

El problema de la identidad narrativa en la filosofía de Paul Ricoeur

por *Jimena Néspolo*
(Universidad de Buenos Aires)

RESUMEN

El artículo analiza el problema de la “identidad narrativa” como el punto nodal a partir del cual se erige la filosofía de Paul Ricoeur. En abierta oposición a las “filosofías del cogito” en las cuales el yo se define como “yo empírico” o como “yo trascendental”, el filósofo francés propone el concepto de sí mismo como otro aunando las nociones de mismidad e ipseidad en un mismo centro al que sólo accede el sujeto por medio de un rodeo narrativo dado en llamar “hermenéutica del sí”. Se intentará comprender la noción de sujeto que esta filosofía delinea.

Palabras clave: *identidad narrativa - ipseidad - egología - mimesis - narratología*

This article analyses the “narrative identity” problem as a nodal point in the development of Paul Ricoeur’s philosophy. In clear opposition to “cogitum philosophies” in which the self is defined as “empirical self” or as “transcendental self”; the French philosopher proposes the oneself as another concept by bringing together selfness and ipseity notions into a single center to which the individual can access only through a narrative turn denominated “yes hermeneutics”. To comprehend the notion of subject outlined by this philosophical concept will be our aim.

Keywords: *narrative identity - ipseity - egology - mimesis - narratology*

Quizá no sea errado pensar el problema de la *identidad narrativa* como el punto nodal de la filosofía de Paul Ricoeur, puesto que sólo desde allí es posible comprender cabalmente las implicancias en lo referente a la subjetividad que este pensamiento despliega. En *Si mismo como otro* (1996) dicha problemática resulta complejamente anudada a partir de la puesta en relación de una teoría del lenguaje, otra de la acción, una ética y una moral definida, todo lo cual perfectamente dispuesto sobre una reflexión existencial capaz de enarbolar un método hermenéutico único.

En abierta oposición a las “filosofías del cogito” en las cuales el yo se define como “yo empírico” o como “yo trascendental”, expresado en todo caso de manera absoluta, sin otra confrontación que aquella que la egología requiere como complemento intrínseco de la intersubjetividad, Paul Ricoeur propone —en el libro anteriormente citado— frente a este pretendido núcleo no cambiante de la personalidad, el concepto de *sí mismo como otro* aunando las nociones de *mismidad* e *ipseidad* en un mismo centro al que sólo accede el sujeto por medio de un rodeo narrativo dado en llamar “hermenéutica del sí”. A lo largo de las siguientes páginas intentaremos desmontar este complejo engranaje sobre el que se asienta el problema al que nos abocamos.

La idea de que siempre hay en el campo de las prácticas o de la acción un saber que es anterior a la conciencia sobre él y que de algún modo lleva implícito la clave de su aprehensión, es una constante ricoeuriana presente a lo largo de todos sus estudios.¹ En *Tiempo y narración* (1995) ese saber del campo práctico está dado a través del lenguaje (lo que él llama *inteligencia narrativa*) y es a partir de allí que las aporías agustinianas de la especulación sobre el tiempo hallan una solución productiva. Haciendo una lectura global de esta obra pareciera que toda su gran gesta por analizar el relato histórico y el relato de ficción ha sido sólo una gran preparación filosófica en función de llegar finalmente al problema de la *identidad narrativa*. En las conclusiones con las que se cierran los tres volúmenes, Ricoeur utiliza la metáfora del “vástago” para aludir por primera vez al problema: “El frágil vástago, fruto de la unión de la historia y de la ficción, es la asignación a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que podemos llamar su *identidad narrativa*.” (Ricoeur 1995: 997). El filósofo retoma así un tema apenas insinuado al evocar la tesis de Hannah Arendt de que

¹ Anotemos rápidamente lo que sin duda es su “modus operandi” filosófico: una férrea y fructífera voluntad por amalgamar dialécticamente a la hermenéutica arqueológica (proveniente de Freud) y a la teleológica (proveniente de Hegel) a partir de una atenta escucha escatológica. Ver nota 8.

contar la historia de una vida dice el “quién” de la acción, para luego postular como única escapatoria a la ilusión sustancialista del sujeto idéntico a sí mismo la noción de *ipseidad*, y con esto el cambio y la mutabilidad dentro de la misma constitución de la subjetividad.

Desde una perspectiva puramente literaria la focalización de este problema es altamente enriquecedora puesto que Ricoeur retoma y desmonta la teoría narrativa que proviene, bajo su forma elaborada, de los formalistas rusos y checos de la década del veinte y el treinta, y de los estructuralistas franceses de los años sesenta y setenta, remontándose arqueológicamente a la *Poética* de Aristóteles. Sin duda el problema del lenguaje es central en esta filosofía.

Ya en *La metáfora viva* (1980) el pensador había comprendido y enteramente demostrado el poder “refigurador” del lenguaje. Según él mismo ha manifestado, *La metáfora viva* y *Tiempo y narración* fueron concebidas juntas y frente “al mismo fenómeno central de innovación semántica” (1995: 31). En la metáfora, la innovación consiste en la producción de una nueva pertinencia semántica mediante una atribución impertinente, así la metáfora permanece viva mientras percibimos, por medio de esta nueva pertinencia la resistencia de las palabras en su uso corriente y, por lo tanto, su incompatibilidad en el plano de la interpretación literal de la frase. En la narración, por su parte, la innovación semántica consiste en la invención de una trama, que también es obra de la “síntesis”, en tanto que fines, causas y azares se reúnen en la unidad temporal de una acción total y completa. Y esta “síntesis de lo heterogéneo” es la que acerca la narración a la metáfora. Pero el paralelismo entre metáfora y narración, y esto es lo significativo, no se limita a la exaltación del lenguaje por sí mismo a expensas de la función referencial, tal como predomina en el lenguaje descriptivo. En *La metáfora viva* (1980) Ricoeur ha sostenido que la suspensión de la función referencial directa y descriptiva no es más que el reverso, o la condición negativa, de una función referencial más disimulada del discurso que resulta finalmente liberada por la suspensión de éste tipo de enunciados. Así, el discurso poético transforma en lenguaje aspectos, cualidades y valores de la realidad que no tienen acceso al lenguaje directamente descriptivo y que sólo pueden decirse gracias al juego complejo entre la enunciación metafórica y la transgresión regulada de las significaciones corrientes de nuestras palabras. Es decir, el enunciado metafórico tiene el poder de re-describir una realidad inaccesible a la descripción directa.

Por su parte, en *Teoría de la interpretación* (1998) esta consideración adquiere otros ribetes. Ricoeur coloca a la metáfora y al símbolo en un mismo plano de relación y aboga por una semántica moderna, y por ende una nueva hermenéutica, que sea capaz de percibir el conflicto de las interpretaciones (una literal y otra/s figurativa/s) que sostendría a este tipo de enunciados y le otorgaría su poder “re-figurador”. Así, la interpretación es vista como una dialéctica entre la explicación y el entendimiento o la comprensión, que puede ser rastreada inicialmente en el proceso comunicativo-conversacional pero que sólo alcanza en la escritura y la composición literaria un completo desarrollo. Será entonces en este terreno y sólo “al final de un recorrido” en donde el sujeto, desposeído de ese yo “racional, egoísta y narcisista” a través del poder revelador del texto, adquirirá plena conciencia de sí, pleno dominio de su “identidad”.

Pero antes de adentrarnos de lleno en la problemática de la *identidad narrativa* es necesario apuntar algunas nociones acuñadas en *Tiempo y narración* (1995) y, asimismo, subrayar suficientemente que la función mimética de la narración plantea un problema exactamente paralelo al de la referencia metafórica. Mientras que la redescipción metafórica predomina en el campo de los valores sensoriales, pasivos, estéticos y axiológicos, que hacen del mundo una realidad “habitable”, la función mimética de las narraciones se manifiesta preferentemente en el campo de la acción y de sus valores “temporales”. Es a partir de aquí que Ricoeur necesita poner en relación dos conceptos claves del pensamiento occidental, la noción agustiniana de “tiempo” y la de “trama” de Aristóteles. La trama, según Aristóteles es la *mímesis* de una acción, el carácter dinámico que ésta adquiere en la poética aristotélica le permite a Ricoeur hallar una salida a las aporías sobre la experiencia del tiempo que plantea San Agustín. La función referencial de la trama reside precisamente en la capacidad que tiene la ficción de re-figurar esta experiencia temporal víctima de las aporías de la especulación filosófica. De este modo, la redescipción metafórica y *mímesis* narrativa se entrelazan estrechamente, hasta tal punto de que se pueden intercambiar los vocablos y hablar del valor mimético del discurso poético y del poder redescipitivo de la ficción narrativa (1995a: 34).

“¿Qué es, entonces, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicárselo a quien me lo pregunta, ya no lo sé”.² En San Agustín la fenomenología del tiempo nace en el centro de esta pregunta ontológica junto a la certeza de que por sobre a la argumentación escéptica que se inclina hacia el no-ser del tiempo, el uso cotidiano del lenguaje nos obliga aceptar que, de una manera que no sabemos todavía explicar, el tiempo es. Este hecho significativo de que sea el uso del lenguaje el que sustente, provisionalmente, la resistencia a la tesis del no-ser del tiempo es lo que le permite a Ricoeur situar en el mismo espacio de reflexión la antítesis agustiniana entre *intentio* y *distentio animi*, y la antítesis aristotélica entre *mythos* y *peripeteia*.³

A la paradoja ontológica inicial el razonamiento de San Agustín dará rápidamente lugar a la de la medida: ¿Cómo puede ser el tiempo si el pasado ya no es, el futuro todavía no es y el presente no es siempre?, y por lo tanto: ¿cómo se puede medir lo que no es? Una vez más, subraya Ricoeur, es el lenguaje quien saca a San Agustín del atolladero: “decimos que un tiempo es largo o breve, observamos su duración y su medida”. Es el lenguaje quien atestigua la medida del tiempo, a la vez que el “¿cómo?” le es inaccesible. A partir de allí el razonamiento de San Agustín operará a través del desplazamiento del “presente” y del “futuro” al rango de adjetivos (*future* y *praeterita*), de cualidades temporales que pueden existir en el presente sin que las cosas de las que hablamos cuando las narramos o predecimos existan ya. Así el presente, a la vez, se transforma en un adjetivo dispuesto a recibir una multiplicidad interna (*praesentia*) que se “distiende” y se convierte en el mismo emplazamiento de las cosas pasadas y futuras en tanto son narradas o predichas. San Agustín percibe entonces que a través de la memoria y de la espera o expectación, el presente se ensancha y dialectiza, para luego postular que esta extensión del tiempo no es más que una “distensión del espíritu”. El espíritu espera y recuerda, y sin embargo, la espera y la memoria están “en” el espíritu, como imágenes-huella e imágenes-signos (Ricoeur 1995a: 62): “Habría que decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes, y presente de las cosas futuras. Las tres existen en cierto modo en el espíritu y fuera de él no creo que existan (...) Veo, pues, que el tiempo es una distensión o dilatación (...) del espíritu mismo”.⁴

El libro XI de San Agustín es para Paul Ricoeur la gran joya del tesoro. El ejemplo invocado por San Agustín, el del canto que involucra la voz que suena y cesa y el de las sílabas largas y breves pronunciadas cada una en trémula expectación de la próxima, significa para el filósofo no sólo el ejemplo de cómo la articulación de la teoría de la *distentio* se engarza con al noción de triple presente, sino además la piedra de toque a partir de la cual podrá desplegar a la largo de *Tiempo y narración* un basamento filosófico lo suficientemente consistente capaz de alumbrar finalmente a la noción de *identidad narrativa*. Veamos detenidamente el ejemplo que propone San Agustín:

Cuando deseo cantar una canción conocida, antes de comenzar, mi expectación abarca (*tenditur*) su totalidad, pero apenas comienzo, todo lo que voy recordando de ella relacionado con el pasado se amplía en mi memoria. Y la vitalidad de esta acción (*actionis*) mía se dilata (*distenditur*) en ella por lo que ya he recitado y en expectación por lo que aún recitaré. Pero mi atención (*attentio*) sigue estando presente, y por ella pasará

² Véase: San Agustín (1944) *Confesiones*. Libro XI. Buenos Aires, Sopena.

³ Dice Ricoeur en *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades* (1984: 48-49): “[...] no hay duda de que la tragedia, la epopeya, la comedia, para no citar sino los géneros más conocidos por Aristóteles, desarrollan un tipo de inteligencia que se puede denominar *inteligencia narrativa* que está mucho más cerca de la sabiduría práctica y del juicio moral que de la ciencia y, en términos más generales, del uso teórico de la razón. [...] Es función de la poesía, bajo su forma narrativa y dramática, proponer a la imaginación y a la meditación casos imaginarios que constituyen otras tantas *experiencias de pensamiento* mediante las cuales aprendemos a unir los aspectos éticos de la conducta humana con la felicidad y la desgracia, la fortuna y el infortunio.” Luego de esta argumentación el filósofo francés critica a la narratología contemporánea que ha pretendido fundar una “ciencia del relato” justificando su existencia a sólo “título de simulación de una *inteligencia narrativa* siempre previa, simulación que pone en juego *estructuras profundas* desconocidas por aquellos que narran o que siguen las historias, pero que ubican a la narratología en el mismo nivel de racionalidad que la lingüística [...]”. Por otro lado, en el mismo texto Ricoeur también acude a la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, específicamente a la relación entre el esquematismo y las categorías, para explicar el proceso creador que involucra al concepto de *inteligencia narrativa*.

⁴ Cf. San Agustín. *Confesiones* (1944), Libro XI, Cáp. 20.

(*transitur*) lo que era futuro para convertirse en pasado. Y a medida que esto se va realizando (*agitur et agitur*), disminuye la expectación y se prolonga la memoria. Al fin disminuye la expectación, al acabarse toda acción y pasar enteramente a la memoria. (...) Y lo que digo de la canción en su totalidad se realiza también en cada parte y en cada sílaba de la misma; como también en una canción más larga (*in actione longiore*), de la que quizá es la canción una parte. Esto mismo ocurre en toda la vida humana, de la que forman parte todas las acciones (*actiones*) del hombre, y así pasa igualmente en el curso de la vida de los hijos de los hombres, de la que forman parte todas las vidas humanas (Ricoeur 1995a: 63-65).

Aquí se despliega todo el campo de lo narrativo (desde el simple poema, pasando por la historia de una vida, hasta la historia universal) sobre el cual se proyecta la filosofía de Paul Ricoeur. Por otro lado, es este ejemplo que propone San Agustín el que posibilita al filósofo francés la puesta en relación de esta problemática con algunas nociones esbozadas en la *Poética* de Aristóteles.

El valioso hallazgo de San Agustín al reducir la extensión del tiempo a la distensión del espíritu es entonces haber unido esta distensión al desfase que continuamente se insinúa en el corazón del triple presente, es decir, entre el presente del futuro, el del pasado y el del presente. Y es a este enigma de la especulación sobre el tiempo al que respondería precisamente el acto poético de la construcción de la trama, no resolviendo el problema, sino produciendo la figura invertida de la discordancia y la concordancia.⁵ Ricoeur encuentra, así, en el concepto de construcción de la trama (*mythos*) la réplica invertida de la *distentio animi*, de San Agustín: mientras éste gime bajo el aprieto existencial de la discordancia, Aristóteles divisa en el acto poético por excelencia —la composición del poema trágico— el triunfo de la concordancia sobre la discordancia. Oponiéndose al uso platónico del concepto de *mimesis*, tanto en su sentido metafísico como en el técnico empleado en *República III* que opone la narración “por *mimesis*” a la narración “simple”, Ricoeur insiste en el carácter dinámico de la actividad mimética. La imitación o la representación es una actividad mimética en cuanto produce algo, la disposición de los hechos mediante la construcción de la trama; el binomio *mythos-mimesis* evidencia los polos a partir de los cuales se manifiesta el carácter de producción, construcción y dinamismo en la *Poética* aristotélica. Así, el filósofo francés extrae la teoría del *mythos* de la definición de tragedia que se desprende del capítulo VI de la *Poética*; es decir, el *mythos* como disposición de los hechos que propone en primer lugar un modelo de concordancia que se caracteriza por tres rasgos: plenitud, totalidad y extensión. Pero este modelo trágico no es simplemente un modelo de concordancia, sino de concordancia discordante en tanto que esta última se hace presente en cada estadio del análisis aristotélico, permitiendo al fin de cuentas el avance de los hechos y de la acción.

Con todo, en *Tiempo y narración* Paul Ricoeur diferenciará así tres tipos de *mimesis* que se desprenderían de una lectura acabada de la *Poética*. Esto es: *mimesis I*, *II* y *III*. A partir de esta distinción el filósofo pretende eludir las restricciones semióticas impuestas por la narratología contemporánea (que desde esta perspectiva se abocarían solamente a la *mimesis II*) básicamente preocupada por establecer las regulaciones formales que sustentan al texto en sí. *Mimesis II* se caracteriza, entonces, por su función de mediación; lo que está en juego es el proceso concreto por el que la configuración textual media entre la prefiguración del campo práctico y su refiguración por la recepción de la obra. El filósofo subraya, entonces, el carácter dinámico de la configuración textual en el recorrido que va de *mimesis I* (la imitación o representación concreta de la acción) a *mimesis III* (que marca la intersección del mundo del texto y del mundo del lector). Gracias a un rodeo por la antropología cultural y, particularmente, gracias a *Philosophie des formes symboliques* de Ernest Cassirer, Ricoeur puede definir a *mimesis I* en términos de “mediación simbólica”, o en otras palabras, como aquellos procesos culturales o formas simbólicas a través de las cuales es posible articular narrativamente toda experiencia. Por su parte, la noción de “fusión de horizontes” de H. G. Gadamer le permite al filósofo francés desanquilosar los estudios provenientes de la teoría de la recepción (esto

⁵ Dice Ricoeur: “En mi libro será constante la tesis de que la especulación sobre el tiempo es una cavilación inconclusiva a la que sólo responde la actividad narrativa. No porque ésta resuelva por suplencia las aporías; si las resuelve es en el sentido poético y no teórico. La construcción de la trama, diremos después responde a la aporía especulativa con un hacer poético capaz de aclarar la aporía (tal será el sentido de la *catarsis* aristotélica), pero no de resolverla teóricamente.” (1995a: 43).

es: Wolfgang Iser y Robert Jauss) y focalizar esta problemática en la noción de *mimesis III*. De este modo, *mimesis III* es pensada no ya en términos de “los efectos producidos por el texto sobre un receptor pasivo”, sino como un proceso dinámico a través del cual el mundo textual re-figurado (a partir de *mimesis II*) encuentra en la lectura una fusión conflictual de horizontes dada principalmente en una dialéctica de sedimentación e innovación constante. Dialéctica que necesariamente obliga a cotejar tanto la relación que establecen los textos con los paradigmas recibidos y la producción de determinadas desviaciones, como el hecho capital para Ricoeur de que la literatura modela siempre una efectividad práxica en cualquiera de estos sentidos.

El significado de un relato brota, entonces, de “la intersección del mundo del texto con el mundo del lector”, y en el acto de leer descansa la capacidad del relato de transfigurar la experiencia de éste. En *Educación y Política* (1984) Ricoeur explica esto muy claramente; su esfuerzo por superar o ir más allá de lo que la narratología contemporánea ha intentado se reduce a una premisa si se quiere muy simple: rescatar al relato del cerco de lo que se ha denominado puramente “ficción” y acercarlo a la “vida”. Todos los demás corolarios éticos o políticos surgen de esta simple apuesta. (1984: 47-51).

Si bien la crítica literaria ha puesto, principalmente a partir de la escuela estructuralista de los años sesenta, verdadero empeño en mantener la distinción entre el aspecto interno y externo del texto evitando la salida de éste fuera de sus propios límites formales, Ricoeur considera que tal distinción entre exterior e interior del relato es “un invento” del método mismo de análisis proveniente de la extrapolación a la literatura de propiedades que son características del tipo de unidad con que trabaja la lingüística (clara diferenciación de niveles de análisis —fonemas, lexemas, etc.—, y una consideración del mundo real como extralingüístico) pero que nada dice acerca de la experiencia real de lectura. Dice Ricoeur:

Es justamente esta extrapolación de la lingüística a la poética lo que me parece criticable. [...] Desde el punto de vista hermenéutico, es decir, desde el punto de vista de la interpretación de la experiencia literaria, un texto tiene una significación muy distinta de la que le reconoce el análisis estructural extraído de la lingüística: es una mediación entre el hombre y el mundo, entre el hombre y el hombre, entre el hombre y él mismo. La mediación entre el hombre y el mundo es lo que se denomina *referencialidad*; la mediación entre el hombre y el hombre es la *comunicabilidad*; la mediación entre el hombre y él mismo es la *comprensión de sí*. (1984: 51)

Desde esta perspectiva todo lo que se dijo anteriormente acerca del dinamismo de configuración propio de la obra literaria, no es sino una extensa preparación para comprender el verdadero problema: el de la dinámica de transfiguración propia de la obra. Es decir, la “intriga” no es más que la obra común entre el texto y el lector, sólo el acto de lectura es el que posibilita la reactualización del acto configurante que le ha dado forma y que implica todos aquellos juegos que le otorgan su “valor estético” (a saber: el juego entre innovación y sedimentación, el juego con las vallas narrativas y sus posibilidades de distanciamiento, etc.). “Las historias se narran, pero también se viven en el modo de lo imaginario” —dice Ricoeur— y el problema de la *identidad narrativa* adquiere ahora otros matices. Desde la focalización de esta perspectiva, es decir, desde el hecho de que un texto enfrenta al hombre consigo mismo hacia la *comprensión de sí*, los polos narrar y leer son dos caras de una misma moneda y por lo tanto perfectamente homologables.

“Una vida no es sino un fenómeno biológico hasta tanto no sea interpretada. Y en la interpretación, la ficción desempeña un papel mediador considerable.” (1984: 52). A este punto Ricoeur sólo ha podido llegar luego de haber aprehendido y bien interpretado la teoría psicoanalítica desde una perspectiva narrativa.

En *Le conflit des interpretations*,⁶ un libro publicado en 1969, Paul Ricoeur subrayaba que a partir de Freud, Nietzsche y Marx, había nacido para la filosofía contemporánea un nuevo problema, “el de la mentira de la conciencia” y “el de la conciencia como mentira”. Con estos pensadores surgían así dos proposiciones irrevocables: La primera es que hay una certidumbre de la conciencia inmediata, pero esta certidumbre no es un saber verdadero de uno mismo; la segunda, que toda reflexión remite a

⁶ Trabajamos con *Hermenéutica y psicoanálisis* (1975), Buenos Aires, Ed. La Aurora, que es una traducción de la segunda parte de *Le conflit des interpretations*.

lo irreflexivo, como escape intencional de sí, pero este irreflexivo no es tampoco un saber verdadero del inconsciente. La angustia fenomenológica ante el problema puesto por el inconsciente ya es entonces irreparable.

Es decir, hay una certidumbre inmediata de la conciencia y esta certidumbre es inexpugnable —es aquella que Descartes anunciaba en los *Principios*⁷— pero si esta certidumbre es incontestable en tanto que certidumbre, no deja de ser dudosa en tanto que verdad. El inconsciente se inscribe en esta separación inicial entre la certidumbre y el saber verdadero de la conciencia. Dice Ricoeur: “Este saber no está dado, hay que buscarlo y encontrarlo, la adecuación de uno a uno mismo, tal como podría llamarse en el sentido fuerte del término a la conciencia de sí, no se halla al comienzo, sino al fin. Es una idea límite.” (1975: 7-8). Aquí es cuando Ricoeur necesita invocar la ayuda de una teleología que lo saque del atolladero. Esa “idea límite” no es ni más ni menos que lo que Hegel llamaba el “saber absoluto”:

[...] se crea o no en la posibilidad de decir y articular este saber absoluto, nos podemos poner de acuerdo, en todo caso, sobre la afirmación de que viene al final, que no es la situación inicial de la conciencia; más aún, es el fin de una filosofía del *espíritu*, no el de una filosofía de la *conciencia*; no importa qué se piense del hegelianismo y de sus posibilidades de éxito, él nos advierte, al menos, que una conciencia singular no puede igualarse a sus propios contenidos; un idealismo de la conciencia individual es imposible; en este sentido la crítica que hace Hegel de la conciencia individual y de su pretensión a igualarse a sus propios contenidos es la simétrica exacta de la crítica freudiana de la conciencia a partir de la experiencia analítica; por razones inversas y concurrentes, Hegel y Freud dicen la misma cosa: la conciencia es aquello que no puede totalizarse, de aquí que una filosofía de la conciencia resulte imposible. (1975: 9)⁸

El inconsciente será entonces un objeto, en el sentido en que es “constituido” por el conjunto de procedimientos hermenéuticos que lo descifran; no lo es “absolutamente”, sino “relativamente” a la hermenéutica considerada como método y como diálogo. Todo aquello que pueda decirse después de Freud sobre la conciencia, Ricoeur lo reduce a esta simple fórmula: “la conciencia no es origen, sino *tarea*”; apostando así a un conocimiento ya no *realista*, sino *dialéctico* del inconsciente. Por otro lado, la exégesis que puede hacerse de la “conciencia” en un método que no es más una psicología de la conciencia sino un método reflexivo que tiene su punto de partida en el movimiento objetivo de las figuras del hombre, posibilita que pueda derivarse a través de una pormenorizada reflexión aquella subjetividad que sólo se constituye a sí misma al tiempo que se engendra como objeto. En otras palabras: “la conciencia es el movimiento que aniquila sin cesar su punto de partida y no está segura de sí más que al final.” (1975: 20). Esta hermenéutica teleo-arqueológica diseñada por Ricoeur, deberá, entonces, “reconstruir el conjunto de operaciones por las que una obra se levanta sobre el fondo opaco del vivir, del obrar y del sufrir, para ser dada por el autor a un lector que la recibe y así cambia su obrar.” (1975: 114).

Recapitulemos, entonces, algunas cuestiones. Por un lado, es necesario remarcar suficientemente que dicha hermenéutica encontrará en la configuración narrativa, sobre todo en la ficción, una dimensión irreductible de la *comprensión de sí*. Por otro, que estas consideraciones empujan a definir al sujeto básicamente como un “ser-enredado en historias” (sub- y pre-historias). Y, finalmente, que este pensamiento si no se encamina hacia la enarbolación de una supuesta “aristocracia de pensamiento”⁹ compuesta por aquellos individuos que efectivamente pueden llegar a hacer de su vida una “vida buena” (esto es el binomio “vida examinada: vida narrada”), al menos

⁷ “Por el término pensamiento, entiendo todo aquello que se hace en nosotros de tal manera que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos; es la razón por la cual no solamente entender, querer, imaginar, sino también sentir es aquí la misma cosa que pensar...”. (Descartes 1988).

⁸ Estas argumentaciones justifican suficientemente la consideración de Néstor Corona acerca de los tipos de hermenéuticas conjugadas en el pensamiento de Paul Ricoeur.

⁹ “Aristocracia de pensamiento” que también puede rastrearse en *El malestar en la cultura* de Freud en tanto que admite que la sublimación de los instintos a través de su trabajo en la intelectualidad y los artistas es “más noble y más elevada”, aunque su intensidad, comparada con la satisfacción de los impulsos instintivos groseros y primarios, sea más atenuada. (Freud 1999: 24-25).

puede aceptarse que peca por una excesiva confianza en el poder de “autoconquista” (o autosuperación) por parte del sujeto.¹⁰

Dice Ricoeur: “Es así como, mediante *variaciones imaginativas* sobre nuestro propio *ego*, intentamos una comprensión narrativa de nosotros mismos, la única que escapa a la alternativa aparente entre cambio puro e identidad absoluta. Entre ambos queda la identidad narrativa.”. Y más:

Permítaseme decir como conclusión que aquello que llamamos *sujeto* nunca está dado desde el principio. O si está dado, corre el riesgo de verse reducido al yo narcisista, egoísta y avaro, del cual justamente nos puede librar la literatura. Ahora bien, lo que perdemos por el lado del narcisismo, lo ganamos por el lado de la *identidad narrativa*. En lugar del yo atrapado por sí mismo, nace un *sí mismo* instruido por los símbolos culturales, en cuya primera fila están los relatos recibidos de la tradición literaria. Son ellos quienes nos confieren una unidad no sustancial sino narrativa. (Ricoeur 1984: 57-58)

El novedoso hallazgo de Ricoeur es haber traspulado el problema narratológico de la construcción del personaje dado en la trama textual a través de la dialéctica de la concordancia-discordante a la problemática existencial de la subjetividad. En otras palabras, “es la dialéctica de concordancia discordante del personaje la que debemos inscribir ahora en la dialéctica de la *mismidad* y de la *ipseidad*.” (1996: 147) Así la identidad entendida en el sentido de un sí-mismo (*idem*), se substituye por la identidad entendida en el sentido de un sí-mismo (*ipse*); la diferencia entre *idem* e *ipse* no es otra que la diferencia entre una identidad sustancial, formal, e idéntica a sí misma, y la *identidad narrativa*. La *ipseidad* puede sustraerse al dilema de lo Mismo y de lo Otro en la medida en que su identidad descansa en una estructura temporal conforme al modelo de identidad dinámica fruto de la composición poética de un texto narrativo. El sí-mismo puede así decirse refigurado por la aplicación reflexiva de las configuraciones narrativas. A diferencia de la identidad abstracta de lo Mismo, la *identidad narrativa*, constitutiva de la ipseidad, puede incluir el cambio y la mutabilidad en la “cohesión de una vida” (concepto que el filósofo debe a Heidegger). Con todo, el sujeto aparece entonces constituido a la vez como lector y como escritor de su propia vida. Dice Paul Ricoeur: “Como lo confirma el análisis literario de la autobiografía, la historia de una vida es refigurada constantemente por todas las historias verídicas o de ficción que un sujeto cuenta sobre sí mismo. Esta refiguración hace de la propia vida un tejido de historias narradas.” (1995c: 998).

Denunciando así la apoteosis moderna que enarbola a partir del *Cogito* la certeza de un sujeto transparente e idéntico a sí mismo, Ricoeur elabora sobre el problema de la *identidad narrativa* una teoría de la subjetividad que intenta abordar al sujeto en su integridad. En *Sí mismo como otro*, un libro por demás complejo, tal empresa la encamina desde tres enfoques distintos: un enfoque gnoseológico, uno ético y otro ontológico. Por un lado, piensa al sujeto desde una perspectiva epistémica a partir del cual éste se revela como un ser capaz de hallar en los símbolos culturales un conocimiento sobre sí. Por otro lado, al abordarlo desde la unidad de base, es decir, la persona misma, lo sitúa y lo ancla históricamente haciéndolo pasible de imputación moral. Y, finalmente, también intenta abordarlo desde el problema de la inter-subjetividad al colocar lo Otro dentro de la dialéctica interna que lo constituye.

Opaco, situado, responsable, biográfico, dialógico, temporal... La confianza depositada en el sujeto parece ser excesiva. Dice Ricoeur en *Tiempo y narración III*:

El sí del conocimiento de sí es el fruto de una vida examinada, según la expresión de Sócrates en la *Apología*. Y una vida examinada es, en gran parte, una vida purificada, clarificada, gracias a los efectos catárticos de los relatos tanto históricos como de ficción transmitidos por nuestra cultura. La *ipseidad* es así la de un sí instruido por las obras de la cultura que se ha aplicado a sí mismo. (1995c: 998)

¹⁰ En este punto Ricoeur se aleja notablemente de Freud puesto que dicha metapsicología condenaría al sujeto a una previsible inmutabilidad pautada en y por su “pre-historia”. Al respecto, seguimos las críticas al pensamiento de Freud elaboradas por Herbert Marcuse (1984).

BIBLIOGRAFÍA

- CORONA, Néstor (1992). *Pulsión y símbolo. Freud y Ricoeur*, Buenos Aires, Almagesto.
- DESCARTES, René (1998). *Principios de la filosofía*, México, Porrúa.
- FREUD, Sigmund (1999). *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza.
- MARCUSE, Herbert (1984). *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel.
- RICOEUR, Paul (1998). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Madrid, Siglo XXI.
- RICOEUR, Paul (1996). *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI.
- RICOEUR, Paul (1995a). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Madrid, Siglo XXI.
- RICOEUR, Paul (1995b). *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, Madrid, Siglo XXI.
- RICOEUR, Paul (1995c). *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, Madrid, Siglo XXI.
- RICOEUR, Paul (1984). *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*, Buenos Aires, Editorial Docencia.
- RICOEUR, Paul (1980). *La metáfora viva*, Ediciones Europa.
- RICOEUR, Paul (1975). *Hermenéutica y psicoanálisis*, Buenos Aires, La Aurora.
- SAN AGUSTÍN (1944). *Confesiones*, Buenos Aires, Sopena.