entiendo por el polo del idem aquel marco común de sentido dentro del cual los individuos despliegan la posibilidad potencial de sus vidas. Este marco común de sentido es una propiedad pública, un complejo de creencias, conocimientos, hábitos y costumbres que componen el subsuelo de la identidad, los cimientos de la misma. Podemos sintetizar lo antedicho bajo la palabra cultura. La dimensión cultural de la identidad será la que nos permita más adelante resolver el problema de la comprensibilidad.

Pasemos, ahora sí, a la instancia de la imputación. En consideración de las implicancias éticas del discurso Ricoeur evalúa el rol de la promesa en el movedizo campo de la ipseidad. Prometer desencadena un compromiso tridimensional: primero con uno mismo en el mantenimiento-cumplimiento de la palabra dada; segundo con otro (un ajeno) destinatario de la promesa; finalmente con un sistema social de convenciones que sostiene la posibilidad genérica del acto de prometer, procurando credibilidad-obligatoriedad. Ricoeur denomina a esta última: «dimensión pública de la promesa».

Ante tal compromiso triangular suscitado por la palabra empeñada el individuo opera un peculiar anclaje respecto de su propia identidad provocando una reafirmación de la misma; síntoma de una ipseidad fuerte. La promesa obliga al individuo a conservar («mantenimiento de sí») aquella determinación de la voluntad, una peculiar configuración temporal del sí-mismo, que en algún momento le incitó a prometer¹⁴. Así, a partir de la promesa, Ricoeur prueba como un acto de discurso posee la capacidad de reafirmar la identidad.

¹⁴ «Precisamente este animal olvidadizo por necesidad, en el que el olvidar representa una fuerza, una forma de la salud *vigorosa*, ha criado en sí una facultad opuesta a aquélla, una memoria con cuya ayuda la capacidad de olvido queda en suspenso en algunos casos, -a saber, en los casos en que hay que hacer promesas; por tanto, no es, en modo alguno, tan sólo un pasivo no-poder-volver-a-liberarse de la impresión grabada una vez, no es tan sólo la indigestión de una palabra empeñada una vez, de la que uno no se desembaraza, sino que es un activo no-querer-volver-a-liberarse, un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica *memoria de la voluntad*, de tal modo que entre el originario «yo quiero», «yo haré» y la auténtica descarga de la voluntad, su acto, resulta lícito interponer tranquilamente un mundo de cosas, circunstancias e incluso actos de voluntad nuevos y extraños, sin que esa larga cadena de la voluntad salte». Confío en que la brillantez de la cita excuse su extensión. Friedrich Nietzsche: «La genealogía de la moral», «Tratado Segundo: Culpa, mala conciencia y similares»; Alianza Editorial (Madrid, 2005), p. 76.

Ahora bien; así como la promesa opera en un «plano proyectivo», conservando un estado del sí-mismo a despecho de la potencial alternancia (de los caprichos de la voluble voluntad), a partir de un compromiso con el futuro expresado en la palabra dada; el perdón (casualmente también un acto ilocutorio) opera en un «plano retrospectivo» invalidando un estado del sí-mismo al retrotraerlo a un punto de equilibrio anterior en el tiempo (algo así como la: ¡última configuración buena conocida!). Paul Ricoeur únicamente trabaja, a los fines explicativos del polo de la ipseidad, sobre el concepto de promesa. No es casualidad que tanto el perdón como la promesa sean presentados por la autora alemana Hannah Arendt como posibles soluciones frente al problema tanto de la «irreversibilidad de la acción» como de la «impredecibilidad» de la misma. Muchos, por no decir muchísimos, de los conceptos que desarrolla Ricoeur dormitan en las palabras volcadas por Hannah Arendt en su Capítulo V («Acción») de «La condición humana»¹⁵.

Quisiera concluir esta introducción, pensando en la íntima ligazón entre acción e identidad anteriormente tratada, reproduciendo una de las citas con las cuales Hannah Arendt abre su Capítulo V:

«Porque en toda acción, lo que intenta principalmente el agente, ya actúe por necesidad natural o por libre voluntad, es explicar su propia imagen. De ahí que todo agente, en tanto que hace, se deleita en hacer; puesto que todo lo que es apetece su ser, y puesto que en la acción el ser del agente está de algún modo ampliado, la delicia necesariamente sigue... Así, nada actúa a menos que (al actuar) haga patente su latente yo» (Dante).

¹⁵ «La posible redención del predicamento de irreversibilidad –de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo- es la facultad de perdonar. El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener las promesas. Las dos facultades van juntas en cuanto que una de ellas, el perdonar, sirve para deshacer los actos del pasado...la otra, al obligar mediante promesas, sirve para establecer en el océano de inseguridad, que es el futuro por definición, islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la duración de cualquier clase, sería posible en las relaciones entre los hombres». Hannah Arendt: «La condición humana», «Capítulo V: Acción»; Ediciones Paidós, pp. 256-257. En contraposición a las bestias, al rebaño «clavado al momento presente» que «no sabe lo que es ayer ni lo que es hoy» (según sostiene Nietzsche en sus «Consideraciones Intempestivas»), el Ser Humano se caracteriza por poseer la capacidad de mirar tanto hacia el pasado (recordando) como hacia el futuro (verbigracia: a través de un acto tendencial de la voluntad como prometer) resultando, de su condición bifronte (paradójicamente las similitudes con el Dios romano Jano no se detienen en la bidimensionalidad de la «puerta»: Jano también es el Dios del comienzo –*initia*-, de hecho la palabra enero: *ianuarius* –el primer mes del año- deriva de la palabra *ianuarius* -mes de Jano-; hecho que armoniza plenamente con la idea arendtiana de hombre como nuevo comienzo. Claramente corresponde a la acción vehicular la *iniciativa*), la noción de continuidad: «Romper la continuidad con el pasado, querer comenzar de nuevo, es aspirar a descender y plagiar al orangután... “La continuité est un droit de l’homme: elle est un hommage à tout ce qui le distingue de la bête”» (José Ortega y Gasset: «La rebelión de las masas»; Ed. Espasa-Calpe -Madrid, 1966-, p. 32).

II

«¿Qué?: alegato de una manipulación»

Para poder adaptar la noción analítica del *qué* a los propósitos de este trabajo estiraré las posibilidades mismas del concepto hipertrofiándolo interpretativamente. Veamos, en esta sección con mayor detalle, que entiende básicamente Ricoeur por polo de la mismidad (idem).

Para el autor, la identidad, en la dimensión del *qué*, remite a lo extremadamente semejante, aquello con capacidad de permanecer inalterable, al menos sustancialmente, en el tiempo. Por ejemplo la identidad física. Identidad que, aunque padece alteraciones (pongamos: crecimiento, envejecimiento), las mismas se dan bajo la forma de seriaciones ordenadas de cambios débiles (no drásticos-sustanciales) que no alcanzan a amenazar seriamente la semejanza que los rasgos característicos pretenden auspiciar. En el polo de la mismidad la identidad opera en el sentido de una reidentificación, de una suerte de auto-reconocimiento básico. Así como en el dinámico polo de la ipseidad (vinculado a las múltiples determinaciones voluntarias desplegadas en el actuar) se trabaja sobre un criterio accidental de la identidad, en el polo de la mismidad se trabaja sobre un criterio estructural de la identidad ligado a una suerte de «régimen de repeticiones»; la repetición, entablando con el tiempo una relación de persistencia, se revela claramente como un mecanismo de representación de constancias. De ambos el polo más estático es claramente éste último lo que no implica que, fuera de la comparación, el *qué* no se maneje dinámicamente (de hecho se ha aclarado que asimila cambios débiles). En los relatos homéricos es muy común encontrar adjetivaciones **recurrentes** (del tipo: «Atenea, la de ojos de lechuza», «Poseidón, dios de cerúlea cabellera», «Hera, de níveos brazos», «Zeus, que amontona las nubes») tendientes no solamente, y principalmente, a caracterizar a los personajes sino también, y esto en función de aquello, a disciplinar el imaginario popular, asfixiando, con las precisiones descriptivas, todo esfuerzo independiente de figuración.

Resulta interesantísimo observar como el lenguaje mismo revela en las construcciones proposicionales, al concebir una asignación individual caracterizada (a través de las aposiciones) en el sujeto y un despliegue actancial en el predicado, la estructura misma de la constitución personal. Pongamos un ejemplo tomado de Ilíada: «Y el veloz Ajax, hijo de Oileo, mató a muchos». En él el sujeto «Ajax» asume por un lado las caracterizaciones (expresadas en el adjetivo «veloz» y en la descripción «hijo de Oileo») y por el otro una manifestación específica de sí (marcada por el verbo «matar»). Saldado éste pequeño paréntesis continuemos. En el polo de la mismidad identidad se equivale a unicidad.

Identificarse es reconocerse siempre igual a través del paso del tiempo tanto cuantitativa (unidad física-espiritual; imposibilidad lógica de una duplicación de uno mismo) como cualitativamente, por ejemplo, a partir del reconocimiento de uno en los rasgos del carácter^{*}. De hecho Ricoeur propone como modelo de permanencia en el tiempo de uno (es decir como una respuesta posible a la pregunta: ¿cómo cambiar siendo el mismo?), para el polo de la mismidad, al carácter, a la vez que, como habíamos visto, para el polo de la ipseidad, el modelo de permanencia en el tiempo venía dado por la promesa a partir del mantenimiento de sí¹⁶. Por carácter entiende al: «...conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo»¹⁷; más adelante lo describe como: «mi manera de existir según una perspectiva finita afectando mi apertura al mundo de las cosas, de las ideas, de los valores, de las personas»¹⁸.

Pienso que, sobre la peculiar configuración de una manera de vivir, opera una afectación cultural pre-constitutiva a la cual podríamos denominar: «qué cultural» o «qué del qué» (*qué* del carácter). Es ésta la acepción del concepto de mismidad que me interesa

* El crítico literario alemán Erich Auerbach, señalando el episodio (Rapsodia XIX de «Odisea») en que Euríklea (en su tiempo nodriza del héroe griego) identifica a un Odiseo intencionalmente camuflado gracias a la observación de una cicatriz en su muslo, nos trae un ejemplo de identificación en función de reconocimiento a través de un rasgo característico. Es interesante apreciar como la cicatriz condensa todo un recorrido anecdotico (una larga cadena de múltiples determinaciones voluntarias) responsable de, al ser desplegado memorativamente, generar el familiar efecto de re-conocimiento: «...en el preciso momento en que el ama reconoce la cicatriz, o sea en el instante justo de la crisis, se nos describe el origen de la herida, un accidente de los tiempos juveniles de Ulises, durante una cacería de jabalíes celebrada con motivo de la visita a su abuelo Autólico. Esto da ocasión de instruir al lector sobre Autólico, su morada, parentesco, carácter, y, de una manera tan deliciosa como puntual, sobre lo que hizo al nacer su nieto; después, la visita del adolescente Ulises, la salutación, el banquete, el sueño y el despertar, la partida matinal a la caza, el rastreo, el combate, Ulises herido por un jabalí, el vendar la herida, la curación, el regreso a Ítaca, la solícita inquisitoria de los padres». E. Auerbach: «Mimesis: la representación de la realidad en la literatura occidental», «I: La cicatriz de Ulises»; Fondo de Cultura Económica, p. 10.

¹⁶ «así, contar con alguien es a la vez contar con la estabilidad de un carácter y esperar que el otro cumpla con su palabra». P. Ricoeur: «Sexto Estudio»; «El sí y la identidad narrativa», p. 148. Específicamente a propósito de la promesa sostiene: «el cumplimiento de la promesa... parece constituir un desafío al tiempo, una negación del cambio: aunque cambie mi deseo, aunque yo cambie de opinión, de inclinación, <me mantendré>». P. Ricoeur: «Quinto Estudio», «La identidad personal y la identidad narrativa», p. 119.

En atención a la estabilidad resultante del anclaje de la voluntad (hipotecada al prometerse) Maquiavelo aconseja: «Por tanto, un principio prudente no puede ni debe mantener fidelidad en las promesas, cuando tal fidelidad redundá en prejuicio propio, y cuando las razones que la hicieron prometer ya no existen». El escritor florentino piensa en los problemas que la predecibilidad derivada de un desajuste temporal consentido, es decir, de una parálisis voluntaria: del mantenimiento de un estado específico de sí a despecho de la corriente circunstancial-condicional, ha de acarrear al campo específico de la política donde la des-actualización (inacción) suele pagarse caro. Sin embargo no debemos obviar que la prescripción maquiavélica descansa sobre una concepción antropológica negativa: «Si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería bueno; pero, como son malos y no observarían su fe con respecto a ti, tú tampoco tienes que observarla con respecto a ellos». Nicolás Maquiavelo: «El Príncipe», «Capítulo XVIII: De que modo los príncipes deben guardar la fe dada»; Hyspamerica Ediciones (Buenos Aires, enero de 1984), p. 86.

¹⁷ Ídem, p. 113.

¹⁸ Ídem, p. 114.

rescatar con objeto de su posterior aplicación a mi análisis de la identidad personal ilustrada en el caso Odiseo.

El carácter^{**} posee una historia cultural, historia que remite a una suerte de reservorio de sentido acumulado resguardado en las costumbres, a partir del cual, el sujeto adquiere ciertas disposiciones e identificaciones «con valores, normas, ideales, modelos, héroes, en los que la persona, la comunidad, se reconocen»¹⁹.

Estas disposiciones e identificaciones adquiridas de un afuera cultural pasarán a ser, una vez interiorizadas, asimiladas singularmente (mediará aquí el «principio de articulación particular» o *cómo*) por el individuo, rasgos (palabra que contiene la idea de marca, de perdurabilidad) característicos: cualidades constitutivas.

Ingeniosamente Paul Ricoeur advierte sobre un posible recubrimiento del ipse por el idem bajo la forma de una sobredeterminación cultural de la identidad personal. Tal recubrimiento señalaría una preeminencia quasi absoluta de la estructura cultural, desarrollada y sedimentada históricamente, por sobre las innovaciones actanciales que pudiera efectuar un sí-mismo. La cultura (no más que un conjunto de estimaciones pretéritas condensadas previamente consensuadas), en el hipotético caso de un recubrimiento autoritario, supliría las estimaciones personales en todos los campos: ético-moral, ocurrencial-conductual, simbólico-ideal, social-relacional, etc. Cuando analicemos el caso Odiseo reaparecerá con gran fuerza explicativa esta noción de primacía del *qué* cultural por sobre el *quién* individual.

En sus escritos Ricoeur trabaja con la mismidad procesada, transformada en carácter. Lo que particularmente busco es retrotraerme a la condición de posibilidad de la mismidad, de la semejanza. Hallo en la cultura no solo esa fuente de semejanza, sino también, una fuente de comprensibilidad.

La hipertrofia, menos violenta de lo que imaginaba, resultó una introspección del término mismo. Lo mismo camina sobre lo común.

III

«¿Cómo?: el principio de articulación particular»

^{**} En el pie de página número 6 el autor destaca la quasi-homonimia entre los términos *êthos* (carácter) y *ethos* (costumbre, hábito). Paul Ricoeur: Quinto Estudio, «La identidad personal y la identidad narrativa», p. 115.

¹⁹ Ídem, p. 116.

Hechas todas las aclaraciones pertinentes e introducidos los conceptos de Paul Ricoeur ha utilizar presentaré algunas aportaciones personales que buscan suplementar el modelo interpretativo que se pretende aplica para explicar el fenómeno de la identidad personal. Básicamente incorporaré dos conceptos. Empezaré diciendo *cómo*.

Habíamos equiparado el polo de la mismidad a una estructura común de sentido a la que resumíamos bajo el término «*qué* cultural», también habíamos señalado la composición del polo de la ipseidad en la dirección de las múltiples ocurrencias de la voluntad manifestadas en la acción; ante éste panorama no es difícil imaginar que la identidad personal resulte de la interacción de ambos polos. Esa interacción lleva por nombre: «principio de articulación particular». Lo mismo, como lo común, más lo mismo, como uno-mismo (sí-mismo), resultan en la identidad personal. La ecuación es sencilla. La identidad es la suma, siempre singular, de algo general común (mismidad) más algo particular (ipseidad), que supone siempre una alteridad al menos mínima. De esta combinación obtenemos una «escisión única comprensible»: una personalidad.

El principio de articulación particular refiere *cómo* un *quién* asimila los nutrientes del *qué* cultural. Ese *cómo* es la forma singular de la interiorización de los componentes y determinaciones culturales por parte de un sí-mismo. Un *quién* puede no asimilar todos los mandatos culturales (dictados por el superego freudiano) o asimilar todos sin distorsión alguna, o relativizar algunos divinizando otros, o reemplazar algunos preceptos con sus propias estimaciones originales, o incluso importar determinaciones de culturas extrañas a su campo de experiencia inmediata. El abanico de posibilidad es tan variado como la multiplicidad de personalidades que encontramos a diario.

Para concluir me gustaría aclarar que la disposición del *quién* como operador del *qué*, y no a la inversa, no responde a una suerte de pre-existencia cronológica de uno sobre el otro (es claro que ambos polos de la identidad conviven desde el nacimiento) sino que se debe a la suposición tanto de que un sí-mismo nunca incorporará desde un afuera cultural elementos que contravengan el principio de «conservación de sí» como también al supuesto de cierta incapacidad del marco de sujeción cultural de imponerse sobre un sí-mismo sin su (consentimiento) participación activa (traducida en el ejercicio de asimilación). El caso de la enajenación puede refutar estos argumentos pero en tal situación destaca el hecho de que el ipse queda anulado por la pérdida (o, mejor dicho, por la transferencia) de la racionalidad individual; el adormecimiento del «Yo» nos retrotrae al mundo pre-individual, a la primacía del polo de la mismidad (de la colectividad indiferenciada).

IV

«Entendiéndonos retrospectivamente: el principio de reducción a la unidad»

Ocupándose el *cómo* del problema de la singularidad, planteando como solución el «principio de articulación particular», resta, al «principio de reducción a la unidad» del *qué* cultural, afrontar el problema del entendimiento intersubjetivo. La comprensibilidad queda asegurada esencialmente por la participación del polo de la mismidad en el proceso de gestación de la identidad personal. Como vimos anteriormente la mismidad remite a una estructura común de sentido que, además de pasar (vía *cómo*) al individuo en la forma de disposiciones e identificaciones adquiridas, plasmadas en diversos rasgos que componen el carácter de una persona, posibilita el entendimiento intersubjetivo. Esta posibilidad está dada por la remisión de toda diversidad a un suelo común de sentido frente al cual toda individualidad personal se halla sujeta y por tanto al cual puede ser reducida. A esto me refería cuando, en una sección anterior, señalaba que en mi imaginario analítico el entendimiento no sólo se transmitía sino que, principalmente, al entendimiento se remitía en un ejercicio de reconocimiento (el repliegue nos conduce a la posibilidad del despliegue).

No dudo que el entendimiento se transmita generacionalmente. Creo que un legado tanto material-actancial (mundo objetivo) como simbólico-discursivo (mundo intersubjetivo) transita, sobreviviéndola, la dimensión temporal en una constante repetición-apropiación de sí; logrando así su necesaria perdurabilidad. Pero, a los fines específicos de entender al otro en su singularidad, es necesario aplicar una mirada retrospectiva que devuelva lo aparentemente extraño a su punto de partida común (a aquello que nos es familiar). No obstante la modernidad presenta obstáculos harto difíciles de sortear tales como los procesos, procesos que se inscriben en un ambicioso programa de atomización, de especialización productiva o de autonomización de consumo. Hablamos de fenómenos que cuentan con la capacidad potencial de desencadenar un desentendimiento radical basado en la indiferencia. Hasta ahora la instrumentalidad de la vida, tanto como la inevitable interdependencia de las partes han conservado cierta cohesión. Pero no es suficiente. El problema a afrontar radica en que, cada vez más claramente, las partes ya no componen un todo, por consiguiente, no pueden orientarse a partir de la reducción a una remisión significante. Y así como el reinado de la mismidad conduce a la aniquilación colectiva del individuo, el imperio de la ipseidad, auspiciando un letal narcisismo, conduce hacia la descomposición social sustentada en la «soledad existencial» (resultante de un aislamiento desorientador).

Hagamos ahora una importante aclaración en consideración a la dimensión ideológica que atraviesa tanto las instancias culturales colectivas como personales individuales. Lógicamente el conjunto de las definiciones culturales limitan las reorganizaciones particulares posibles. Esa limitación asume la forma de una predisposición. Los esquemas socioculturales de mismidad constituidos en función de la otredad (o sea de un exterior que posibilita un interior) expresan una peculiar manera de ver el mundo a través de una ordenación-disposición (valoración; Hombre según Nietzsche es «el que da la medida del valor». cf. «Así habló Zarathustra») particular y «exclusiva» (en sentido anfibológico) tanto de las cosas como de sus desprendimientos relationales. La predisposición, no más que una suerte de tendencia a concebir las cosas de determinada manera a despecho de otras, reproduce en el plano de las singularidades personales ciertas prescripciones socioculturales esenciales. Es así como se puede pensar en una especie de dimensión de contagio ideológico, suponiendo que por ideología entendemos a una forma de ver el mundo (cosmovisión) y de manejarse en él (es decir una perspectiva que auspicia un correlato conductual específico), dimensión que interferiría casi inevitablemente en el proceso de constitución personal. Notablemente las convenciones sociales (actuando al modo de anticipadores o proveedores de sentido) pautan gran parte de la vida de los individuos. En efecto no sólo señalan lo que debe y no debe hacerse sino que además prescriben modos de ser al inducir en cierto sentido la acción; así el «qué cultural» ofrece su propio «cómo»: aunque un quién sin novedad (desprovisto del principio de articulación que produce la singularidad) es un mero individuo (el reemplazo del modismo personal por el modismo cultural hace al hombre masa ***). Tal vez sea necesario señalar que el sentido que adopta la dimensión ideológica es netamente dialogal, es decir que funciona como un sistema de retroalimentación permanente entre las colectividades socioculturales y las singularidades personales; en atención a ello es como podemos detectar su presencia tanto en el polo de la mismidad cultural como en el polo de la ipseidad personal así como postular la noción de contagio (bidireccional) como mecanismo vehicular.

V

*** «Masa es el <hombre medio>. De este modo se convierte lo que era meramente cantidad -la muchedumbre- en una determinación cualitativa: es la cualidad común, es lo mostrenco social, es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico. ¿Qué hemos ganado con esta conversión de la cantidad a la cualidad? Muy sencillo: por medio de ésta comprendemos la génesis de aquélla. Es evidente, hasta perogrullesco, que la formación normal de una muchedumbre, implica la coincidencia de deseos, de ideas, de modo de ser, en los individuos que la integran». José Ortega y Gasset: «La rebelión de las masas»; Ed. Espasa-Calpe (Madrid, 1966), p. 39.

«Odiseo: el despertar del quién»

Es tiempo de testar nuestro (claramente mucho más de Ricoeur que mío) modelo interpretativo. ¿Es Odiseo, en el contexto de la Antigua Grecia, el primer hombre en desarrollar una personalidad, independizándose así de la sobredeterminación cultural que inundaba a sus contemporáneos? Espero poder responder a esta pregunta en las líneas subsiguientes.

El período histórico que comprende la Grecia Antigua, inmortalizada en las rapsodias homéricas (Ilíada, Odisea), presenta una configuración particular de la tensión entre los polos del *idem* cultural y del *ipse* o sí-mismo (autodeterminación de la voluntad). Dicha configuración arroja un recubrimiento del *ipse* por el *idem*. Tal recubrimiento tiende a suprimir la innovación individual ponderando la repetición social del paradigma cultural dominante. Podemos afirmar que, bajo una configuración semejante de la tensión bipolar (de la cual se desprende la identidad de una persona), el *quién* se encuentra atrapado, sobredeterminado por el *qué*. No es extraño entonces que los individuos del período histórico descripto, a excepción de Odiseo, se comportaran como verdaderos epígonos; reproduciendo críticamente un suelo de sentido sedimentado: legado intergeneracionalmente. «Pero este recubrimiento del *ipse* por el *idem* no es tal que exija renunciar a su distinción. La dialéctica de la innovación y de la sedimentación, subyacente al proceso de identificación, está ahí para recordar que el carácter tiene una historia –diríase contraída- en el doble sentido del término <contracción>: abreviación y afección»²⁰. Aunque la distinción esta presente no podemos apreciar de modo distinto las polaridades por el efecto eclíptico del recubrimiento. El «principio de articulación particular» no encuentra aplicación alguna frente a este sombrío panorama. El *cómo* se halla, por así decirlo, «desactivado». El subsumido *quién* no posee el valor de manipular al poderoso superego olímpico.

Solamente un hombre de nombre Odiseo osará enfrentarse a los dioses (sobretodo a Poseidón), burlando astutamente las trampas míticas, manipulando ingeniosamente los preceptos culturales en función de sus propios deseos (regresar a Ítaca con vida: «auto-conservarse»); logrando así escapar no sólo a la predestinación sino también a la sobredeterminación cultural de su persona. Odiseo constituirá el primer registro de un despliegue de un sí-mismo (de una identidad personal manifestada a partir de sus múltiples ocurrencias voluntarias a lo largo del tiempo) inmortalizado gracias al relato oral de sus

²⁰ Paul Ricoeur: «Quinto Estudio», «La identidad personal y la identidad narrativa», p. 117.

desventuras, relato del que aún se habla en nuestros días demostrando la prodigiosa memorabilidad de la vida del héroe griego. Analicemos el siguiente párrafo arrancado a Francisco Rodríguez Adrados: «Ya en Homero la acción es descrita desde el doble punto de vista citado: o bien se nos dice que son los dioses los que hacen que Aquiles no dé muerte a Agamenón o Helena abandone el hogar o que Héctor acepte el combate desigual con Aquiles; o bien se describe directamente la decisión de Aquiles de permanecer en Troya a riesgo de su vida o la de Helena de huir de Troya o la de Héctor de luchar. Se glorifica el valor de Aquiles, pero Agamenón se lo atribuye a un dios. A la falta de distinción entre voluntad y éxito corresponde esta otra entre individualidad y voluntad divina: ambas son afirmadas conjuntamente»²¹.

Podemos concluir, en base a las líneas precedentes, que el polo de la ipseidad, del sí-mismo, no se halla plenamente desarrollado en el mundo de la antigüedad helénica. La inferencia de la estructura cultural en el acontecer mundial, presentada bajo la forma de múltiples deidades olímpicas inmiscuidas en la cotidianeidad de la vida, suscita una disputa por la adjudicación tanto de los **actos** (recordemos la importancia de la acción para el proceso de identificación) como de la **voluntad** que los ha antecedido, desencadenándolos. En esa disputa participan por un lado los hombres en su individualidad, por el otro, los dioses, portavoces del *qué* cultural.

La imbricación de los polos genera una sombría ambivalencia que trunca el proceso de configuración de la identidad personal. De hecho las etapas de: identificación e imputación no pueden efectuarse. La primera se encuentra frente a la imposibilidad del reconocimiento del individuo a partir de aquellos actos que no sabe ciertamente si le pertenecen a él o a alguien más (algún dios que se haya manifestado a través de él). La segunda, arrastrando el problema de la etapa precedente (las etapas indican un sentido progresivo-acumulativo), se muestra incapaz de adjudicar responsabilidad al individuo sobre sí justamente porque el polo de la ipseidad es difuso e incompleto. Uno no puede responsabilizarse de un acto o garantizar el mantenimiento de la palabra empeñada, comprometiéndose en la conservación de un estado del sí en relación al incierto futuro, si se desconoce a sí-mismo, si no tiene pleno control sobre sí o si en ese control intervienen fuerzas ajenas a uno.

La sobredeterminación cultural de los individuos impide el pleno desarrollo de la personalidad. Solo la elemental etapa de individualización, al menos los personajes homéricos

²¹ Francisco Rodríguez Adrados: «La democracia ateniense», «Capítulo I: El hombre aristocrático»; Alianza Editorial, p. 39.

tienen nombres, queda cubierta. Los dioses intervienen en las determinaciones de los hombres de múltiples formas. Podemos citar algunos ejemplos; los mismos incluyen: apariciones en sueños, revelaciones espirituales o transfiguraciones entre otras formas más sutiles. Para el caso de una suerte de revelación espectral: «Mientras tales pensamientos resolvía en su mente y en su corazón y sacaba de la vaina la gran espada, vino Atenea del cielo: envió Hera, la diosa de los brazos de nieve... Púsose detrás del Pelida y le tiró de la blonda cabellera, apareciéndose a él tan sólo; de los demás, ninguno la veía»²².

Para el mismo caso, aunque la presencia del dios en cuestión se manifieste solo a través de la voz: «Ulises –Voz de Atena, la deidad que me es más querida, que inteligible escucho tu voz, como el son de una trompeta etrusca de boca de bronce, y cómo se apodera de ella mi corazón, aunque tú quedes inaccesible a mis ojos»²³.

Respecto a las apariciones a través de sueños el siguiente ejemplo expresa el caso con gran nitidez: «Las demás deidades y los hombres que en carros combaten, durmieron toda la noche; pero Zeus no probó las dulzuras del sueño, porque su mente buscaba el medio de honrar a Aquiles... Al fin, creyendo que lo mejor sería enviar un pernicioso sueño al Atrida Agamenón, pronunció estas aladas palabras: <Anda, pernicioso sueño, encamíname a las veleras naves aqueas, introduce en la tienda de Agamenón Atrida, y dile cuidadosamente lo que voy a encargarte. Ordénale que arme a los aqueos...>»²⁴.

Las modalidades de interferencia de los dioses en los asuntos humanos que he reconocido abundan en los relatos homéricos señalando la intensidad de su (omni) presencia. Por último podemos mencionar un ejemplo de transfiguración: «Levantóse Odiseo, asolador de ciudades, con el cetro en la mano (Atenea, la de los ojos claros, que, transfigurada en heraldo, junto a él estaba, impuso silencio para que todos los aqueos, desde los primeros hasta los últimos, oyieran el discurso y meditaran los consejos), y benévolos les arengó diciendo»²⁵.

Odiseo invierte los términos: manipulando los preceptos culturales logra autodeterminarse liberando al polo de la ipseidad de las garras del totalitario polo del idem cultural. El héroe griego, extrañado en relación a la pre-racional y consuetudinaria sociedad de su época (cuyo conocimiento descansa en mitos, fábulas, máximas, comparaciones y situaciones anecdóticas) constituye, al conducirse racionalmente, lo que Max Horkheimer y Theodor W. Adorno conciben como el germen prehistórico del iluminismo. El episodio de las

²² Homero: «Ilíada», «Rapsodia I»; Hyspamerica Ediciones (Buenos Aires, enero de 1984), p. 13.

²³ Sófocles: «Áyax»; Salvat Editores (Navarra, 1970), p. 21.

²⁴ Homero: «Ilíada», «Rapsodia II»; Hyspamerica Ediciones (Buenos Aires, enero de 1984), p. 25.

²⁵ Ídem, p. 31.

sirenas evidencia, además de una articulación racional del trabajo (atendiendo a los principios de previsión y planificación), el rechazo de Odiseo al conocimiento revelado en función de su preferencia por el conocimiento adquirido a través de la experiencia personal²⁶ (experiencia personal en la cual se reconoce a sí-mismo).

En atención al consejo de Circe respecto de las sirenas (quienes hechizan a los hombres con su sonoro canto) Odiseo ordena a su tripulación que le aten a la parte inferior del mástil de su embarcación («Y en el caso de que os ruegue o mande que me soltéis, atadme con más lazos todavía») taponando, anteriormente, con cera los oídos de todos sus compañeros para resguardarlos de la seductora voz de las sirenas (resguardándose a la vez a sí-mismo: «...los compañeros que reman, con los oídos taponados, no están sordos sólo para las Sirenas sino también para el grito desesperado de su capitán»²⁷). Odiseo supera el obstáculo de las sirenas en gran parte porque la tentación de su canto no logra seducirlo del todo: «<*Las sirenas.* - ¡Ea, célebre Odiseo, gloria insigne de los aqueos! Acércate y detén la nave para que oigas nuestra voz. Nadie ha pasado en su negro bajel sin que oyera la suave voz que fluye de nuestra boca, sino que se van todos después de recrearse con ella, **sabiendo más que antes**, pues sabemos cuántas fatigas padecieron en la vasta Troya argivos y teucros, por la voluntad de los dioses y **conocemos también todo cuanto ocurre en la fértil tierra**>»²⁸.

En Odiseo el impulso ha sido domado por la razón; desprendiéndose de este hecho el surgimiento de cualidades como: la paciencia, el cálculo o la planificación, en resumen, todo aquello que podemos asociar a la palabra «astucia». Odiseo también escapa a la inercia del comportamiento consuetudinario fijando sus propios fines: «la propia conservación», el «regreso a la patria y a la propiedad estable»²⁹, y articulando, en consecuencia, un

²⁶ Así los resultados que su conducta arrojara en experiencias pasadas son permanentemente recordados gracias a un ejercicio de meditación que logra subordinar los espontáneos impulsos a la calculadora razón. En su regreso a Ítaca Odiseo (aún camuflado) duda, en contemplación del afectuoso trato de sus criadas para con los pretendientes de Penélope, si acometer justicia al instante matándolas o esperar una solución más oportuna. La duda torna decisión en consideración del reconocimiento de Odiseo en una de sus desventuras superadas: «- ¡Aguanta, corazón, que algo más vergonzoso hubiste de soportar aquel día en que el Cíclope, de fuerza indómita, me devoraba los esforzados compañeros; y tú lo toleraste, hasta que mi astucia nos sacó del antró donde nos dábamos por muertos!».

Homero: «Odisea», «Rapsodia XX: Lo que precedió a la matanza de los pretendientes»; Hyspamerica Ediciones (Buenos Aires, enero de 1984), p. 269.

²⁷ Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: «Dialéctica del iluminismo», «Odiseo o mito e iluminismo»; Ed. Sudamericana (Buenos Aires, 1987), p. 78.

²⁸ Homero: «Odisea», «Rapsodia XII: Las Sirenas, Escila, Caribdis. Las Vacas del Sol»; Hyspamerica Ediciones (Buenos Aires, enero de 1984), p. 163.

²⁹ Tal como un prototipo del imaginario burgués. Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: «Dialéctica del iluminismo», «Odiseo o mito e iluminismo»; Ed. Sudamericana (Buenos Aires, 1987), p. 64.

comportamiento instrumental. Odiseo reactiva el «principio de articulación particular»; evalúa *cómo* utilizar la estructura cultural en vistas a la satisfacción de sus propios deseos. Y, al instrumentalizar la cultura, la relativiza desacralizándola.

Posteriormente Odiseo debe enfrentar el reto de las monstruosas Escila y Caribdis. Aceptando la desigualdad de condiciones de fuerza Odiseo demuestra que es consciente de sus limitaciones, esgrimiendo, de este modo, una fuerte capacidad de autocontrol («conócete a ti mismo»). Ante el reto el héroe griego opta por el mal menor prefiriendo perder parte de su tripulación a perderla en su conjunto por asentir imprudentemente a las pulsiones del corazón. «Justamente él no puede tener jamás todo, debe saber siempre esperar, tener paciencia, renunciar; no debe comer lotos ni bueyes del sagrado Hiperión, y, navegando a través del estrecho debe pagar la pérdida de los compañeros que Scila le arranca de la nave»³⁰.

En su encuentro con el Cíclope Polifemo Odiseo Laertíada (hijo de Laertes) recalca la importancia que para él adquiere su nombre, posibilitando decirse a uno mismo (auto-designándose y presentándose a un ajeno) e identificarse con una designación fija (reconociéndose en ella). Los nombres propios, como ya hemos visto, son de gran importancia para los procesos de individualización e identificación. El héroe de los aqueos desnuda su astucia al revelarle a Polifemo su verdadero nombre (*Udeis*, nadie, pasa a ser algo, pasa a ser alguien: *Odiseo*) incrementando la furia del malherido Cíclope a pesar de encontrarse aún lejos de la calma (véase nota al pie número 5). El nombre opera como una suerte de condensación del sí-mismo, ya que contiene y sintetiza el despliegue de las múltiples ocurrencias de uno (siendo imputable por todos los actos del sujeto).

Quizás una de los ardides más provechosos e interesantes del asolador de ciudades se presenta en el uso estratégico de los sacrificios hechos a las distintas deidades. Gracias a estas libaciones Odiseo procura, o bien seguir gozando del favor de ciertos dioses afines a su persona (conservando así valiosas amistades estratégicas), o bien conseguir aplacar, momentáneamente, la ira de sus enemigos, sobretodo submarinos.

Odiseo invierte los términos del intercambio: pone a los dioses a su disposición. Como bien señalan Horkheimer y Adorno: «Mediante hecatombes de grandeza determinada se puede contar con el favor de determinadas divinidades. Si el intercambio es la secularización del sacrificio, el sacrificio mismo aparece ya como el modelo mágico del

³⁰ Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: «Dialéctica del iluminismo», «Odiseo o mito e iluminismo»; Ed. Sudamericana (Buenos Aires, 1987), p. 76.

intercambio racional, un expediente de los hombres para dominar a los dioses, que son arruinados justamente por el sistema de los honores que se les rinden»³¹. Si a partir del antiguo intercambio mágico del sacrificio los hombres podían dominar a los dioses (cuando en realidad lo que hacían era tan sólo adquirir control sobre ellos mismos), en el contexto moderno, el intercambio racional hace de todas las relaciones humanas relaciones de dominación de hombres sobre hombres signadas por la instrumentalidad interesada.

Respecto a la pregunta considero que, en base a los argumentos planteados, el héroe aqueo Odiseo consigue descubrir el polo de la ipseidad, atrapado por la acaparadora mismidad de la antigua cultura griega, determinándose a sí-mismo a partir de la activación del principio de articulación particular (que le permite adaptar los preceptos culturales a sí); por consiguiente creo que podemos hablar del caso Odiseo como un ejemplo de conformación de la identidad personal. Sin embargo, debe considerarse que tratamos con una ipseidad débil, Odiseo aún no posee pleno control sobre sí (¡pero al menos Odiseo duda!), pues recién ha despertado de un prolongado letargo.

³¹ Ídem, p. 67. También dicen: «Todos los sacrificios de los hombres, ejecutados según un plan, engañan al dios al que son destinados: lo subordinan al primado de los fines humanos, disuelven su poder» (ídem, p.68).