

Memoria e identidad

Elementos para pensar la identidad a
partir de la filosofía de Paul Ricoeur.

Autor:
Domecq, Martín

Tutor:
Walton, Roberto J.

2006

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado

TESIS 12-1-5

TESIS 12-1-5

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS	
Nº 823.786	MESA
19 DIC 2005 DE	
Agr.	ENTRADAS

Memoria e identidad:

Elementos para pensar la identidad
a partir de la filosofía de Paul Ricoeur.

Tesis de Licenciatura
Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Autor: Martín Domecq
Director: Dr. Roberto Walton
Año 2005

Revisado 12/3/06


UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

A Ilda y a Roberto por su generoso apoyo

INDICE

Capítulo I:	Introducción	1
Capítulo II:	¿Quién es Paul Ricoeur? (ANEXO)	12
	a) La vida contada (biografía)	
	b) La experiencia narrada (autobiografía)	
	c) La palabra viva (entrevista)	
Capítulo III:	El problema de la identidad en <i>Si mismo como un otro</i>.....	38
	1. Observaciones previas	
	a) La elección	
	b) Descartes: la cosa que piensa	
	c) Nietzsche: el genio maligno	
	d) Identidad entre mismidad y diferencia	
	e) Identidad: lenguaje, acción, atestación.	
	2. Lenguaje e identidad	
	3. Acción e identidad	
	4. Narración e identidad	
	(i) Mediación entre mismidad e ipseidad	
	(ii) Introducción a la dimensión ética de la acción	
	(a) Primer tiempo: identidad narrativa entre acción y ética	
	(b) Segundo tiempo: ideas centrales de la ética de SMA	
	(c) Tercer tiempo: ética e identidad	
	5. El tema de la memoria en SMA	
Capítulo IV:	La identidad narrativa en <i>Tiempo y relato</i>.....	90
	1. Tiempo e identidad	
	2. Historia e identidad	
	2.1 Historia del tiempo	
	2.2 Tiempo de historia	
	2.3 Algunas conclusiones	
	3. El lugar de la memoria en TR	
Capítulo V:	El problema de la identidad en <i>La memoria, la historia, el olvido</i>.....	112
	1. La consideración de la memoria	
	1.1 Enfoque general	
	1.2 Memoria colectiva	
	2. Memoria e historia	
	2.1 Introducción	
	2.2 Momento epistemológico	
	2.3 Momento ontológico	
	(1) la filosofía crítica de la historia	
	(2) historia y condición histórica	
	(3) El olvido	
	3. Ipseidad y perdón: el problema de la identidad en MHO	
Capítulo VI:	Conclusiones	159
	1. <i>La identidad como potencia y acto</i>	
	2. <i>La memoria como potencia y límite</i>	
Bibliografía		177

Ruinas

A Marcela

Una palabra hija de la fatalidad
vuela en la copia de la infancia que
el recuerdo gasta. Eso
no quiere decir que el azúcar zodiacal
endulza caballos del sur.
Quiere decir lo que dice y no más.
Es diferente si lo vemos de lejos
y las farolas íntimas
alumbran ruinas raras.
¿Dónde estaré ayer?
Es notable el dolor ambiente.
La noche es una pasta que unta
la vez que no te veo porque
Apoyaste la cabeza en la muerte.
Los linares bajo la luna se parecen
a tu manera de soñar.
Es inútil que vengas porque no vendrás.

Juan Gelman

Siglas

(obras de Ricoeur más citas)

SMA	<i>Soi-même comme un autre</i>
TRI, TRII, TRIII	<i>Temps et Récit</i> (tres volúmenes)
MHO	<i>La mémoire, l'histoire, l'oubli</i>
VI	<i>Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire</i>
TA	<i>Du texte à l'action</i>
DA	<i>Le discours de l'action</i>
CC	<i>La critique et la conviction</i>
RF	<i>Reflexion faite</i>

Aclaración: Hemos intercalado un anexo sobre la identidad de Paul Ricoeur entre los capítulos I y III. El objetivo es invitar al lector a leerlo como parte de la introducción que se desarrolla en el capítulo I y como anticipación de los temas y de las obras que se analizarán a partir del capítulo III.

Aquel que afirmó "Soy el que Es" no debió tener dudas sobre su identidad. Su palabra y su ser debieron coincidir luminosamente. Quizá sea ese uno de los sentidos profundos del Verbo. Sin embargo, esta afirmación, por cierto sacada de contexto, nos habla también de esos otros, quizá nosotros, que acaso "no Somos los que somos" o "no Somos lo que Es". Es que la idea de identidad no es para nosotros una idea clara y distinta, al menos, en cuanto abandona el campo de las matemáticas y se refiere a las cosas humanas.

Quizá el hecho de carecer del atributo de la eternidad sea uno de los principales motivos por las cuales no podemos hacer una afirmación tan tajante y llena de evidencia como la del Antiguo Testamento. No ser eterno es estar en el tiempo, y ser en el tiempo es tener una historia. Para nosotros el pensamiento de la identidad no puede separarse de una interpretación de nuestra historia. Pero hablar de historia es hablar de algo que pasó, de algo que pasa, acaso de algo que pasará, es, en cierta forma, hablar de cosas que son y de cosas que no son... Por eso al conjugar el verbo ser en presente para hablar de nuestra identidad incurrimos en una inevitable vaguedad, nuestra palabra no es el verbo. Somos los que no somos, y somos, también, lo que no es... Acaso seamos una interpretación de lo que es, una lectura de lo que fue, o una idea del porvenir, o simplemente una glosa de recuerdos... ¿Qué forma tendría una respuesta a la pregunta por nuestra identidad? ¿Cómo se conjugaría una respuesta que asumiera plenamente esta condición temporal?

El pasado y la memoria son temas ineludibles a la hora de pensar la forma de esa respuesta. Sin memoria el pasado no permanecería, y acaso la ausencia de esa permanencia nos impediría interpretar las huellas que la historia dejó en nuestro presente, los vestigios y los monumentos del pasado. Pero ¿cuál sería el sentido de nuestro presente si no guardase aquellas huellas de lo que ya no es? ¿Podría

la identidad atenerse únicamente al presente, o, precisamente, ella implica una idea de permanencia que resulta ininteligible sin la experiencia de lo transitorio? Pasado y presente se delimitan recíprocamente: una alteración en la percepción del uno incide directamente en la percepción del otro. Es interesante recordar aquí al memorioso personaje de Borges¹. El universo de Funes es un universo que se multiplica infinitamente y estalla en particularidades, «no sólo le costaba comprender que el símbolo genérico perro abarcara tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversa forma; le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y quince (visto de frente)»². La prodigiosa memoria de Funes conserva no sólo cada instante sino las múltiples fases de cada instante: cada objeto en la diversidad de sus mutaciones y escorzos. Acaso este registro minucioso que realiza su infatigable memoria tenga que ver con esa otra facultad que lo caracteriza: Funes, el hombre cronométrico, no necesita consultar un reloj para conocer con precisión la hora y el minuto del día. Es que, paradójicamente, ese hombre postrado, que contempla el mundo desde un patio o desde una ventana, quizá no perciba el paso del tiempo. Funes percibiría los infinitos, y muchas veces monótonos, movimientos de las cosas del mundo y simplemente traduciría esos cambios, que en su memoria perduran por siempre, en el lenguaje convencional de los relojes. Su memoria devora el presente, y, antes de que pueda tener la experiencia del paso del tiempo: todo se convierte en pasado que persiste. Su percepción y su pensamiento son formas de recuerdo. Cuando Funes nos dice la hora nosotros sentimos que acierta con el instante presente cuando quizá solo nos recuerde ese minuto fugaz que dejamos escapar o al cual nos aferramos ilusoriamente. La hipertrofia de su órgano de la memoria haría que para él todo sea pasado.

Pero quizá la literatura, a través de Funes pueda decirnos algo más. Tratemos por un instante de concebir al doble opuesto de este personaje de Borges. Dos rasgos posibles podrían aunarse, o conformar, por separado, dos variantes del doble opuesto de este personaje. Uno tomaría el olvido en contraposición a la memoria,

¹ Borges J. L., en *Obras Completas, Ficciones*, "Funes el memorioso", EMECE, Bs. As. 1974

² Borges J. L., *Narraciones* (antología), "Funes el Memorioso", CATEDRA, Madrid 1981, p. 119

otro, el futuro en contraposición al pasado infinito de Funes. Por un lado podemos imaginar una memoria desfondada, una memoria que ya no es memoria, porque no retiene nada. Ni el pasado lejano, ni el pasado más inmediato. Lo trágico de las enfermedades de la memoria es justamente la pérdida de identidad que implican. Nuestro personaje de ficción sería prisionero de un perpetuo comienzo. ¿Comienzo de qué? Comienzo de un nuevo comienzo... Nos resulta impensable que pueda tener una experiencia de identidad, ya que vive siempre encerrado en el nuevo cerco infinitesimal de un instante que aflora momentáneamente del olvido. En el caso límite la memoria no comunica de un instante a otro. El tiempo no pasa pero no porque se haya convertido en movimiento ya acontecido sino porque el movimiento mismo se ha tornado imperceptible y lo acontecido no existe. Solo hay un ser indiferenciado e intermitente, un aparecer y desaparecer de todo en un instante. Acaso lo único que podría afirmar este personaje es: soy.

La otra variación imaginaria de nuestro héroe haría hincapié, no directamente en la memoria, sino en la cuestión del pasado. Lo opuesto de Funes implicaría una experiencia ilimitada del futuro. Un futuro devorador. Un Individuo que vive siempre más allá del presente, enteramente proyectado en el futuro. Es olvidadizo en un sentido distinto: porque su "recuerdo" está enteramente volcado en el mañana. Vive en una proyección del futuro. Desde el punto de vista de la identidad esta posibilidad parece menos devastadora que la anterior. Se nos hace difícil pensar cuál sería la identidad de este personaje pero la empresa a primera vista no suena imposible. Esta proyección podría tener una unidad, una permanencia, una forma de coherencia. Sería algo así como si en una historia que ya ha sido escrita, este personaje se hubiera adelantado varias páginas con relación a la experiencia de lectura que tienen sus "contemporáneos". Ahora bien, ¿qué conclusiones o conjeturas podemos extraer de estos casos límites?

La posibilidad de la identidad tendría que ver con un determinado uso de la memoria, con un estilo del recordar, y también con ese olvido acotado y esas omisiones que permiten las generalizaciones y la comunicación. También la

identidad parece tener que ver con la posibilidad de proyectar un futuro. Hay en ella una parte de proyecto. Asimismo, parece importante la idea de medida y de dominio sobre el tiempo. La identidad debería resultar de alguna forma de "conciliación" que integre el pasado, el presente y el futuro respetando cierta medida que nos proteja de los estos casos límite: la memoria desmesurada, el presente sin sentido, y la tabula rasa del olvido. La tentación de pensar la identidad como "conciliaciones" transitorias e independientes, que se dan en distintos tiempos, no parece una forma adecuada de respuesta ya que no tendría en cuenta la idea de permanencia, o de continuidad, desde la cual son afirmados los cambios o las diferencias. Decir "soy siempre otro" es resaltar los cambios que solo pueden percibirse a partir de un fondo de identidad, mismidad o permanencia. Si no me reconociera como el mismo no podría verme como otro.

Al avanzar en nuestro trabajo veremos que estas palabras introductorias, este desvío por la divinidad y la literatura, no disgustarían a Paul Ricoeur. En esta tesis quiero preguntarme con él cómo podemos pensar el concepto de identidad y qué lugar ocupa en ese pensamiento lo narrativo. Quiero preguntarme también cómo pensar conjuntamente la problemática de la memoria y el concepto de identidad narrativa.

De un libro a otro Ricoeur va retomando las cuestiones que su producción anterior no consideró o no desarrolló. *Temps et récit*³ (TR) puede leerse como una continuación de la *Metaphore vive*⁴ (MV), en la que la pregunta por la referencia se traslada ahora al plano de las ficciones literarias. A su vez en *Soi même comme un autre*⁵ (SMA) Ricoeur retoma la cuestión de la identidad desde perspectivas que en *Temps et récit* y que en *le Volontaire et l'involontaire*⁶ (VI) no habían sido exploradas o articuladas. Finalmente, en *Memoire, histoire, oubli*⁷, (MHO) aparecen desarrollados extensamente los temas de la memoria y del olvido que

³ Ricoeur, P. *Temps et récit I, II y III*, Paris, SEUIL, 1983, 1984, y 1985 respectivamente.

⁴ Ricoeur, P. *La métaphore vive*, Paris, SEUIL, 1975.

⁵ Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

⁶ Ricoeur, P. *Philosophie de la Volonté I, Le volontaire et l'involontaire*. Paris, Aubier 1950.

⁷ Ricoeur, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, SEUIL, 2000.

tanto en *Temps y recit* como en *soi même comme un autre* no habían sido profundizados. (Tampoco en *Le volontaire et l'involontaire* se habían tematizado el recordar y el olvidar como dimensiones de la práctica.) Por este motivo considero que vale la pena, tomando como hilo conductor la pregunta por la identidad, tratar de plantear una articulación entre las ideas de identidad, identidad narrativa, memoria, historia y olvido en la filosofía de Ricoeur.

Plantear este problema de la identidad es realizar un ejercicio reflexivo sobre aquello que precede o antecede todo pensamiento. No tanto para dar una respuesta a la pregunta "quién" si no para plantear en qué términos esa respuesta puede formularse, cuáles son sus implicaciones conceptuales y ontológicas, cuál sería la gramática de una respuesta a esa pregunta. Para ello habremos de trazar un itinerario y levantar puentes entre una y otra obra. Los puentes son múltiples, pero los más importantes serán aquellos mediante los cuales procuraremos comunicar tres grandes obras de Paul Ricoeur: *Tiempo y relato* (1983-86) (TR), *Si mismo como otro* (1990) (SMA), *La memoria, la historia, el olvido* (2000) (MHO). Consideramos que solo en una posible articulación de estas tres obras se haya la respuesta a nuestra pregunta inicial.

Acaso pueda decirse de la identidad algo parecido a lo que San Agustín afirmó del tiempo. Sabemos qué es, comprendemos de qué se trata, creemos estar en posesión de una respuesta hasta que nos hacemos la pregunta y vemos desvanecerse las certezas y crecer un espacio de perplejidad y desconcierto.

Perplejidad ante la pérdida de la evidencia, ante la brecha que parece abrirse entre el ser y la palabra. Por algún motivo, aquello que podemos decir sobre nuestra identidad no nos convence. Sentimos que, o somos más, o somos menos, o somos otra cosa que aquello que podemos describir con palabras. No nos define un cargo, una profesión, una situación familiar, una historia, una elección, ni nuestra frágil condición humana. Ante cualquiera de esas respuestas cabe la posibilidad de retomar la pregunta: está bien usted es médico pero, ¿quién es

usted realmente? La identidad parece diferir tanto de alguna de esas respuestas posibles como de su simple sumatoria. Hay en la palabra identidad una pretensión de coincidencia difícil de satisfacer. Tal es así que nos sentimos tentados de girar el timón y de tomar el rumbo opuesto, de pensar nuestra identidad a partir de nuestras diferencias. Pero esa estrategia tampoco acallaría la pregunta reincidente: Aceptemos que usted no es todo eso, entonces, ¿quién es usted realmente? Una "teología" negativa de la identidad personal no sería satisfactoria: la pregunta demanda una respuesta en términos positivos. La experiencia misma de existir, en tanto afirmación o positividad, descalifica todo intento de respuesta que se limitara a una denegación.

Pero nuestro desconcierto persiste. Un desconcierto análogo a aquél que nos produce intentar definir qué es el tiempo para nosotros. Porque sentimos que el tiempo y la identidad no son problemas que atañen únicamente a los filósofos, a las ciencias sociales, o, exactas. Porque sentimos extrañeza de que estas cuestiones tan familiares se presenten como problemas, nos conduzcan a paradojas, nos arrojen fuera de las certezas de nuestra vida cotidiana. Es como si el suelo nos traicionara y se tornara volátil. Quisiéramos poder afirmar con vehemencia que la identidad, que el tiempo, son nuestra sustancia. Pero solo en la vehemencia podría apoyarse tal respuesta ya que nos colocaría en la incómoda situación de no poder decir demasiado sobre aquella "sustancia". Pero, sobre este tema, ¿sería posible callar?

Tanto en el silencio, en el gesto, en las omisiones, como en el recuerdo somos y dejamos de ser lo que somos. La ausencia de palabras no calma estas oscilaciones, no cierra la brecha, tan solo sepulta o agudiza un conflicto entre el ser y el concepto que acaso agrave nuestra situación histórica. Porque esta pregunta que intentamos trazar seguramente no tiene universalmente el mismo carácter perturbador o acuciante. Pero, curiosamente, esta última sospecha en lugar de alivianar nuestra carga reaviva la intensidad de su inquisición. Es cierto, podemos sospechar que en una determinada historia cultural esta pregunta por la

identidad se tornó insoslayable, pero que para otras tradiciones, está lejos de serlo. Esta presunción de un nosotros transforma la pregunta *quién soy yo* en la pregunta *quién es ese nosotros al cual, de alguna manera, pertenezco*. ¿Cómo se entrecruzan sus historias?

Retomemos algunos elementos que fueron apareciendo en esta introducción sobre la pregunta por la identidad. En primer lugar vimos cómo la pregunta se torna problemática, cómo su respuesta parece escabullirse. Vimos que la pregunta toma fácilmente una dimensión existencial, dimensión que hace que en la pregunta genérica siempre resuene el eco de la pregunta en primera persona. Pero esta primera persona es también la primera persona del plural cuando nos preguntamos quiénes somos nosotros, que acaso por nuestra historia cultural, experimentamos la necesidad de dar una respuesta a esta pregunta, o que, simplemente, somos conscientes del carácter problemático que adquirió. Identidad, identidad personal, identidad colectiva, historia, son nociones que integran esa red conceptual que deberemos definir y articular en el curso de nuestro trabajo.

Ahora bien, desarrollemos brevemente lo que consideramos como el carácter actual de nuestra interrogación. ¿Por qué esta pregunta *ahora*? y ¿Por qué buscar una respuesta junto a Paul Ricoeur? Vuelvo aquí a la conjetura que hice más arriba con respecto a la historicidad de esta inquietud. Podemos rechazar que la filosofía halla entrado en una etapa posmoderna, podemos incluso sostener desde una perspectiva latinoamericana que apenas hemos iniciado el proyecto de la modernidad, o incluso que esas categorías no se ajustan a nuestra concepción filosófica. No entraré en ese debate. Lo que es un hecho es que nuestra cultura ha sido caracterizada como posmoderna, me refiero a la cultura occidental capitalista⁸. Esta caracterización busca describir cierto clima, ciertas ideas, ciertos

⁸ Alguien podría defender con buenos argumentos que la posmodernidad cultural fue derribada con las torres gemelas. Sin embargo eso no haría más que reforzar la necesidad de preguntarnos por nuestra identidad. ¿En qué sentido ahora buscamos o necesitamos una forma de respuesta no posmoderna?

valores y prácticas que forman parte de nuestra vida cotidiana. Podemos estar filosóficamente en desacuerdo con un pensamiento posmoderno, pero si borramos del mapa esa categoría sería difícil comprender muchos fenómenos culturales que caracterizaron el final del siglo XX y perduran en estos inicios del siglo XXI. Siguiendo los estudios culturales de Joaquín Brünner y Renato Ortiz⁹ diré que la noción posmodernidad busca describir las producciones culturales que acompañan el capitalismo posindustrial en su etapa de globalización.

Repasemos la caracterización que hace de ella Brünner en su libro *Globalización cultural y posmodernidad*¹⁰, caracterización que escojo únicamente por su carácter sintético y esquemático¹¹, destacaré los siguientes seis rasgos¹²:

- «ser posmoderno (o sea, ser actual) es pertenecer a un mundo que **se aleja rápidamente de cualquier territorio conocido**. De allí, justamente, esa obsesión con las cosas *pos*: sociedad posindustrial, posempírica, posestructuralista (...) posgutemberg, posracionalista etc. (...)»
- «En segundo lugar, ser posmoderno es **contribuir a deconstruir, deshacer, todo lo que queda o resta del viejo mundo** (...)»
- «En tercer lugar, (...) es creer (y actuar en consonancia¹³) con la idea de que ya no existen más, en la caja de herramientas de nuestra cultura intelectual, aquellos conceptos que entretejieron el proyecto de la modernidad: sujeto, totalidad, progreso, racionalización, emancipación, desarrollo, ciencia. **Han terminado así los grandes relatos, las meta narrativas que ilustraron hasta**

⁹ Ortiz R., *Mundialización y cultura*, ALIANZA, Bs. As. 1997

¹⁰ Brünner J. J., *Globalización cultural y posmodernidad*, FCE, 1998

¹¹ Para los fines que persigo en este punto el lector podría tomar otras fuentes, ya que los aspectos que me interesan no son objeto de controversias en la descripción de este fenómeno, se podrá disentir en su interpretación pero si hablamos de posmodernidad cultural está claro que hablamos de crisis de las utopías, de crisis de los grandes relatos, de estética de fragmentación, de incertidumbre etc.

¹² op. cit., pp. 50-56 (las negritas son mías)

¹³ Dada la caracterización que hacemos este "actuar en consonancia" no debe interpretarse como una búsqueda de coherencia ideológica, la consonancia puede ser simplemente irónica, paródica o casual.

ahora nuestra historia y la dotaron de un vector de progreso.

(...)»

•«En cuarto lugar, el clima de la posmodernidad es de un generalizado vaciamiento del sentido (*meaning*). Allí donde no hay sujeto ni cabida para las pretensiones totalizantes de la razón, sólo quedan juegos de lenguaje. (...) **incluso las propias identidades personales son concebidas como un baile de máscaras; cada uno construye conversacionalmente su biografía.**(...)»

•«En quinto lugar, ser posmoderno es comprender, a partir de esa asunción radical de la contingencia, que **el futuro no existe**; o bien, como dice Baudrillard, que ya ha arribado. No hay nada que podamos esperar.(...)»

•«En sexto lugar, ser posmoderno es aceptar radicalmente que las distintas esferas culturales _alta o baja, de élite o de masas, seria o banal, (...) **textual o audiovisual**_ forman parte del *Zeitgeist* (espíritu de la época) a igual título y son legítimas representaciones de él. (...)»

Es en este contexto que se hace más acuciante la pregunta que señalamos. Puede comprenderse ahora que ante esta fuga hacia adelante; frente a este destierro de la tradición y del pasado; ante esta crisis de los conceptos totalizantes y de los grandes relatos; frente a esta pérdida de fuerza referencial del lenguaje; ante a esta equiparación de lo textual a lo audiovisual; frente a la desesperanza o a la incertidumbre que despierta el futuro; y ante la homogeneización cultural que conlleva la globalización económica; la identidad se convierte en un problema, en un tema de debate, en una bandera de resistencia, en un refugio etc. Es en este marco que la pregunta ¿cómo pensar la identidad individual y colectiva? adquiere todo su sentido. Es este contexto que nos aproxima a la figura del doble opuesto de Funes.

En cuanto a la elección de Paul Ricoeur, la misma se fundamenta en que este problema ocupa un lugar central en su obra, y en que su obra ocupa un lugar central en la filosofía del siglo XX. Pero es quizá cuando realicemos la semblanza de Paul Ricoeur y de su trayectoria filosófica que nuestro lector contará con los elementos necesarios para juzgar nuestra elección y decidir si nos acompaña, o no, con su lectura.

¿Por dónde comenzar entonces? ¿Cómo orientarnos en esta búsqueda? Teniendo en cuenta que queremos analizar el problema de la identidad en la filosofía de Paul Ricoeur, en este caso, parece especialmente pertinente preguntarnos, antes de introducirnos en la exégesis de su obra: *¿quién es Paul Ricoeur?* Ese será pues nuestro primer paso, ofrecer una semblanza del hombre y de su trayectoria filosófica guiados por su propio testimonio, y los trabajos de Olivier Mongin¹⁴ y François Dosse¹⁵ entre otros. Esta semblanza puede considerarse como un anexo de la presente tesis y leerse al final de la misma como documento complementario.

En un segundo momento plantearemos el problema de la identidad siguiendo la exposición que se hace del tema en SMA. Comenzamos por este libro porque, si bien en libros anteriores Ricoeur toca en cierta medida nuestro tema, es en éste en donde el problema se aborda de forma más sistemática y con una voluntad de síntesis en relación con los trabajos anteriores. Si en SMA es pertinente hacerse la pregunta *¿qué es la identidad?* quiere decir que el concepto de identidad narrativa desarrollado en TR no agota la respuesta.

Invirtiendo el orden cronológico, es justamente, en un tercer momento, a la hora de desarrollar el concepto de identidad narrativa que trazaremos algunos puentes hacia su producción anterior y que nos internaremos en la problemática de TR.

¹⁴ Mongin, O. *Paul Ricoeur*, Paris, SEUIL, 1994.

¹⁵ Dosse, F. *Paul Ricoeur: les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 2001.

Finalmente, en un cuarto momento, abordaremos *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (MHO). En efecto, si en MHO Ricoeur retoma el tema de la historia es porque el cruce con la temática de la memoria agrega elementos nuevos al enfoque realizado quince años antes en TR. Una de las hipótesis de esta tesis es que la tematización de la memoria y del olvido no tiene que entenderse solamente como "algo que se agrega" sino como un agregado que nos obliga a hacer una relectura de SMA y TR. ¿Cómo articular la identidad narrativa y la memoria? ¿Qué relación hay entre la memoria y los conceptos de identidad *idem* e identidad *ipse*? ¿Qué lugar nuevo ocupa la historia en MHO? Son algunas de las preguntas que guiarán en nuestra lectura de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

Dado que cada uno de estos momentos se ocupa centralmente de una obra el lector podrá leerlos en forma independiente siguiendo, o no, el *orden* propuesto. En nuestras conclusiones realizaremos una síntesis de todo el recorrido tratando de ver en qué medida la articulación de estas tres grandes obras permite responder a las perplejidades que enunciamos en esta introducción.

Tratemos de contestar antes, como un primer acercamiento a nuestro tema, o como un anexo de esta tesis, ¿*Quién es Paul Ricoeur?*

Capítulo II

¿Quién es Paul Ricoeur?

(ANEXO o primera aproximación al problema)

Existen distintas formas de plantear esta pregunta. Podría ser una pregunta que se hace Paul Ricoeur a sí mismo (a). Podría ser una pregunta que un tercero le hace a Paul Ricoeur u a otra persona que lo conoció o que lo estudió (b). También podría ser una pregunta que un tercero se hace y procura responder sin, necesariamente, interrogar directamente a Paul Ricoeur(c), recurriendo a diversos testimonios, documentos etc. La autobiografía, la entrevista y la biografía serían las formas de respuesta paradigmáticas correspondientes¹. Lo que haremos en este punto es un comentario biográfico (c') realizado a partir de una biografía (c), de una autobiografía (a), así como de diversas entrevistas (b). Nos interesa particularmente aprovechar esta pregunta como un ejercicio que nos permitirá adelantar algunas de las cuestiones que hacen a nuestro tema y que desarrollaremos en los apartados siguientes. Por eso hemos colocado en este lugar este capítulo que también puede leerse como un anexo sobre la identidad de Paul Ricoeur.

Antes de comenzar quisiera resaltar lo siguiente: dos de las formas de respuesta a la pregunta contienen la idea de inscripción, de escritura. Esta inscripción no es

¹ Alguien puede objetar que deberíamos incluir el diario íntimo como otro género de respuesta en primera persona a esta pregunta. Sin embargo consideramos que no es tanto la escritura de un diario como su lectura la que puede constituir una forma de respuesta a la pregunta sobre la identidad. Un diario de Paul Ricoeur nos informaría sobre algunos hechos, sobre algunos pensamientos, pero no tendría por qué mencionar sus pensamientos y vivencias más significativas. Las crónicas diarias se vuelven significativas a partir de su lectura, a partir de una interpretación o de una clave hermenéutica. Parecería que es el tiempo transcurrido, o la vida concluida, que puede hacer hablar los diarios. En el "mientras tanto" son palabras del "día a día", fragmentos de una trama difusa o imprevisible. Decir lo que uno cree que va haciendo, o lo que eventualmente piensa, no es responder a la pregunta quién soy. Tomar los productos de esas actividades como respuesta a esa pregunta es un acto de interpretación, implica una posición hermenéutica. El diario íntimo no tiene el mismo status que la autobiografía. Esta última es una escritura que trata de dar cuenta del pasado y no del presente. El diario puede ser un documento para aquel que escribe su autobiografía, o una biografía. Pero el paso de la crónica privada a la narración implica un salto temporal, reflexivo y crítico, un tipo particular de síntesis fuertemente mediada por el otro que como veremos más adelante son indispensables para plantear la identidad.

cualquier inscripción sino la inscripción de algo que cuente como respuesta. Cuando preguntamos “quién” esperamos que se nos cuente, no todo, sino lo que cuenta como respuesta. No esperamos una enumeración arbitraria de hechos y sucesos sino un relato con sentido. Por esto tanto en la biografía como en la autobiografía es en última instancia un narrador el que responde a la pregunta quién. Un quién que sabe contar dice quién es quién. La otra idea presente en esas formas de respuesta es la idea de vida. Es la vida lo que se cuenta, y la vida como tal, pauta de antemano algunos de los elementos del cuento. Sabemos que en ese relato habrá una fecha de nacimiento, orígenes, lugares de vida, numerosas o escasas relaciones con otros, tal vez descendencia, actividades, circunstancias, y necesariamente una muerte acaecida o por acaecer. La vida puede implicar también un ciclo que va de la infancia a la vejez pasando por la edad adulta, acaso por la madurez. Todos estos son elementos que están supuestos, que de alguna manera condicionan toda escritura o narración², biográfica o autobiográfica, es decir, que apuntalan el “cuento de la vida” como respuesta a la pregunta por la identidad.

Es raro que un escritor o que un personaje histórico escriba más de una autobiografía, sin embargo es común que se cuenten con muchas entrevistas a una persona y con varias biografías. Este hecho es significativo ya que nos enfrenta desde el inicio a una plurivocidad. Plurivocidad que quisimos remarcar ya en el párrafo anterior cuando afirmamos que en la escritura biográfica y autobiográfica: un quién cuenta quién es quién. Hablar de otro es también hablar de los otros que lo rodearon, y, más directa o indirectamente, hablar de uno y de los otros que nos rodean. Muchas veces la empresa autobiográfica aparece como un intento “desesperado” de decir la última palabra, de decir quién es uno y quién es quién. Una respuesta anticipada a los futuros biógrafos, un *coup de force* para seguir detentando el sentido de la propia vida después de muerto. Pero este intento no puede ignorar que otros responderán afirmativa o negativamente, e

² También condicionan, orientan, toda lectura de estos géneros.

incluso, que algunos puedan sentirse obligados a responder con una biografía que ponga las cosas en su lugar diciendo quién era quién desde una perspectiva bien distinta. No hay pues que asociar estas producciones al sosiego, al descanso, a la inmutabilidad de lo ya acaecido, al fin de las polémicas. Son escrituras fuertemente marcadas por la alteridad, en ellas el corazón y la sangre bullen más allá de la muerte. La plurivocidad y el tema de la identidad están también presentes por lo dicho anteriormente en el ejercicio que realiza el narrador. Decir quién es quién es también decir o reconocer quién es uno. François Dosse se reconoce a sí mismo escribiendo sobre Paul Ricoeur.

En cuanto a la entrevista, podría decirse que su antepasado ilustre es la *mayéutica* socrática. El arte de hacer parir las almas a partir de un juego de preguntas y respuestas. En este sentido cada entrevista tiene un aspecto exploratorio, a veces revelador. En este juego de preguntas y respuestas puede aparecer una faceta inesperada, una nueva clave de acceso al entrevistado, un elemento desconocido, una anticipación, respuestas o preguntas nuevas, etc. A diferencia de las dos formas anteriores, la entrevista, o, el diálogo, acentúa el momento discursivo (hablado), la instancia de enunciación. Se realiza un registro de un hecho del discurso definido por su transitoriedad. Si las formas anteriores favorecen la mirada retrospectiva y la producción de un texto, ésta forma en cambio, favorece el momento presente y las eventuales proyecciones que pueden realizarse a partir de él. Es importante marcar este carácter diferenciado. Por su orientación universal el texto se dirige al futuro, se construye para trascender la instancia de enunciación, para poder interactuar con lectores distantes en el tiempo o en el espacio. El caso del diálogo, o de la entrevista, es más puntual: parece más situada en el tiempo y en el espacio, más orientada a lo coyuntural. Por este motivo, plantear el tema de la identidad desde esta perspectiva nos enfrenta muchas veces a las dificultades señaladas en la introducción: ¿Qué valor otorgarle a la palabra del entrevistado? ¿Todas las entrevistas tienen el mismo peso? ¿Pueden llegar a pesar más que una obra escrita? ¿En qué sentido decimos que el entrevistado es el mismo en cada una de sus apariciones? ¿Cuál

es esa mismidad de la que se desprenden sucesivas diferencias? Los límites de esta forma dificultan pensar a partir de ella la idea de continuidad y permanencia. Por razones que determinaremos más adelante parece que la última palabra nunca esta en una entrevista sino en una biografía...

La situación no mejoraría incluso si imagináramos un dialogo ininterrumpido: responder a la pregunta por la identidad obligaría a una relectura, a una interpretación, a la elaboración de una suerte de texto fijo a partir de ese fluir de preguntas y respuestas. Por el contrario, la eficacia de la entrevista resulta de poder marcar un corte, una interrupción en la cotidianidad, en el correr de la vida, y desde esa interrupción, obtener una visión más clara, o una nueva determinación de sentidos de la propia vida. También hay que considerar que el "poder de inscripción" que tenga la entrevista podrá dar a la palabra un valor parecido al de la palabra escrita. Una entrevista en la cual el entrevistado sabe que le permitirá a su palabra sobrevivir a su muerte y acceder a lectores o espectadores de un futuro distante, o simplemente alejados en el espacio, condiciona la instancia de enunciación y pone al entrevistado en el compromiso de exponer su singularidad³.

Aparece aquí algo que retomaremos al final de nuestro trabajo. De estas tres formas de respuesta la biografía parece prevalecer sobre las demás. Prevalece

³ Desde esta perspectiva es muy interesante repensar algunas producciones cinematográficas concebidas casi exclusivamente a partir de una recopilación de entrevistas. En EDIFICIO MASTER (Brasil, 35mm, color, 2002) del realizador brasileño EDUARDO COUTINHO se editan 50 entrevistas realizadas en el interior de un edificio de Copacabana en el que viven unas 500 personas. Durante la entrevista muchos entrevistados *se dicen, se redescubren*. Las preguntas realizadas por un extraño interesado en sus vidas les da la oportunidad de contarse y afirmar o reafirmar quienes son. El resultado es un Edificio de pequeñas historias a través de las cuales también se trasluce la historia de un edificio enorme. La presencia de la cámara que registra estas entrevistas para un público potencialmente ilimitado no es ajena al valor que adquiere para cada entrevistado ese momento de responder *por uno sobre uno*. De alguna manera, son conscientes de que dejan una marca, de que su historias quedarán escritas en el celuloide, y de que esa inscripción les permite *decir-saber* quienes son. Porque esa inscripción no está dirigida al que realiza la entrevista, está abierta a la humanidad, destinada al futuro, el entrevistado cuenta su vida como algo distante, algo que sucedió en el pasado, y al mismo tiempo se emociona cuando siente que es él mismo eso que cuenta. Esa emoción marca un momento de coincidencia, en el que el decir y el ser se aúnan, en el que la conciencia a través de la palabra parece alcanza *la certeza de la palabra que dice la propia identidad*, algo que Ricoeur llamará *atestación*.

por lo antedicho sobre la entrevista, pero prevalece también sobre la autobiografía ya que esta última es solo un caso particular de biografía. El agregado del prefijo “auto” marca la identidad del biógrafo con respecto al sujeto central de la biografía. El biógrafo escribe una biografía de si mismo. En ese acto de escribir, de producir un texto, de considerarse como tema, de evaluar el texto como lector etc. se muestra como biógrafo. Podrá ser malo o bueno. Pero, en todo caso, los criterios de esa evaluación pertenecen al dominio de la biografía⁴. Esta anterioridad de la biografía con respecto a la autobiografía, incluso en este caso en el que se trata de indagar sobre la identidad de alguien, marca la prioridad del enfoque en tercera persona. Sobre este punto volveremos en nuestra conclusión, por ahora, valga este anticipo para justificar que busquemos las primeras respuestas a la pregunta ¿quién es Paul Ricoeur? en una biografía antes que en su autobiografía.

Para hablar de quién es Paul Ricoeur contamos con una autobiografía intelectual⁵, con una biografía intelectual y con numerosas entrevistas y testimonios. Dentro de este conjunto la biografía intelectual⁶ de Paul Ricoeur que realizó el historiador francés François Dosse (1997) ocupa un lugar destacado. Esta sección puede parecer larga con relación a la extensión total del trabajo (o demasiado escueta si se la compara al libro de Dosse) pero es necesario tomarla en dos sentidos: como una presentación del autor y como una presentación del tema.

Me interesa particularmente ese trabajo porque da cuenta del carácter dialógico, polémico, y comprometido de la obra de Paul Ricoeur. Dialógico en el sentido de que Paul Ricoeur está permanentemente discutiendo, y muchas veces tomando una distancia crítica, con relación a los pensadores y a las corrientes de pensamiento más influyentes del siglo XX. Y comprometido en el sentido de que Paul Ricoeur no solo produce una obra filosófica original sino que participa activamente en los debates políticos y teológicos de su tiempo a partir de su

⁴ Cuando valoramos una autobiografía, cuando no lo hacemos ingenuamente, lo hacemos en calidad de lectores - biógrafos, lectores que se proponen reconstruir una biografía a partir de la autobiografía.

⁵ Ricoeur P., *Reflexion Faite- Autobiographie intellectuelle*, París, Esprit, 1995.

⁶ Dosse F., op. cit., p. 8.

convicción socialista y de su fe protestante. La biografía escrita por François Dosse ofrece muchos testimonios en este sentido y una rica descripción de la vida intelectual francesa a partir del final de la primera guerra mundial y hasta los inicios de los años noventa.

Además, François Dosse realizó *Paul Ricoeur, les sens d'une vie* sin entrevistarse con Paul Ricoeur, ni tener acceso a sus archivos personales⁷. En cierto sentido puede decirse que la forma en que Paul Ricoeur contribuyó con la empresa que se había trazado François Dosse como historiador fue la no colaboración... Ricoeur quiso que ese trabajo creciera sin él: aportó su silencio. Como veremos más adelante este silencio está cargado de sentido ya que es el mismo silencio que todo lector según Ricoeur espera secretamente del autor del libro que está leyendo. Cuando el autor opina sobre su obra es un lector más y no siempre el lector más inspirado. Por eso dice Ricoeur que la lectura en cierta forma convierte la obra en una obra póstuma⁸. A partir de su lectura, el lector "mata" al autor y con ello completa el proceso de autonomización del discurso que se inicia cuando el autor fija su palabra en un texto. Ricoeur que piensa la acción como texto deja a su lector realizar su tarea. Autonomía del texto, autonomía de la acción como texto. Sobre este punto que hace a la relación entre texto y acción volveremos en nuestra conclusión. A continuación, daremos un sintético y pálido recorrido por la rica biografía intelectual de Ricoeur que propone Dosse.

a) La vida contada (biografía)

Paul Ricoeur nació en Valencia en 1913. Su madre muere a pocos días de su nacimiento y su padre fallece en 1915 en la batalla de Marnes. Es criado junto con su hermana por sus abuelos por parte paterna y su tía Odette. Creció en un

⁷ «Lorsque je l'ai sollicité par voie épistolaire, il a tenu à préciser qu'il ne voulait s'impliquer d'aucune manière dans ce travail (...)Le portrait ici esquissé de Ricoeur est donc celui d'un homme que je n'ai jamais rencontré.» Dosse F., op. cit., p. 8.

⁸ Ricoeur P., "Qué es un texto", en *Del texto a la acción*, traducción de Pablo Corona, Buenos Aires, FCE, 1986, 2001. (Edición francesa, Paris, SEUIL, 1986)

ambiente austero y algo rígido marcado por el protestantismo pietista⁹. En la escuela encontró un hogar de recreación y los aires de libertad y diversidad que le faltaban en su casa. Se sentía tan cómodo en ese ámbito que la elección de la carrera docente fue tempranamente asumida como la forma natural de poder permanecer en él. Su extensa trayectoria docente, tanto secundaria como universitaria, y los numerosos reconocimientos obtenidos por parte de sus alumnos hablan de su vocación por la enseñanza. Fue profesor de secundario, y catedrático de las universidades de Estrasburgo, de Chicago, la Sorbona y Nanterre.

Su profesor Dalbiez (quien sostuvo la primer tesis filosófica sobre Freud en Francia) fue quien lo introdujo a la filosofía a finales de los años 20 y principios del 30. Ricoeur valoró en él por sobre todo su amor por la discusión, y su rigor argumentativo. En el año 1934 se incorpora al los "vendredis" de Gabriel Marcel. Estos encuentros reunían en torno al filósofo Marcel a jóvenes estudiantes de filosofía y profesores para reflexionar sobre problemáticas de la existencia desde un punto de vista personal y filosófico. En estas reuniones el objetivo era que cada uno pudiera exponer y expresar con precisión un punto de vista propio sin academicismos, y sin parafrasear a los filósofos consagrados. Hay temas de la filosofía de Marcel que Ricoeur retomará más adelante, principalmente el tema del cuerpo, y el tema de la promesa. La amistad y la simpatía por Gabriel Marcel acompañarán a Ricoeur a lo largo de toda su vida, tal es así que fue a la primera persona que visita en 1945 cuando vuelve a París después de ser liberado del campo de prisioneros en el cual pasó la segunda guerra mundial. Ricoeur participó de numerosos homenajes que se le rindieron, y es uno de los impulsores de la fundación "Présence de Gabriel Marcel" que presidió entre 1991-1995¹⁰.

Durante la década del 30 cabe destacar también la significativa influencia que tuvo para él Emmanuel Mounier, fundador y primer director de la revista *Esprit*. Mounier

⁹ Este es un punto de contacto con la biografía de Nietzsche quien también se crió en un ambiente pietista.

¹⁰ Ricoeur P., op.cit., p. 29.

quiere sacar a la filosofía de las universidades y al cristianismo de las iglesias: cree en un pensamiento activo y en una fe comprometida con la solución de los problemas de su tiempo, se opone al materialismo tanto individualista de los liberales como al colectivista de los comunistas más ortodoxos. Es en ese período también que se fortalecen las convicciones socialistas de Ricoeur que integra el movimiento de los socialistas cristianos. André Phillip, que llega a ser electo diputado, es el referente principal de este socialismo cristiano al cual adhiere Ricoeur por aquellos tiempos¹¹ así como al cristianismo revolucionario representado por la revista *Terre Nouvelle*¹². Esta búsqueda de una filosofía comprometida con su tiempo que caracterizó al personalismo de Mounier, es un legado que Ricoeur honró a lo largo de toda su trayectoria. Cabe destacar su apoyo a la causa republicana durante la guerra civil española¹³, su viaje a China para conocer de cerca ese "otro" sistema político, sus trabajos en ética aplicada, su oposición a la guerra de Argelia, su participación en el juicio por la sangre contaminada (1999), sus aportes al debate sobre la identidad europea, a la discusión en torno a la laicidad del estado etc. Mounier dedicó todo su talento y su tiempo al movimiento y la revista *Esprit*, esta fue una de las primeras publicaciones en las que participó Ricoeur y con la cual sigue colaborando muy de cerca hasta el día de hoy. Una frase de un manifiesto personalista citada por Dosse es para nosotros especialmente significativa: «L'expérience primitive de la personne est l'expérience de la seconde personne. Le tu, et en lui le nous, precede le je, ou au moins l'accompagne.»¹⁴ Veremos más adelante que bajo otra argumentación Ricoeur también discute la primacía de la primera persona.

La declaración de guerra tomó por sorpresa a gran parte de la intelectualidad francesa. Ricoeur tampoco supo advertir sobre el peligro que Hitler representaba. Ricoeur como muchos franceses estaban demasiado ocupados por la situación interna de Francia, por el fracaso del frente popular, por las dificultades de la

¹¹ Ricoeur P., op.cit., p. 42.

¹² Ricoeur P., op.cit., pp. 54-55.

¹³ Ricoeur P., op.cit., p. 55.

¹⁴ Ricoeur P., op.cit., p. 37.

democracia, para sentir la amenaza del nazismo. La prensa, y el mismo Ricoeur en un artículo de 1939, trató con benevolencia a Hitler¹⁵. En ese momento muchos creían que todavía era posible sostener la paz y apoyan el tratado de Munich entre Francia y Alemania. Después de la primera guerra el pacifismo era un sentimiento colectivo muy fuerte. *Terre Nouvelle* que reunía el cristianismo revolucionario celebra el tratado de paz con Hitler¹⁶. En una carta dirigida a Agnes Rochefort Turquin en 1979, Ricoeur se juzga severamente por su equivocación¹⁷. En 1939 Alemania declara la guerra y en 1940 entra en territorio francés. Ricoeur se encuentra como oficial al frente de una unidad de combate que alcanza a resistir tres días el avance de las tropas alemanas sin apoyo de artillería, ni de aviación. El cuerpo fue condecorado por esa operación que terminó con una rendición para evitar la muerte de los 30 soldados que quedaban¹⁸. A partir de esta rendición Ricoeur pasa todo el resto de la segunda guerra mundial en un campo de prisioneros junto con otros oficiales franceses. Muchos de ellos intelectuales. Durante ese cautiverio de casi 5 años desarrollarán una intensa actividad intelectual. De esos últimos años de la década del treinta conservará un sentimiento de culpa por su pacifismo y por su pasividad frente al ascenso de Hitler.

Las condiciones de detención de los oficiales franceses respetaban los tratados de guerra. En la *Stube* (barraca) de los filósofos se encontraron como prisioneros: los filósofos Paul Ricoeur, Mikel Dufrenne y Fernand Lagrand, los escritores Roger Ikor (que a pesar de ser judío pudo salvarse debido a que estos campos de oficiales no dependían de los SS) , Jacques Desbief, y el físico Savinas entre otros. Durante todo el período de cautiverio que va de 1940 hasta 1945 la actividad principal de estos oficiales es el estudio. Incluso llegan a realizar obras enteras: Dufrenne escribe su *Fenomenología de la experiencia estética*, y junto a Ricoeur: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, publicado en 1947 por

¹⁵ Ricoeur P., op.cit., pp., 61-63.

¹⁶ Ricoeur P., op.cit., p. 62.

¹⁷ Ricoeur P., op.cit., p. 61.

¹⁸ Ricoeur P., op.cit., p. 66.

Temps Présent en Paris. Por su lado, durante ese período Ricoeur realiza la traducción de *Ideen I* de Husserl sirviéndose de los márgenes de la edición alemana para escribir el texto en francés. Es notable que todos estos prisioneros no hayan tenido noticias del holocausto hasta finalizada la guerra¹⁹.

Entre 1945 y 1948 Ricoeur se retira al interior de Francia para desempeñarse como profesor secundario en un colegio protestante que durante la ocupación alemana había permitido salvar a numerosos niños judíos de las garras de la GESTAPO, se trata del Collège Chambon-sur-Lignon en Haute Loire. En ese período termina la traducción de Husserl y se dedica a su tesis *Le volontaire et l'involontaire*.

En 1948 es nombrado profesor en la Universidad de Estrasburgo como sucesor de Jean Hippolite. Allí se instala con su mujer Simone y sus hijos: Jean Paul, Marc, Noelle que nació durante su cautiverio, y Olivier y Etienne nacidos después de la guerra. La casa de la familia era apodada "la caverna". En la caverna se desarrollaba una bulliciosa vida social. Frecuentada asiduamente por amigos y colegas de los padres y las amistades de los hijos, la mesa de los Ricoeur estaba siempre animada. Ricoeur tenía entonces treinta y cinco años. Se lo recuerda como una persona alegre, que jugaba y discutía con sus hijos y sus amigos, que participaba en todos los quehaceres de la casa y que, sí, tenía, en un lugar apartado, un escritorio en el cual se encerraba a trabajar y en el que libre del ruido, del desorden, y de las visitas desarrollaba su labor filosófica. Los ocho años pasados en Estrasburgo fueron para Ricoeur los más felices de su vida²⁰. Ese período estuvo marcado también por una revisión de sus creencias religiosas a la luz del horror del holocausto. El tema del mal y de la culpa cobran una presencia recurrente en su producciones. El horror obliga a pensar. La culpa no puede ser mas fuerte que la gracia. El mal no es fruto del pecado, es el peligro que entraña una creación que Dios separó de sí. Dios no es todopoderoso en la tierra ya que

¹⁹ Ricoeur P., op.cit., p. 95.

²⁰ Ricoeur P., in François Azouvi et Marc De Launay, *La critique et la conviction*, Calmann-Lévy, Paris 1995, p. 38.

hay en la creación una voluntad de liberar a los hombres del peso de su presencia. El hombre no ha de ser paralizado por la culpa. Hay que devolver a sus manos la gracia, reconociendo que ni el, ni Dios, son todopoderosos. Estos son algunos de los temas de una teología protestante de posguerra esbozada por hombres como Hans Jonas, Jean Pierre Jossua y Eberhard Jüngel que Ricoeur sigue con interés y simpatía.

Dentro de sus actividades extra universitarias Ricoeur participa de las reuniones "carrefour biblique" en las que protestantes, católicos, judíos, agnósticos y marxistas se reúnen en un consultorio odontológico para leer y comentar la Biblia. Estas reuniones dan una idea del espíritu ecuménico y del pluralismo intelectual que se respiraba en Estrasburgo y que Ricoeur añorará cuando se instale en París. A esta época pertenecen los artículos publicados bajo el título: *Histoire et vérité*. Cabe destacar dentro de los mismos por el impacto que tuvieron: "le socius et le prochain" y "travail y parole". En el primero Ricoeur ensaya una recuperación sociológica de la categoría de prójimo. En el segundo, reflexiona sobre los límites de la sobrevaloración del trabajo como fundamento de la liberación, y propone reconsiderar la importancia de la palabra que antecede, significa y puede transformar toda práctica. Asimismo, en ese artículo de 1953 Ricoeur advierte que los problemas más graves que deberá enfrentar la civilización en el futuro son aquellos que se derivaran del "tiempo libre" y no únicamente los del trabajo. También por esos años Ricoeur publica también en *Esprit* (junio, 1951) "Perplexité sur Israel" un ensayo en el cual analiza el conflicto arabe-israelí buscando definir posibles bases para devolver la paz a la región, siendo el respeto de los acuerdos de 1948 por parte de Israel uno de los requisitos necesarios para negociar su reconocimiento como estado por parte de las naciones árabes. En *Esprit*, en enero de 1956, publicará un informe sobre la Revolución China: "*Certitude et incertitude de la revolution chinoise*". Después de una estadía en China de cinco semanas Ricoeur extrae una mirada globalmente positiva de los avances económicos, sociales y educativos alcanzados por el régimen aunque alerta sobre las consecuencias negativas que puede desencadenar la rigidez del sistema político

en cuanto a su intolerancia religiosa, a su negación de viejas tradiciones culturales, a su falta de pluralismo político. Sin embargo, Ricoeur se muestra optimista en cuanto a las posibilidades de instaurar en China una nueva democracia (la cultura del pueblo terminará por minar los aspectos negativos del régimen) y aboga por el reconocimiento internacional de la China de Mao (ver Dosse, op. cit., cap. 25). En ese mismo año, la invasión soviética de Budapest, impulsará la escritura del ensayo "Le paradoxe politique", publicado en *Esprit*, en 1957. Allí Ricoeur intenta redefinir un espacio de lo político liberado de la falsa alternativa entre una política atada a la idea de nación (Aristote, Rousseau, Hegel) y de una crítica basada en la mentira del poder y en su equiparación a una sofisticada forma de violencia (el tirano de Platón, el príncipe según Machiavelo, cierta crítica marxista etc.) (ver Dosse, op. cit., cap. 24). En 1964, ya habiendo entrado a La Sorbonne, y habiendo conocido el sistema universitario norteamericano, Ricoeur publica una investigación sobre la crisis de la universidad francesa (*Esprit*, 1964). Estos son solo algunos ejemplos de las contribuciones de Ricoeur para pensar los problemas de su tiempo.

Hacia fines de la década del 50 Ricoeur ingresa como profesor a la Sorbonne. Allí junto a Jacques Derrida su labor estará centrada en la difusión y en la discusión de la obra de Husserl. Sin embargo, la Sorbonne no satisface sus deseos de tener un vínculo más directo con sus alumnos y un mayor intercambio con sus colegas. Por este motivo en 1965 acepta hacerse cargo del departamento de filosofía de la, por entonces nueva, Universidad de Nanterre (ver, Dosse, op.cit., cap. 44).

Ese mismo año Ricoeur publica su libro sobre Freud *De l'interprétation*²¹. Este libro es el resultado de un interés por la obra de Freud que data de sus épocas de estudiante. Ya en la década del 50 Ricoeur dedica varios de sus cursos a exponer Freud. Su libro implica al mismo tiempo una defensa de la legitimidad de las ambiciones teóricas del psicoanálisis (frente a las críticas positivistas), y una toma de posición contra la posición estructuralista que plantea que el inconsciente se

²¹ Ricoeur P., *De l'interprétation*, París, Edition du Seuil, 1965.

construye íntegramente como un lenguaje²². Ricoeur plantea en *De l'interprétation* que la obra de Freud plantea un acercamiento bipolar al inconsciente según una doble perspectiva: pulsional y lingüística/interpretativa²³. Este modelo de doble entrada constituiría la riqueza del aporte freudiano, al mismo tiempo que cerraría el paso según Ricoeur a toda reducción de tipo lingüística, o puramente corporal. Asimismo, Ricoeur critica la posibilidad de que el psicoanálisis exceda sus límites y se pronuncie sobre problemas éticos y morales²⁴. Esta obra va a significar para Ricoeur un primer gran golpe en el escenario intelectual francés. El fuerte rechazo que suscita en Lacan y su círculo se refleja en varias críticas demoledoras que publican importantes revistas del medio intelectual francés. Se lo acusa de dar una lectura que no aporta nada nuevo sobre Freud, (su libro sería un mero manual,) y también de haber plagiado a Lacan. Según el editor François Wahl es el encono que produce esta obra en Lacan la que lo decide finalmente a publicar sus *Escritos*²⁵. Sin embargo, muchas estas críticas no se sostienen (el libro en realidad cuestiona las posiciones de Lacan y propone una lectura que permite no solo introducirse a la lectura de Freud sino aclarar los puntos centrales que pueden dar origen a una diversidad de interpretaciones). Si bien el libro alcanza de todos modos una fuerte repercusión, Ricoeur tomará distancia de este campo y no aceptará reeditar su libro hasta la década del 90'. La polémica con Lacan y la virulencia de los ataques son un primer episodio en la serie de desencuentros que definirán el alejamiento de Ricoeur de la escena intelectual francesa a lo largo de unos 20 años.

Ricoeur no solo confronta con Lacan, también trata de mantener una discusión y un diálogo con otra corriente de pensamiento que domina el panorama intelectual francés de los sesenta y setenta: el estructuralismo. Su actitud frente a las ciencias sociales ha sido una actitud de apertura: ellas constituyen un rodeo necesario para la filosofía. El sujeto filosófico solo puede encontrarse después de

²² Dosse F., op.cit., p. 328.

²³ *Ibid.*, p. 328.

²⁴ *Ibid.*, p. 326.

²⁵ *Ibid.*, p. 336.

ese largo rodeo: «En cette année 1970, Ricoeur rapelle que l'axe de sa reflexion philosophique reste constituée para l'interrogation sur le *cogito*, mais à condition que celui-ci soit reconquis par chaque nouvelle situation philosophique. "Or aujourd'hui c'est du milieu des sciences humaines qu'il doit être prononcé".»²⁶ Aquí caben destacar varios elementos.

Por un lado, con relación a la lingüística hay en Ricoeur un esfuerzo permanente para retomar sus métodos explicativos como momento metódico necesario implicado en todo proceso de comprensión. Explicar y comprender no se oponen: siempre y cuando se explique más para comprender mejor. La explicación estructuralista no es autosuficiente en la medida que sus resultados solo cobran sentido y trascendencia para un sujeto que tiene una pre comprensión del texto, o de la cultura que aborda, y se aproxima a el/a ella desde las preguntas que motivan su interés. Los problemas del sujeto, de la referencia de los textos, y de la historia no pueden dejarse afuera, y solo ellos permiten enmarcar y dar sentido a los hallazgos del estructuralismo. Estas posiciones están desarrolladas en los ensayos de su libro *Del texto a la acción*. El lenguaje es sistema, pero sistema que solo se manifiesta en actos: «penser le langage, ce serait penser l'unité de cela même que Saussure a disjoint, l'unité de la langue et de la parole.»²⁷

Por otro lado, Ricoeur critica Levi-Strauss y a los estructuralistas en la medida de que estos pretenden absolutizar su sistema y convertir un método en una filosofía. El estructuralismo caería en el error de absolutizar el método científico y en dejar afuera la posibilidad de una reflexión crítica sobre todo lo que queda fuera de esta perspectiva: el sujeto, la historia, el lenguaje como acto²⁸. Ricoeur no cuestiona el estructuralismo como método pero sí cuestiona que dicho método pueda aplicarse con sentido si no se complementa con una hermenéutica y un enfoque histórico

²⁶ *Ibid.*, p. 340

²⁷ Ricoeur P., «La structure, le mot, l'événement», pp86, *Esprit*, mai1967 (Cita de F. Dosse, op.cit. p. 354)

²⁸ Dosse F., op. cit., p. 352

que haga caso de las diversidades culturales (¿funciona el análisis estructural fuera del área cubierta por el antiguo totemismo?²⁹).

Finalmente, cabe destacar que Ricoeur interviene activamente para la difusión de la lingüística de Chomsky en Francia (impulsa su publicación en Edition du Seuil), y es fundamental su aporte para la discusión de las tesis de Benveniste, Guillaume, Austin y Strawson³⁰ en una época en que el furor estructuralista tendía a ocultar todo aquello que escapara al esquema de "pureza" planteado por Saussure. De este modo Ricoeur retoma el diálogo con las ciencias sociales que la muerte de Merleau-Ponty había interrumpido abruptamente, un diálogo mantenido desde la tradición filosófica, sin plantear una ruptura radical con respecto a ella (al estilo de Althusser, Lacan, Barthes, Lévi-Strauss etc.)³¹.

El otro pensador que para Ricoeur cambió la manera de hacer filosofía, junto con Freud, y Nietzsche, es Marx³². Dosse recoge un testimonio³³ según el cual en 1959 Ricoeur era el único profesor de la Sorbona que podía aceptar que un estudiante de doctorado fuese marxista. En su seminario de la calle Parmentier acoge también a intelectuales militantes del PCF. Marx ofrece para Ricoeur las herramientas necesarias para realizar la crítica desde una perspectiva social a posiciones filosofías del sujeto ingenuas. Sin embargo, como dijimos más arriba, estos rodeos tienen sentido en la medida en que se reencuentre el lugar de la autonomía del sujeto. Otras ideas que Ricoeur retoma de Marx e incorporará, como veremos más adelante a su interpretación de la conciencia histórica y del imaginario social, son las ideas de utopía y de ideología en su doble función de elementos que posibilitan la integración, así como hacen posible una subversión que mantiene abierto el horizonte de expectativas, y viva, la relación con nuestro pasado. Esta idea de ideología impide también que pueda pensarse una crítica

²⁹ Dosse F., *op. cit.*, p.349.

³⁰ *Ibid.*, p. 347.

³¹ *Ibid.*, p. 346.

³² La expresión "maestros de la sospecha" fue forjada por Ricoeur para referirse a estos pensadores. Ver: Dosse F. *op. cit.*, p. 346.

³³ *Ibid.*, p. 356.

completa de las ideologías, toda crítica se realiza desde un trasfondo ideológico, no hay, al menos en las ciencias humanas, posibilidad de alcanzar una totalidad "científica", o una neutralidad ideológica³⁴. Una de las preguntas que Ricoeur les hace a Althusser y Foucault en su crítica es desde qué lugar puede uno oponerse al avasallamiento de los derechos si se considera que el humanismo socialista es una "monstruosidad teórica", o que la idea de hombre es un mito teórico que debe ser reducido a cenizas³⁵.

Otra de las corrientes de pensamiento que marcan la filosofía de Ricoeur, y que de alguna manera Ricoeur introduce en Francia, es la hermenéutica. Ya en 1964 Ricoeur impulsa desde la editorial Seuil la traducción y publicación de *Verdad y Método* (1960) de Hans-Georg Gadamer. Al no conseguir el apoyo para su publicación completa de 700 páginas se ve obligado a realizar una traducción parcial de la obra que se publica finalmente en 1976³⁶. El interés de Ricoeur por la hermenéutica tiene que ver con su permanente preocupación por evitar un repliegue egológico de la fenomenología. A diferencia de Michel Henri, Ricoeur sostendrá en toda su obra que el cogito es un punto de llegada y no un punto de partida³⁷. El texto va a ser para Ricoeur la mediación privilegiada. Será decisivo para pensar la hermenéutica, la identidad, y la acción. Con Gadamer habrá puntos de encuentro y de divergencias pero, a diferencia de lo que sucedió con los círculos lacanianos y estructuralistas, sobre la base de un diálogo real y de un reconocimiento mutuo. Ricoeur valora en Gadamer la posibilidad de repensar el ser con relación a su pertenencia a tradiciones, y a su concreción histórica. Ricoeur sigue también a Gadamer en su apreciación filosófica del hecho estético. Sin embargo, las divergencias son también cruciales. Las mismas pueden resumirse en el hecho de que Ricoeur ve en la obra de Gadamer más que una conjunción entre verdad y método, una disyunción: verdad o método. Como vimos más arriba Ricoeur no se cierra a las ciencias sociales y las considera como un

³⁴ Dosse F., op. cit., p. 359.

³⁵ *Ibid.*, p. 361.

³⁶ Solo 20 años más tarde Ricoeur conseguirá que se publique la obra en su totalidad tarea que encomendará a Pierre Fruchon.

³⁷ *Ibid.*, p. 362.

rodeo necesario para alcanzar la comprensión. La hermenéutica no debe por lo tanto excluir el psicoanálisis o el estructuralismo. La comprensión debe atravesar para Ricoeur una fase explicativa. Estas diferencias con Gadamer están claramente expuestas en los ensayos publicados bajo el título *Del texto a la acción*.

Hay finalmente una influencia de otras lecturas que realiza Ricoeur. Ellas tienen que ver con sus más de veinte años de enseñanza en el sistema universitario norteamericano: la filosofía analítica, y muy particularmente, la filosofía de la acción. Sobre este punto no ahondaremos aquí ya que será desarrollado cuando nos toque comentar SMA.

Este recorrido biográfico nos sirve para conjeturar que la pregunta por la identidad no va a ser tratada desde una perspectiva sesgada. La mirada de Ricoeur recorre, critica y retoma elementos importantes de las grandes corrientes de pensamiento que marcaron el siglo XX. Por otro lado, esta mirada no es ajena a la historia: el pensamiento filosófico no da la espalda a los problemas de su tiempo, no se encierra en los claustros académicos. Más allá de la heterogeneidad de la producción ensayística de Ricoeur sobre temas que van desde la bioética, la cuestión palestina, la revolución china, pasando por el comentario de una obra de Rembrandt, o la discusión sobre los objetivos del socialismo, cabe pensar que esta pregunta por la identidad, que atraviesa su obra, responde a una doble necesidad que encontró en su tiempo, y en su filosofía. Necesidad de afirmación, o reafirmación, de sociedades e individuos en crisis en el marco de un mundo que se globaliza a un ritmo dictado por la economía que deja fuera de tiempo a los políticos, a los intelectuales, y a sus diferentes referentes culturales; necesidad de autoafirmación de una filosofía que se construye en el cruce y en el diálogo con diversas tradiciones filosóficas. Tanto frente a la homogeneización, como frente a la diversidad, veremos que la pregunta por la identidad solo puede orientarse hacia una respuesta en la medida en que toda singularidad reconozca su deuda, su filiación, y sus complejas relaciones con el otro.

b) La experiencia narrada (autobiografía)

Habiéndonos detenido largamente en la biografía de Ricoeur, en el espacio acotado que le dedicaremos a la autobiografía intelectual de 1994, nos limitaremos a tocar algunos elementos que hacen a la problemática de la identidad. Estos elementos residen en las advertencias que Ricoeur expresa al iniciar su escrito³⁸ (RF, pp. 11-12). Las mismas pueden sintetizarse del siguiente modo:

- a- La autobiografía intelectual constituye un ensayo de autocomprensión.
- b- El ensayo se limita al trabajo filosófico y a aquellas circunstancias personales que influyeron en él.
- c- Como toda obra narrativa, la autobiografía es selectiva.
- d- Una autobiografía no es un diario: supone una distancia temporal considerable entre el tiempo en que se desarrollaron los hechos narrados y el tiempo en que los mismos son referidos. Esta distancia puede ser "benéfica" o "perjudicial".
- e- La autobiografía se basa en una relación de identidad entre el personaje principal del relato y la persona que escribe.
- f- Teniendo en cuenta estos límites Ricoeur reconoce que su autobiografía no tiene más autoridad que la que pueda alcanzar una obra biográfica realizada por otro.

A continuación haremos un breve comentario de cada uno de estos elementos que plantean de manera anticipada algunas cuestiones que hacen a la relación identidad-narración que desarrollaremos a lo largo de este trabajo.

³⁸ Ricoeur P., *Réflexion faite, autobiographie intellectuelle*, París, Editions Esprit, 1995.

- a- Contar y comprender van de la mano incluso cuando el contenido que requiere comprensión es una trayectoria intelectual, filosófica. Esto se hace evidente no solo en las biografías sino también en las introducciones que Ricoeur, u otros filósofos, escriben para sus obras. Lo narrativo parece ofrecer recursos de los cuales carece la exposición analítica o sistemática. Especificar estos recursos es uno de los temas que atraviesa los tres momentos centrales de esta tesis.
- b- La autobiografía supone para el que la realiza una idea de sí mismo que guía la selección de los hechos que han de narrarse. Esta idea puede estar, o no, en sintonía con la idea que los demás tienen. Cuando el biógrafo en primera persona considera una posible falta de sintonía significativa, por lo general, intenta salvar esa distancia, desarrollar esos temas en su narración. Es así que Ricoeur nos cuenta cómo vivió su conflictiva gestión como decano de Nanterre en el 68 (RF, pp. 43-44), o se muestra en tanto padre y en tanto filósofo, profundamente afectado por la muerte de su hijo Olivier (RF, p. 79). Pero, de la misma manera, un prejuicio generalizado y una visión personal pueden conjugarse y privar una autobiografía intelectual de elementos importantes que hacen a la comprensión de su trayectoria. En este último sentido, en RF es notable la ausencia, de una reflexión de Ricoeur sobre la evolución de sus convicciones religiosas. Dentro del panorama intelectual francés, el prejuicio generalizado sería aquí la aspiración a un ateísmo puro en cuestiones filosóficas, o la calificación peyorativa de Ricoeur como filósofo protestante.
- c- Esta idea es muy simple pero da qué pensar. Así como no es posible la memoria absoluta de Funes, tampoco es viable el relato completo de una vida. El tipo de comprensión que permite la narración solo es posible en la medida que se realice una buena selección. Más

adelante tendremos oportunidad de poner en relación esta selección necesaria del relato, con la selección que también realiza la memoria.

- d- La diferencia subrayada por Ricoeur entre diario y autobiografía se vincula con el punto anterior. Entre el tiempo de la escritura autobiográfica y el tiempo de los hechos transcurre un tiempo de cambios y de olvidos. Pueden olvidarse muchas cosas, también pueden recordarse hechos y olvidarse cómo éstos eran vividos en su momento. Por ello la reconstrucción autobiográfica es de distinta índole que la del diario, que se escribe día a día ignorando el desenlace de los distintos nudos que hacen a nuestra existencia. Habrá que volver más adelante a este carácter por un lado totalizador y por otro lado parcial que define la mirada retrospectiva que opera en todo relato.
- e- La relación de identidad entre el personaje del relato y autor de la autobiografía es en parte engañosa por lo que dijimos en el punto anterior. Pero, por otro lado, parece difícil pensar en otro modo de auto afirmación que no consista justamente en afirmar la identidad del personaje que construye la mirada retrospectiva del relato con la persona que mira desde el presente. Identidad y narración establecen por ello como veremos un vínculo vital.
- f- Si bien en este nivel, la cuestión de la autoridad no es problemática, sí lo es cuando se desatan conflictos de interpretaciones en los cuales el autor pierde autoridad sobre su propio relato. En este sentido el psicoanálisis buscará no solo reconstruir un relato, sino, devolver la autoridad a un narrador para que pueda apropiarse de los acontecimientos de su vida. Estas dos operaciones irían a la par.

Estos comentarios anuncian temas que desarrollaremos a continuación al abocarnos al problema de la identidad a partir de las tres grandes obras filosóficas que analizaremos en este trabajo: SMA, TR y MHO.

c) La palabra viva (entrevista)

Numerosas son las breves entrevistas publicadas que podríamos haber elegido para comentar a partir de ellas algún rasgo de la personalidad de Ricoeur. La elección de *La critique et la conviction* se fundamenta en su extensión y profundidad. Extensión: esta entrevista se realizó a lo largo de ocho meses entre 1994 y 1995 durante los cuales los entrevistadores pudieron interrogar a Ricoeur sobre temas que van desde su historia personal, a su relación con el psicoanálisis, de su experiencia como docente en EEUU, a sus lecturas de la Biblia, de su pensamiento político a su concepción del arte etc. Profundidad: la entrevista fue realizada por dos investigadores del CNRS³⁹ que además son jefes de redacción de la revista *Revue de Méthaphysique et de Moral* que hasta hace poco dirigía Paul Ricoeur. Se trata pues de un diálogo entre personas que se conocen, los entrevistadores conocen bien la obra del entrevistado y Ricoeur se siente unido a ellos por un sentimiento de confianza y amistad. Por otro lado, esta es una de las raras entrevistas largas concedidas por Ricoeur, quien afirmaba ser sumamente desconfiado con respecto a este uso de la palabra ya que se considera como un hombre de escritura y sobre todo de tachaduras (CC, p. 9). Según afirma dos razones lo movieron a hacer esta excepción: la confianza que le inspiran los entrevistadores que pertenecen a la generación de sus mejores amigos, y el deseo de "arriesgarse por una vez" a pronunciar palabras menos "controladas" y a tocar en virtud de la espontaneidad que provoca la conversación **temas que hasta ese momento no había tocado en su obra escrita** e incluso quizá deslizar alguna **confesión** que en cualquier otro contexto se autocensuraría (CC, p. 10).

³⁹ Centre National de Recherche Scientifique.

Ya en la primera pregunta Ricoeur reconoce que la situación de diálogo le permitirá romper con algunas claves hermenéuticas de su obra: la escisión entre lo filosófico y lo religioso, la demarcación tajante entre lo que pertenece a un registro más personal y lo que caracteriza al autor tal como se fue construyendo a partir de la escritura y relectura de sus textos filosóficos. O, retomando sus palabras, la conversación le permitirá quebrar la separación entre un “régimen de vida”, y un “régimen de pensamiento” (CC, p. 10). En el diálogo, según estas afirmaciones, se impone el régimen de vida, el autor da un paso al costado y deja entrever al hombre. Pero ¿cómo procederemos nosotros frente a esta entrevista que conforma una obra de casi 300 páginas?

Nuestro interés no es comentar, ni resumir la entrevista. Sí, confrontarnos con un material más frente al cual preguntamos por la identidad de Paul Ricoeur. Vemos, tal como anticipamos más arriba, que no es fácil rescatar la “palabra viva”. ¿Cómo hacer el recorte sin caer en la tentación de la paráfrasis, del resumen o de la narración? ¿Cómo hacernos la pregunta *quién* frente a un diálogo y no responder con un relato biográfico en el que se inserta la palabra viva? De hecho, la entrevista en cuestión, asume del vamos esa forma ya que adopta, al menos en sus primeros capítulos, el orden cronológico y el ordenamiento temático característico de las biografías: historia familiar, infancia, primeros pasos en la filosofía, periodización sobre la base de obras, lugares de residencia, influencias intelectuales etc. Pero, justamente, si los entrevistadores ya parecen partir del supuesto que decir quién es contar la vida, ¿cómo procederemos nosotros que por el contrario buscamos aquello que tiene de irreductible la palabra hablada? Nuestra estrategia será elegir un tema y transcribir y comentar algunas apariciones del mismo a lo largo de la entrevista⁴⁰. El tema elegido se vincula directamente a nuestro problema pero no fue desarrollado hasta aquí y encuentra difícilmente un lugar en las biografías. El tema es: Ricoeur frente a la muerte. Lo evocaremos en tres partes: la muerte de los seres queridos, la muerte de Cristo, y, la propia muerte. Consideramos que bastará consignar unos fragmentos de sus

⁴⁰ La traducción de los fragmentos citados es propia.

dichos y realizar un breve comentario final para cerrar este apartado en el que intentamos explorar el poder revelador de la entrevista como remedo actual de aquel viejo arte socrático.

c.1 La muerte de los seres queridos

«Tengo un recuerdo, el cual no sé si es verdaderamente un recuerdo o una reconstrucción a partir de lo que me contaron: el 11 de noviembre de 1918 no fue para nosotros un día de victoria y de alegría. Creo recordar haber visto los trenes de los soldados festejando y vociferando mientras en casa reinaba el duelo. (...) Solo más tarde, en 1932 se encontró el cuerpo de mi padre al arar un campo, fue reconocido por su placa (...) conservé de él una única fotografía (...) poco a poco tuve que hacerme a la idea de un padre que con el correr de los años se hacía inexorablemente más joven que yo...» (CC, p. 11)

«La palabra mamá fue una palabra pronunciada por mis hijos, nunca por mí.» (CC, p. 13)

«Mi hermana Alicia contrajo tuberculosis a los diecisiete años. Nacida en 1911, era dos años mayor que yo. Murió a los 22 años, pero su juventud fue de alguna manera eclipsada por la mía. Tuve por ello remordimientos toda mi vida, la impresión de que ella había recibido menos de lo que se merecía, y yo más; aún sigo en lucha con el sentimiento de una deuda impaga, con el sentimiento de que ella había sufrido una injusticia que me había beneficiado a mí. Esto tuvo que jugar un papel muy importante en mí, la "deuda impaga" es un tema insistente, que vuelve con frecuencia en mi obra.» (CC, pp. 13-14)

«Unos días después de nuestra vuelta de Edimburgo nuestro segundo hijo, Olivier, el hijo del retorno de la cautividad, el niño de la paz, se daba la muerte (...) Esta catástrofe dejaría una profunda llaga abierta que el interminable trabajo de duelo no cicatrizó aún. Hasta el día de hoy, soy presa de dos reproches alternados: primero, de no haber reaccionado a tiempo con un "no" ante cierta deriva, segundo por no haber discernido, ni escuchado el llamado de socorro lanzado desde el fondo de su desesperación.» (CC, p. 140)

c.2 La muerte de Cristo

«Es aquí que, quizá otra vez bajo la presión del filósofo en mí, estoy tentado, como Hegel, de interpretar la resurrección como resurrección en la comunidad cristiana, la cual deviene el cuerpo vivo de Cristo. La resurrección consistiría en tener otro cuerpo que el cuerpo físico, es decir un cuerpo histórico.» (CC, pp. 230-231)

«En el límite, Jesús no sabe, él, que es el Cristo. Es la comunidad que lo reconoce y lo *dice*, instituida como está por ese *no saber*. Lo que me lleva a decir que no sé lo que pasó entre la Cruz y el Pentecostés. (...) Y el sentido teológico de las apariciones no consiste acaso en que es el mismo espíritu de Jesús, que ofrecía su vida por sus amigos, que que ahora pone en movimiento ese puñado de discípulos, convertidos, de desertores que eran, en una *ecclesia*?» (CC, p. 232)

«Lo que usted dice de la "puesta entre paréntesis" del problema de la resurrección carnal, en un cuerpo glorioso, debería tener como primera consecuencia ética la no-preocupación (non-souci) por la propia salvación, pero también, más profundamente, la no-preocupación por la simple salvación, por cualquier tipo de vida más allá. ¿Iría usted hasta ahí?»

Sí. Sin duda. Creo cada vez más que hay que despreocuparse (se desinvertir) de esa preocupación para plantear el problema de la vida hasta la muerte. Todo lo que intenté decir sobre el sí mismo y la alteridad en el sí mismo, continuaría defendiéndolo en un plano filosófico: pero en el orden religioso, quizá pediría de abandonar el sí mismo. Ya cité las palabras atribuidas a Jesús, que son sin duda uno de los *ipsissima verba*: "quién quiera salvar su vida la perderá." (CC, pp. 234-235)

c.3 La propia muerte

«Proyecto no un después de la muerte, sino una muerte que sea una última afirmación de la vida. Mi experiencia del fin de la vida se alimenta de ese deseo (voeu) más profundo, de hacer del acto de morir un acto de vida. Ese deseo, lo extiendo a la mortalidad misma, como un morir que permanece interno a la vida (...) Esto explica que no me guste ni emplee el vocabulario heideggeriano del ser para la muerte; yo diría más bien ser hasta la muerte.» (CC, p. 236)

«Desde entonces encontré, con cierta estupefacción, la exclamación de Hannah Arendt, judía, citando los Evangelios, que a su vez citan Isaias: "un niño nació, un hijo nos es dado." (8,23-9,5) Para ella también el nacimiento significa más que la muerte. Es eso desear permanecer vivo hasta la muerte.» (CC, p. 237)

«Para emplear un lenguaje algo mítico, diría lo siguiente: que Dios, a mi muerte, haga de mí lo que desee. No pido nada, no reclamo ningún "después". Remito a los demás, mis sobrevivientes. la tarea de tomar la posta de mi deseo de ser, de mi esfuerzo por existir, en el tiempo de los vivos.» (CC, p. 239)

«(...)Porque la única *vida más allá* (survie) en el plano histórico, es la vida de los sobrevivientes. Con este tema de la *vida* (survie) del otro y en el otro, estamos aún en el horizonte de la vida. ¿Qué hago de mis muertos en mi memoria? Es un problema de los vivos frente a aquellos que ya no lo están. Y me toca directamente por aquello que le confesé al respecto de mi hijo Olivier.» (CC, p. 239)

«(...) me esfuerzo por tratar de ligar cierta alegría al trabajo de duelo. Sí, me gustaría que se dijese un día de mí: era un tipo muy alegre, y no solamente un profesor austero.» (CC, p. 245)

c.4 Comentario

¿Podemos sacar alguna conclusión de estos fragmentos de entrevista? Quizá no. Quizá sea esa la fuerza y la debilidad de la palabra viva. Sí podemos decir que el contacto con la voz del filósofo nos dice algo sobre su identidad que desborda su condición de autor. Autor de libros de filosofía o autor de su autobiografía. Tal como observó Ricoeur en el intercambio de palabras, en el diálogo, en el trabajo de dar respuestas a otro, triunfa el "régimen de vida". En este régimen de vida todo puede ser re examinado, puede decirse lo que no se dijo, puede pensarse lo que no se pensó, puede contarse lo que no se contó. La confrontación con el otro ayuda a que pueda darse este "alumbramiento". En este caso el material de estas entrevistas es tan rico que es una de las fuentes más citadas por François Dosse en su trabajo sobre Ricoeur. Aquí pudimos ver el grado de integración que cobra en la vida de Ricoeur la historia personal, el quehacer filosófico y la fe religiosa. La elección del tema de la muerte nos ayudó a comprender de qué manera la religiosidad de Ricoeur ahondaba el carácter inmanente de su pensamiento y hasta qué punto su pensamiento respondía también a esa convicción religiosa según la cual en los otros, en la memoria de los otros, está la única salvación posible para el hombre. Hacer filosofía desde esta perspectiva no puede ser otra cosa que dialogar, discutir, preguntarse con y a través de otros. Tomar el legado filosófico no como algo muerto que la memoria debería repetir, sino como una fuente más en la que el sí mismo se nutre de la alteridad en su esfuerzo por existir. Es unir el esfuerzo de otros al propio esfuerzo por existir en el tiempo de los vivos. No hay pues conclusiones, sí un corte, en el que la persona, en este

caso Ricoeur, puede descubrir, la relación entre la muerte prematura de su hermana y un tema "insistente" de su filosofía, o el grado de integración que guardan sus posiciones filosóficas y religiosas. El diálogo se presenta como una oportunidad única en la que la persona puede descubrir y redescubrir su identidad. Que esto sea así muestra hasta qué punto alteridad e identidad están indisolublemente unidas. ¿No comienza toda autobiografía como un dialogo interno en el que me interpelo y busco la manera más justa de contarme? ¿No es la biografía también el resultado de un trabajo de diálogo con otros y consigo mismo? Sin duda la forma narrativa aporta algo sustancial, algo del orden del cierre, da una forma conclusiva a las experiencias que a la "palabra viva" por su naturaleza le es más difícil dar, pero esto no debe hacernos perder de vista el lugar del diálogo en la constitución de la identidad. Este juego de preguntas y respuestas parece fundamental para aprender a contar/se, a conocer/se.

1. Observaciones previas

a) La elección

¿Por qué comenzar por *Si mismo como un otro* y no por *tiempo y relato*? *Tiempo y relato* no solo es una obra anterior a la que elegimos, y una de las más importantes de Ricoeur, es por sobre todo la obra en la que presenta y fundamenta el concepto de identidad narrativa. Plantear el tema de la identidad narrativa sin tener en cuenta esta obra, y quizá también, la *Metáfora viva*, es simplemente imposible. Es decir que si se trata de seguir el orden cronológico de la obra, y de dar cuenta de la fundamentación de esa noción sería pues conveniente comenzar por ahí. Sin embargo, preferimos tomar un atajo, anticiparnos, para poder plantear nuestro problema en perspectiva.

SMA fue publicado en 1990, es decir unos 5 años después de la publicación del último tomo de TR. La ventaja principal que ofrece comenzar por SMA es justamente la de poder mirar en perspectiva la obra de Ricoeur y el problema de la identidad en particular. SMA además de ser una obra filosófica en sentido pleno, es una obra en la que el autor realiza una lectura de su propia trayectoria filosófica. Allí Ricoeur ofrece una clave hermenéutica que permite articular muchas de sus investigaciones anteriores. Las *Gifford Lectures* que fueron leídas en la Universidad de Edimburgo en 1986 y que están en el origen de este libro, dieron a Ricoeur la oportunidad de realizar esta relectura de su obra para dar cuenta de su originalidad¹. Hablar de la especificidad de una obra tan variada (que abarca temas tales como el psicoanálisis, la metáfora, el relato, la acción, la

¹ «Après mes trois volumes de *Temps et Récit* j'ai été amené a répondre à l'invitation qui m'était faite de donner les *Gifford Lectures* à l'Université d'Edimburg. Il m'était demandé de donner une synthèse de mes travaux. La question s'est alors posé à moi d'une certaine unité _sinon systématique du moins thématique_ de mon oeuvre, quarante ans après mes première publications. La question était d'autant plus embarrassante que j'étais frappé, beaucoup plus peut-être que mes lecteurs, par la diversité des thèmes abordés. (...) **C'était donc à contre courant de mes préférence avérées que je devais proposer une clef de lecture à mon auditoire. C'est de cette mise à l'épreuve Soi-même comme un autre.**» "Synthese panoramique", Paul Ricoeur,

voluntad, la historia, la fenomenología etc.) implicaba encontrar si no un sistema, al menos, una unidad, una preocupación recurrente. Esta clave puede ser la que Ricoeur expresa en el prefacio de SMA: construir una alternativa a las filosofías del sujeto que tienen en Descartes y Nietzsche sus referentes más paradigmáticos. Descartes como referente de las filosofías que exaltan el sujeto y desembocan en un sujeto desencarnado o trascendental. Nietzsche como referente de las filosofías que humillan la noción de sujeto y desembocan en una fragmentación, en una "futilización" de la noción de sujeto, o para decirlo más drásticamente, en el nihilismo².

En otros términos podría decirse que Ricoeur busca desde el inicio de su actividad filosófica desarrollar una filosofía en la que el sujeto tenga identidad y la identidad no sea sin sujeto. Que el sujeto tenga identidad es decir que el *cogito* no termine en el exilio. Un *cogito* no escindido del cuerpo (VI). Un *cogito* con identidad (TR). Un *cogito* con una dimensión ética (SMA) y con una memoria que traspasa sus límites personales (MHO). Pero también que la identidad tenga sujeto es decir que no quede encerrada en la inmanencia, que se preserve la posibilidad de la crítica que defendió la ilustración. Es esta recuperación del sujeto, en sentido moderno, que guía las investigaciones filosóficas de Ricoeur presentes en casi todos sus libros. Este sería el "homme capable" de las *Gifford Lectures* y de SMA. Retomando una expresión cara a Habermas y otra del propio Ricoeur, diría que su preocupación central ha sido, la de dar "continuidad al proyecto inacabado de la modernidad" atravesando los escollos que han dispuesto entre otros, los "maestros de la sospecha" (Nietzsche, Freud, Marx), pero también las incertidumbres que sembraron las tragedias del siglo XX.

Lo importante para nosotros, más allá de esta lectura o interpretación de la obra de Ricoeur, es reconocer que la noción de identidad y de sujeto son nociones fundamentales a lo largo de toda su travesía filosófica. De lo contrario no las

para The International Balzan Foundation en ocasión de la entrega del premio 1999, texto publicado en su sitio en internet: <http://www.balzan.it/francais/pb1999/ricoeur/paper.htm>

² «En tant que créance sans garantie, mais aussi en tant que confiance plus forte que tout soupçon, l'herméneutique du soi peut prétendre se tenir à égale distance du *Cogito exalté* par Descartes et du *Cogito proclamé déchu* par Nietzsche» P. R., *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 35

hubiera elegido como clave de lectura de su propia obra. Es central la noción de sujeto en VI, cuando Ricoeur busca explicitar la dimensión práctica del sujeto fenomenológico; es central la noción de identidad en TR ya que es la noción en la que confluyen las dos perspectivas del tiempo desarrolladas a lo largo de toda la obra; y no es menos central en MHO, dónde la noción de identidad es el trasfondo de las tres partes que conforman el libro. Por su parte la noción de sujeto y de un sujeto *con identidad* es como vimos el desafío mayor de SMA.

La ventaja entonces de comenzar por SMA es que ofrece una vista de conjunto del problema de la identidad en el conjunto de la obra de Ricoeur. Por otra parte, la distinción que Ricoeur hace allí entre identidad personal e identidad narrativa, distinción que no es tematizada en TR, va a permitirnos ubicar mejor el lugar que ocupa la noción de identidad narrativa en la problemática de la identidad cuando nos aboquemos al estudio de esa noción en el capítulo dedicado a TR. En este sentido al elegir este orden, estaríamos respetando el orden lógico o retórico, que recomienda comenzar por el planteo más general del tema. El problema general es el de pensar el sujeto *con identidad* (SMA). El problema de la identidad narrativa y de su fundamentación sería un problema derivado del primero. Finalmente, la lectura que haremos en la tercera parte de MHO nos obligará a revisar algunos de los términos del problema tal como se plantea en SMA y en TR. Procedamos entonces al análisis de SMA.

Siguiendo nuestra hipótesis de lectura según la cual la obra de Ricoeur puede leerse como un intento de dar una continuidad al proyecto de la modernidad teniendo en cuenta algunas de las críticas más devastadoras que tuvo él mismo, resulta pues pertinente retomar junto a Ricoeur las *Meditaciones metafísicas*³ de Descartes y las críticas que realizó Friederich Nietzsche al autor de las mismas. Esto no implica un ocioso desvío por la historia de la filosofía. Es útil pensar las *Meditaciones* en tanto estas inauguran una forma de filosofar que coloca en el centro al sujeto. A partir de ese acto fundacional, la filosofía moderna es esencialmente una filosofía del sujeto. El sujeto es el concepto clave que la filosofía moderna introduce en la historia de la filosofía. En este sentido, la crítica

a este acto fundacional de la filosofía moderna por parte de Nietzsche tiene un valor paradigmático. Cuando Ricoeur inicia su libro partiendo de Descartes, es evidente que Ricoeur se reconoce en ese gesto, en la tradición que inaugura. Elige a Descartes. Es a él a quien se acerca pero también, y sobre todo, es de él que busca distanciarse al filosofar. Tomando la metáfora del puente Descartes es la orilla de la que se parte, aquella que se deja atrás, pero también la que define el cruce, la que confiere identidad al puente. Para hablar de *su* filosofía Ricoeur elige partir de Descartes. Pero, además, partiendo de Descartes elige encontrarse con Nietzsche en mitad del puente. A partir de estas elecciones se plantea la duda sobre la posibilidad de llegar a la otra orilla. Repasemos brevemente siguiendo a Ricoeur los términos de este desafío al cual SMA responde.

b) Descartes: la cosa que piensa

El significado filosófico del *cogito* cartesiano está dado por la ambición de Descartes de encontrar un fundamento último y la *crisis* de este proyecto puede rastrearse en su mismo origen (SMA, p. 15). Es en las *Meditaciones* mismas que Ricoeur va a encontrar, apoyándose en Martial Gueroult⁴, el talón de Aquiles de Descartes.

La *duda metafísica* es una duda que trasciende cualquier ámbito particular de certidumbre, no es una duda interna al marco de una disciplina, de una ciencia, o de un saber. Es la duda llevada al extremo de la hipótesis de un genio maligno, imagen invertida del Dios veraz (SMA, p. 16). Por otro lado, alguien "lleva" esa duda, alguien que duda porque no quiere confundir la apariencia con el ser, lo verdadero con la ilusión. La duda metafísica apunta a aquello que no es ilusión, a aquello que no es apariencia, a una certeza ontológica: la certeza añorada es la certeza de lo que es. Y esto que es, es este yo que piensa, y que, mientras piensa, ni siquiera el genio maligno puede hacer que no sea (SMA, p. 17). Pero

³ Descartes, *Méditation métaphysiques*, introduction et notes de Jean-Paul Marty, Paris, HACHETTE, 1981.

⁴ M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vol., Paris, Aubier-Montaigne, 1953.

una vez que Descartes llegó a su famosa proposición ontológica se ve obligado a preguntarse *quién* duda, *quién* existe?⁵.

Pero este “quién” de la pregunta realizada después del efecto devastador de la duda metafísica, se convierte rápidamente en un “qué”. Qué es esta cosa que piensa, qué caracteriza la sustancia pensante (SMA, p. 18). La enumeración como respuesta (una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina, que siente⁶) no nos hace recuperar la idea de subjetividad. Esta multiplicidad de operaciones poco tiene que ver con una identidad que permanecería a través del cambio, el *cogito* es instantáneo. Descartes quiere mostrar que lo que hasta allí se llamó alma no es más que el sujeto, un sujeto que se reduce al acto de pensar (SMA, p. 18).

El problema es que este acto debería constituir la primera certeza, la primera verdad conocida *directamente* por la reflexión sobre la duda, de la cual deberían deducirse las demás verdades. Pero, siguiendo las objeciones de Martial Gueroult, Ricoeur considera que la certeza alcanzada solo tiene un valor subjetivo. La posibilidad de darle a esta certeza un valor objetivo dependerá de la demostración de Dios desarrollada por Descartes en la tercera meditación. Es en esta tercera parte en la que se violaría el *ordo cognoscendi* establecido hasta allí para pasar a un *ordo essendi* en el cual ya no es el *cogito* sino Dios la primera verdad (SMA, p. 19). Es en definitiva la veracidad divina que garantiza el valor objetivo del *cogito*. Para que la certeza ontológica alcanzada pueda tener un valor epistemológico Descartes necesita a Dios.

Es ésta la crisis que puede rastrearse en el gesto mismo que inaugura la modernidad. El mayor esfuerzo de secularización y de autonomización de la razón choca con la necesidad de postular la existencia de un Dios veraz. Descartes afirma: “j’ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l’infini que du fini, c’est à dire de Dieu que de moi même” (tercera mediación). Es este Dios veraz

⁵ Descartes, op.cit., segunda meditación, «Mais qu’est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu’est-ce qu’une chose qui pense?», p. 51

⁶ Descartes, op.cit., segunda meditación, «je ne suis donc, précisément parlant, qu’une chose qui pense (...) c’est à dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent.», pp. 50-51

que termina garantizando la objetividad del conocimiento y la permanencia del *cogito* cuya certeza-realidad era solo instantánea. Dios causa la presencia de su idea en uno, Dios permite concebir la finitud de la existencia del *cogito*, su imperfección (SMA,p. 20).

Esta situación pone a la modernidad frente a la siguiente disyuntiva: o bien el *cogito* tiene el valor de un fundamento pero es estéril si es respeta el *ordo cognoscendi*, o bien es la idea de lo perfecto, de Dios, que funda el *cogito*. Frente a esta disyuntiva Malbranche y Spinoza van a tomar como principio a Dios y considerar al *cogito* como una verdad abstracta, parcial. Por otro lado Kant, Fichte y Husserl buscarán dar del *cogito* otra interpretación evitando dar a la noción de Dios una realidad mayor que la que posee el *cogito*. Es decir reafirmando el carácter de fundamento del mismo. Es así que el "yo pienso" kantiano se liberará de todo resto psicologizante y autobiográfico para convertirse en aquello que acompaña todas mis representaciones y las posibilita. Este yo pierde toda relación con la persona en tanto ésta posee una historia, identidad, responsabilidad, y remite a una instancia de interlocución (SMA, p. 22).

Es esta según Ricoeur la disyuntiva ante la cual Descartes habría colocado la modernidad. O el yo se hace trascendental o la cosa pensante se deriva de Dios (SMA, p. 22).

c) Nietzsche: el genio maligno

Ricoeur contrapone a la tradición del *cogito* que va de Descartes a Husserl pasando por Kant, una tradición que él llama del *cogito brisé*. Este quiebre, esta fractura del *cogito* encuentra según Ricoeur en el filósofo del martillo su exponente más virulento. En efecto, Nietzsche da un golpe de gracia a la empresa de Descartes mostrando que puede ser más maligno que el genio que concibió el filósofo francés. Este golpe de gracia lo es en los dos sentidos de gracia: por lo terminante y por su humor. Es justamente en *Más allá del bien y del mal* que Nietzsche cuestiona todo ese saber supelementalmente inmediato que habría encontrado Descartes que más que un hallazgo implica una detención o

ingenuidad en el cuestionamiento⁷. La necesidad de la deducción cartesiana casi queda reducida a una implicación gramatical. Pero vayamos paso a paso, siguiendo a Ricoeur.

Nietzsche pone en evidencia algo que la filosofía de la subjetividad (haciendo caso omiso de Herder) había prácticamente pasado por alto: el lenguaje. La réplica de Nietzsche consiste en cuestionar la "inmediatez" de su hallazgo. La reflexión sobre la duda que lleva a la certeza no toma en cuenta su dimensión discursiva (SMA, pp. 22-23). ¿Qué papel juega el lenguaje? ¿Cuál es su naturaleza? ¿En qué sentido condiciona toda meditación? ¿Cómo Descartes pudo tomar tan en serio su propia retórica? Estas son las preguntas que se desprenden de los cuestionamientos de Nietzsche.

Las consideraciones de Nietzsche sobre el lenguaje que retoma Ricoeur pertenecen a dos ensayos de la época del *Origen de la Tragedia*: "Curso de retórica" (1872), y "Verdad y mentira en sentido extra moral" (1873). En estos ensayos el aporte central de Nietzsche con respecto a esta problemática es el haber planteado la cuestión del lenguaje. En el *curso de retórica* Nietzsche desarrolla la hipótesis según la cual la metáfora no es una figura más del lenguaje, sino el rasgo dominante de su funcionamiento. La metáfora no viene a adornar un lenguaje no metafórico: el lenguaje entero es "figurativo". La única diferencia entre un discurso "literal" y otro metafórico es que en el primero se ha olvidado el origen metafórico, que la costumbre nos ha hecho naturalizar sus metáforas, y solo por ello les damos un valor literal u ostensivo. En este sentido en algunos fragmentos de *Voluntad de potencia* se afirma que la metalepsis (esa forma de metáfora que supone tomar el efecto por la causa) esta en el origen de la "confusión" de Descartes. Formulado en otros términos podría decirse que el discurso implica necesariamente una instancia de enunciación, pero esta instancia es un efecto del discurso y no su causa. Que el discurso sea autorreferencial no nos garantiza que fuera de él exista un sujeto que sea su causa. El sujeto del discurso es un efecto del discurso que se ha tomado

⁷ «¿De dónde saco yo el concepto de pensar? ¿Por qué creo en la causa y en el efecto? ¿Qué me da derecho a hablar de un yo, e incluso de un yo como causa, y, en fin, incluso de un yo como

ilusoriamente como algo autónomo, que existe fuera de él, y que lo causa (Ver nota 7).

Precisamente es este carácter ilusorio de todo lenguaje que *Verdad y mentira en sentido extra moral* va a enfatizar. Nietzsche sostiene allí que es la vida en su afán de conservarse la que origina las ilusiones que el lenguaje conserva y multiplica. Nietzsche ataca directamente la distinción entre verdad y mentira. La verdad es una mentira que en determinado momento llega a considerarse necesaria o conveniente para la vida. La búsqueda de la verdad es en el fondo la búsqueda de un consuelo que nos ayude a vivir. Si bien es difícil ver cómo este discurso se salva de la paradoja del mentiroso, y en qué sentido puede apelarse a partir de él a "la vida" como realidad extra lingüística⁸, la duda ha quedado sembrada. Y si Descartes al buscar un refugio contra la duda lo único que persiguiera es un consuelo, una ilusión? Y si la verdad es siempre una forma de ilusión? Cita «Qu'est-ce donc la vérité? Une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, (...) les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont (...)»⁹.

En el caso del cogito Nietzsche sostiene que tanto la acción como su sujeto son ilusiones: la acción porque la palabra "pensar" disimula un proceso complejo que poco tendría que ver con la razón y la lógica, un proceso del cual no podemos tener un conocimiento directo; y el sujeto porque este es una ilusión, una simplificación, derivada de lo anterior (SMA, pp. 23-26). Enumeremos entonces las posiciones de Nietzsche:

1. El lenguaje es figurativo, es una interpretación metafórica de la vida orientada a la supervivencia.
2. No hay hechos, ni internos, ni externos, solo hay interpretaciones.

causa de mi pensamiento? (...)», *Más allá del bien y del mal*, Sección primera, }16, MADRID, Alianza, 1983.

⁸Esto coloca al lector de Nietzsche en la disyuntiva de interpretarlo irónicamente o de considerar la posibilidad de halla buscado establecer un nuevo fundamento: llámese este vida; voluntad de potencia o super hombre...

⁹Nietzsche F., *Le livre du philosophe*, traducción al francés de Marietti A. K., Paris, Aubier-Flammarion, 1969, pp. 181-183.

3. Los discursos constituyen nuevas construcciones metafóricas, interpretaciones de interpretaciones, cuya finalidad no sería la verdad sino la búsqueda de una ilusión útil para la conservación; el debilitamiento; o la exaltación de la vida.

Es teniendo en cuenta la posición 3 que Ricoeur interpreta distintas hipótesis de Nietzsche como la del eterno retorno o la del sujeto como multiplicidad¹⁰. Estas ideas son ensayos, pruebas... Nietzsche no buscaría establecer un nuevo fundamento; el lugar del cogito queda vacante; la pregunta que le dio origen ha sido destronada. La naturaleza del lenguaje y de nuestras construcciones discursivas hacen que no exista un criterio último para distinguir la verdad de la mentira. La afirmación "je pense, je suis" expresaría una ingenua fe en el poder mágico del lenguaje, la creencia de que las palabras nombran directamente el ser, de que *son* lo que es... Pero; lejos de mostrar una realidad; las palabras *disimulan, ocultan, tergiversan permanente e irremediabilmente el ser.*

d) Identidad entre mismidad y diferencia

En este apartado quisiera retomar la pregunta que nos guía en función de la alternativa que abren las dos posiciones desarrolladas en los apartados anteriores.

Es importante insistir de nuevo en que lo que guía a Descartes es la búsqueda de una certeza, el establecimiento de una base segura para el conocimiento. Es en este marco que la duda metafísica lo lleva a una certeza ontológica. Las preguntas que a nosotros nos interesan (¿Quién duda? ¿Quién piensa? ¿Qué es esta cosa que piensa?) se plantean a partir del hallazgo de la evidencia en la segunda meditación de Descartes. Las respuestas a estas preguntas podemos subrayarlo con Ricoeur no tienen nada que ver con la identidad narrativa de una persona concreta, es una enumeración de funciones, una diversidad de operaciones, puntuales y ahistóricas (SMA, p. 18): dudar, concebir, afirmar, negar, querer, no querer, imaginar, sentir... El cogito remarca Ricoeur es *instantáneo* y

¹⁰Ricoeur P., SMA, pp. 25-27.

como tal escapa a la dinámica del cambio y la permanencia (SMA, p. 18). Es a partir de esta preocupación por darle una base firme al conocimiento que puede establecerse claramente el paralelismo con Kant. El sujeto que está en juego es un sujeto de conocimiento. Para llegar a ser fundamento el sujeto en Descartes tuvo que desprenderse de todas sus particularidades, dudar de todo. Una vez establecido esto, cuando se explicita que es eso que piensa: la respuesta es como dijimos una enumeración de operaciones mentales. El paralelismo con Kant es claro: el sujeto kantiano también queda reducido a una estructura y a su función sintética. Es decir que en ambos casos la búsqueda de una base para el conocimiento reconduce al sujeto, pero a un sujeto anónimo y ahistórico, a un sujeto con características universales. Desde estas perspectivas la identidad es mismidad. Si el problema es fundamentar el conocimiento, una de cuyas características esenciales es la universalidad, y ese fundamento ha de hallarse en el sujeto, el sujeto ha de ser universal. Desde estas perspectivas la identidad tiene que ser una y la misma en todo momento y para todos. La mismidad es aquí, y en todo enfoque que comparta esta preocupación epistemológica, la identidad relevante.

En el caso de Nietzsche hay que retomar un tema recurrente en sus escritos que curiosamente Ricoeur no menciona en su prefacio a SMA: la máscara. El tema de la máscara está implícito, o puede derivarse fácilmente de los tres puntos con los cuales quisimos sintetizar más arriba la posición de Nietzsche con relación al lenguaje y a la verdad. Si en el caso de Descartes subrayamos la intención epistemológica que guiaba su empresa, en el caso de Nietzsche habría que destacar su finalidad subversiva y deconstructiva con respecto a las ideas dominantes de su tiempo y a la historia de la filosofía en general. Esta intencionalidad que Nietzsche se encargó de manifestar de múltiples formas nos autoriza a proponer la siguiente simplificación: si el problema de Descartes y Kant es el problema epistemológico de fundamentar la posibilidad de la ciencia, el problema de Nietzsche es el problema también epistemológico de fundamentar la imposibilidad de la ciencia. Ciertamente esta idea es reduccionista pero si tomamos por ejemplo los puntos expuestos más arriba vemos cómo para Nietzsche el problema central de la ciencia deja de ser la verdad para convertirse en la conveniencia para la vida de determinadas mentiras o simplificaciones. Su

polémica contra el positivismo también podría interpretarse en este sentido. Pero, más allá de los desafíos hermenéuticos que plantea la obra de Nietzsche, es interesante plantear las cosas a través de este paralelismo porque nos permite abarcar un “tipo” de preocupación, no menos moderna que la anterior. La fundamentación de la imposibilidad del conocimiento, o de cierto tipo de conocimientos, no es otra cosa que la fundamentación de los límites de la razón. En este tipo de enfoque, cuando el problema son los límites de la razón, muchas de las estrategias de respuesta van a pasar por la diferencia. Es así como el sujeto de conocimiento recuperará primero su lenguaje, luego su lengua, pero también su posición social, su lugar dentro de una determinada tradición histórica y religiosa, su psicología, sus oponentes, su historia, su contexto cultural, su moral. Es este sujeto de diferencias que interesa a Nietzsche que justamente dedicó su obra a pensar todos esos aspectos que acabamos de enumerar y que condicionan *la construcción del conocimiento*. Sin embargo, dado que este interés no se funda en ninguna ilusión positivista, o en la preocupación por fundamentar un criterio objetivo de verdad, tanto el objeto investigado como el investigador se convierten en portadores de máscaras. Y detrás de cada máscara solo puede hallarse una cosa: otra máscara.

Es interesante notar que según la lectura que proponemos de Nietzsche, estaría invirtiendo el signo de la empresa cartesiana (fundamentando la imposibilidad en lugar de la posibilidad del conocimiento), o como dice Ricoeur llevando aun más lejos la malignidad de la duda, pero esto mismo acercaría sus posiciones en tanto la identidad es considerada solo a partir de este problema de fundamentación del conocimiento, y el conocimiento es abordado desde una perspectiva monista, la posibilidad de un conocimiento indubitable, de un único criterio de verdad. Por ello no es casual que ambas perspectivas desemboquen en un sujeto “desanclado”, en un caso se desancla por su universalidad abstracta, y en el otro por su multiplicidad contingente. En efecto: ¿Qué sentido tendría preguntarse por la verdadera máscara si lo único que hay son máscaras, máscaras detrás de máscaras? Esta fragmentación de la identidad o proliferación de identidades fragmentadas nos recuerda los estudios culturales de Lipovetski¹¹ y otros.

¹¹ Ver por ejemplo, Lipovetski, G., *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986.

Para Ricoeur plantear correctamente la pregunta por la identidad exige diferenciar dos acepciones posibles que tiene esta palabra. La identidad como mismidad (identidad-idem) se aplica esencialmente a aquello que permanece en el tiempo y que oponemos a lo cambiante, a lo variable. Hablar de identidad en este sentido es hablar de identidad numérica (*unicidad*), cualitativa (*semejanza*), y de *permanencia*, o continuidad ininterrumpida en el tiempo (SMA, pp. 140-141). Las huellas dactilares, o el código genético, son formas paradigmáticas de esta forma de concebir la identidad. La identidad como aquello que no cambia, como un invariante que define a la persona (SMA, pp. 142-143). Hablar de identidad como mismidad es establecer estas relaciones de número, de semejanza y de continuidad. Lo importante es que estas formas de respuesta diluyen el *quien* en un *qué*. La determinación de un núcleo permanente, o invariante, es la determinación de *algo* que ya no es una persona. Si pensamos la identidad como mismidad, alcanzamos respuestas tales como el cuerpo, el ADN, el cerebro, alguna determinación psicológica o psiquiátrica etc. Soy *algo* antes que *alguien*.

En contraposición, la identidad como *ipseidad* no implicaría ninguna aserción con respecto a un núcleo que permanecería invariable en el tiempo. Se buscaría preservar la dimensión personal de la respuesta. ¿Por qué por ejemplo mi cuerpo no es cualquier cuerpo? ¿Qué es aquello que lo hace *mío*? Sin duda que sea *mío* no depende de sus características físicas, su unicidad es algo que comparte con todos los demás cuerpos... La pregunta nos lleva a plantearnos de qué forma permanecemos en el tiempo en tanto personas, a afirmar la *ipseidad* como otra dimensión de la identidad, una dimensión que habla de nuestra "perseverancia" más que de nuestra permanencia... ¿Como un *quién* logra mantenerse en el tiempo? Ricoeur propone dos modelos para pensar esa permanencia que es la permanencia de una persona, y no de una cosa, la promesa y el carácter (SMA, p. 143). La fidelidad a una amistad, el mantenimiento de la propia palabra implican formas de permanencia que no requieren la búsqueda de un invariante que conlleve la disolución del *quién* en un *qué*. El carácter es también permanencia de alguien en la medida que es *nuestro* carácter, *nuestra* forma de permanencia. En esta suerte de posesión que expresan los pronombres posesivos está la clave y el misterio de nuestra identidad entendida como ipseidad. *Nuestro* cuerpo, *nuestro*

carácter, *nuestra* palabra. Esos pronombres no pueden traducirse en términos de mismidad, en esa resistencia se expresa el carácter irreductible de la *ipseidad*. Para pensar la identidad deberemos pensarla en tanto mismidad y en tanto ipseidad, más allá de que el hecho mismo de hablar de identidad confundiendo estos dos aspectos nos esté anticipando la posibilidad de una síntesis, posibilidad que habremos de considerar más adelante.

e) Identidad: lenguaje, acción, atestación

La idea de este apartado es anticipar algunos conceptos claves relacionados con la lectura que proponemos de SMA en función de nuestro tema. Estos conceptos que reaparecerán en distintos momentos de nuestro recorrido por SMA son tres: lenguaje, acción, atestación.

El lenguaje era en Descartes pura transparencia. No estaba puesta en duda su capacidad de nombrar *directamente* el ser. El lenguaje es invisible, Descartes no lo piensa como mediación, ni como obstáculo. Dudó del cuerpo y de los sentidos pero no de él. Por el contrario con Nietzsche nos encontramos prácticamente en el polo opuesto. El lenguaje es opacidad, es interpretación de lo real, y todo discurso es una reinterpretación *interesada* de las interpretaciones depositadas en la lengua. Lo real como tal es inaccesible. No hay hechos, solo interpretaciones. Para Descartes la evidencia del cogito era un hecho, el pensamiento era un hecho. Para Nietzsche, en cambio, son palabras que disimulan, que esconden procesos complejos que poco tienen que ver con la claridad de los conceptos que usamos para nombrarlos. En uno el lenguaje es pura permeabilidad, en el otro, el lenguaje es una textura porosa cuyas capas superpuestas la hacen impermeable. Todo discurso es un palimpsesto más sobre la tela impenetrable del lenguaje.

Para Ricoeur el lenguaje será el punto de partida. Ricoeur trabaja sobre las sospechas sembradas por Nietzsche. Como veremos más adelante tanto MV como TR pueden leerse como respuestas a los ensayos de Nietzsche citados en el prefacio de SMA. Si el lenguaje es metafórico el desafío será comprender como la metáfora permite redescubrir el mundo. Si todo es interpretación el desafío será

mostrar como el texto, y el relato, permiten representar la acción, la historia o la identidad. Es decir, elaborar una teoría de la interpretación que enmarque su alcance epistemológico. En SMA los primeros estudios están dedicados al lenguaje, pero el lenguaje no es interpretado como un velo, sino como una estructura *a priori* que condiciona y hace posible toda reflexión. El lenguaje es lo otro presente en cualquier acto del cogito. La mediación de la reflexión por el lenguaje impide que el cogito se encierre sobre sí mismo. El lenguaje es lo otro presente en el sujeto, y el sujeto es lo otro presente en el lenguaje. Como veremos, en virtud del reconocimiento de esta mediación, el enfoque pasará de la primera a la tercera persona salvando a la reflexión del solipsismo y colocando la reflexión sobre la identidad en el ámbito de lo público. Pero el lenguaje no es solo el punto de partida sino, como veremos, aquello que posibilita y condiciona la identidad a partir de sus distintos niveles: la lengua, el discurso, el texto, el relato. De este modo, el sujeto será conocido sucesivamente como individuo, como interlocutor, como agente, como persona y como ciudadano¹².

La acción es el otro tema que atraviesa SMA y que permite articular sus distintos estudios. Recordemos que la reflexión sobre la acción es una preocupación constante de la obra de Ricoeur (desde VI en donde desarrolla una fenomenología de la práctica y una semántica de la acción, hasta sus trabajos más específicos sobre filosofía de la acción como DA, y hermenéutica de la acción TA). En efecto, la acción es el objeto privilegiado que le permite a Ricoeur posicionarse dentro de tres tradiciones filosóficas distintas: la fenomenología, la filosofía de la acción de lengua inglesa y la hermenéutica. En SMA es el "agir humain" que confiere unidad temática a sus estudios (SMA, p. 31). Cada uno de ellos contribuye a extender y concretizar la noción de acción (Ibíd). Estas acciones que le permiten a Ricoeur caracterizar al sí mismo son fundamentalmente tres: hablar, actuar, contarse (SMA, p. 28). Es a través de estas acciones que la identidad se constituye. La cuestión de la imputación moral si bien amerita estudios diferenciados (VII,VIII,IX) puede incluirse dentro de la problemática del *actuar* y del *contarse*. Responder de sus actos es ante todo

¹² Tomo esta palabra en un sentido muy amplio, en el sentido de perteneciente a una determinada comunidad política cuya historia se prolonga antes de su nacimiento y, en principio, después de su muerte.

actuar en consecuencia y poder dar cuenta de sus actos en el propio discurso: *narrarse* como autor de sus acciones.

Finalmente, es necesario anticipar aquí unas palabras sobre el concepto de atestación. La atestación es por un lado el equivalente de la certeza de Descartes en esta hermenéutica del sí mismo que propone Ricoeur (SMA, p. 33), y, por otro, lo "contrario específico" de la sospecha (SMA, p. 34). Ricoeur la define como "assurance d'être soi-même agissant et souffrant" (SMA, p. 35). Esta confianza, o certidumbre, es la única respuesta posible a la sospecha y a la duda que ponen en cuestión la identidad del sujeto. Esto separa definitivamente la hermenéutica del sí mismo de las filosofías del cogito (exaltado o humillado) que en el fondo como planteamos más arriba se basan en una idea común de conocimiento, en un criterio similar de verdad. La verdad refutada por Nietzsche es la verdad del positivismo, la verdad buscada por Descartes es la verdad de las ciencias basada en la claridad y distinción de las ideas matemáticas. Con el concepto de atestación Ricoeur está estableciendo un criterio diferenciado. La hermenéutica del sí mismo no busca establecer lo indubitable sino responder a la sospecha con la atestación, responder a la duda con la fundamentación del testimonio. Esto establecerá un límite. Por este motivo la identidad es un problema de conocimiento, pero en un sentido de conocimiento que no es el de Descartes, ni el del primer Husserl, ni el que ataca Nietzsche. Un conocimiento que no es el de un objeto, ni el de un sujeto considerado como objeto, sino de un *sí mismo que actúa y sufre...*

La hermenéutica se caracteriza entonces por desarrollar la mediación de la reflexión por el lenguaje, y en explicitar la dialéctica entre mismidad e ipseidad y entre ipseidad y alteridad. La mediación por el lenguaje ha sido largamente desarrollada hasta aquí. En cuanto a la dialéctica entre mismidad e ipseidad y entre ipseidad y alteridad podemos decir que es la forma en que Ricoeur desarrolla y problematiza la relación entre identidad y diferencia. El término dialéctica empleado por Ricoeur cuando presenta estos temas en el prefacio (SMA, p. 28) anticipa que estos términos no guardarán entre sí una relación de oposición sino más bien de mutua implicación. El desafío al que pretende responder la terminología propuesta por Ricoeur (mismidad, ipseidad, alteridad) es justamente al de pensar la diferencia en la identidad, y la identidad en la

diferencia. A estas dos dialécticas que atraviesan los tres momentos en los que dividiremos nuestro análisis de SMA (hablar, actuar, contar) volveremos en nuestras primeras conclusiones. Al dividir en estas tres acciones nuestra lectura de SMA buscamos subrayar la dimensión práctica de la pregunta por la identidad. Esta dimensión práctica hace que la pregunta por el ser sea la pregunta por el ser de esta *praxis*. El verbo ser de la pregunta *¿quien soy?* no debe confundirnos: no soy *algo* fuera de este *hablar, actuar, contar, con otros que también hablan, actúan y cuentan...* En cuanto al ser de este *hablar-actuar-contar* el mismo es objeto del décimo estudio de SMA en el que Ricoeur propone a título exploratorio una ontología del *actuar humano* (SMA, p. 32). Hasta nuestras conclusiones finales seguiremos a Ricoeur en cuanto a mantener en suspenso la cuestión ontológica de fondo.

2. Lenguaje e identidad

Para que podamos hablar de identidad es necesario primero que la lengua nos permita identificar individuos: esta operación que es común a todas las lenguas la llamaremos individualización¹³ (SMA, p. 39). Sin individualización, no hay identificación, ni identidad posible. El objeto del primer estudio de SMA es analizar esta operación, estudiar los recursos que ofrece la lengua para que podamos hablar de algo o de alguien.

Esta operación es posible en virtud de lo que los lógicos y epistemólogos llaman *operadores de identificación*. Los operadores pueden ser descripciones definidas (el asesino es el que dejó sus huellas en el arma), nombres propios, o indicadores (yo, tu, acá, esto, aquello etc.). Las descripciones definidas clasifican creando una clase que posee un solo individuo. El principio del nombre propio en cambio permite singularizar sin clasificar, sin describir. Independientemente de que los nombres guarden resabios de antiguas clasificaciones, la posibilidad lógica del nombre propio consiste simplemente en asignar un signo permanente (puede ser un número o una combinación alfanumérica arbitraria) al carácter indivisible e

¹³ Todas las lenguas permiten individualizar lo que no quiere decir que individualicen del mismo modo. Un ejemplo clásico de esto es la individualización diferenciada de los colores según las lenguas.

irrepetible de una entidad (SMA, p. 41). Con respecto al nombre propio cabe diferenciar la individualización de la identificación. Cuando nombramos buscamos algo más que individualizar, decimos más, buscamos identificar, atribuir características específicamente humanas (SMA, p. 42). Sin embargo, en este momento del análisis nos interesa puntualmente la operación de individualización y ella no solo no se restringe a lo humano sino que es una condición de posibilidad para que podamos nombrarnos como hombres. Finalmente, la categoría de los indicadores individualiza con relación a una instancia de enunciación entendida como acontecimiento. A partir del hecho de la enunciación cobran un sentido singular los indicadores de lugar (acá, allá, éste etc.), de tiempo (ahora, ayer, mañana, tiempos verbales etc.), de persona (ellos, él, vosotros, nosotros, etc.) aquellos que remiten a los interlocutores de la enunciación (yo, tu), etc. A diferencia de los nombres propios estos designan siempre una entidad distinta, en su caso, sólo el punto fijo de referencia que constituye el acontecimiento de la enunciación permite que haya designación. Nos interesa subrayar con Ricoeur que la individualización procede a partir de procedimientos específicos (distintos de la predicación) que permiten *referir* a un solo ejemplar distinto a todos los demás de su clase. En este punto los deícticos personales no tienen ningún privilegio sobre los demás operadores ya que como todos ellos su sentido se actualiza en función de la enunciación entendida como acontecimiento (SMA, p. 43). La individualización supone entonces procedimientos diferenciación con respecto a una determinada clase de individuos, es decir que hay individuos solo donde hubo conceptualización y donde es posible determinar al menos una diferencia. Individualizar es determinar la alteridad del individuo: en este nivel básico de la lengua ya observamos una autoimplicación de las ideas de identidad y alteridad.

Ahora bien, ¿de qué manera la gramática de la lengua permite pasar de los individuos en general a los individuos que somos cada uno de nosotros? Aquí Ricoeur retoma la propuesta realizada por Strawson en *Individuals*¹⁴ que consiste en demostrar que al individualizar remitimos a dos tipos fundamentales de individuos que él llama "particulares de base": los cuerpos y las personas. Son

¹⁴ Strawson P.F., *Individuals*, Londres, Methuen and Co., 1959.

fundamentales porque la operación de individualización se apoya siempre en uno de estos dos particulares para todas sus operaciones. Persona y cuerpo son términos primitivos que es imposible superar ya que toda argumentación los presupone (SMA, p. 43).

Por otro lado al tomar como problema base de la individualización la ubicación en un mismo y único esquema espacio temporal Strawson sostiene la prioridad de los cuerpos. Solo ellos satisfacen plenamente este requisito de localización (SMA, pp. 46-47). Son los cuerpos que hacen posible la individualización. La diferencia entre cuerpos y personas es una diferencia de predicación. Mientras que los cuerpos reciben únicamente predicados físicos, las personas reciben dos series de predicados: físicos y psíquicos. Aquí el francés autoriza la siguiente frase: "posséder un corps, c'est ce que font ou plutot ce que sont les personnes". Esa expresión produce ciertamente una gran extrañeza, mas si pensamos en su traducción literal: *poseer* un cuerpo esto son las personas.

Si bien este enfoque permite salir de la perspectiva de la primera persona con los peligros de solipsismo que esta conlleva, y descartar a partir de la gramática de la lengua, posiciones dualistas, tiene el inconveniente de no permitirnos diferenciar plenamente las características de la persona. Los hechos mentales son en realidad predicados mentales, ya que son atributos que pueden adjudicarse potencialmente a cualquier persona. Cualquier persona piensa, está triste, recuerda... Del repertorio de los predicados mentales está formado lo que llamamos mente o espíritu (SMA, pp. 52). Sin embargo, retomando ese sentimiento de extrañeza que nos produjo la expresión "poseer un cuerpo", el límite de este enfoque es que no da plenamente cuenta del tipo particular de relación, y de sentido, que tiene la predicación en el caso de las personas. No se tiene un pensamiento, de la misma manera que se posee una mesa, o de la misma forma que una habitación es grande. La predicación en el caso de las personas tiene un sentido particular que escapa a esta gramática de la lengua. En última instancia ella no permite diferenciar claramente una persona y un cuerpo. La determinación de lo psíquico implica el reconocimiento de la capacidad del sujeto de autodesignarse, su condición de ipseidad. La desventaja es que este enfoque al priorizar la perspectiva de la mismidad (mismidad del esquema

espacio temporal, mismidad de los cuerpos, mismidad de los "hechos metales" concebidos como predicados, mismidad finalmente de las personas en tanto se las considera como objetos con cualidades particulares pero básicamente como cuerpos) no permite considerar la identidad como aquello que escapa a la mismidad, como aquello que le pone un nombre y le atribuye un sentido. Volviendo al ejemplo del cuerpo, la experiencia de nuestro cuerpo propio no se puede reducir a los características espacio temporales del mismo. Cuando digo "mi cuerpo", digo mucho más que "este cuerpo me corresponde como persona". Este enfoque en tercera persona tiene ciertamente la ventaja de plantear la cuestión de la identidad en el ámbito de lo público pero no permite valorizar el sí mismo, y la oposición entre el sí mismo y el otro. Mientras nos quedemos en este nivel de la lengua como sistema, en el que solo hay cuerpos y personas, no se puede realizar una diferenciación sustantiva entre la primera y la segunda persona. Mientras no tomemos en cuenta el discurso hablamos de *él*, de *yo*, de *tú*, de *nosotros*, en el mismo sentido: *persona o cualquiera* (SMA, p. 54).

El segundo estudio de SMA se propone precisamente encarar el problema de la identidad a partir de la enunciación. Ricoeur pasa de una semántica (cuyo tema es la referencia) a una pragmática en el sentido de una teoría del uso de la lengua (Cf., p. 55). Este paso de la lengua al discurso no implica un abandono del punto de vista trascendental: la cuestión sigue siendo la de determinar cuales son las reglas que regulan y condicionan nuestro empleo del lenguaje con relación al tema de la identidad (Cf., p. 55). Ricoeur sometió primero la reflexión al análisis de los enunciados de la lengua y ahora la somete al análisis de la enunciación para determinar sus propias condiciones de posibilidad en tanto reflexión. El primer estudio permitió determinar los condicionamientos de orden lógico, el segundo determinará aquellos de orden práctico siempre en el nivel del lenguaje (pragmática).

No nos interesa tanto aquí repasar con Ricoeur la historia de la pragmática de Austin a Searle pasando por la teoría de la enunciación de Paul Grice (SMA, pp. 55-68), sí, en cambio, dar cuenta de las conclusiones y aportes que podemos extraer de esa historia para nuestra discusión. La teoría de Searle permitió de alguna manera generalizar los hallazgos de Austin. El *hacer cosas con palabras*

no se limita a los performativos como prometer o advertir, sino que se extiende a toda enunciación. El concepto clave que permite esa extensión es el de *fuerza ilocucionaria*. Toda enunciación implica una determinada fuerza ilocucionaria en virtud de la cual la misma adquiere su valor en tanto afirmación, creencia, duda, advertencia, constatación, promesa etc. El enunciado “el gato está sobre la mesa” puede entenderse como “yo afirmo que el gato está sobre la mesa” o “yo constato que el gato está sobre la mesa”. Este agregado traduce la fuerza ilocucionaria de la enunciación que no siempre está presente en el enunciado... Decir es una forma del hacer. En este sentido H. Paul Grice¹⁵ habla de una intencionalidad de significación que atraviesa la enunciación y que implica la espera de un reconocimiento en cuanto tal por parte de otra intencionalidad. La alteridad es también en el nivel del discurso un supuesto necesario. Decir no es proferir un enunciado, es hacer algo con un enunciado (advertir, prometer, constatar, poner en duda, etc.) y esperar que ese enunciado sea interpretado por otro en el sentido de ese *hacer*. Por este motivo en el enfoque pragmático pierde relevancia la tercera persona y pasa a un primer lugar el yo de la autodesignación y el tú entendido como interlocutor o destinatario.

Ahora bien, el sujeto para la pragmática no es más que este sujeto que se autodesigna en la enunciación como depositario de la fuerza ilocutoria de su enunciado. El yo es ciertamente el indicador privilegiado del discurso. Pero ¿quién es ese yo? O retomando la pregunta con la cual Ricoeur agrupa estos primeros estudios ¿quién habla? (SMA, p. 28).

El “yo” es aquel que se designa al hablar, aquel que “asume” el lenguaje. Si pensamos en estas u otras variantes de definiciones vemos fácilmente cuales son los límites de este enfoque. Decir “estoy contento” es algo más que decir “aquel que se autodesigna al hablar está contento”. Ese plus de significado cuya ausencia advertimos intuitivamente nos devuelve al problema de la referencia (enfoque semántico). Es que el sujeto que habla como sujeto de su discurso esta sujeto a él y como tal se encuentra fuera del mundo. Ésta es la paradoja que no puede resolverse únicamente desde el enfoque pragmático. Es un problema que

¹⁵ citado por Ricoeur en SMA pp59: H.P. Grice, «Meaning», *The phil. Rev.*, vol. LXVI, 1957, pp.

ya Wittgenstein había planteado y replanteado en distintos lugares de su obra: el mundo implica una perspectiva y la perspectiva un punto fuera del mundo. Es imposible hacer coincidir el sujeto del discurso con el sujeto de carne y hueso. Ricoeur juega con esta paradoja y afirma que en el fondo el no es Paul Ricoeur el autor del texto que está escribiendo. El autor es ese punto fuera del mundo que proyecta el texto mientras que él tiene un cuerpo que alimentar en el mundo (SMA, pp. 67-68).

La solución de esa paradoja reside en una conjunción del enfoque semántico y del pragmático. La conjunción se da por un proceso análogo al que Ricoeur describió en *Tiempo y relato III* como la inscripción del tiempo fenomenológico en el tiempo cosmológico que se manifiesta por ejemplo en el empleo de la palabra "ahora". Cuando decimos ahora hablamos de un momento de nuestra experiencia del tiempo pero también de un momento localizable en el tiempo cosmológico. Esta posibilidad se da en virtud de que entre el tiempo indiferenciado del cosmos, el tiempo sin medida humana, y nuestra experiencia del tiempo se ha establecido una mediación: el tiempo del calendario. A partir del calendario el tiempo del cielo es también el tiempo de la historia humana. Un acontecimiento histórico o mítico marca ese momento a partir del cual el tiempo comienza a contar para nosotros, o a partir del cual podemos contar un tiempo que es nuestro tiempo. El nacimiento de Cristo es para el cristianismo ese ahora en el que coinciden el tiempo del hombre y el tiempo del universo. Es la invención del calendario lo que nos permite fechar e individualizar cada ahora. Sin el calendario el ahora sería puramente reflexivo, caeríamos en la tautología del ahora es ahora siempre ahora (SMA, pp. 69-70). Lo mismo sucede con el yo de la autodesignación entanto origen exterior del discurso, límite del mundo. ¿Quién es el yo, aquel que se autodesigna como autor del discurso? El Yo remite a sí mismo o en todo caso al discurso del yo: yo soy yo el que habla, yo soy el que dice, yo soy yo. El yo como el ahora requiere de una *inscripción* que le permita salir de la reflexividad del discurso y de la tautología. En el caso del yo, retomando la palabra que había usado para hablar del *cogito* de Descartes (*desancre* /desanclado) en lugar de *inscripción*, Ricoeur habla de *ancrage* [anclaje]. La operación de individualización o de referencia

377-388 y «Utter's meaning and intentions», *The phil. Rev.*, vol. LXXVIII, 1969, pp. 147-177.

identificante permite "sacar" este yo del lenguaje. Ahora bien ¿Cuál es la relación que se establece entre este yo y el nombre propio por el cual se individualiza la persona como particular de base según vimos más arriba? La relación se establece en virtud de la fuerza ilocutoria de un acto de *inscripción* regulado por normas sociales. El registro civil de las personas, el acta de nacimiento, *anclan* el yo (o futuro yo de la enunciación) a un nombre, un origen, un lugar de registro, una fecha de nacimiento, y determinadas características. A partir de ese acto, yo soy esta persona cuyo nombre es tal y que nació en tal lugar a tal hora cuyos padres tenían tales nombres etc. El bautismo, u otras ceremonias religiosas, pueden verse como otras formas posibles de *inscripción*, de "identificación", en virtud de las cuales un sujeto o potencial sujeto de enunciación es *anclado* en una persona identificada y deja por ello de ser un mero lugar vacante de la lengua. Esta inscripción según las culturas puede implicar el paso de un ello a un yo, de un nosotros a un nosotros más específico, o de un nosotros a un yo. En todo caso, sin la ejecución del acto discursivo de "nombrar" regulado socialmente la identidad de una persona resulta fatalmente herida, su yo queda en una situación análoga a la de un "ahora" desligado de cualquier calendario. Es ese acto discursivo, la fuerza ilocutoria de esa enunciación, que opera y sella la conjunción entre las modalidades de identificación de la lengua y del discurso, entre un cuerpo que es parte del mundo y un yo que es por definición límite, punto de vista externo al mundo. En ese acto de nombrar, en esta *inscripción*, se entrecruzan los recursos que fueron descritos en los dos enfoques sobre el lenguaje analizados en SMA. "Nombrar" implica una operación de individualización y un acto discursivo con una determinada fuerza ilocutoria.

A partir de un análisis del lenguaje tanto en su dimensión semántica como en su dimensión pragmática Ricoeur estaría refutando tanto a Descartes como a Nietzsche. Por un lado, Ricoeur estaría de acuerdo con Nietzsche en cuanto a la crítica a la ingenuidad con la cual Descartes concibe la reflexión al no tener en cuenta la mediación del lenguaje. La reflexión no permite un acceso inmediato a ninguna realidad. La reflexión es siempre un proceso discursivo. Esto implica que la reflexión está condicionada por las reglas que rigen el lenguaje en tanto sistema de signos y en tanto discurso. La sustancialización del yo pensante implica un desconocimiento de estas reglas. Pero también implica un

desconocimiento del lenguaje el considerar que este nos separa irremediabilmente de cualquier instancia real. Que lo real sea para nosotros siempre una entidad de carácter discursivo no nos autoriza a pensar que cualquier interpretación sea válida. En lugar de plantear dogmáticamente que el lenguaje velaría nuestro acceso a la identidad, Ricoeur muestra por qué procedimientos a partir de la lengua y del discurso adquirimos una identidad y no una máscara. Para más adelante dejaremos el estudio que Ricoeur realiza de la metáfora que daría la estocada final a la acusación nietzscheana al lenguaje.

Para cerrar esta primera parte quisiera resaltar que la posesión de un nombre es el resultado de un acto cuya fuerza ilocutoria depende de la alteridad. Son los otros que primero me nombran, registran mi nombre, lo recuerdan, me lo enseñan. El nombre propio al cual íntimamente queda asociado nuestro yo fue primero una serie de sonidos recurrentes en voces más o menos familiares. No hubo que memorizarlo pero ciertamente su asimilación y el proceso de aprendizaje del lenguaje posibilitaron nuestra primera memoria. No recuerdo ser un yo antes de tener un nombre propio. El nombre propio me precede. Puede incluso haber pertenecido a otro. Sé que me llamo como se llamó mi abuelo. En el nombre que sería la condición de posibilidad más primitiva de la identidad ya se encuentra implicada la alteridad como algo necesario e íntimo. El otro está presupuesto en ese nombre que ancla mi yo. El otro está también presente en el yo en tanto el sujeto de enunciación que se pone frente a un tú, frente a un interlocutor: decir es siempre decir a otro, hacer algo con palabras esperando que otro interprete mi intención.

Si la identidad queda desde su origen "librada al otro" por lo que vimos anteriormente el lenguaje funciona como resguardo. La operación de individualización o referencia identificante es común a todas las lenguas. Salvo que en torno a un sujeto nuevo la comunidad toda mantenga un riguroso silencio, el uso del lenguaje mismo obligará a individualizarlo de una determinada manera. Cualquier convención que esa comunidad hipotética adopte terminará funcionando como nombre. Podemos imaginar esa comunidad imponiendo una palabra genérica de su lengua como nombre, por ejemplo la palabra esclavo. Es una de las tantas maneras de violar la identidad, esta persona no tendrá un

nombre propio, se identificará primero como "yo soy esclavo" con todas las connotaciones que tenga la palabra esclavo en esa lengua. Puede que con el tiempo otros le den, o en su defecto que él se dé un nombre propio: pero la fuerza ilocutoria de ese *nombramiento* no será la misma que la que marcó la identidad de los otros en el supuesto de que los otros hayan sido *inscriptos* conforme a las regulaciones sociales del acto de *nombrar* [en francés *appellation*] de asignación de un nombre propio. La conformidad a esas reglas implica una plena aceptación de ese nombre como mío por parte de la comunidad a la que pertenezco: no tengo que luchar para que reconozcan mi nombre. Valga esta digresión para marcar las resonancias prácticas que pueden tener estos dos primeros estudios.

3. Acción e identidad

Los estudios tres y cuatro de SMA están dedicados al análisis de la acción en su acepción más básica, no en el sentido de una acción compleja que implique la coordinación de muchas acciones, no en el sentido de práctica. No por ejemplo jugar al fútbol, pero si patear una pelota... La pregunta que se plantea es ¿qué nos enseña la acción sobre el agente? O dicho de otro modo ¿qué nuevas determinaciones agrega la acción a la identidad? (SMA, p. 73). Nuestro análisis se dividirá en tres partes. La primera parte se centrará en el concepto de acción (SMA, tercer estudio). La segunda desarrollará el concepto de adscripción (SMA, cuarto estudio). Finalmente, en nuestra tercera parte de este apartado trataremos de dar mayores precisiones con respecto a la relación entre lenguaje, acción, e identidad.

El estudio tres debe leerse como un análisis crítico de los trabajos sobre filosofía de la acción realizados en la línea de la filosofía analítica principalmente por autores como Anscombe¹⁶, y Davidson¹⁷. El término crítico es aquí utilizado no en el sentido de una refutación sino en el de una delimitación de los alcances de dichas perspectivas. Nuestra exposición seguirá aquí un orden inverso al elegido por Ricoeur. Comenzaremos por repasar las conclusiones alcanzadas en este estudio y solo incidentalmente mencionaremos algunas de las posiciones

¹⁶ Fundamentalmente: Anscombe, E., *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, 1979.

criticadas en las que se fundan. Esto nos permitirá en un segundo momento desarrollar las implicaciones positivas que pueden extraerse de este recorrido crítico.

Hay una conclusión que es central y que Ricoeur anticipa en el título mismo del estudio: "Una semántica de la acción sin agente". A lo largo del recorrido que realiza tanto por la teoría de la intención de Anscombe como por los trabajos de Davidson, Ricoeur demuestra que la problemática de la determinación de la acción termina ocultando la problemática del agente. Esto ocurre fundamentalmente por tres motivos:

(1) Tanto los trabajos de Anscombe como los de Davidson priorizan la misma noción de intencionalidad: la intencionalidad como modo adverbial. Hacer *intencionalmente* (y no la forma hacer *con la intención de*). Esta elección les permite pasar a un segundo plano, o directamente ocultar, la dimensión temporal de la intencionalidad. La intencionalidad pasa a ser algo de la acción y no algo del agente. La forma *con la intención de* remite a un agente que al actuar se proyecta hacia el futuro. Esta *proyección* es para Ricoeur inseparable del sentido de intención. En toda acción intencional el agente está proyectando el futuro de su acción independientemente de que la inmediatez de la efectuación, en el caso descrito por las acciones realizadas *intencionalmente*, oculte esta dimensión temporal. La diferencia entre *con la intención de* e *intencionalmente*: es que en el segundo caso la proyección que realiza el sujeto coincide y se superpone a la ejecución de su acción, mientras que en el primer caso esta proyección es puesta en evidencia ya que su concreción requiere de un transcurso de tiempo mayor (SMA, pp. 99-100 y pp. 106-107). Como prueba de esta equivalencia podría pensarse lo que sucede cuando un obstáculo se interpone en la ejecución de una acción realizada *intencionalmente*: la interrupción produce un defasaje en la concreción de la acción que pone en evidencia *la intención de* implícita en la intencionalidad, o sea la *expectativa* que no fue satisfecha con la inmediatez habitual.

¹⁷ Fundamentalmente: D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

(2) La segunda crítica de Ricoeur atañe a la reducción causal de la explicación teleológica la cual termina convirtiendo la acción en una relación entre acontecimientos impersonales (SMA, p. 107). Esta crítica está especialmente dirigida a Davidson y a su concepción del deseo y de las creencias como hechos mentales que *causarían* la acción (SMA, pp. 95-97). Aunque pueda defenderse una interpretación causalista no determinista al estilo humeano (SMA, p. 96), esta interpretación sigue en contradicción con la semántica de la acción y nuestra experiencia fenomenológica. Con respecto a la semántica de la acción, la eliminación de la explicación teleológica por ejemplo no permitiría dar cuenta de las diferencias entre causa, motivo y objetivo. Por otro lado, desde nuestra experiencia fenomenológica parece difícil sostener que las creencias puedan ser hechos que causen nuestra acción, o, habría que ajustar de tal forma el sentido de "hecho" que este concepto perdería su fuerza en las argumentaciones contra la explicación teleológica. En efecto, ¿qué sería un hecho con un grado mayor o menor de autoconciencia? Esta pregunta es válida ya que la fuerza causal del deseo, o, de la creencia, es inseparable de la identidad del agente con respecto a ellas. Las creencias y el deseo no pueden pensarse como cosas distintas del agente, por eso si fueran hechos, ¿qué clase de hechos serían estos hechos conscientes? Por otro lado, Ricoeur muestra que siguiendo a C. Taylor y a G. Ryle es posible proponer un modelo de explicación teleológica que no hunda la explicación, o la descripción, de la acción en insondables fenómenos que ocurrirían en el fuero interno. Que un hecho sea buscado como fin implica que la acción que lo antecede debe ser descrita como condición para su concreción. La relación entre ambos estados puede describirse bajo un tipo de legalidad al cual la acción busca corresponder. Para que ocurra B es necesario que se cumpla A, *x procura* realizar A para que ocurra B. Es importante notar que la formalización de la explicación teleológica no puede eliminar la instancia de un agente que orienta *conscientemente* su acción (SMA, p. 99).

(3) Finalmente, Ricoeur objeta la estrategia de subsumir la acción en una ontología de la substancia que impide desarrollar la diferenciación planteada por Strawson entre personas y cuerpos físicos (SMA, p. 107). Las acciones terminan siendo para estos análisis (primero preocupados en diferenciarlas de

los acontecimientos) una especie particular de acontecimientos y éstos una especie particular de cuerpos (caracterizados por su transitoriedad pero que en definitiva responden a las mismas pruebas de verificación que los cuerpos). Ricoeur muestra en el caso de Davidson la oscilación que va de concebir a la persona como "portadora" del acontecimiento-acción [événement] es decir como substancia, a la concepción de las actitudes favorables o creencias como acontecimientos, como hechos mentales, con lo cual la noción misma de persona quedaría desdibujada. La persona sería aquello que ocurre en el mismo sentido que ocurre un pensamiento, el mal tiempo o una catástrofe (ver crítica a ontología de Davidson en SMA, pp. 104-105).

La pregunta es ¿Qué conclusiones positivas podemos extraer del enfoque analítico de la acción? ¿Sabemos algo más sobre el agente, sobre nosotros como agentes? La respuesta es en este punto negativa. Es muy poco lo que aporta este nuevo estudio. Sin embargo, pueden sacarse al menos dos conclusiones positivas.

La primera es que es posible realizar una descripción con sentido de la acción como evento. En esta descripción la ipseidad no tendrá ningún lugar. Esto habla de cierta autonomía de la acción. A ella volveremos más adelante cuando hablemos de la acción como texto.

La segunda conclusión es la existencia de una red semántica por medio de la cual interpretamos nuestra acción. Esta red incluye nociones tales como intención, motivos, resultados deseados, moción voluntaria o involuntaria, pasividad, obstáculos o resistencias etc.¹⁸. Hablamos de red porque sus elementos están intercomunicados y el dominio de uno de ellos supone el dominio de toda la red (SMA, p. 75). La existencia de esta red es importante ya que completa la caracterización de las determinaciones trascendentales del sujeto.

La acción no es un hecho que ocurre fuera del lenguaje. Toda acción ocurre dentro de una red semántica, lo mismo que toda identificación se realiza

primeramente en virtud de los procedimientos lingüísticos básicos estudiados mas arriba. Podríamos afirmar que no hay acción que pueda ser sin sentido, actuar es actuar en el plano físico pero también en este plano conceptual. Esta red conceptual da a la acción su forma propia independientemente del sentido que le quiere imprimir el agente o su contexto. A tal punto es así que el agente puede preguntarse perplejo: ¿por qué habré hecho eso? ¿O cuales fueron mis motivos para actuar así? Es que la acción no es un hecho bruto, hasta la acción más simple, se ejecuta dentro de esta red. Actuar implica un saber: el dominio de la acción es también el dominio de una red semántica. Ahora bien, esta red puede recorrerse al menos en dos direcciones: en dirección al qué, por qué, cuándo, cómo, es decir en búsqueda de las determinaciones de la acción, (esta ha sido la dirección tomada por los autores analizados por Ricoeur en este estudio) pero también puede recorrerse en dirección al quien, es decir preguntándonos por el agente, por la relación que une la acción al agente, relación que llamaremos *adscripción* (SMA, pp78)

4. Narración e identidad

En este apartado realizaremos una rápida lectura de los estudios quinto y sexto de SMA. No nos interesa caracterizar ahora el concepto de identidad narrativa que será el objeto del capítulo de esta tesis dedicado a TR. La finalidad de este apartado es plantear algunas preguntas con respecto al lugar que ocupa dicho concepto. De hecho el estudio quinto se llama "identidad personal e identidad narrativa". El acento estará puesto en esa relación.

Hablar de identidad personal implica aquí retomar el concepto de persona presentado más arriba. La persona se definía por la posesión de un cuerpo y por la atribución a ese cuerpo de predicados mentales. En los estudios siguientes este concepto fue enriquecido por la dimensión práctica que implica la persona. La posibilidad de autodesignarnos, o de designar a otro, como autor de una acción complica significativamente el problema de la identificación. La identificación de una persona es la identificación de un agente, de un sujeto

¹⁸Ricoeur P., *El discurso sobre la acción*, traducción de Pilar Calvo, MADRID, Cátedra, 1988. El

práctico. Pero esta identificación ¿qué supone? ¿supone considerar únicamente la acción presente? ¿O también, las acciones pasadas y las acciones potenciales? Considero que a partir de esta cuestión debe emprenderse la lectura de estos estudios sobre identidad narrativa para ubicar el lugar de ese concepto.

A través del nombre la persona pertenece a una comunidad lingüística y tiene reservado en ella su lugar. Pero nombre y lengua son aun meras condiciones de posibilidad para la identidad. Antes de plantear la cuestión de la intersubjetividad o de la comunicación, el plano lingüístico también opera como condición de posibilidad de la dimensión práctica cuya descripción iniciamos en el apartado anterior. El *hacer* se inscribe en una semántica de la acción, esta semántica es una suerte de gramática sin la cual no podríamos orientarnos en la determinación de las acciones (propias o ajenas). Es a partir de esta semántica que la persona adquiere los contornos de un agente y de un paciente.

Acciones realizadas por la persona y acciones que recaen sobre ella la determinan de igual forma. Las preguntas relativas al valor de la temporalidad en esta determinación formuladas más arriba abarcan también las acciones "padecidas". La novela de José Saramago *El Evangelio según Jesús Cristo*¹⁹ plantea esta misma cuestión. Jesús comienza por ser un nombre, un niño de Nazaret nacido en Belén. Un niño cuya identidad es toda potencialidad aunque ya conozcamos nosotros su contenido. Sus primeras acciones apenas nos permiten identificarlo. Uno sabe que es Jesús, pero también se pregunta a partir de cuando pasará a ser JESUS. En un principio, son las acciones de otros que recaen sobre él las que van configurando la personalidad que conocemos. Encuentros, signos dados por otros, acciones omitidas o realizadas por otros preceden a sus decisiones en cuanto a su importancia para la determinación de su identidad. El hecho paradigmático es el encuentro con Dios en el desierto. Esta aparición es para nosotros la prueba más contundente de que este joven de dieciocho años comienza a transitar por el destino excepcional que le conocemos. Dios aparece y desaparece sembrando su vida de anuncios y milagros. Pero incluso si omitimos

libro fue publicado originalmente en Francia por el CNRS en 1977.

esta aparición; habría que mencionar a María que le dio la vida y lo amamantó; a José que no salvó a los inocentes de Belén, legando a su hijo una culpa y una pesadilla; al Ángel que apareció ante su madre, al Pastor que le enseñó un nuevo oficio y lo guió espiritualmente; a los ancianos del Templo que tensaron en su alma la cuerda de la culpabilidad; a Magdalena que curó sus heridas y lo inició como varón; a los soldados de Herodes cuyo celo asesino no alcanzó la cueva de Belén donde había nacido Cristo; en fin, a toda una serie de personajes que marcan a fuego su vida en una relación de interacción en la cual, al menos en un principio, la parte que le toca a Jesús se aproxima comparativamente más a la del paciente que a la del agente. Podemos conjeturar que los primeros años de vida de cualquier persona son definidos por estas formas de acción que podríamos llamar a la voz pasiva porque implican un menor compromiso activo por parte del agente. Estas involucran todo aquello que recibimos, y que podríamos también llamar herencia o destino, ya que nadie decide si su madre podrá amamantarlo o morirá joven, si sus padres lo criarán con cuidado o lo librarán a su suerte, si un maestro se cruzará por su camino, si un accidente o un sufrimiento temprano marcarán su vida, etc. Sobre este punto volveremos más adelante.

Con el ejemplo del *Evangelio según Jesús Cristo* únicamente pretendo resaltar esta bipolaridad de la acción. Hablar de acción es también hablar del otro; como dice Ricoeur, la teoría de la acción se extiende de los hombres en acción a los hombres que sufren la acción de otros: «(...) *le non agir est encore un agir: negligier, omettre de faire c'est aussi laisser faire par un autre, parfois de façon criminelle, quant à supporter, c'est se tenir soi même de grés ou de force sous la puissance d'agir de l'autre (...) la theorie de l'action s'étend des hommes agissants aux hommes souffrants.*»²⁰ (SMA, p. 186)

Por todo esto la identidad personal, en el sentido de identificación de una persona que es como tal un agente, no es una tarea fácil. Habrá que tomar decisiones con

¹⁹Saramago J., *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, Lisboa, Editorial Caminho, 1991. Trad. Basilio Losada, *El Evangelio según Jesús Cristo*, Buenos Aires, Alfaguara, 1998.

²⁰«(...) el no actuar es también un actuar: desestimar, omitir hacer algo es también dejar que lo haga otro, a veces de manera criminal, en cuanto a soportar/padecer, es estar de buen grado o en contra de su voluntad a la merced de la potencia de actuar de otro (...) la teoría de la acción se

respecto al tiempo que se considera y con respecto a los otros que a través de sus acciones interactúan con el agente contribuyendo a su formación, a su identificación. Justamente al nudo de esta problemática hace su aporte la identidad narrativa. Pero sigamos ahora los pasos del estudio quinto de SMA.

Ricoeur comienza observando que a lo largo de los cuatro primeros estudios la dimensión temporal no ha sido tomada en cuenta (SMA, pp. 137-138). Que el agente tiene una historia, y es en definitiva esa historia, es algo que no fue hasta aquí considerado. El tiempo de la acción y la temporalidad del sujeto no han sido problematizados (SMA, p. 137). La introducción en este punto de la teoría narrativa no busca aquí mostrar sus relaciones con la constitución del tiempo humano, sino explicitar sus relaciones con la constitución del sí mismo (SMA, p. 138).

Asimismo, según Ricoeur la teoría narrativa encuentra su mayor justificación, en su capacidad para operar una mediación entre el punto de vista descriptivo de la acción, y la perspectiva prescriptiva sobre la misma (SMA, p. 139). Esta posibilidad de operar una mediación está dada por la aptitud de la narración para considerar unidades de acción más largas y complejas: las prácticas que la pragmática analítica habían dejado afuera (SMA, p. 139). La consideración de la dimensión ética de la acción subyace a la estructura misma del acto de contar (SMA, p. 139). El acto de contar implica siempre tomar partido²¹. Estas serían las hipótesis de trabajo que marcan la diferencia con el abordaje a la cuestión emprendida en TR. Como observa en una nota de este estudio refiriéndose a *Tiempo y relato*: «*Aquello que faltaba en esa aprehensión intuitiva del problema de la identidad narrativa, es una clara comprensión de lo que está en juego en la cuestión misma de la identidad aplicada a personas o a comunidades. La cuestión del entrecruzamiento entre historia y ficción, en cierta forma, desviaba la atención de las considerables dificultades ligadas a la cuestión específica de la identidad*»²²

extiende de los hombres en acción a los hombres sufrientes [o sometidos a la acción de otro]."
Traducción propia.

²¹ "(...)il n'est pas de récit éthiquement neutre." SMA, p. 139.

²² "Ce qui manquait à cette appréhension intuitive du problème de l'identité narrative, c'est une claire compréhension de ce qui est en jeu dans la question même de l'identité appliquée à des personnes ou à des communautés. La question de l'entrecroisement entre histoire et fiction détournait en

(SMA, p. 138 n. 1). Enumeremos, antes de proseguir, las funciones que deberá cumplir la teoría narrativa con relación a la determinación de la identidad personal:

- a-Introducción de la dimensión temporal en sus dos acepciones: temporalidad subjetiva y tiempo cósmico.
- b-Consideración de secuencias complejas de acción que involucran prácticas e incluso "proyectos de vida".
- c-Mediación entre mismidad e ipseidad.
- d-Introducción de la dimensión ética de la acción.
- e-Síntesis de la multiplicidad de aspectos considerados: construcción de una unidad o totalidad a partir de la diversidad o multiplicidad previa de elementos y aspectos.

De estos cinco puntos nos centraremos a continuación en los puntos c y d. Incidentalmente se abordarán los demás. El capítulo siguiente dedicado a TR completará este análisis. La idea de este apartado es únicamente precisar las funciones de lo narrativo en la determinación de la identidad personal. La anterior enumeración da cuenta de la importancia de las funciones que cumple el relato, a tal punto, que parece difícil que podamos pensar la identidad si perdiéramos nuestra capacidad de contar. Una respuesta a la pregunta quién eres que permitiera incluir coherentemente los cinco puntos antedichos no podría ser otra que un relato. Veamos entonces ahora de qué modo el relato permite una mediación entre mismidad e ipseidad y entre descripción y prescripción.

(i) Mediación entre mismidad e ipseidad

Si bien la diferencia entre ipseidad y mismidad, o identidad *ipse* e identidad *idem* fue presentada anteriormente solo a partir del quinto estudio la oposición adquiere su plena significación. Esto es así porque tal oposición solo puede comprenderse a partir de la consideración del tiempo. Es el problema de la permanencia en el tiempo que lleva a confrontar estas dos versiones de la identidad (SMA, p. 141).

quelque sorte l'attention des difficultés considérables attachés à la question de l'identité en tant que telle."SMA, p. 138, n. 1.

Como planteamos más arriba el concepto de identidad *idem* es un concepto de relación, más exactamente un concepto de relación de relaciones (SMA, p. 140). Las relaciones que articula o implica este concepto son tres: numérica, cualitativa, y de continuidad. Identificamos a Pedro cuando lo diferenciamos de una pluralidad de individuos y podemos afirmar que solo hay un Pedro, luego cuando lo reconocemos es decir cuando establecemos una relación de semejanza entre sus distintas apariciones, y, finalmente, en el caso de grandes cambios físicos, o de largos espacios temporales transcurridos entre una y otra aparición, cuando podemos establecer una continuidad temporal ininterrumpida entre el sujeto denominado Pedro en un espacio h y en un tiempo T y el sujeto denominado Pedro en un espacio r y en un tiempo $T + 100$. Son éstas las relaciones que permiten establecer la mismidad. Ahora bien, si nos planteamos la hipótesis de que el tiempo todo lo cambia o todo lo destruye, en un sentido fuerte de todo, parece evidente que estas relaciones no serían de ninguna utilidad. Lo que tendríamos es pluralidad y diferencias pero no identidad. Es por eso que Ricoeur sostiene que *la permanencia en el tiempo es un trascendental*, no podemos pensar la identidad sin suponer que algo permanece, sin suponer que el tiempo no lo cambia todo (SMA, p. 142). Por tanto, el establecimiento de la identidad como mismidad apunta a la determinación de un *invariante temporal*. Para establecer la mismidad buscamos algo que no sufra ninguna, o prácticamente ninguna alteración en el tiempo: las huellas dactilares, la forma y ubicación de determinados lunares o cicatrices, la dentadura, el ADN etc. Por lo general, las instituciones del estado, las prácticas judiciales, y policiales, se valen preferentemente de estos medios a la hora de identificar una persona. Aportan una prueba muy difícil o imposible de refutar.

Sin embargo, si nos fijamos en todos los ejemplos que dimos, la determinación de la identidad *idem* pasa únicamente por lo corporal y es muy poco lo que nos dice sobre la persona. En última instancia lo que se identifica es un cuerpo. Ahora bien, es interesante traer aquí a colación, para introducir el concepto de identidad *ipse*, el caso de muchas tramas de novelas policiales que se basan en un fuerte componente psicológico. Allí donde no hay posibilidad de identificar materialmente a un criminal, el detective se mueve tratando de reconstruir la personalidad del

mismo, incluso, tratando de identificarse con él, para adivinar sus pasos, para tenderle una trampa, para desestimar o validar una determinada pista. El momento de la identificación *idem* quizá nunca llegue, pero avanzada la trama, el detective “conoce” al asesino aunque tal vez no pueda decir nada de su apariencia física... Lo que identifica no es un cuerpo, sino una *forma de moverse*, un *determinado carácter* o *cierta forma de fidelidad, ciertas convicciones etc.*

Como vimos más arriba Ricoeur propone dos ejemplos de identidad *ipse*: el carácter y la palabra empeñada (SMA, p. 143). Con respecto al carácter, este ocupa un lugar ambivalente, ya que reconocemos en él aspectos que remiten a una forma de identidad *idem*. Decimos por ejemplo que el carácter es lo que no se cambia, o que el carácter es como una tara, es decir que, llevada a su límite, la idea de carácter achica la distancia entre persona y cosa. Pero, por otro lado, no podemos hablar de carácter en sentido pleno sin considerar la identidad *ipse* es decir esa otra forma de identidad que no tiene que ver con la determinación de un invariante: el sí mismo capaz de tener iniciativas, de decidirse, de innovar etc., que no puede ser reducido a una cosa... Para aclarar esta ambivalencia Ricoeur propone restituir a esta noción su dimensión temporal. Veamos rápidamente los dos rasgos que caracterizan esta noción según Ricoeur²³.

1. Hábitos en proceso de adquisición o adquiridos. Los hábitos dan al carácter una historia. Hay un tiempo en el que ellos se ensayan o se forman, otro, en el que se consolidan o se sedimentan. Hay un tiempo en el que el carácter puede aun moldearse, en el que se adquieren hábitos nuevos o se modifican hábitos anteriores. Hay otro tiempo en el que los hábitos están tan sedimentados que nadie intentaría proponerse, o proponerle a otro, un cambio. Lo que en un momento fueron disposiciones se han sedimentado y han pasado a ser rasgos de carácter. Retomando la expresión que cita Ricoeur de Ravaisson²⁴: *por medio del hábito la libertad vuelve a la naturaleza*. La dinámica temporal del carácter esta dada por un juego entre innovación y sedimentación que a través de la reiteración, o repetición, se resuelve indefectiblemente con un predominio

²³ Obsérvese que en estas caracterizaciones que realiza Ricoeur no establece diferencias entre su aplicación a un individuo o a un colectivo.

de lo sedimentado. Por medio de la noción de carácter nombramos aquello que en una persona tiene mayor estabilidad, pero tal como insiste Ricoeur, restituyendo la dimensión temporal, el carácter aparece como el resultado en proceso de un proceso orientado a la sedimentación (innovación-repetición-sedimentación). (Ver pp. 143-146). También podemos sugerir la secuencia repetición-sedimentación para acentuar aquellos rasgos de carácter que surgen principalmente como consecuencia de una respuesta reiterada a un estímulo, o a una situación impuesta por el medio, o, por otros. La respuesta por ejemplo de los niños a situaciones reiteradas de mucha violencia puede sedimentarse como un rasgo de carácter, o un patrón de comportamiento, en el que es difícil reconocer en el origen la *ipseidad*, precisamente, porque en el origen la violencia pretendió anularla, porque la *ipseidad* fue violada.

2. Identificaciones adquiridas. Por identificaciones adquiridas Ricoeur alude a las formas de incorporación de lo otro en la composición de lo mismo (SMA, pp. 146-147). En gran parte dice Ricoeur la identidad de una persona o de una comunidad están dadas por su identificación a determinados valores, normas, ideales, modelos, héroes, en los que la persona, o la comunidad, se reconocen. Este proceso de identificación, de apropiación de lo otro, también se da temporalmente e involucra en menor o mayor grado la *ipseidad*. A partir del momento en que determinada interiorización puede ser puesta en duda, o de que puedo decidir ser fiel a una causa hasta el punto de poner en riesgo mi vida, se juega aquí algo del orden de la palabra empeñada, de la identidad no como permanencia de lo mismo, sino como mantenimiento de sí mismo.

Con respecto al carácter Ricoeur habla de un "recubrimiento" del quién por el qué, el carácter como el aspecto más cristalizado y estable del quién, como la mismidad de la *ipseidad*. En efecto, en virtud de la estabilidad de los hábitos y de las identificaciones adquiridas, es decir de las disposiciones, el carácter también puede dar cuenta de una identidad en el sentido de mismidad visto más arriba (unidad, semejanza, continuidad) con los reparos que expusimos respecto de la necesidad de explicitar siempre el despliegue temporal de la idea de carácter

²⁴ Ravaisson F., *De l'habitude*, Corpus des oeuvres de philosophie en langue française, Paris,

(proceso de constitución). De los dos ejemplos que propone Ricoeur, solo, por tanto, la promesa o la palabra empeñada describe una diferenciación drástica de la ipseidad con respecto a la mismidad. La promesa dice Ricoeur aparece como un desafío al cambio (SMA, p. 149). Prometo, mantendré mi palabra, aunque cambien mis ideas, mis opiniones, mis sentimientos, mis deseos. La promesa, la palabra dada, la palabra empeñada, no es la permanencia de un cosa, sino la fidelidad, la constancia, la perseverancia de alguien. Por medio de la promesa el sujeto desafía al tiempo como sujeto, invirtiendo la cita de Ravaisson podríamos decir que *la naturaleza se hace libertad*. Este *hacerse libertad* tiene una justificación ética. La obligación a la que se responde tiene dos caras: es la obligación ética de corresponder a la confianza del otro, es la obligación ética de salvaguardar la institución del lenguaje (Ibíd.). Si hablo de las dos caras de una misma obligación es porque una no correspondencia generalizada a la confianza del otro implicaría la ruina de la institución del lenguaje, así como una generalizada traición de la palabra dada, imposibilitaría también cualquier tipo de relación de confianza o de cooperación en la sociedad. En cuanto a la insistencia sobre el carácter ético de esta obligación con ella se busca reforzar su carácter no necesario, el hecho de que se puede faltar a ella, aunque no sea una mera obligación moral (a la que se vería librado un sujeto abstracto en su fuero interno) sino un hábito sedimentado, una disposición arraigada, en última instancia, una institución social.

En este punto estamos en condiciones de abordar la dialéctica entre ipseidad y mismidad, la narratividad como mediación, tema que Ricoeur desarrolla en el párrafo primero de sexto estudio de SMA.

El paso decisivo hacia una concepción narrativa de la identidad se da al pasar de la acción al personaje, entendiendo por personaje aquel que realiza la acción en el relato (SMA, p. 170). La tesis sostenida por Ricoeur consiste en afirmar que la identidad del personaje se comprende a partir de la misma operación de

configuración que estructura al relato: habría también una puesta en intriga del personaje²⁵.

Para argumentar a favor de esta tesis, Ricoeur muestra, en un primer momento, de qué manera la teoría narrativa da cuenta de la correlación entre personaje y acción. Los referentes tomados por Ricoeur son: Aristóteles, Propp, Kermode, Bremond y Greimas. Detengámonos un momento en la definición de *rôle* que propone uno de estos autores. En *Logique du récit* Claude Bremond define el *rôle* como « attribution a un sujet-personnage d'un prédicat processus éventuel, en acte ou achevé »²⁶. Esta definición aclara el axioma, citado por Ricoeur, según el cual para desarrollar un carácter hay que contar más (SMA, p. 172). Acción y personaje son elementos interdependientes del relato. El personaje hace avanzar la acción, la acción configura el personaje. La identidad del relato conforma la identidad de los personajes, y la identidad de los personajes define la forma del relato. Volviendo a la definición de Bremond el *rôle* es definido como el sujeto-personaje a quien se le atribuye un proceso, una acción, eventual, en acto o acabada. Esta definición implica que el *rôle* debe ser entendido tanto en su forma activa como en su forma pasiva: el relato cuenta una acción que es llevada por unos y recae sobre otros. Las historias hablan de agentes pero también de pacientes. El ser afectados por un curso de acción define también un gran espectro de roles según este curso de acción implique un deterioro, una mejora, una protección o una frustración para el paciente. Sobre este rasgo veremos en el apartado siguiente se asienta la dimensión ética del relato.

Si volvemos a aquí a plantear las preguntas que puntuaban el problema de la adscripción de la acción: quién, qué, por qué, cómo, cuándo, etc. Vemos que las respuestas a estas preguntas forman una cadena que no es otra cosa que un relato. Responder a la pregunta quién en definitiva no es otra cosa que *narrar*. El relato permite conjugar una respuesta definitiva con respecto a la determinación del sujeto y una respuesta abierta con relación a la determinación de los móviles de la acción. Aunque no haya siempre o nunca una respuesta a la pregunta *por*

²⁵ « La thèse ici soutenue sera que l'identité du personnage se comprend par transfert sur lui de l'opération de mise en intrigue d'abord appliquée à l'action racontée; le personnage, dirons nous, est lui-même mis en intrigue. » SMA, pp. 170

qué, el relato puede zanjar la cuestión del *quién fue* (SMA, p. 174)... Esta posibilidad de amalgamar, de sintetizar lo heterogéneo, que ofrece el relato permite unir y componer los elementos de la identidad que hasta aquí hemos visto en forma separada. Veamos ahora cómo el relato articula mismidad e ipseidad en la figura del personaje.

El personaje no es una entidad distinta de *sus* experiencias. El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al mismo tiempo que construye la identidad de la historia contada (SMA, p. 175). La literatura puede verse como un campo de experimentación, como un laboratorio, en el cual se ensayan variaciones posibles de relación entre ipseidad y mismidad. Desde las ficciones de la pérdida de la identidad de la literatura contemporánea en el que una disolución de la mismidad de los personajes tiene por correlato una apertura del relato hacia formas ensayísticas, hasta formas narrativas en las que un dibujo definido de los caracteres aseguran un cierre del relato como en el caso de los cuentos clásicos (Ibíd., p. 177). En todos estos casos a pesar de que las variaciones puedan oscilar entre una mayor definición de la mismidad de los personajes y cierre del relato, y un mayor desarrollo de su ipseidad en el marco de configuraciones narrativas más abiertas, las variaciones son siempre variaciones de la ipseidad ya que todas ellas parten del cuerpo propio, de una condición corporal que compartimos tanto con los personajes literarios como con los personajes teatrales (Ibíd., p. 178). La acción que se imita es una acción sometida a la condición corporal, y esta condición es la que nos permite *vivenciar* a partir de la lectura o de la contemplación las experiencias de estos personajes ficcionales. Esta posibilidad marca la diferencia con los *puzzling cases* de Parfit desarrollados por Ricoeur en el estudio anterior que son meras variaciones tecnológicas, es decir, manipulaciones imaginativas, que niegan la condición corporal, la ipseidad del cuerpo propio, y proponen experimentos que no permiten ningún tipo de identificación o vivencia. El presupuesto de estos pseudo-experimentos científicos, o de la ciencia ficción, es que el anclaje corporal no es una condición necesaria de nuestra identidad. El sujeto es reducido a un órgano que se manipula. Esta equiparación de sujeto y cerebro abre la puerta a una serie

²⁶Claude Bremond, *Logique du récit*, Paris, Ed. Du Seuil, 1973, p. 134.

infinita de interrogantes respecto a la posibilidad de trasplantes de cerebro, duplicación de identidades, proyección de mundos virtuales, etc. Pero sobre todo esto no podemos « decir » mucho, tenemos experiencia, de nuestro cuerpo, tenemos vivencias a través de un mundo que es su medio de vida, pero no tenemos ninguna vivencia de nuestro cerebro y no podemos comprender ninguna experiencia sobre otra base que no sea nuestra condición corporal.

En este sentido, somos como cualquier personaje, no podemos separarnos de nuestras experiencias, somos estas experiencias que son nuestras, sin ipseidad no hay identidad. Pero en un sentido más fuerte de esta asimilación tampoco hay identidad posible si estas experiencias que conjugan ipseidad y mismidad no se encuentran enmarcadas en una historia en la cual nos reconocemos como personajes. La puesta en intriga del personaje es una transposición de la operación de puesta en intriga del relato al personaje. Pareciera que este paralelismo implica que la identidad narrativa es más que el cuento de la vida del personaje. La vida del personaje se encuentra siempre dentro de un relato que trasciende sus límites. « C'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage. » (SMA, p. 175).

Llegados a este punto nuestro problema para avanzar sobre los interrogantes que nos asaltan es no tener una idea precisa del alcance de la metáfora, o de la comparación, de nuestra identidad con la identidad del personaje. Una vez dado el paso decisivo en la dirección de una concepción narrativa de la identidad, una vez que pasamos de la acción al personaje, ¿cómo volvemos a la persona? Pareciera que parte de esa transición estaría dada porque el personaje no es pura ficción, sino una síntesis, una variación posible de la relación ipseidad y mismidad. Como dijimos, el relato amalgama todos los elementos que conforman nuestra identidad. Pero esta síntesis es, como vimos, el resultado de una forma narrativa. Si trasladamos esta operación de la literatura, tal como la expusimos hasta ahora, a la vida, habría que decir que solo contándonos podemos decir quiénes somos, pero esta narración involucra un relato en el que intervenimos pero del cual no somos autores. El sujeto es narrador pero también es personaje. En tanto personaje estaría inserto en un relato cuya trama no domina plenamente. Como narrador tiene la posibilidad de contar parte de su historia como parte de

esa trama más abarcadora en la cual se inserta y que en parte lo determina. En el fondo, pensar la identidad como identidad narrativa es pensar la identidad como un relato dentro de un relato. Para poder avanzar en esta comprensión será necesario indagar más profundamente sobre la naturaleza del relato y las posibilidades que tiene de *decir* algo sobre el mundo, algo sobre nosotros. Este será el tema de la segunda parte de nuestro trabajo cuando nos aboquemos a una lectura crítica de TR. Pero antes de adentrarnos en ese terreno debemos aun tratar dos cuestiones que nos retienen en SMA: qué lugar ocupa la ética en esta indagación sobre la identidad y qué lugar ocupa la memoria.

(ii) Introducción a la dimensión ética de la acción

El objetivo de los estudios VII, VIII y IX de SMA es analizar las determinaciones éticas y morales de la acción según el bien y lo obligatorio (Préface, SMA, p. 30). En nuestro análisis deberemos ser cuidadosos para orientar nuestra lectura hacia la pregunta que atraviesa nuestra tesis respecto a la identidad. No nos interesa resumir o parafrasear los análisis de Ricoeur sino más bien tratar de ubicar la cuestión ética y moral en su relación con la determinación de la identidad. Más que la fundamentación de la teoría ética que Ricoeur propone en SMA, nos interesa legitimar un lugar para esta problemática en una fenomenología hermenéutica de la identidad.

Nuestra lectura se hará en tres tiempos. En un primer tiempo analizaremos la relación de bisagra (*charnière*) entre identidad narrativa y teoría ética que propone SMA. En un segundo tiempo examinaremos las ideas principales de la teoría ética que propone Ricoeur en SMA centrándonos en el estudio VII que define la perspectiva ética. Finalmente, veremos cuáles son los elementos de dicha teoría, o más bien cuáles de los argumentos de su fundamentación, integraremos como parte necesaria de una respuesta a la pregunta por la identidad. Recordemos que dicha respuesta no deberá asumir ningún contenido concreto sino solo una forma, una estructura viable para pensar quiénes somos.

(a) *Primer tiempo: identidad narrativa entre la acción y la ética*

En el segundo párrafo del estudio sexto Ricoeur afirma que intentará justificar la aserción según la cual "la théorie narrative occupe dans le parcours complet de notre investigation une position de *charnière* entre la théorie de l'action et la théorie éthique" (SMA, p. 180). La metáfora de la bisagra debe entenderse aquí como aquello que permite pasar de una cosa a otra, como aquello que articula dos cosas distintas en virtud de comprender elementos de ambas. Hay una parte de la bisagra que se inserta en la teoría de la acción modificándola y otra que anticipa/prepara la teoría ética. Veamos de qué modo.

Con relación a la teoría de la acción, la teoría narrativa permite salir del limitado círculo de las acciones simples para poner en consideración lo que comúnmente denominamos prácticas. Por prácticas hay que entender algo más que una concatenación de acciones vinculadas entre sí por relaciones de medios a fines. A ello debemos agregar dos características: toda práctica comprende un número delimitado de acciones ordenadas según relaciones de implicación; toda práctica comprende reglas constitutivas que otorgan a las acciones que la integran un sentido específico, un lugar dentro de la misma (SMA, pp. 182-183).

En un sentido amplio entendemos por práctica las artes, los oficios, los juegos. Con respecto a la primera característica habría que decir que cada práctica abarca y ordena un determinado número de acciones. Pensemos en un oficio como el de zapatero, dicha práctica comprende acciones tales como coser, pegar, colocar tacos, reforzar punteras, teñir cueros etc. Cada una de estas acciones implica (se descompone en) otras tantas acciones ejecutadas de determinada manera y en un orden específico. Lo mismo podría decirse de la práctica de tomar un taxi. La misma implica pararlo respetando una convención, darle una determinada indicación al conductor según un código establecido, pagar de acuerdo a lo que indique el reloj, bajar del lado del auto que corresponde de acuerdo a las reglas de tránsito, etc. Hay prácticas más o menos simples, prácticas cuyo dominio requiere años y cuyo ejercicio condiciona toda la vida del agente, incluso las esferas de acción que no están directamente vinculadas con las acciones que integran el universo de dicha práctica. Esto produce una fuerte

asociación entre práctica e identidad. Muchas personas se definen por su oficio ("soy carnicero", "soy médico", "soy taxista"...), y consideran que su oficio explica, determina o justifica su manera de pensar, de concebir las relaciones con otros, de emplear su tiempo libre, de sentir su cuerpo, de apreciar el arte etc. Pensemos también en las escuelas de los pitagóricos, de los estoicos, de los cínicos, de los epicúreos: en ellas la práctica de la filosofía condicionaba todas las esferas de acción de la vida, y la definición de la práctica definía a tal punto la identidad del agente que la singularidad del mismo había que buscarla dentro de la escuela en cuestión por alguna particularidad interpretativa, o algún otro rasgo específico que marcara una diferencia con respecto a los demás integrantes de la escuela. Sobre este punto habremos de volver más adelante, pasemos por ahora a la segunda característica que anticipamos más arriba.

Toda práctica comprende reglas constitutivas que definen el sentido y el valor de las acciones que la comprenden. La acción de mover una ficha en el ajedrez, es una jugada en virtud de las reglas constitutivas del juego. La regla constitutiva marca que tal acción "vale como" o "significa" tal cosa (SMA, p. 183). Son reglas de significación que se identificaron primero en la teoría de los juegos, pasaron a las teorías del discurso y que Ricoeur reintegra aquí a la teoría de la praxis (SMA, *idem*). Esta extensión es posible en virtud de que el discurso es una práctica y de que los juegos son modelos de prácticas. Si bien estas no son reglas morales, ellas nos ponen según Ricoeur en el camino de éstas ya que las reglas morales solo abarcarán conductas capaces de revestir alguna significación (SMA, p. 183). El interés principal de introducir aquí la noción de práctica es que las mismas implican siempre relaciones intersubjetivas, interacciones. Dentro de una práctica siempre se tiene en cuenta al otro, se actúa con el otro. La posibilidad del sentido no existiría sin relaciones de interacción y de interpretación. Con las prácticas abandonamos el círculo estrecho de las acciones moralmente inocuas que considera la teoría de la acción (inocuas en el sentido de que ellas no consideran en forma necesaria la interacción con el otro y la dimensión simbólica de las acciones.) Esta interacción puede haber sido interiorizada, pero está siempre presente cuando consideramos una práctica. El ejecutante de una práctica no es un agente solitario. La práctica llega a él por la intervención de otros, y aun ejerciéndola en soledad, la tradición de dicha práctica, que él siempre puede

transgredir o respetar, lo coloca en una situación de interacción (SMA, p. 185). Estas interacciones afirma Ricoeur, siguiendo a Max Weber, pueden ir del *conflicto* a la *cooperación*, pasando por la *competición* (SMA, pp. 184-185). Con respecto a la caracterización de la interacción Ricoeur agrega que esta debe incluir los casos de omisión y violencia. La no-acción como dijimos más arriba integra el campo de la acción, y en este caso particular, de la interacción. Sea porque la omisión deja un lugar vacante que otro ocupará, sea porque la violencia anula la capacidad de actuar de otro (SMA, pp. 186). Las formas narrativas permite visualizar todas estas relaciones conflictivas entre agentes y pacientes, entre competidores y colaboradores. Las prácticas como veremos más adelante tienen formas pre narrativas que las estructuras narrativas permiten desarrollar.

En un nivel superior, las formas narrativas permiten desarrollar la tensión entre las prácticas definidas y los proyectos de vida de un agente. La "unidad narrativa de una vida" no surge de la suma de prácticas fragmentarias sino de una articulación de prácticas en función de un proyecto. El campo práctico surge así de una doble determinación: una determinación *desde abajo* proveniente de las prácticas socialmente definidas, una determinación *desde arriba* (global) cuyo origen es un proyecto, un plan de vida, elegido con mayor o menor autonomía. Nada sostiene Ricoeur es tan propicio como esta doble determinación para la "configuración narrativa" (SMA, p. 187).

Si vamos al otro extremo de la bisagra hay también dos elementos fuertes que permiten la transición entre teoría de la acción y ética. El primero tiene que ver con la relación original que existe entre los relatos y la ética. Las acciones narradas por las tradiciones orales y luego escritas no son moralmente neutras. Estas historias son transmisoras de sabiduría práctica. Se cuentan acciones que merecen ser contadas, o porque deben ser condenadas, o porque aspiran a ser imitadas. Este origen moral de lo narrativo sigue vigente de distintos modos sea en los temas, sea en las formas narrativas. Ninguna ficción puede moverse en un terreno valorativamente neutro. Cuando nos contamos a partir de los relatos que forman parte de nuestra cultura, no podemos evitar estar juzgando de alguna manera cuáles acciones merecerían ser condenadas y cuáles otras son dignas de

ser imitadas²⁷ (SMA, p. 194). Finalmente, reconociendo que la historia del arte, o de la literatura, acompaña un proceso de secularización creciente en el cual la sabiduría práctica pierde sus fundamentos divinos y se hace cada vez más esquiva, no deja de ser cierto que la autonomización de la estética no la libera de su dimensión ética. Ricoeur interpreta la literatura como un laboratorio de experimentación moral: «(...) dans l'enceinte irrédelle de la fiction, nous ne laissons pas d'évaluer actions et personnages. Les expériences de pensée que nous conduisons dans le grand laboratoire de l'imagination sont aussi des explorations menées dans le royaume du bien et du mal. Transvaluer, voire dévaluer, c'est encore évaluer. Le jugement moral n'est pas aboli, il est plus tôt lui-même soumis aux variations imaginatives propre à la fiction.»²⁸ Quizá justamente a partir de la secularización del arte y de la cultura, la experiencia estética se haya hecho más necesaria para reafirmar, descubrir, o transformar nuestra sabiduría práctica, nuestras ideas sobre el bien. Esta temática de la posibilidad de refiguración de la acción (podríamos decir también de transformación del agente) que ofrece la narración será desarrollada cuando analicemos *Tiempo y relato*.

(b) Segundo tiempo: ideas centrales de la teoría ética de SMA

El objetivo de plantear aquí una síntesis de las ideas centrales de la ética que propone Ricoeur es poder evaluar en el paso siguiente hasta qué punto puede sostenerse la continuidad metodológica del estudio séptimo con respecto a los anteriores tal como lo afirma el filósofo en el primer párrafo del mismo (SMA, p. 199). De dicha continuidad dependerá el lugar que ocupe la teoría ética en la cuestión de la identidad que estamos tratando. El problema filosófico de fondo que está aquí implicado es el de la ruptura, o continuidad, entre descripción y prescripción, entre ser y deber ser.

Ya en el estudio sexto Ricoeur había adelantado que el eje de su teoría ética era la idea de vida buena. El relato que reunía, unificaba, los acontecimientos de una vida, constituía el punto de apoyo que hacía posible proyectar esa idea (SMA, p. 187). Así también podría decirse que esa idea favorece la búsqueda de unidad y

²⁷ En todo caso, el mismo relato que uno hace sobre la experiencia propia puede ser una suerte de experimentación moral en busca de la atestación de lo vivido.

el cierre del relato. En el hecho de contar habría siempre algo más que la intención de transcribir una mera sucesión de acontecimientos: la jerarquización de hechos, acciones y personajes, la búsqueda de hilos conductores, la postulación de principios y finales nunca es valorativamente neutra. En apoyo de la tesis de Ricoeur se podría decir que parece difícil que un relato de vida pudiera tener relevancia, acaso significación, si en su elaboración y en su recepción se eclipsara completamente cualquier consideración ética. Entonces cepillarse los dientes a las siete de la mañana de un día cualquiera sería tan importante como asesinar una anciana al anochecer del día siguiente, o tomar un café con un amigo, cruzar corriendo una avenida, o pasar diez años en la cárcel. Sin la idea de vida buena, de que la vida tiene un valor ético y de que hay vidas que merecen más ser vividas que otras, parece difícil que podamos construir, o, que subsista algún interés, por construir o escuchar, historias de vida.

Los argumentos esgrimidos por Ricoeur para justificar la continuidad metodológica entre el conjunto de estudios siete, ocho y nueve y los anteriores son los siguientes:

- ◆ Si se pudo demostrar que lo narrativo cumple una función de bisagra entre teoría de la acción y ética, ello se debe a que no hay un corte abrupto entre describir y prescribir. Nuestra posibilidad y necesidad de contar hablan en contra de una oposición tajante entre ser y deber ser (SMA, p. 199).
- ◆ Los predicados "bueno" y "obligatorio" deben ser tratados como las demás determinaciones de la ipseidad descritas hasta aquí (SMA, p. 199).
- ◆ El punto de vista deontológico (moral) puede derivarse de la perspectiva teleológica (ética) más directamente asociada a las determinaciones de la acción (SMA, p. 202).

A partir de esta argumentación Ricoeur monta una teoría ética que busca establecer: (1) la primacía de la ética con respecto a la moral, (2) la necesidad

²⁸ Ricoeur P., SMA, p. 194.

para la "intención" ética o la ética _entendida como "*visée éthique*"_ de pasar por la criba de la norma y (3) la legitimidad del recurso a la ética cuando la norma conduce a casos paradójicos o imposibles de resolver normativamente (SMA, pp. 202). Todo el problema estriba en cómo se define el bien, en cómo se caracteriza la "vida buena". Ya que los puntos (2) y (3) ya dan por sentada una definición de ética, y en el punto (1) el elemento más indeterminado es el concepto de "vida buena" que caracteriza la ética en el sentido teleológico que le da Ricoeur. La definición que los estudios siguientes buscan desarrollar y fundamentar es la siguiente: «Appelons "*visée éthique*" la *visée* de la *vie bonne* avec et pour autrui dans des institutions justes.»²⁹. Para los fines de este apartado basta decir algunas palabras sobre cada uno de los componentes de esta definición siguiendo la exposición de Ricoeur.

1. *vie bonne*

Ricoeur define del siguiente modo la vida buena: « Concernant le contenu, la "*vie bonne*" est, pour chacun, la nébuleuse d'idéaux et de rêves d'accomplissement au regard de laquelle une vie est tenue pour plus ou moins accomplie ou inaccomplie. C'est le plan du temps perdu et du temps retrouvé. En ce sens, c'est le "ce en vue de quoi" tendent ces actions dont nous avons dit pourtant qu'elles ont leur fin en elle même.»³⁰ Esta definición, que define la "buena vida" como la nebulosa de ideales, sueños, que para cada uno hacen que una vida merezca ser vivida, aclara Ricoeur, es una definición desde el punto de vista del contenido. La definición formal es la que hizo anteriormente fundamentando la idea de vida buena a partir de la estructura deontológica de las prácticas y de la necesaria búsqueda por parte del razonamiento práctico de una integración, de una articulación, o subordinación entre los distintos bienes implicados en prácticas diversas. El razonamiento práctico para establecer un plan de vida hace uso de la idea de vida buena, como de un bien intrínseco a determinada elección de vida. Esta vida buena en su contenido tiene entonces que ver con un complejo de ideales, no necesariamente claramente tematizados, que sirven como punto de vista evaluativo para juzgar el conjunto de acciones y prácticas que integran

²⁹ Ricoeur P., SMA, p. 202.

³⁰ *Ibid.*, p. 210.

nuestras vidas. Ricoeur agrega que a partir de *un incesante trabajo de interpretación de la acción y de sí mismo buscamos la adecuación entre lo que nos parece mejor para el conjunto de nuestra vida y las elecciones preferenciales que gobiernan nuestras prácticas* (SMA, p. 210). Por más vagos que sean estos ideales, o esta idea de buena vida, su poder alcanza para poner en tela de juicio los bienes intrínsecos que proponen las prácticas y las acciones de nuestra vida cotidiana. Podemos ilustrar esta posibilidad de crisis en las situaciones en que un agente, con una vida ordenada y aparentemente resuelta, descubre que eso no es lo que quiere, y se propone comenzar de nuevo. Estas situaciones verificarían la existencia de este punto evaluativo superior que va más allá de los bienes específicos de las prácticas, profesionales u otras.

2. *avec et pour autrui*

El momento siguiente de la definición de vida buena incluye al otro. El “avec” y el “pour” suponen como mínimo una relación de *cooperación*. La tesis central de Ricoeur es que no se puede hacer efectivo el poder de “evaluar como buena una vida” sin esa mediación del otro que nos permite pasar de esa capacidad [*capacité*] a su efectuación [*effectuation*] (SMA, p. 212). Ricoeur habla del “rôle médiateur de l’autre entre capacité et effectuation” (Ibíd., p. 213). Para apoyar esta tesis Ricoeur recurre a las filosofías de Aristóteles y de Levinas. En particular, el análisis de la amistad ilustra el tipo de vínculo de reciprocidad y similitud en virtud del cual juzgamos al otro como a uno: el otro como un sí mismo y sí mismo como un otro. Dado que para nuestros fines vamos a adoptar la interpretación más reducida de este componente, la idea de *cooperación*, no parece necesario profundizar en la estrategia argumentativa de Ricoeur sobre este punto.

3. *dans des institutions justes*

Finalmente, Ricoeur sostiene “le vivre-bien ne se limite pas aux relations interpersonnelles, mais s’étend à la vie des institutions” (SMA, p. 227). ¿Qué entiende Ricoeur por institución? Por institución Ricoeur entiende aquello que

estructura el vivir juntos de un pueblo, de una nación, de una región etc. Aquello que otorga a cada cual su derecho (SMA, p. 227). Las instituciones se fundarían en el poder, entendido como la acción concertada de una pluralidad, y en la búsqueda de un sistema de distribución de bienes, roles, derechos, garantías, obligaciones etc. basado en un criterio de justicia. Los dos puntales teóricos a los que acude aquí Ricoeur para desarrollar esta idea de instituciones justas son Rawls y Arendt.

(c) Tercer tiempo: ética e identidad

Los contenidos de una ética, por más pequeña que sea, exceden el área que circunscribe nuestra pregunta por la identidad. Nuestra pregunta apunta más que a una respuesta concreta, a una respuesta de tipo estructural. Nos interesan los elementos que entran en juego en una respuesta, y la forma en que estos elementos pueden articularse. En estos capítulos de SMA consideramos que Ricoeur propone una ética, la misma ética que años más tarde va a reformular en su artículo "De la morale à l'éthique et aux éthiques"³¹ (2000).

De ella solo podemos retener la necesidad para el sí-mismo de operar con sentidos de lo bueno y de lo obligatorio y de estructurar sus distintas prácticas según algún tipo de criterio de "buena vida". Pero el contenido de esta "buena vida" puede ser "inmoral", y no conducir o implicar el tipo de relaciones interpersonales que describe Ricoeur siguiendo a Aristóteles, o instituciones que estructuren la vida en común según criterios de justicia distributiva. En contra de Ricoeur sostendremos que sí hay un corte entre los estudios anteriores y aquellos en los cuales desarrolla su ética. Lo que disimula ese corte es que el momento de la definición de la vida buena no es plenamente asumido como una dotación de contenido, con lo cual todo el desarrollo ulterior depende de una idea concreta de bien³² ligada a cierta tradición cristiana occidental. Consideramos que no hay impedimentos teóricos para pensar el bien desde otro lugar, o incluso, para suponer un hombre malo que despliegue su sentido de "vida buena" en una

³¹ Ricoeur P., *Le juste 2*, Paris, Esprit, 2001. pp. 55-68.

³² Incluso en la lectura que Ricoeur hace de Kant en "de la morale à l'éthique et aux éthiques" sostiene que la idea de una buena voluntad presupone algo que sería *la bondad* de esa buena

dirección diferente a la que plantea Ricoeur. Una cosa es entonces hablar de los condicionamientos éticos de la acción, tal como vinimos haciendo, y otra, muy distinta, proponer una ética. Si yo no pertenezco a la tradición en que dicha ética se sostiene, sí hay un salto entre lo descriptivo y lo prescriptivo. Dados los condicionamientos que mencionamos, la ética podrá asumir diversos contenidos o formas, pero no pueden eliminarse las determinaciones éticas a la consideración de la acción y por ende de la identidad (predicado bueno, predicado obligatorio, idea de "vida buena").

Este enfoque reducido coincide de alguna manera con la idea con la que Ricoeur concibe la imputabilidad como *capacidad ética* en el artículo sobre ética y moral citado más arriba: «La phénoménologie des capacité que, pour ma part, je développe dans las chapitres de *Soi-même comme un autre* qui précède la "petite éthique" prépare le terrain pour cette capacité proprement éthique, l'imputabilité, capacité à ce reconnaître comme l'auteur véritable de ses propres actes. Or l'imputabilité peut être tour à tour associée au concept grec de préférence raisonnable et au concept kantien d'obligation morale(...)»³³ La idea de preferencia razonable, es decir preferencia sobre la cual se puede dar razones, supone un silogismo práctico, y por tanto una idea de *bien*. La idea de obligación moral está también ligada a esta capacidad de imputarme acciones que puedo concibir como obligatorias. Toda ética presupone estas capacidades y propone una efectuación posible. Por los motivos que adujimos más arriba nuestro pensamiento sobre la identidad también presupone esas categorías éticas ligadas a la acción, pero no es este el lugar para pronunciarnos sobre las posibles y múltiples efectivizaciones de esas capacidades. Sí coincidimos con Ricoeur en que la forma en la que estas capacidades se efectivicen dependerá de la interacción con otros y del marco institucional en el cual se desenvuelva el sujeto.

5. El tema de la memoria en SMA

voluntad que no se reduce a lo que luego termina sancionando como valido el criterio de universalización. *Le juste* 2, pp. 61-62.

³³ Ricoeur P., *le juste* 2, p. 63.

La memoria es en primer lugar el supuesto que atraviesa todo lo que se ha dicho hasta ahora sobre la identidad. Es en este sentido su condición de posibilidad. En efecto, es en virtud de ella que conservamos los nombres, que tenemos presentes nuestras acciones, que recordamos los relatos que cuentan (que valen) para y sobre nosotros, esos relatos a partir de los cuales formamos nuevos relatos tanto sobre nosotros como sobre otros. La memoria hace posible la construcción de una experiencia, la formación de disposiciones, el desarrollo de un carácter.

Sin embargo, la memoria aparece solo en dos momentos de SMA. En el primero como supuesto no tematizado cuando Ricoeur define ipseidad en relación con la promesa. En efecto la promesa dice Ricoeur es un desafío al tiempo, al cambio, "yo mantendré mi palabra aunque cambien mis opiniones, mis deseos, mis inclinaciones" (SMA, p. 149). Pero debería agregarse a esto que la promesa es en igual medida un desafío al olvido. Decir "podrás contar conmigo" es decir "no te olvidaré". Es cierto que traicionar una promesa no implica necesariamente el olvido, pero no es menos cierto que olvidar una promesa es traicionar la palabra dada. Si debo cumplir mis promesas, debo recordarlas. Toda promesa lleva implícito un deber de memoria. Recordaré. Imposible sería desafiar al tiempo si rompiéramos la frágil alianza que nuestra memoria sella a cada instante con nuestro pasado. Por eso en este punto crucial, que toca a la definición misma de ipseidad la memoria es un supuesto vital. Pero Ricoeur no habla en SMA de esta estrecha interrelación entre memoria y promesa a la que seguramente hemos de volver cuando abordemos MHO.

El segundo momento en el que aparece el tema de la memoria en SMA es en el apartado del Estudio Quinto sobre las "paradojas de la identidad personal". Se discute allí la ecuación memoria=identidad (SMA, p. 150). Ricoeur comienza el apartado afirmando que sin el auxilio de la distinción entre identidad -mismidad e identidad-ipseidad, y sin la mediación narrativa, la cuestión de la identidad personal se pierde en paradojas paralizantes (SMA, p. 150). Ejemplos de esto son las filosofías de Locke y Hume, y los *puzzling cases* desarrollados por Derek Parfit en *Reasons and Persons*³⁴ que Ricoeur comenta a continuación. En todos estos

³⁴Oxford, Oxford University Press, 1986

casos la búsqueda de una identidad definida únicamente en términos de mismidad conduce a aporías insalvables.

De los ejemplos que da Ricoeur comentaremos únicamente el primero por ser el que de alguna manera marca el camino que transitaran los otros: el ejemplo es Locke. Locke definió la identidad como igualdad de una cosa consigo misma (SMA, p. 151). La identidad sería la conclusión de la comparación de distintas observaciones de un objeto que a lo largo del tiempo conserve su organización, su forma o sus elementos más característicos. El problema es que Locke pasa en sus ejemplos de la identidad de un animal herido, de un barco al que le sustituyeron todas sus piezas, o de una planta que llega a ser un árbol, al ejemplo de la reflexión y de la memoria para definir la identidad personal. La afirmación de que en el caso de la identidad personal la identidad corresponde a la reflexión instantánea, y de que la memoria no es otra cosa que la extensión del alcance de la reflexión hacia el pasado, nos lleva a un terreno en el que ya no queda claro de qué se habla cuando se habla de identidad. El caso imaginario propuesto de un trasplante de memoria entre un príncipe y un zapatero pone al descubierto las dificultades que conlleva la no-distinción entre ipseidad y mismidad. El razonamiento de Locke pasaba subrepticamente de la identidad como mismidad a la identidad como ipseidad. El árbol y la reflexión no son del mismo orden. En efecto ¿cuál sería el equivalente en el caso de la reflexión de la conservación de un tipo de organización que se observa en el árbol? El caso de que sujeto y objeto no puedan distinguirse introduce un salto cualitativo. Cualquiera respuesta nos plantearía la pregunta por el lugar que ocupa "el que responde" a la pregunta sobre la identidad. Si la identidad es la identidad de cada recuerdo consigo mismo, ¿qué lugar ocupa el que recuerda? Locke toma la reflexión y la memoria como objetos cuando son actos que en un lenguaje fenomenológico deberíamos dividir en aspectos noéticos y noemáticos. La reflexión es una, la memoria es una, pero encierra siempre dos vertientes. Una vertiente de actos, una vertiente de contenidos ideales que corresponden a esos actos. El concepto de identidad propuesto por Locke no nos permite enfrentar esta complejidad. Locke fiel a su discurso sostendrá que el zapatero con la memoria del príncipe es príncipe. Pero si atendemos a la complejidad de la reflexión y de la memoria, el caso parece no tener solución. El zapatero puede recordar haber vivido como príncipe pero

sentirse lejos de aquellos recuerdos ya que piensa, vive, se ve y lo ven como zapatero. El zapatero puede negar la evidencia de lo que ve, de lo que dicen los otros, de su pensamiento y de su vida, y entregarse a la fe ciega de sus recuerdos de príncipe, pero ¿no lo haría esto loco en lugar de príncipe? Ricoeur da la razón a los sucesores de Locke que plantearon la indecidibilidad del caso (SMA, p. 152).

El caso pone en duda las identificaciones identidad personal-memoria y memoria-reflexión, y, en la perspectiva de Ricoeur, refuerza la necesidad de diferenciar ipseidad de mismidad, así como marca la necesidad de considerar la memoria dentro de un enfoque de la identidad como ipseidad. En este sentido es que Ricoeur afirma que la memoria tiene una "afinidad" con la ipseidad (SMA, p. 154). Y más adelante al marcar la diferencia entre la ipseidad que solo puede atestarse y la mismidad que sí puede verificarse, Ricoeur dirá que la memoria es también algo que entra en el campo de la atestación y no de la verificación (SMA, p. 155). La "propiedad", el carácter propio, tanto de mi cuerpo como de mi memoria es algo que se "atesta" no que pueda verificarse (SMA, p. 155).

Estas son las menciones más importantes de la memoria en SMA. A continuación analizaremos más en detalle la noción de identidad narrativa para poder retomar en el capítulo V y en nuestras conclusiones la relación entre identidad y memoria.

1. Tiempo e identidad

La identidad narrativa es, según Ricoeur, la mejor respuesta que puede darse a las aporías a las que lleva la especulación sobre el tiempo. Más precisamente, a la aporía que opone un tiempo fenomenológico a un tiempo cosmológico (TR III, p. 439). Veamos entonces en qué consiste la aporía; luego, en qué sentido la identidad narrativa puede considerarse una respuesta poética a la misma; y, finalmente, cuáles serían los límites de esta respuesta.

Aporía no es otra cosa que un problema del cual no se halla solución: no hay aperturas, puertas, salida. En este caso la pregunta que conduce el pensamiento a una aporía es la pregunta por el tiempo. Si sucede tal cosa es porque esta pregunta halla dos formas de respuesta que se ocultan recíprocamente (TR III, p. 35). Puedo pensar el tiempo como tiempo cósmico o puedo pensarlo como tiempo fenomenológico, pero esta alternativa se desarrolla como una bifurcación en virtud de la cual el tiempo no vuelve a ser uno. Pensando el tiempo cósmico no logro pensar qué es el tiempo fenomenológico. Y pensando el tiempo fenomenológico no logro fundamentar nada con respecto al tiempo cósmico.

En TR, Ricoeur describe esta aporía contraponiendo el análisis del tiempo que Aristóteles realiza en su *Física*, con el tratamiento de la temporalidad que Agustín desarrolla en sus *Confesiones*. Si bien después Ricoeur extiende esta contraposición incluyendo a otros filósofos –enfrentándolos (Kant y Husserl) o analizando cómo se da esta contraposición internamente en sus obras (Heidegger)– a nuestros fines basta con presentar la aporía en su forma más esquemática.

La aporía en el pensamiento de la temporalidad según San Agustín surge de la imposibilidad de dar cuenta de la extensión y de la medida del tiempo con independencia de un parámetro cosmológico. Agustín reconoce que la medida es una característica del tiempo, pero sostiene que la medida de la medida sólo

puede hallarse en el alma. En su afán de diferenciar, tiempo y movimiento, Agustín llega a afirmar que un día seguiría siendo un día aún si no se midiese por el movimiento del sol (TRIII, p. 23). Sin embargo, esto contradice toda la historia del pensamiento científico empeñado en buscar un movimiento regular para medir el tiempo. Y, por otra parte, resulta imposible proponer una medida fija del tiempo partiendo del tiempo subjetivo. Es cierto que el presente del pasado (la memoria), y el presente del futuro (la espera) guardan entre sí relaciones variables de proporcionalidad. Es cierto que el objeto esperado al acercarse disminuye el tiempo de la espera, y que al alejarse del tiempo de la atención, prolonga cada vez más el presente del pasado (la memoria), pero resulta difícil pensar a partir de esta temporalidad en una unidad fija que permitiera medir eso pasado que aumenta mientras eso futuro se extingue (TRIII, p. 24). De las finas descripciones que realiza Agustín de nuestra percepción del tiempo no es posible extraer una medida fija, un criterio que permitiese medir el tiempo. Por otro lado, los argumentos de Agustín tendientes a refutar una asimilación directa del tiempo con el movimiento, no encontrarían en Aristóteles una oposición, ya que la tesis de este último no es que el tiempo sea igual al movimiento, sino que el tiempo es algo del movimiento (TR III, p. 23).

Aristóteles parte del supuesto de que el tiempo no es algo del alma, sino algo del mundo. Admite que el tiempo no es movimiento: el movimiento está en el móvil mientras que el tiempo está en todas las cosas por igual, el movimiento puede ser lento o rápido, mientras que el tiempo no puede definirse por la velocidad ya que el concepto de velocidad implica ya la noción de tiempo (*Física*, 218b21-219a10). Sin embargo, para Aristóteles, es un hecho primitivo que tampoco hay tiempo sin movimiento (*Física*, 219a2). Percibimos conjuntamente tiempo y movimiento. Si hay movimiento no podemos concebir que no haya transcurrido tiempo, y, habiendo pasado tiempo, tampoco logramos concebir ese transcurso sin movimiento (*Física*, 219a3-7). La definición que propone Aristóteles es la siguiente: "(..) el tiempo es el número del movimiento, según el antes y el después." (*Física*, 219b2). Lo importante para nosotros en esta definición es que la sucesión que los números pueden nombrar es una sucesión que se da en el mundo. El antes y el después corresponden a la organización de un cosmos regido por un orden causal y no requieren de la intervención de un alma. Sobre

este punto, retomemos estas referencias que recoge Ricoeur: en *Física*, 223a3-7 Aristóteles reconoce que la pregunta de si es factible el tiempo sin un alma puede incomodarnos, pero, más adelante en 223 a 27-28 sostiene que esto no nos impide afirmar que el tiempo existe como substrato, del mismo modo que el movimiento puede existir sin alma (TR III, p. 30).

No nos interesa aquí ahondar en la definición del tiempo de Aristóteles, sí, subrayar, tal como hace Ricoeur, que detrás de esa definición se perfila toda una tradición cosmológica que interpreta el tiempo como aquello que nos circunscribe, nos envuelve y nos domina "desde afuera" (TR III, p. 21). Ahora veamos en qué punto la confrontación de estas dos perspectivas se hace más visible.

Para Aristóteles el presente es un instante localizado, y el transcurso del tiempo es lo que se mide a partir de la localización de por lo menos dos instantes. Entre dos instantes localizables (o "numerables") el tiempo pasa en la dirección que los acontecimientos se suceden según la causalidad. El instante presente no es un instante privilegiado. Por el contrario, para Agustín, el presente es el ahora singular y determinado del sujeto, podríamos agregar, de la enunciación. Y es solamente con relación a ese ahora autorrefencial que se puede nombrar el futuro y el pasado. De un lado tenemos la sucesión de instantes en la que los acontecimientos marcan una direccionalidad mundana del tiempo; del otro, el fluir del futuro de la espera, al pasado de la memoria a través del presente de la atención que se da en la conciencia. Entre el ahora de la temporalidad, y, el instante del tiempo, parece crecer un abismo que el pensamiento no logra sortear (TR III, pp. 35-36). Es justamente esta dualidad que la operación narrativa confirma, explícita y al mismo tiempo permite articular (TRIII, p. 36). La narración permite conjugar los instantes localizables del tiempo del mundo con el ahora singular de la enunciación.

Ricoeur presenta en sus conclusiones de TR III a la identidad narrativa como el producto de la dialéctica entre ficción e historia (TR III, p. 442). Historia y ficción se cruzan en la constitución de la identidad narrativa, sea de una comunidad, sea de un individuo. La identidad es para Ricoeur una categoría práctica, es la respuesta que damos cuando indagamos sobre la autoría de determinada acción.

Pero cuando hay que dar cuenta de que ese autor permanece en el tiempo a través de muchas acciones: la narración es la única alternativa disponible. Ella nos permite sortear la disyuntiva entre concebir la identidad como mera ficción (Hume o Nietzsche) o concebirla como una realidad formal (Kant). O, dicho de otro modo, es ella la que nos permite pensar una identidad que, en lugar de disolverse en el tiempo, o de permanecer fuera de él, se constituye gracias a él. La narración permite incorporar a la identidad el cambio y la mutabilidad en virtud de su capacidad para referir el tiempo y la temporalidad. El sujeto se constituye, afirma Ricoeur, como "escritor" y "lector" de su propia vida (TR III, p. 443). Expliquemos mejor esta frase a la luz del núcleo de *Tiempo y Relato*.

Esta explicación reside en la doctrina de la triple *mímesis* expuesta en el primer tomo de *Tiempo y relato* (1983), que ofrece, en palabras de Ricoeur, un esbozo, un *modelo reducido* de la tesis que dicha obra en su conjunto intenta *poner a prueba*. ¿Qué es pues la triple *mímesis*? Es el mundo de la acción en tanto es prefigurado (*mímesis* I), configurado (*mímesis* II), y refigurado (*mímesis* III) narrativamente en el tiempo. La prefiguración cuasi-narrativa de la acción es la que hace posible su configuración narrativa y la que da al relato su anclaje en lo real. Ricoeur habla de la acción como de un *cuasi-texto*¹ o *textura* que *pide* una textualidad. Esta textura de la acción es lo que describe en *mímesis* I como los aspectos estructurales (fines, motivos, agentes, circunstancias etc.), simbólicos (significados, reglas, normas, valores etc.), y temporales de la acción (su *intra*-temporalidad que Ricoeur desarrolla siguiendo análisis de Heidegger). Lo que nos interesa sobre todo es la regularidad estructural y el carácter público que *mímesis* I le imprime a la acción. Es, pues, fundándose en los elementos estructurales de la acción (cuyo orden paradigmático requiere una organización sincrónica en el orden sintagmático del discurso), en sus elementos simbólicos (que se plasman en la acción con la dimensión temporal-histórica que conllevan), y en los aspectos propiamente temporales de la misma (que son irreductibles a un tiempo lineal y por ende funcionan como inductores de relato) cómo la *imaginación productiva* opera su *síntesis narrativa de lo heterogéneo*. Esta síntesis no anula lo heterogéneo: lo hace inteligible como un todo, lo *pone en juego*, integra lo

episódico en un único acto de comprensión. La configuración narrativa (sea histórica o de ficción) permite de este modo pensar el enigma del tiempo y comprender la acción humana que en él se desarrolla.

Tampoco puede la ciencia histórica prescindir, de esta configuración narrativa (*mímesis II*) que articula nuestra precomprensión práctica de la acción (*mímesis I*). Esta configuración, o acto de comprensión narrativa *precede, acompaña, clausura y de este modo envuelve la explicación*; a su vez, la explicación *desarrolla analíticamente la comprensión*. Ricoeur agrega dos rasgos fundamentales a la *mímesis II*: su *esquematismo*; y su *tradicionalidad*. El término esquematismo es retomado de la filosofía kantiana: en ella la imaginación *esquematiza* las categorías del entendimiento introduciendo en ellas la forma del tiempo. Estas categorías "impuras" permiten vincular la intuición con el entendimiento. La *puesta en intriga* que se realiza en *mímesis II* hace algo análogo: permite sintetizar descripciones intuitivas (caracteres, circunstancias, etc.) con un tema-pensamiento que confiere unidad a la configuración. Esta relación entre *episodios y unidad de la configuración* puede resolverse en diferentes tipos narrativos, ninguno de los cuales, en tanto esquema, pierde su relación con la temporalidad, esto es, con lo real. Este *esquematismo* se constituye históricamente a través de las tradiciones narrativas. La imaginación productiva toma de la tradición paradigmas sedimentados (ej. epopeya, tragedia), que ella misma produjo en otro tiempo, y también altera los mismos configurando nuevos paradigmas narrativos (ej. la novela moderna). El proceso de sedimentación asegura que estos cambios sean lentos. Se podría agregar que el mismo consiste en una "retroalimentación" que se produce entre *mímesis II* y *mímesis I* por la mediación de *mímesis III*. La sedimentación es el aspecto de la tradicionalidad que con la intervención de la *mímesis III* incorpora como pre-comprensión (es decir, a la *mímesis I*) tipos sedimentados de comprensión que se daban en *mímesis II*.

Pero desarrollemos el momento de la recepción (*mimesis III*) que es el que da propiamente sentido a la expresión usada por Ricoeur del sujeto como escritor y

¹ En «El modelo del texto: la acción significativa.» en *Del texto a la acción*, traducción de Pablo

lector de su propia vida. A grandes rasgos podemos decir que *mimesis III* denomina la *recepción* de las configuraciones narrativas producidas en *mimesis II* y su proyección en el mundo de la vida de los receptores. Las configuraciones narrativas permiten realizar variaciones a partir de nuestro espacio de experiencia así como modificar nuestros horizontes de espera. Contar de otra manera es también esperar otra cosa y esperar otra cosa es intentar contar de otra manera. Como observa R. Walton: *Mientras que la historia explora un campo de variaciones imaginarias para descubrir en el pasado posibilidades no efectivizadas pero efectivizables, la ficción se enlaza con el presente mediante etapas discernibles a fin de figurar posibilidades que también pueden ser realizadas.* La relación multiplicidad-unidad se da en el seno de un proceso histórico en el que la multiplicidad (*mimesis I*) prefigura la unidad (*mimesis II*) y la unidad de la lectura, de la interpretación (*mimesis III*) refigura la multiplicidad.

Los dos ejemplos que aporta Ricoeur con respecto a esta configuración narrativa de la identidad son la historia en el psicoanálisis y la historia del pueblo judío. Por un lado, la finalidad de la cura psicoanalítica sería "substituir" los jirones de una historia incoherente e insoportable, por otra historia, que logre a la vez ser coherente y aceptable para el paciente (TR III, p. 444). Este proceso que avanza a través de rectificaciones y correcciones de relatos previos permite que finalmente el sujeto se reconozca en la historia que cuenta de sí mismo (TR III, p. 445). Observemos que en virtud de la lógica circular de la triple mimesis no hallaríamos en nuestro pasado otra cosa que relatos, o fragmentos de relatos, textos o textos potenciales. Por esta razón Ricoeur titula unos de sus artículos sobre identidad y narración: "Live: a story in search of a narrator"². Siempre hay historias previas, historias que suponen un narrador, y al mismo tiempo, un narrador que supone la posibilidad de revisar y rectificar esas historias. El otro ejemplo propuesto por Ricoeur es el del pueblo de Israel, comunidad histórica que se constituye a partir de la recepción, de las interpretaciones, de un conjunto canónico de textos que ella misma produjo y delimitó (TR III, p. 445).

Corona, Buenos Aires, FCE, 2001. (Primera edición en francés, Paris, Seuil, 1986).

² Valdés M. J, *A Ricoeur Reader: Reflection and imagination*, Toronto and Buffalo, University of Toronto Press, 1991, pp. 425-437.

Si bien Ricoeur presenta la identidad narrativa como la respuesta que mejor se ajusta a la aporía del tiempo fenomenológico y del tiempo cósmico, nos interesa subrayar con él, los dos límites de esta respuesta. El primero, tiene que ver con la fragilidad de la identidad narrativa. El segundo, con que la identidad narrativa, si bien es parte constitutiva de la ipseidad, no la agota. Veamos de cerca estas dificultades que luego retomaremos en el apartado siguiente al analizar más detalladamente la relación historia / identidad.

Ricoeur observa que, del mismo modo que se pueden componer distintas intrigas sobre los mismos incidentes, podemos construir distintas historias de una misma vida. El problema es que estas intrigas pueden ser divergentes y acaso opuestas (TR III, p. 446). Se puede objetar que el componente histórico del relato obligaría a ajustar la identidad a los documentos, a las pruebas, a los testimonios. Sin embargo, el componente de ficción, abre indefectiblemente las puertas a nuevas versiones y revisiones. En este sentido Ricoeur afirma que la identidad narrativa no deja de deshacerse y de rehacerse, al punto, que todos estamos sometidos a la misma perplejidad cuando preguntamos a otros por nuestra identidad, o, cuando intentamos emprender un trabajo autobiográfico. Por eso la identidad sería, en el mismo grado, una solución y el título de un problema (Ibíd.). Parecería que en este nivel en el que se plantea el problema, subyacería una grieta, una fisura, entre la seguridad de ser uno, y la imposibilidad de fundar esa certeza en un relato único, como si el sujeto se sustrajese al tiempo configurado.

En parte esta fisura se explica por el segundo límite. En efecto, la identidad narrativa no agota la ipseidad del sujeto (TR III, p. 447). El sujeto no es un mero "lector" de su identidad, ya que por más que la lectura pueda provocar a la acción, la instancia de la decisión escapa al acto de leer. Allí, en la responsabilidad ética de la acción, los componentes narrativos de la identidad limitan con los componentes no narrativos. Allí, afirma Ricoeur, en ese límite, en la responsabilidad ética reside el factor supremo que convierte la identidad en ipseidad (Ibíd.). En este punto Ricoeur se alinea decididamente en las posiciones de la filosofía de Levinas, que toma como ejemplo de esta primacía del momento ético sobre el momento narrativo.

Pero volvamos al tiempo que es el tema de este apartado. Pareciera que con la acción, el momento de la enunciación, o el de la lectura, se interrumpen; pareciera, como dijimos más arriba, que el lector convertido en agente responsable de sus actos escapa en cierta forma al tiempo configurado por la narración. La decisión siempre insta un presente cargado de porvenir, mientras que la pregunta y la respuesta narrativa respecto a la identidad parece más en consonancia con una mirada retrospectiva. Si bien es cierto que la narración y la lectura, implican ambas decisiones y orientaciones axiológicas, el momento ético de la decisión que se convierte en acción, está más allá de lo narrativo y puede incluso ponerlo en cuestión, generar un corte. Toda identidad narrativa parece estar sujeta a la eventualidad de un tiempo cero en el que la responsabilidad ética puede emprender una acción que perturbe, u obligue, a cambiar el eje del relato de la propia identidad.

Las divisiones del tiempo que opera el relato, y sobre todo, las valoraciones con respecto a esos tiempos pueden verse profundamente modificadas. Pensemos en expresiones corrientes de nuestra lengua en las que alguien afirma haber comenzado a vivir a partir de determinado instante, o de una vida que se vio interrumpida por un acontecimiento singular, o también, en las cambiantes valoraciones con respecto al tiempo perdido, o bien invertido, que realizamos etc. Este segundo límite que marca el momento de la decisión puede considerarse como otro aspecto de la fragilidad (vital) de la identidad narrativa.

2. Historia e identidad narrativa

Este apartado pretende dar el marco que completa la presentación que se realizó de la identidad narrativa en el apartado anterior. Sostendremos aquí que la identidad narrativa, sea de un individuo, o de una comunidad, se inscribe en una historia del tiempo y en un tiempo *de historia*. Con "historia del tiempo" haremos alusión a lo que Ricoeur denomina "conectores" entre el tiempo cósmico y el tiempo fenomenológico. Veremos que estos conectores hacen posible la humanización del tiempo y por ende posibilitan la constitución de la identidad narrativa. Ellos dan las primeras formas al gran relato humano del tiempo en el que se inscriben las identidades narrativas. Por otro lado, nos referiremos

puntualmente al modo en que Ricoeur propone pensar la historia en TRIII, y a la toma de posición que este pensamiento supone respecto al valor del pasado, del presente y del futuro. Luego, en el apartado siguiente, propondremos algunas notas sobre cómo relacionar todos estos temas con la identidad narrativa y sus límites.

2.1 historia del tiempo

Entre el tiempo cósmico, y el tiempo fenomenológico, la historia construye un tercer tiempo que es propiamente el tiempo del hombre (TRIII, secc2, cap1). Esta construcción se realiza a partir de "instrumentos de pensamiento" que funcionan como conectores entre el tiempo cósmico y el tiempo fenomenológico. Estos conectores son: el calendario, la idea de generación, y, los archivos, los documentos, las huellas del pasado (TRIII, pp189). En este apartado ofreceremos una presentación general de los mismos sin entrar en las problemáticas que encierra cada uno de ellos ya que solo nos interesan en función de vincularlos en nuestras notas finales con el tema de la identidad. Observemos que Ricoeur hace en TR un uso muy amplio del concepto de historia, que excede el uso propiamente epistemológico. Si tomamos por ejemplo el calendario, el mismo no es propiamente un "invento" de la ciencia histórica. El término historia en TR es usado en el sentido de pensamiento del hombre acerca de su pasado, o, de conciencia histórica. Entonces sí, puede decirse, que cada uno de los conectores, que presentaremos a continuación, así como la historia como ciencia, forman parte del mismo esfuerzo humano de dar cuenta de su existencia en el tiempo.

El calendario es el primer puente que une el tiempo vivido al tiempo cósmico. Ricoeur opta por no considerar el tiempo mítico anterior, o sobre el cual, se instituye el calendario ya que TR se aboca a la epopeya y al relato histórico y no a formas anteriores de narración (TR III, pp194). La institución del calendario cumple con al menos tres requisitos: (1) un acontecimiento fundador _nacimiento de Cristo, de Buda, comienzo de una dinastía etc._ que marca el tiempo cero a partir del cual todos los demás acontecimientos serán temporalmente situados. (2) El acontecimiento fundador debe permitir recorrer la "línea" del tiempo en las

dos direcciones: del pasado al presente, del presente al pasado. (3) Propone una unidad de medida basada en los fenómenos cósmicos que permite contar el tiempo. La condición (1) implica la idea de un *presente* que instauro un sentido nuevo que es ajena al tiempo cósmico. En este sentido el tiempo del calendario combina realmente las dos nociones de tiempo. Queremos subrayar que Ricoeur al presentar el calendario, no pretende hablar de su génesis histórica, sino dar las reglas que permiten que el calendario constituya el tiempo histórico. Por eso habla de que la suya es una reflexión trascendental (TRIII, p. 194). De hecho todo este apartado sobre los conectores tiempo cósmico/tiempo vivido puede interpretarse como una exploración de las condiciones de posibilidad de la conciencia histórica.

En términos gnoseológicos la segunda mediación entre tiempo vivido y tiempo cósmico es la continuidad generacional que transforma el conocimiento del tiempo en el conocimiento de las relaciones entre antecesores, contemporáneos y sucesores (TRIII, pp. 198-212). Remontarse hacia el pasado no es remontarse ni en el tiempo cósmico, ni en el tiempo vivido, es recorrer ese tercer tiempo, el tiempo histórico en el que se dan nuestras relaciones con nuestros antecesores o antepasados. El futuro también deja de ser una situación cósmica, o una espera de vivencias, para convertirse en el tiempo que habitarán nuestros sucesores. De este modo el tiempo es el tiempo con los otros, el tiempo de los hombres. Esto implica que como contemporáneos recibimos una misma herencia de nuestros antepasados y podemos ejercer conjuntamente una influencia sobre nuestros sucesores. Esta relación podrá ser de mayor o menor apertura, implicar mayor o menor innovación con respecto a la herencia común. Podemos agregar que esta idea del tiempo histórico, en tanto continuidad generacional, es decir, en tanto relación con otros, funda la dimensión ética de la conciencia histórica.

El último conector que Ricoeur describe en este capítulo sobre el tiempo histórico como mediación entre el tiempo cósmico y el tiempo vivido es la idea de *huella* (TR III, pp. 212-228). Aquello que otorga su sentido a los archivos, a los testimonios, a los documentos en general, es justamente la idea de que el pasado ha dejado una huella (TRIII, p. 217). Ricoeur se pregunta entonces por el significado de dejar una huella, por el sentido de la huella. La huella indica aquí (en el espacio) y ahora (en el presente) que algo aconteció. La huella es efecto y es signo (TR III,

p. 219). Efecto de una secuencia causal acaecida y signo de un pasado acaecido. La huella implica que el obrar del hombre perdura más allá del momento del obrar, implica que el hombre, marca, imprime, deja restos durables de su actividad en el mundo. Con respecto al tiempo, la huella como los otros conectores que vimos articula dos tiempos: el tiempo cósmico de la causalidad (ya que toda huella es ante todo una cosa que forma parte del mundo) y el tiempo vivido del sentido (ya que como signo la huella alude a la acción de otros hombres, a las vidas de otros hombres que ahora no están, a temporalidades idas para siempre). La huella dice Ricoeur no es de todas formas un signo como otro (TRIII, pp. 226-227) ya que su alusión remite a algo que aconteció, a algo que pasó, es decir, a un "tránsito" y no a una presencia, ni a una intencionalidad definida. La huella es huella de un paso y siempre nos interpela de manera abierta porque supone un mundo que ya no está, y un tiempo del obrar que nos habla íntimamente desde una lejanía que no podemos abordar, que nos es inexorablemente extraña. La huella dice Ricoeur (retomando una expresión cara a Lévinas): *signifie sans faire apparaître* (TRIII, p. 227). El hacer aparecer el significado de la huella, el seguir la huella, es la tarea siempre inacabada de la conciencia histórica que resignifica a través de ella su pasado en cada presente. Sin la idea de huella ningún documento, ningún testimonio, tiene sentido histórico.

En síntesis, podemos decir que el calendario brinda una representación significativa y medible del tiempo, que la idea de la continuidad generacional, inscribe nuestro tiempo vivido en un tiempo colectivo que traspasa el tiempo de nuestras vidas, y, finalmente, que la idea de huella, inscribe en este mundo presente que habitamos, los mundos y las acciones acontecidos que nos interpelan desde su *haber* pasado. Cada uno de estos conectores funciona como un inductor de relato. El tiempo del calendario ya cuenta una historia; el tiempo compartido entre generaciones diversas es tal en virtud de las historias transmitidas; los vestigios y las ruinas, son huellas, fragmentos de historias que llegan hasta nosotros en la medida que estamos dispuestos a descubrirlas, a integrarlas a un relato. Sin estos conectores es difícil concebir la posibilidad de una conciencia histórica, es decir, de una conciencia capaz de pensarse significativamente en el tiempo. Pero la realización de esas posibilidades implica

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Dirección de Bibliotecas

necesariamente alternativas que exceden estas condiciones mínimas, y que son el objeto del apartado siguiente.

2.2 tiempo de historia

El punto de partida de la reflexión de Ricoeur sobre la historia es el renunciamiento a Hegel (TRIII, secc. 2, cap. 6). La pregunta que abre el capítulo VII que analizaremos a continuación es cómo puede pensarse la historia, o el tiempo de la historia, una vez abandonada cualquier posición de tipo hegeliana. Si no hay una intriga suprema de la historia, si el pensamiento no puede dar con una clave hermenéutica que permita abarcar y agotar el sentido de todos los hechos ¿qué queda de ella? La estrategia de Ricoeur para abordar esta pregunta es transformarla en la pregunta por el proyecto de la historia. Una vez que la historia dejó de ser el objeto supremo del conocimiento, pasa a ser una dimensión de la práctica (TRIII, p. 375). El eje ya no es la realidad del pasado, sino tratar de pensar la historia como *proyecto*. La idea fuerte de Ricoeur en este capítulo es tratar de definir las categorías a partir de las cuáles todo proyecto de historia habría de articularse. No hay Una Historia, pero si pensamos la historia como una dimensión de la práctica, sí habría categorías generales que *siempre* ponemos en juego al emprender nuestro/s proyecto/s de historia. La pregunta ya no es cuál es el sentido de la historia sino cómo es la historia que podemos hacer. Esta *historia por hacer* tiene que ver con el futuro, el presente y el pasado.

Las primeras dos categorías, fuertemente vinculadas con la idea de proyecto *_de futuro_* son *espacio de experiencia* y *horizonte de espera* o *horizonte de expectativas*. Ricoeur las retoma de R. Koselleck³. De ellas dice Ricoeur: "elles gouvernent toutes les manières dans en tous temps les hommes ont pensé leur existence en terme d'histoire: d'histoire faite ou d'histoire dite ou écrite. En ce sens, on peut leur appliquer le vocabulaire des conditions de possibilités, qui les qualifie comme transcendants." (TRIII, p. 386). En la expresión *espacio de*

³ Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zr Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort, Suhrkamp, 1979. Existe una traducción al español con el título *Futuro- pasado, para una semántica de los tiempos históricos*, Madrid, Editorial Paidós, 2002.

experiencia Ricoeur destaca el hecho de que la experiencia es un término amplio que comprende experiencias privadas, experiencias que se transmiten de generación en generación y experiencias que se transmiten a través de instituciones (TRIII, p. 376). Todas ellas conforman un *habitus*, una textura de saberes y prácticas de las que disponemos de manera no reflexiva. Toda acción se desprende de este *habitus* que constituye su trasfondo. Actuar es siempre actuar a partir de una experiencia que desborda los límites temporales y espaciales de la acción. Por otro lado, Ricoeur destaca que la palabra "espacio" permite aquí escapar de una interpretación meramente cronológica del pasado. Un concepto espacial del pasado implica la posibilidad de múltiples recorridos y de diversas estratificaciones (Ibíd.). El pasado no es una sucesión lineal de hechos sino el conjunto de recorridos potenciales que podemos realizar en un espacio tridimensional constituido por experiencias acaecidas. Esta idea de experiencia se completa con la idea del futuro como horizonte a partir del cual proyectamos nuestros intereses y búsquedas tanto en el presente como en el pasado. A partir de un horizonte de expectativas nuestra mirada releva los hechos y los sentidos que se corresponden con esas expectativas. El proyecto político del siglo XIX de una revolución social cambió la manera de ver el pasado. La caída del muro de Berlín, y el avance del neoliberalismo en la década del 90', resignificaron nuestra manera de interpretar las experiencias socialistas del siglo XX.

Ricoeur no desarrolla mucho más que esto estas dos categorías. Estos son solo ejemplos de cómo sobre la base de un horizonte de futuro siempre estamos en parte redefiniendo, resignificando, nuestro espacio de experiencia. Vemos en ellos también que el peso de determinados acontecimientos estriba fundamentalmente en esta posibilidad de convertirse en *portadores* de determinados horizontes de expectativas. Este horizonte se da pues en el presente y abarca todas las manifestaciones, individuales, o colectivas con respecto al futuro: proyectos, deseos, miedos, cálculos, preocupaciones, curiosidad, etc (TRIII, p. 376). El resto del apartado le *futur et son passé* está básicamente dedicado a justificar el considerar estas dos categorías como categorías metahistóricas más allá del uso

histórico que les diera Koselleck. Los argumentos que brinda Ricoeur, sobre los cuales no ahondaremos aquí, son tres:

1. El primero consiste en la definición misma de estas categorías. Estas definiciones así como su aplicación no requieren de un marco histórico determinado, por el contrario, pueden aplicarse a cualquiera, o comprenderse con independencia de alguno en particular. (TRIII, p. 386)
2. El segundo consiste en la posibilidad que dan de realizar una historia de la variación de sus contenidos. En efecto, tanto el espacio de experiencia como el horizonte de espera cambian de contenidos según los distintos contextos históricos modificándose así la tensión entre estos dos conceptos. Hay épocas en las que una utopía colectiva inclina todo el peso de la historia hacia el futuro, hacia ese horizonte de espera. Hay otras, más conservadoras, en las que la historia parece ser la transmisión inerte de un pasado que se reproduce sin esperanzas de que sobrevenga un cambio, una ruptura, un corte. Esto según Ricoeur aboga en favor de la posición de que estas categorías son metahistóricas, y, en una palabra, *transcendentales* del pensamiento de la historia. (TRIII, pp. 386-387)
3. El tercer argumento es más complejo. Ricoeur sostiene que estas categorías tienen implicaciones éticas y políticas *permanentes* ya que solo el mantenimiento de la tensión entre espacio de experiencia y horizonte de espera aseguran la existencia misma de la historia. No hay historia si el espacio de experiencia destruye la posibilidad de la utopía. Pero, no hay tampoco historia, si la utopía niega el espacio de experiencia en el que se materializan sus auténticas posibilidades. La historia es la historia de esa tensión y esa tensión, sería la condición de posibilidad de la historia. (TRIII, pp. 387-390)

A continuación, Ricoeur propone otra serie de categorías que buscan tematizar nuestra relación con el pasado. Pasado que implica una *circunstancia* en la cual nos encontramos y de cuya conformación no hemos sido nunca plenamente parte. El pasado nos afecta, porque residimos en un presente afectado por un

pasado que nos sobrepasa, que no *hicimos*. Estas categorías remiten al *espacio de experiencia* y constituyen sus elementos internos analizados de manera abstracta, es decir, sin tener en cuenta su relación con el horizonte de expectativas (TRIII, p. 411). La serie está compuesta por tres nociones: tradicionalidad, tradiciones, y tradición. Veamos brevemente en qué consiste cada una de ellas.

- ❖ *Tradicionalidad*: por tradicionalidad se alude a la forma en que son transmitidos los contenidos del pasado. Esta forma o estilo de transmisión implica que el pasado nos interpela, y nos interpreta, a la vez que nosotros interpelamos e interpretamos el pasado. Esto implica que no hay un punto cero, o neutro, desde el cual podemos interpretar el pasado, sino que siempre partimos de una perspectiva que integra una tradición. Con respecto al pasado somos siempre *interpretados* e interpretes. Esta forma de transmisión implica también el carácter siempre incompleto, imperfecto, y por hacer, de nuestra relación con el pasado: no hay una perspectiva absoluta. (TRIII, pp. 399-400, y p. 410)

- ❖ *tradiciones*: por tradiciones Ricoeur entiende todo los contenidos transmitidos en tanto portadores de sentido. Estos contenidos son fundamentalmente de orden simbólico y nos vinculamos a ellos básicamente a través de la lectura (TRIII, p. 410). Esto no quiere decir que el contenido de las tradiciones sea enteramente *textual*, solo implica que lo textual constituye el modelo privilegiado que da cuenta tanto de la índole (*base lingüística*) de estos contenidos como del tipo de relación que mantenemos con ellos (*lectura/interpretación*).

- ❖ *La tradición*: por la tradición Ricoeur quiere describir un rasgo distintivo de estos contenidos: su *pretensión de verdad*. Los contenidos de las tradiciones no llegan hasta nosotros como meras hipótesis o sugerencia que el pasado nos haría llegar: estos contenidos siempre involucran una pretensión de verdad cuyo correlato es nuestra presunción de poseer una verdad. Este rasgo se relaciona con la tradicionalidad en el sentido de que implica que siempre

partimos de ciertas presunciones de verdad y que nunca podemos abordar críticamente la totalidad de estas presunciones en las que nos asentamos. Para Ricoeur, a partir de este rasgo se conforman (o deberían conformarse) los espacios públicos de discusión en los que se dirime (o debería dirimirse) la reafirmación, o no, de esas pretensiones de verdad (TRIII, pp410).

Estas categorías que rigen nuestra condición histórica se completan con la categoría de *presente histórico* que devuelve al presente su preeminencia y su "fuerza". En efecto, es en el presente en donde *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativas* cobran sentido como categorías prácticas que describen nuestra forma de *hacer* historia. Este hacer en el presente está ligado a la noción de *iniciativa* que tal como hace Ricoeur podemos analizar primero con independencia de la historia. En síntesis la iniciativa involucra las siguientes dimensiones: una dimensión de *potencia* expresada con el verbo "puedo", una dimensión de *acto* descrita por el verbo "hago", y una posibilidad de *duración* o de *conservación* expresada por el verbo "prometo". La iniciativa define el presente como un conjunto de posibilidades acotadas, como un conjunto de acciones definidas, y como mantenimiento, o no, de la palabra empeñada (TRIII; p. 419). Ahora bien, al poner en relación la iniciativa con la estructura de *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativas* la idea de *iniciativa* y la de *presente histórico* se igualan (TRIII, p. 420). Con respecto a la historia podemos decir que el presente es en cada época el punto de llegada de una historia acontecida, y, el punto de partida de una historia por hacer. El presente histórico basado en experiencias comunes compartidas, en el hecho de vivir y envejecer juntos, en el hecho de coincidir en el tiempo que delata el calendario, en un poder hacer colectivo, así como en el mantenimiento, o no, que realizamos respecto a las herencias que recibimos es potencialmente principio y fin de la historia. Podemos vernos como los últimos en llegar, como los que llegaron demasiado tarde, cuando todo había sido ya realizado, o vernos, como los primeros, como aquellos que pueden inaugurar una época, marcar un comienzo, *iniciar* algo *nuevo* en el tiempo de todos. Es en este sentido cómo Ricoeur retoma de Nietzsche la expresión *fuerza del presente* que implica nuestro poder de poner en suspenso el espacio de experiencia para proyectar y realizar aquello que nunca tuvo lugar (TRIII, pp. 431-433). Vemos claramente que la categoría de *presente histórico* que

cierra esta propuesta de una *hermenéutica de la conciencia histórica* es el resultado de un traspasamiento a la esfera colectiva de los rasgos de la iniciativa y de su puesta en relación, en tensión, con la estructura bipolar de la conciencia histórica que articula siempre un *espacio de experiencia* con un *horizonte de expectativas*. Veamos ahora cómo inciden estas reflexiones sobre el tiempo de la historia y la historia del tiempo en el tratamiento que hicimos de la identidad narrativa.

2.3 Algunas conclusiones

Al desarrollar los temas de los apartados anteriores hemos en parte invertido el orden propuesto por Ricoeur en TR. En efecto, gran parte de las afirmaciones que hicimos sobre la *identidad narrativa* son afirmaciones que encontramos recién en las conclusiones de TRIII. Antes de estas conclusiones los temas centrales son la ficción y la historia y su función en nuestra comprensión del tiempo: no hay una tematización fuerte de la identidad. Por otro lado el tema de la hermenéutica de la conciencia histórica ocupa en el libro de Ricoeur el último capítulo del tomo III que antecede a las conclusiones. Esta inversión que hemos propuesto encontrará su justificación en estas notas que pretenden sacar algunas conclusiones de la relectura del apartado sobre la identidad a la luz del apartado dedicado a la historia.

En primer lugar podemos destacar que la forma narrativa aproxima la cuestión de la historia a la de la identidad. Tanto la historia como la identidad se dicen en un relato, se cuentan.

En segundo lugar habría que decir que los elementos estructurales que describimos en el apartado sobre la historia deberían ser reconocibles en los relatos a través de los cuales se define una identidad, sea ésta individual, o colectiva. Este punto es importante ya que nos permite avanzar más sobre los elementos que entran en juego cuando contamos quiénes somos. Contar no es solo aplicar un esquematismo a los hechos vividos, es también pensarse con relación al tiempo. Y en este pensarse con relación al tiempo entrarán en juego el

espacio de experiencia con sus componentes de tradicionalidad, tradiciones y tradición y el horizonte de expectativas que ordena, discrimina y da sentido a los hechos del presente y del pasado. Asimismo, el presente del enunciador no escapará a las disyuntivas del presente histórico tal como lo presentamos en el apartado anterior.

En tercer lugar habría que destacar que el tratamiento de la historia reafirma el carácter intersubjetivo de la identidad. El tema de la identidad está siempre traspasado por lo público. Lo público del lenguaje, lo público de las acciones, lo público de las estructuras narrativas, lo público de las tradiciones, lo público de la estructura de nuestra conciencia histórica etc. No hay aquí peligro de caer en un solipsismo o en un mutismo con respecto a la identidad.

En cuarto lugar cabe enfatizar que tanto la cuestión histórica como la cuestión de la identidad involucran elementos no narrativos: el momento de la responsabilidad ética. La ética no es, tal como vimos, un agregado intempestivo que se impondría desde afuera a estas problemáticas. La ética en el doble sentido de criterios normativos para una decisión con respecto al bien, y de toma de posición con respecto a la felicidad se manifiestan en el corazón de la ipseidad. La historia y la identidad no solo se *cuentan*, también se *hacen*. Ricoeur sostiene que la responsabilidad ética constituye el factor supremo de la ipseidad (TRIII, p. 447). El momento de la decisión siempre escapa a la configuración narrativa, está por definición atravesado por ella y fuera de ella. Sea a través de la palabra que empeñamos, de la herencia que recibimos, de los relatos que sostenemos o nos sostienen, o de los horizontes de expectativas a los que adscribimos, siempre estamos con *otros* haciendo historia y definiendo nuestra identidad. Si sumamos a esto los contenidos normativos y éticos que transmiten las tradiciones, la tradición, y las estructuras narrativas mismas que empleamos, es difícil negar que pueda hablarse de identidad, o de historia, sin que esté involucrada una o varias concepciones del bien, una o varias concepciones de la felicidad por las cuales el presente de la iniciativa y de la historia nos obligan a definirnos.

Finalmente, habría que decir unas palabras sobre el tipo de vinculación que sugerimos en la presentación misma de estos temas. El relato de la identidad

parece inscribirse, en parte en virtud de los conectores analizados en el apartado sobre la historia, en un relato más amplio. Si bien este relato puede no ser del todo cognoscible podemos retomar la idea de Ricoeur de que existe como proyecto, o potencialidad. Mi historia dentro de la historia de mi país, la historia de mi país dentro de la historia de los países, estas historias como partes de la historia del mundo o de la humanidad. Es un ejemplo. Podría pensarse también en la historia de alguien dentro de la historia de una comunidad y la de esa comunidad dentro de la historia del cosmos. Es como si historia e identidad se reforzaran recíprocamente. El relato no solo pide ser contado sino también ser enmarcado, contextualizado. La historia por su parte sería impensable fuera de la preocupación humana por la identidad, y sus relatos. Dice Ricoeur en las conclusiones de TRIII: «Or, qu'avons-nous fait d'autre, dans notre long chapitre consacré à la conscience historique, [capítulo que analizamos en el apartado anterior] sinon articuler le mediation pratiques et dialogiques? Et, comment pourions-nous parler de médiation, même imparfaite, sino sous l'horizon d'une idée limite qui serait aussi une idée directrice? Cette visée de l'idée guide à trouvé diverses expressions au cours de nos analyses. La première fut l'emergence d'histoire au sens d'un singulier collectif. **Une conception épique de l'humanité est ici présupposée; sans elle il n'y aurait que des espèces humaines multiples, et finalement, des races différentes. Penser l'histoire comme une, c'est poser l'équivalence entre trois idées: un temps, une humanité, une histoire.**»⁴ (p. 461) Más allá de las formas que se den históricamente a este presupuesto, es difícil pensar fuera de él. Es difícil que no pensemos el tiempo como uno, y en ese tiempo la posibilidad de una historia, que no podría ser otra que la de la humanidad. Lo que plantea Ricoeur es que este presupuesto funciona como idea límite, como idea reguladora, que no podría alcanzarse pero que condiciona nuestra manera de contar y de hacer tanto la historia como nuestra historia. En la parte de esta tesis dedicada a MHO se volverá sobre este punto.

En muchas de estas observaciones se han realizado múltiples transposiciones de lo individual a lo colectivo. En parte las mismas están justificadas por los elementos lingüísticos y estructurales que entran en juego en ellas. Sin embargo,

⁴ Los subrayados son míos.

hay una transposición sobre la cual nos hemos de detener más en particular ya que involucra directamente el tema de esta tesis. Al hablar de espacio de experiencia en un sentido colectivo ¿no se está suponiendo la posibilidad de una memoria colectiva? Y, por otro lado, ¿al hablar de la identidad narrativa y de la responsabilidad ética como centros de la identidad no se está subestimando el papel de la memoria? Veamos, pues, qué lugar ocupa el tratamiento de la memoria en TR.

3. El lugar de la memoria en TR

La memoria está más presente en TR que en SMA. Está fundamentalmente presente a través del análisis de las obras de Agustin, y de Husserl y lo está también como memoria colectiva. Pero no hay en TR ni una descripción fenomenológica específica de la memoria (independiente del comentario de las obras antedichas), ni una fundamentación de la idea de memoria colectiva. En todo TR se alude a la memoria como presente del pasado, pero el acento está puesto en la entidad del pasado, en su modo de ser y no en la memoria como tal. La memoria está presente pero como un supuesto no problematizado. En cuanto a la fenomenología que Husserl realiza al enfrentar el problema del tiempo tendremos la oportunidad de abordarla en el siguiente capítulo de esta tesis.

Con respecto a la memoria colectiva es en la segunda sección de TR III que se encuentran las menciones más importantes. Recordemos que esta sección se titula: poética del relato: *historia, ficción, tiempo*. La relación de la memoria como matriz de la historia es central.

En el apartado sobre *archivos, documento y huella* al hablar de la historia serial Ricoeur se pregunta: «Faut-il, pour autant, renoncer à voir dans l'historiographie contemporaine, avec ses banques de données, son traitement informatique, sa construction de série, selon le modèle de l'histoire sérielle, un **élargissement de la mémoire collective**? Ce serait rompre avec les notions de trace et de témoignage du passé. Autant la notion de **mémoire collective doit être tenue comme une notion difficile**, dénuée de toute évidence propre, autant son rejet annoncerait, à terme, **le suicide de l'histoire**.(...) dès lors que l'idée d'une dette à

l'égard des morts, à l'égard des hommes de chair à qui quelque chose est réellement arrivé dans le passé, cesse de donner a la recherche documentaire sa finalité première, l'histoire perd sa signification.»⁵ (TRIII, pp. 215-216). Hemos resaltado en el texto de Ricoeur algunas ideas claves. Primero, la consideración de la historia como una forma de enriquecer la memoria colectiva. Segundo, el reconocimiento que la noción de memoria colectiva es difícil y problemática. Tercero, que a pesar de las dificultades que entraña, dicha noción no puede ser abandonada por la historia: de hacerlo Ricoeur habla de suicidio o de pérdida de sentido de la historia. Finalmente, la idea de deuda como elemento central que debe guiar al historiador. Esta idea tiene una doble impronta: por un lado es una característica de la memoria (la memoria *cuida* el recuerdo de los que no están), por otro, define la tarea del historiador, en tanto al dar voz a los que ya no están, éste contribuye a *l'elargissement*, al ensanchamiento, de la memoria colectiva.

Hay otra mención indirecta a la memoria colectiva cuando el capítulo sobre el *entrecruzamiento entre historia y ficción* Ricoeur habla de los acontecimientos que hacen época (*epoch-making*). Afirma que estos acontecimientos despiertan intensos sentimientos éticos (de conmemoración ferviente, de indignación, de compasión, de execración etc.) y tienen el poder de fundar o de fortalecer la conciencia de identidad de una comunidad y de sus miembros (TRIII, p. 339). En este caso, también pareciera que la memoria sugiere límites a la historia. Ricoeur toma el ejemplo de Auschwitz y afirma: «Mais, lorsqu'il s'agit d'événements plus proche de nous, comme Auschwitz, il semble que la sorte de neutralisation éthique, qui convient peut-être au progrès de l'histoire d'un passé qu'il importe de mettre à distance pour le mieux comprendre et l'expliquer, ne soit ni possible, ni souhaitable. Ici s'impose le mot s'ordre biblique *Zakhor* (souviens-toi) [...]» (TRIII, p. 339). El ejemplo es interesante ya que toma un acontecimiento que coloca al historiador y a la memoria como testigos de los mismos hechos. Frente a un horror tan cercano pareciera que la historia debe cumplir aún más con el mandato de la memoria.

⁵ Los subrayados son míos.

Más adelante, en el mismo apartado y también refiriéndose al horror de los campos de exterminio nazi, Ricoeur sostiene que los recursos de la ficción son puestos al servicio de lo que no se puede olvidar (TRIII, p. 342). *Contar lo que no se puede imaginar, para tratar de imaginar lo que pasó.* Y agrega: una historiografía puede ser *sin memoria* cuando la anima exclusivamente la curiosidad.

Este breve apartado sobre la memoria en TR nos ayuda a anticipar algunas de las cuestiones que Ricoeur encarará en MHO y que ocupan el capítulo siguiente de esta tesis, estas son: la descripción fenomenológica de la memoria; la fundamentación de la noción de memoria colectiva; y clarificación de la relación memoria e historia. En efecto sobre este último punto, tal como veremos, en MHO Ricoeur va a ser muy cuidadoso de separar el enfoque epistemológico de la historia, del enfoque ontológico de nuestra condición histórica. Separación que en TR no queda del todo definida.

1. La consideración de la memoria

1.1 Enfoque general

La memoria es el tema central que Ricoeur desarrolla en MHO. Nuestro análisis buscará seguir los lineamientos principales de esta obra para poder ubicar luego este tema dentro de la problemática de la identidad tal como fue presentada en SMA. Esto último será el objeto principal de nuestra conclusión: ver hasta qué punto el análisis de la memoria obliga a realizar una relectura de la obra anterior. Pero, para llegar allí será fundamental ceñirse aquí a la fenomenología de la memoria que propone Ricoeur. Fenomenología estructurada en torno a dos interrogantes: *¿De qué hay recuerdos? Y ¿de quién es la memoria?*¹No le interesa a Ricoeur la memoria únicamente como memoria personal o individual. Al respecto, ya en CC observaba que como sobreviviente y testigo de una época que planteó para el hombre alternativas extremas, siente que su memoria excede lo individual y que sus recuerdos son en parte patrimonio de aquellos que ya no están o de aquellos que aún no estaban. Los cincuentenarios son justamente ese momento clave en el cual la memoria de los sobrevivientes se cruza por última vez con el trabajo de los historiadores (CC, p. 144). Ricoeur es uno de esos sobrevivientes de la segunda guerra mundial a quien le toca "confrontar" su testimonio con el trabajo de la historia. Parece pues difícil pensar la propia memoria sin pensar que ésta pertenece, íntegra, o participa de una memoria colectiva. Sin embargo, la pregunta que habrá que responder es ¿quién recuerda cuando hablamos de memoria colectiva? O, es que esa expresión encierra simplemente un uso "metafórico", o un abuso, del lenguaje... (ver. CC pp. 144-145)

¹ «La phénoménologie de la mémoire ici proposée se structure autour de deux questions: *de quoi y a-t-il souvenir? de qui est la mémoire?*», op. cit., p. 3.

Seguendo a Ricoeur comenzaremos por establecer una serie de parejas de nociones que nos permitirán ordenar los fenómenos de conciencia que englobamos bajo el término memoria.

El primer par es el par memoria como recuerdo y memoria como hábito. Seguendo a Bergson² Ricoeur distingue un *recordar cómo* de un *recordar qué*. El *recordar cómo* reúne a todas aquellas capacidades disponibles que atesora nuestra memoria y que utilizamos sin que en dicha utilización haya una marca temporal, una referencia al pasado. La memoria como hábito recubre todas aquellas capacidades que Ricoeur describió en SMA tal como vimos más arriba: hablar; intervenir en el curso de las cosas; poder contar, poder ser considerado autor de nuestras acciones; a las cuales agrega aquí Ricoeur, las costumbres sociales, los hábitos de la vida en comunidad, las prácticas y los rituales que desarrollamos en nuestra vida cotidiana etc. (v. MHO, p. 32). En la memoria en este sentido preciso conservamos nuestros *savoir-faire*, en virtud de ella podemos hacer lo que sabemos hacer sin necesidad de *recordarlo*, o de reaprender todo nuevamente en cada ocasión. La memoria como recuerdo se diferencia en cambio por hacer siempre referencia a un momento irrepetible del pasado. Mientras el hábito se perpetúa y se repite en el presente con mayores o menores variaciones, el recuerdo remite siempre a un pasado acaecido, irrepetible, que nos *representamos*. El hábito se actúa, el recuerdo se representa.

La segunda pareja de nociones es la pareja *recherche évocation*. La diferencia fundamental entre evocar un recuerdo y buscarlo resulta del carácter pasivo de la evocación. En la evocación somos afectados por un recuerdo: misteriosamente el pasado se hace presente sin que lo hayamos convocado. Sin esfuerzo y sin participación activa del agente "algo" "nos viene" a la memoria. Esta presencia del pasado *en tanto pasado* en el presente es lo que da su dimensión cognitiva a la evocación. Se evoca lo anterior, lo acaecido, en el recuerdo subyace la referencia a un pasado que no puede modificarse, no es invención. En cuanto a la búsqueda o "*recherche*" lo que marca su diferencia es

que ésta implica cierto grado de esfuerzo, y supone también, que nos confrontamos en ella a la posibilidad del olvido. Buscamos aquello que podemos haber olvidado. En este sentido, recordar es siempre "remontar la corriente del Leteo" sin saber qué podremos rescatar de sus aguas. Volviendo a Bergson, Ricoeur retoma la idea de "representación esquemática" para denominar aquello que guía el esfuerzo de buscar en la memoria (MHO, p. 36). Recordamos *algo* que tratamos de recordar. Ese algo no es aún el recuerdo pero es un esquema que presentimos y guía nuestra búsqueda. Si la búsqueda llega a buen término el esquema se completa y reconocemos el recuerdo como aquello que buscábamos. La imaginación juega aquí un papel clave ya que es ella la que nos ayuda a construir imágenes a medida que se va precisando el esquema. Sin embargo esta participación de la imaginación no es libre. Está dirigida por la memoria. Si las funciones se invierten el recuerdo dejará paso a la alucinación o a la fantasía.

Ricoeur en un apartado especial retoma también la pareja de nociones retención-reproducción propuesta por Husserl en sus *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* (ver MHO, pp. 37-43). De él, Ricoeur rescata algunos elementos. Principalmente la idea de que el presente no es un presente puntual, de que el presente tiene una duración, una extensión. La noción de retención describe ese alejamiento progresivo de lo percibido con respecto al instante de la percepción, alejamiento continuo que no implica una ruptura. El sonido dura, el sonido resuena, y esa resonancia no es recordada, es retenida, "pende" aún de la percepción. La atención puede desplazarse sobre esa extensión elástica del presente. Cuando el objeto en cambio desaparece completamente del campo de lo percibido, cuando ya no puede decirse que está presente en una retención, hablaremos con Husserl de reproducción. Esta reproducción no nos presenta el objeto, lo representa en una cuasi presencia. Entre retención y reproducción hay un corte. La reproducción como esfuerzo de recuperación de un instante extinto pertenece al presente y posee ella también una extensión hecha de retenciones (MHO, p. 43). En esta formulación queda señalada también una vinculación necesaria, y

² Bergson H., *Matiere et memoire, essais sur la relation à l'esprit* (1896) , in *Oeuvres*, Paris,

acaso riesgosa, entre recordar e imaginar. ¿Qué diferenciaría la casi presencia de la imagen del pasado de la casi presencia de otra producción de la imaginación? Sobre esto volveremos más adelante.

Otro par de nociones importantes para describir los fenómenos de la memoria es el par: *reflexivité/mondanéité*. Por mundaneidad se entenderá todo aquello que me sitúa, me circunscribe, me rodea, en el pasado que recuerdo. El recuerdo no es puramente reflexivo. No recuerdo únicamente haber caminado, pensado, visto, percibido. Todas esas acciones son representadas por mi memoria dentro de un contexto. La mediación es el cuerpo. Es de la memoria del cuerpo que paso a la memoria de los lugares a través de las acciones como orientarse, desplazarse, habitar... Recordar es recordar espacios en los cuales nuestro cuerpo se movió, sufrió, sintió etc. (MHO, pp. 48-49) Este contexto implica el mundo, los otros, mi cuerpo y los cuerpos que me rodeaban³. Es siempre en situación que percibo y recuerdo haber percibido. Esta mundaneidad del recuerdo será fundamental para pensar la relación entre memoria e historia. En cuanto al carácter reflexivo, el mismo no agrega nada a los análisis hechos anteriormente, todos ellos suponen el carácter reflexivo de la memoria.

La circunscripción de la memoria que propone Ricoeur recurriendo a diversas tradiciones culmina con los siguientes tres términos *reminding / reminiscing / recognizing* que toma prestado de la obra *Remembering* de Edward Casey⁴. Por *reminding* entenderemos signos tanto interiores como externos mediante los cuales se procura anticipar y prevenir la acción del olvido. Buscamos fijar una palabra para recordar un verso, hacemos un nudo en un pañuelo para recordar una situación, dejamos una nota que en un futuro nos "recordará" lo que hemos de hacer, etc. Este término reúne, agrupa, todo aquello que puede

PUF, 1963.

³ Obsérvese la expresión "tuvo lugar" o "avoir lieu" para referirse a un hecho del pasado. El haber tenido lugar refleja la dimensión espacial y por lo tanto intersubjetiva de nuestros recuerdos, el espacio es el espacio habitado o habitable por otros, en el espacio se buscarán las huellas de ese otro tiempo... El espacio como testigo, supone que cualquiera en ese lugar en otro tiempo hubiese presenciado (visto, oído, sentido) aquello que ahora es pasado.

⁴ Casey, E.S., *Remembering. A Phenomenological Study*. Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1987. Obra citada por P.R. en MHO, p. 44.

servir como punto de apoyo para la memoria: desde una postal, a una canción, pasando por un gesto. Una cosa “recuerda” *reminding* otra. El otro término es más interesante ya que describe la acción intersubjetiva de revivir el pasado. Recordar juntos a través de un intercambio de palabras y de preguntas. Esta forma de memoria es típica de la oralidad, es el pasado común que la conversación reflota casi como en una *evocación* colectiva. Por otra parte el reconocimiento implica la identificación de la representación del pasado con aquél pasado acontecido. El pasado recordado no es el pasado vivido pero se lo reconoce como tal, de lo vivido solo queda el recuerdo, y por eso reconocer en el recuerdo lo vivido es la única forma que tenemos de hacer menos ausente lo ausente. Decimos que el pasado “queda”, que el pasado “está” en la memoria pero sabemos que lo que queda es otra cosa, que lo que perdura es otra cosa, y que la posibilidad de no reconocer nuestro pasado en nuestros recuerdos es algo real. El reconocimiento tiende un puente vital con el presente. Puedo tener recuerdos en los cuales ya no me reconozco, los conservo como meras imágenes de un pasado que podría ser de otro, del mismo modo puedo reconocerme en recuerdos que en realidad no he vivido, son recuerdos de cosas que imaginé, que quise, que me contaron o que le pasaron a personas cercanas etc. (MHO, pp. 47-48) Con estos ejemplos buscamos asignarle un papel diferenciado al reconocimiento frente a las demás formas de memoria que hemos descrito. Sobre este punto volveremos a la hora de desarrollar la relación memoria-identidad en el apartado quinto de este capítulo.

Habría que hacer una consideración más con respecto a la diferencia entre memorización y rememoración o recuerdo. Con esta distinción nos introducimos en un enfoque más pragmático. La pregunta ya no es qué es o qué fenómenos comprende la memoria sino qué hacemos a partir de ella. Nos detenemos en esta distinción en particular porque consideramos que ayuda a clarificar la naturaleza de la memoria. Ricoeur le dedica una larga sección a lo que llama las “proezas de la memorización” (MHO, pp. 69-83). En síntesis, Ricoeur busca mostrar que el arte de la memorización nace de las cualidades de la memoria pero en su desarrollo, de alguna manera, niega las características que le son más propias, y, por ende, no sirve como modelo para

comprender el funcionamiento de la memoria. El arte de la memorización niega el olvido y niega el ser afectado por el tiempo (MHO, p. 82). La memoria del *ars memoriae* parece capaz de contenerlo todo y de preservarlo intacto a través del tiempo. Para ello aquello que el trabajo de la memorización retiene ha sido cuidadosamente modificado en el espacio de la imaginación. Asociaciones con lugares, construcción de imágenes, establecimiento de relaciones que ayuden a la memoria, búsqueda de asociaciones, repetición, etc., todo es válido a la hora de resguardar lo memorizado contra el olvido. ¿Pero no es como veremos más adelante el olvido algo consustancial a la memoria? Si tomamos a la memorización como práctica que define la memoria, ¿no pasaremos por alto acaso que recordar es también poder olvidar, que la memoria sin el olvido no es tal, que lo prodigioso no puede ser esgrimido como norma? Y, por otro lado, el carácter activo de la memorización no es acaso contrario a nuestra experiencia más cotidiana en la que la memoria es afectada sin que intervenga ninguna actividad extraña. ¿No es acaso inmensamente más grande el continente de lo que recordamos sin haber tenido que memorizar nada que las islas desperdigadas de lo que recordamos en virtud de haberlo memorizado conscientemente? Podemos subrayar, para cerrar esta distinción, que la vinculación al tiempo y al pasado tiende a perderse con la memorización, ya que su acción se desarrolla en un tiempo de características más neutrales e independientes con respecto a lo memorizado. La acción de memorizar se desarrolla casi fuera del tiempo, y lo memorizado, por ende, también pierde su vinculación intrínseca con lo vivido. Da lo mismo que haya memorizado algo hace una hora o hace un año, lo importante es la disponibilidad de ese contenido. En cambio el trabajo de la memoria acompaña lo vivido, depende de, y se sostiene en, lo vivido. Ninguna madre buscará memorizar que tuvo un hijo, incluso la fecha de su nacimiento, queda por lo general *grabada* sin que las artes de la memorización tengan que intervenir. El esfuerzo por memorizar, el trabajo de la memorización, no da cuenta del pequeño milagro que es ir recordando lo que vamos viviendo sin que uno se lo proponga, o tenga conciencia de la actividad de su memoria. La memoria en este sentido debería incluirse dentro de lo que, en *Philosophie de la volonté I*, Ricoeur clasifica como lo involuntario absoluto (el carácter, el inconsciente, la organización y el desarrollo biológico, el nacimiento). En efecto, podemos querer recordar, pero:

¿recordaremos?, podemos, también querer olvidar, pero: ¿olvidaremos? Es desde esta perspectiva pragmática en la que lo voluntario y lo involuntario se enfrentan que nos interesa abordar los dos ensayos de Freud que Ricoeur analiza en MHO.

El primero de los ensayos es «Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten»⁵ [rememoración, repetición, perlaboración] un texto de 1914. En este ensayo Freud plantea que, en el caso de recuerdos traumáticos que la memoria ha borrado, existe una tendencia en virtud de la cual el paciente sustituye la acción al recuerdo. El paciente “repite” compulsivamente una acción ligada a un hecho del pasado que no puede recordar. Este recuerdo hundido en el olvido aflora bajo la forma de acciones presentes que de alguna manera evocan ese recuerdo al cual el paciente no puede acceder. Existe como un mandato que sobreviene del pasado que el paciente no puede eludir. Su presente deja de ser suyo, y repite algo que él desconoce. Ante esta situación, el psicoanálisis propone un “trabajo de memoria” que permite recuperar la memoria perdida y librar el presente de la repetición ligada al hecho traumático del pasado. A la compulsión de repetición Freud opone el trabajo de memoria. Trabajo que tal como subraya Ricoeur implica el esfuerzo conjunto del analista y del paciente (MHO, p. 85). Este trabajo es imposible si el paciente no asume su enfermedad y se compromete a buscar una relación más verídica con su pasado (MHO, p. 86). Tomando la idea de Ricoeur de la acción como texto, en el caso de la repetición, el texto de la acción tiene su clave hermenéutica en un pasado borrado. La repetición como texto puede interpretarse como irrupción reiterada de un fragmento de sentido cuyo verdadero significado solo puede ser descifrado a partir de la recuperación del contexto original. La analogía propuesta por Ricoeur entre texto y acción también se sostiene en este caso por las variaciones “poéticas” que reviste la repetición: no hay sólo una insistencia fuera de contexto, sino muchas veces variaciones metafóricas o metonímicas de la acción original, la repetición es una repetición de lo equivalente, no siempre de lo idéntico.

⁵ Freud, S., «Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten», in *Gesammelte Werke*, t X, Francfort-sur-le-Main, S Fischer Verlag, 1913-1917, pp126-36. Se consultó Freud S., *Obras Completas*, Trad. Luis López-Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973.

El segundo ensayo es «Trauer und Melancholie»⁶ (1915). Aquí lo que le interesa a Ricoeur es subrayar el paralelismo y la articulación entre trabajo de memoria y trabajo de duelo. En este ensayo a Freud le interesa puntualmente definir y describir el cuadro de la melancolía. El duelo aparece como una respuesta "sana" ante la pérdida frente a la respuesta patológica que sería la melancolía. El duelo es una reacción ante la pérdida de una persona amada, o de una abstracción erigida en sustituto de esa persona como pueden serlo la patria la libertad, u otro ideal (MHO, p. 87). El objeto perdido prosigue su existencia en la psiquis. La *libido* permanece ligada a él. El recuerdo y la espera que produce esa supervivencia psíquica del objeto perdido chocan con la realidad. La realidad opone una resistencia, marca la ausencia donde la psiquis añora o espera reencontrar lo perdido. El proceso de duelo es el proceso por el cual la *libido* termina liberándose del objeto perdido y logra asociarse a un nuevo objeto. Para ello la realidad de la ausencia debe imponerse sobre la realidad de la presencia psíquica del objeto perdido. Esta imposición se logra en muchas culturas mediante ritos que buscan hacer visible la ausencia, vestirla para que su realidad logre imponerse. El duelo es también un duelo en el sentido de lucha entre la persistencia psíquica del objeto perdido y su ausencia real. El tiempo del duelo, es un tiempo de transición, un tiempo para asumir la pérdida, un tiempo que termina con la instauración de un nuevo presente. Un presente para el cual el objeto perdido forma parte del pasado real y psíquico. Cuando esta liberación no sobreviene, y la *libido* queda sujeta al objeto perdido, puede sobrevenir una devaluación progresiva del yo y de su presente frente a una sobreestimación del objeto perdido que deriva en el cuadro descrito como melancolía. No entraremos en la descripción de la melancolía ya que no hace a nuestro tema. Sí, retengamos que el pasado, no siempre adviene naturalmente, sino que en muchos casos exige de nuestra parte un trabajo. «El trabajo de duelo es el costo del trabajo de memoria, pero el trabajo de la memoria es el beneficio del trabajo de duelo.» (MHO, p. 88) Cuando el pasado es asumido como pasado, recuperamos plenamente nuestra memoria, la posibilidad de evocar su recuerdo en el presente.

A partir de la noción de trabajo común a las expresiones “trabajo de duelo” y “trabajo de memoria” Ricoeur define el recuerdo no solamente como algo *sobre* el tiempo sino como algo que *requiere tiempo*, un tiempo de duelo (MHO, p. 89). El duelo hace que el pasado deje de pasar en el presente: en virtud de él, asumimos nuestros recuerdos como recuerdos, y nuestro deseo se desliga de sus objetos perdidos. En cierto sentido, porque constantemente hacemos el duelo de nuestro pasado, logramos dar al presente una proyección hacia el futuro, y experimentamos el tiempo como paso irrepetible. Allí donde el duelo no se hizo, el pasado fluye, desborda, haciendo del presente un más allá, un tiempo detenido, un espacio poblado de fantasmas donde el deseo vaga hacia lo que fue.

Tanto la temática del duelo como la temática del trabajo de memoria aluden indirectamente a la necesidad del otro para la conformación de la propia memoria. El trabajo de memoria descrito por Ricoeur es un trabajo con el otro. Por otra parte, el duelo en tanto pérdida implica siempre otredad. El duelo es la práctica por medio de la cual aceptaríamos la ausencia de un *otro* para dar lugar a la presencia de *otro*. Es aceptar que el pasado también *cambia* en la medida en que lo interpretamos desde un presente que nunca es el *mismo*. Tomar el duelo y el trabajo de memoria como las marcas más significativas de nuestra memoria conduce a una caracterización de la memoria no como mismidad, sino, fundamentalmente, como ipseidad, no como matriz de lo que ha sido y permanece idéntico a sí mismo, sino, principalmente, como fuente de promesas y proyectos. Recordar cómo *hacer presente*, *hacer presente* cómo tener futuro en un horizonte abierto a la singularidad del presente, abierto a la diferencia, al otro. Esta línea (que desarrollaremos en nuestra conclusión sobre las relecturas que la tematización de la memoria permiten de la obra de Ricoeur) nos lleva a dar un sentido nuevo al título *Soi-même comme un autre*. La relación sí mismo *como otro* describe la relación del sí mismo *como memoria*, relación en la que la identidad tiene siempre un carácter problemático e inacabado, fruto de los trabajos de duelo y de memoria que hacen posible, o

⁶ «Trauer und Melancholie», in *Gesammelte Werke*, t X, Francfort-sur-le-Main, S Fischer Verlag,

imposible, *su narración*. Pero antes de llegar a este punto, es preciso acompañar a Ricoeur en su esfuerzo de ir aún más lejos, en el análisis y la fundamentación de la memoria como fenómeno intersubjetivo. El *otro* no solo incluido, como acabamos de ver, en la naturaleza de la memoria como *práctica* sino también como alteridad que puede secundar o acompañar dicha práctica al punto de que podamos hablar de *recordar* en primera persona del plural. Veamos entonces ahora, los argumentos que, según Ricoeur, nos permiten hablar de una memoria colectiva.

1.2 memoria colectiva

Tal como procede ante otros problemas, Ricoeur analiza aquí dos tradiciones antitéticas que se enfrentan hasta encontrar los límites de cada una de ellas, límites que justifican la necesidad de construir una tercera posición que pueda traspasar esas limitaciones internas. Las tradiciones que se enfrentan son la de una fenomenología de la memoria individual (San Agustín-Locke-Husserl⁷) y la de una sociología de la memoria colectiva (Halbawchs⁸). Ricoeur pondrá el nombre de tradición de la mirada interior a la primera, y tradición de la mirada externa a la segunda. Organizaremos entonces la exposición de los argumentos en tres partes. En las dos primeras expondremos las limitaciones principales que Ricoeur encuentra en las tradiciones de la mirada interna y externa. En la tercera, expondremos las ideas centrales de la tercera posición.

Podría decirse sintéticamente que la tradición de la mirada interior encuentra en las *Confesiones* de San Agustín sus principales rasgos. Ricoeur la define a partir de tres características centrales: la naturaleza intransferible de los recuerdos, la memoria como vínculo original con el pasado, la memoria como "órgano" del tiempo (MHO, pp. 115-116), y finalmente, la memoria como forma de pensamiento (MHO, p. 119). La memoria constituye en efecto un modelo de propiedad: mis recuerdos en tanto míos no pueden ser de otro, el recuerdo es lo propio por antonomasia. Por otro lado, afirmar que en nuestra memoria

1913-1917.

⁷ MHO, pp. 115-146.

⁸ Maurice Halbauchs, *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1950. Ver MHO, pp. 146-151.

reside el lazo original que nos une a nuestro pasado, implica afirmar que la memoria resguarda nuestra identidad en tanto continuidad. También, puede decirse que la memoria en tanto órgano del tiempo, nos permite sentir el fluir del tiempo que va de la espera al recuerdo, y del recuerdo a la espera. Pero nos interesa subrayar la última de las características: la memoria en tanto contiene no solamente impresiones, sino ideas y nociones, se asemeja al *cogito*. Recuerdo sin alegría la alegría, sin tristeza recuerdo la tristeza, me recuerdo recordando, me acuerdo de todo lo que he hecho, me recuerdo a mí: el espíritu, afirma Agustín, es también la memoria misma (MHO, p. 119). O, dicho de otro modo, la memoria también es espíritu, es cogito. Subrayamos, esta característica porque vemos que a través de ella se puede fácilmente abrir una brecha hacia la alteridad, hacia un concepto de memoria que se pueda trasladar a otros. En efecto, si la memoria contiene inteligibles, nada impediría que esos inteligibles sean propiedad de otros, de muchos, y que por ende podamos, al menos en algunas situaciones, conjugar con sentido el verbo recordar a la primera, segunda o tercera persona del plural. En el caso de Locke, la situación es más compleja ya que él identifica directamente memoria y conciencia, conciencia e identidad. La identidad entendida como la propiedad de una cosa que se mantiene igual a sí misma, y distinta a las otras, en el tiempo. Además, de la cuestión de saber si es posible siquiera pensar este concepto de identidad sin alteridad, la pista, que según Ricoeur, nos habla de una dificultad teórica es la necesidad que tuvo Locke de plantear su filosofía política desde bases antropológicas diferentes que las de su teoría del conocimiento. ¿Qué relación puede establecerse entre el estado de naturaleza, y la situación de igualdad que supone, y el concepto de conciencias cerradas sobre sí mismas? (MHO, p. 130) Para Ricoeur la única respuesta es un vacío teórico, es la imposibilidad de desarrollar un pensamiento político desde el presupuesto de una conciencia que ignora la alteridad. El último eslabón de esta tradición que Ricoeur recorre es Husserl. En su caso, Ricoeur analiza básicamente dos textos, los estudios sobre la conciencia del tiempo, y la quinta meditación cartesiana. Vayamos, pues, a la lectura que Ricoeur hace de Husserl.

«Le primat ainsi accordé à l'autoconstitution du flux temporel ne fait pas tout de suite remarquer les obstacles que cet extrême subjectivisme oppose à l'idée d'une constitution simultanée de la mémoire individuelle et de la mémoire collective. Il faut encore découvrir que la conscience transcendantale constituée dans son flux se désigne elle-même comme *ego* lui-même transcendantal, autrement dit que la paire *cogito/cogitatum* se déplie dans la triade *ego/cogito/cogitatum*. Ce mouvement de radicalisation qu'on voit déjà amorcé dans *Ideen I*, est pleinement explicite dans la quatrième *Méditation cartésienne*, en réface précisément à la problématique intersubjective. La conscience transcendantale du flux se désigne alors elle-même comme celle d'un moi seul et la difficulté sera de passer de l'*ego* solitaire à un autrui capable de devenir à son tour un nous⁹. Or ce qui paraît manquer à l'approche égologique, c'est la reconnaissance d'une absence primordiale, celle d'un moi étranger, celle d'un autrui, dès toujours impliqué dans la conscience de soi seul.» (MHO, p. 138)

Vemos que aquello que Ricoeur objeta en Husserl es su idealismo, idealismo que aparece no solo en *Ideas*, y en las *Lecciones*, sino que es el punto de partida de Husserl para tratar la problemática de la *intersubjetividad* en las *Meditaciones cartesianas*. Tal como puede observarse a lo largo de su apartado sobre Husserl, Ricoeur no opone un argumento definitivo contra el idealismo, más bien, siguiendo de cerca los análisis de Husserl, introduce la sospecha de que el idealismo tal vez sea más un presupuesto que el resultado de la descripción fenomenológica que se quiere desarrollar.

Esta sospecha desemboca en la pregunta que cierra su comentario sobre Husserl: « (...) ¿para alcanzar la noción de experiencia común, hay que comenzar por la idea de lo propio, pasar por la experiencia del otro, y, finalmente, proceder a una tercera operación, llamada de comunitarización de la experiencia subjetiva? ¿este encadenamiento, es realmente irreversible? ¿no es acaso el presupuesto especulativo del idealismo trascendental que impone esta irreversibilidad, más que las propias exigencias de la descripción

⁹ Aquí Ricoeur cita un fragmento del párrafo 39 de las *Lecciones sobre la conciencia íntima del tiempo* en el que se subraya que el flujo es "solo y único".

fenomenológica?¹⁰»(MHO, p. 145) La pregunta que se hace Ricoeur entonces, es por qué no tomar otro punto de partida, por qué no partir de un presupuesto no idealista en el que el ego y el otro se constituyan *simultáneamente*¹¹? Un presupuesto en el que el *nosotros* sea tan primero como el *yo*? Según Ricoeur, la fenomenología idealista no tiene para oponerse a esta posibilidad una claridad conceptual irrevocable, ya que no puede probar su presupuesto, y su presupuesto la lleva a definiciones que van más allá de lo que una descripción fenomenológica podría alcanzar (este *más allá* se refiere básicamente a la autoconstitución del flujo de la conciencia, y a lo complejo que resulta en ella pasar de un *yo* a un *nosotros*).

La tradición de la mirada exterior no es exactamente la que concreta esta alternativa de otro punto de partida evocada por Ricoeur. En su *Memoria colectiva* Halbauchs no propone la posición complementaria que sugiere Ricoeur, sino una posición antagónica. Halbauchs plantea fundamentalmente que para recordar *necesitamos* de los *otros*. Pero agrega que nuestra memoria individual solo puede ser derivada de una memoria colectiva (MHO, p. 147). Es esta última consecuencia extrema la que Ricoeur pondrá en duda. En cuanto a lo primero, se condice perfectamente con lo descrito en nuestro enfoque general. Tanto el reconocimiento, como el "reminiscing", como la memoria de los lugares que habitamos, de los grupos a los que pertenecemos, como los procesos de aprendizaje mediante los cuales nos apropiamos de nuestra primera memoria a través de nuestra primera lengua, requieren de la participación de otros (MHO, p. 147). En este sentido puede decirse con

¹⁰ La cita entera en francés es: «Je voudrais plutôt poser une question que je tiens pour préalable: pour atteindre à la notion d'expérience commune, faut-il commencer par l'idée du propre, passer par l'expérience d'autrui, et enfin procéder à une troisième opération, dite de communautarisation de l'expérience subjective? cet enchaînement est-il véritablement irréversible? N'est ce pas la présupposition spéculative de l'idéalisme transcendantale qui impose cette irréversibilité, plutôt que la contrainte propre à la description phénoménologique? Mais une phénoménologie pure, c'est à dire sans présupposition, est-elle concevable et faisable?»(MHO, pp. 145) De la cita entera puede desprenderse el siguiente razonamiento que sí puede constituir un argumento: si el idealismo es un presupuesto que la fenomenología no puede probar, puede pensarse una fenomenología que parta de un presupuesto no idealista, y si las descripciones que ofrece esta última se ajustan mejor a nuestra experiencia, esto constituirá un argumento pragmático a su favor.

¹¹ Esta palabra es clave ya que marca la diferencia entre la propuesta de una posición complementaria y una posición antagónica como la que se verá más adelante defiende Maurice Halbauchs.

Ricoeur que *ego* y *alteridad* se implican mutuamente: hay *otro* desde que tengo memoria. O como dice Ricoeur, quizá citando a Halbauchs, «en réalité nous ne sommes jamais seul» (Ibíd.). Pero Halbauchs va más lejos: sostiene que no recordamos solos, que solo recordamos bajo la condición de colocarnos en el punto de vista de uno, o varios grupos, o de una, o varias corrientes de pensamiento. La memoria es lo que nos permite desplazarnos a través distintos cuadros sociales, la familia, la escuela, el trabajo etc. que constituyen los verdaderos detentores de la memoria. Según Halbauchs hay que renunciar a la idea de que "la coherencia de los recuerdos responden a la unidad de la conciencia". Esta observación no es más que una ilusión, allí donde nos vemos como productores espontáneos de recuerdos, o como fuente original de coherencia, no somos más que víctimas del medio social¹².

El problema, según Ricoeur, estriba en que Halbauchs termina defendiendo la tesis según la cual no somos sujetos auténticos de atribución de recuerdos con lo cual podría llegarse a la paradoja de concebir una sociedad sin actores sociales (MHO, p. 149). Pero los actos de colocarse en un grupo, o de desplazarse por distintos grupos, o de adoptar la perspectiva de uno u otro grupo, requieren, según Ricoeur, de una espontaneidad, de la posibilidad de que un sujeto pueda realizarlos activa y más o menos autónomamente, es decir, de un sujeto no solo activo sino con una memoria de sus actos, con una memoria propia, que excede los recursos de la memoria colectiva que defiende Halbauchs. El mismo uso que Halbauchs hace de las nociones de lugar y desplazamiento, pueden usarse como un argumento en su contra cuando sostiene que los cuadros sociales se imponen de manera unilateral a cada conciencia (Ibíd., p. 151).

Puede decirse, tal como insistiremos en nuestra conclusión, que existe una línea de continuidad entre SMA y MHO. En efecto, en el apartado III del tercer capítulo de MHO, Ricoeur propone extender la idea de apropiación de la teoría de la acción (los análisis de P. F. Strawson que Ricoeur retomó como vimos en SMA) a la teoría de la memoria (MHO, p. 153). La memoria entra dentro del

¹² Maurice Halbauchs, *La mémoire collective*, p. 83.

campo de predicados que delimitan lo que Strawson llama *Mind*. Una de las características distintivas de estos predicados es el hecho de que, si se pueden atribuir a uno mismo, se pueden también atribuir a otro (Ibíd., p. 154). Esto requiere que la atribución puede ser realizada o suspendida; que los predicados conserven su sentido en dos atribuciones distintas; y, que se respete la asimetría entre atribución a uno mismo y a otro (Ibíd.).

Todas estas condiciones se cumplen en el caso de la memoria. Los predicados de la memoria pueden atribuirse a todas las personas o a cualquier persona en general, y su sentido se comprende incluso si se suspende su atribución. Las biografías, las autobiografías y la literatura en general muestran esta necesaria inclusión de la memoria dentro de lo psíquico, y del carácter transitivo (*self-ascribable / other-ascribable*) de estos predicados. Esta posibilidad forma parte del sentido mismo de los predicados (MHO, p. 155). En efecto ¿qué querría decir recordar algo si ni el recordar ni lo que recuerdo no fueran una acción y un contenido susceptibles de ser atribuidos a otra conciencia? Sin embargo, decir que tanto las operaciones como los contenidos que conforman lo que Strawson llama *Mind* están atravesadas por el lenguaje, de modo que configuran el repertorio de predicados psíquicos de una cultura dada, no impide reconocer una asimetría entre recordar en primera persona y recordar en tercera persona. Esta diferencia remite a los distintos modos de confirmación de la atribución de los fenómenos psíquicos. En el caso de la primera persona la confirmación es inmediata, no hay distancia entre el sí mismo y sus recuerdos, se constituye así un modelo de posesión prediscursiva y antepredicativa, que sirvió de base a la tradición de la mirada interior. Sin embargo, incluso en este caso, existe la posibilidad de dudar del carácter propio de un recuerdo y de buscar algún tipo de confirmación, por ejemplo, cuando se confunde una escena onírica con un recuerdo, o se duda de haber estado en determinado lugar, y el diálogo con otra persona permite despejar la duda. Estas situaciones más o menos excepcionales ponen en evidencia la posibilidad de suspender la atribución. La confirmación en el caso de los fenómenos de la memoria que atribuimos a otros es conjetural y se basa en la interpretación de sus gestos, de sus acciones, de sus dichos (MHO, p. 156).

Partiendo de esta base (la extensión de la idea de atribución a los fenómenos de la memoria), Ricoeur destaca 4 características de la memoria que alientan la construcción de una fenomenología de la memoria no idealista, es decir, compatible con la idea de una memoria colectiva (MHO, pp. 158-159). Estas son: el carácter lingüístico de la memoria, la participación de los otros en la construcción y recuperación de nuestra memoria, las estructuras narrativas, en tanto "formas públicas" de apropiación de la memoria y el nombre como forma de pertenencia a una cultura dada. En efecto, la memoria se expresa y se comunica en una lengua que enlaza al individuo con una cultura y un tiempo dados. También es cierto que el otro está desde el inicio implicado en mi memoria y en muchos casos es en virtud de su oportuna intervención cómo puedo conservar, recuperar, o reconstruir mi propia memoria. El psicoanálisis es una técnica particular que ejemplifica este rasgo general. Por otro lado, como bien observa Ricoeur, decir la memoria, es contar la memoria. El individuo estructura un relato a partir de su memoria. Las formas que puede adoptar este relato son públicas, a través de ellas la experiencia individual se integra a las tradiciones narrativas de una cultura. Finalmente, el nombre, el nombre propio, nombre y apellido, constituyen un don que recibimos de otros. El otro está ya en la forma mediante la cual nos denominamos, esta forma es ya la marca de otros. El nombre nos identifica como hijos de, como hermanos de, como nietos de, etc. También nuestro nombre singular esconde una pluralidad, remite a una suerte de tripulación.

Finalmente, entre la memoria individual y una memoria pública, Ricoeur distingue la memoria de los prójimos como aquella memoria diferenciada que media entre lo colectivo y lo individual. Esta memoria es la memoria de los seres cercanos que cuentan para nosotros y para los cuales contamos. Es la memoria de los seres que se emocionaron con nuestro nacimiento, que llorarán nuestra muerte, que celebrarán o padecerán con nosotros las peripecias de nuestra vida. No es necesariamente una memoria hecha de coincidencias. Los prójimos son también aquellos con quienes compartimos diferencias pero que no desapruaban nuestra existencia. A través de ellos recordamos lo que somos y lo que podemos ser. Claramente se entretajan aquí una memoria en primera persona, en segunda persona del plural, y una memoria más o menos amplia,

en tercera persona del plural que rodea e incluye ese nosotros... Yo en un nosotros, un nosotros en un tiempo, o en una ciudad, un nosotros dentro de un país, etc.

2. Memoria e historia

2.1 Introducción

En este apartado nuestro objetivo es plantear la relación entre memoria e historia que puede desprenderse de la lectura de MHO. La idea clave que guiará nuestra lectura es la idea de dialéctica. En efecto, en una de las secciones de la tercera parte de MHO dedicada a la condición histórica, Ricoeur desarrolla *la dialéctica de la memoria y de la historia*¹³. Sin embargo, la lectura que proponemos no se centra únicamente en esa sección sino que pretende abarcar las tres partes principales de MHO: la primera que ya recorrimos dedicada a la memoria, la segunda que desarrollaremos a continuación dedicada a la epistemología de la historia, y, la tercera, que acabamos de mencionar, en la que Ricoeur reflexiona sobre la condición histórica.

Nuestra hipótesis de lectura es que en MHO desarrolla dialécticamente la relación entre memoria e historia en las tres partes que conforman la obra. Por desarrollo dialéctico nos referimos a un desarrollo en tres momentos en el que cada momento contiene de alguna manera el germen del momento posterior que luego se despliega a partir de una negación. Además, nos referimos a un desarrollo en el que el tercer momento permite relacionar de un modo nuevo los dos momentos anteriores. La descripción fenomenológica que realizamos de la memoria puede considerarse como el primer momento. En ella no hay una alusión al tema de la historia. Es como si se pudiera plantear todo lo que queremos decir sobre la memoria sin necesidad de desarrollar el tema de la historia. Sin embargo, ese despliegue fenomenológico de la memoria nos condujo a plantear la existencia de una memoria colectiva. En esta memoria

13

colectiva reside el germen que, a través de su negación, se desplegará en un segundo momento como historia. ¿Por qué a través de su negación? Porque tal como veremos, la historia se constituye como ciencia afirmando su autonomía respecto a la memoria. Finalmente, en el tercer momento, que a su vez es la tercera parte de MHO, una reflexión sobre nuestra condición histórica, es decir una reflexión ontológica, le permite a Ricoeur avanzar hacia una negación de la negación: plantear desde una perspectiva ontológica (ya no epistemológica) la necesaria correlación entre memoria e historia que conforma nuestro ser en el tiempo. En nuestras conclusiones tendremos la oportunidad de reflexionar sobre el alcance de este desarrollo dialéctico que estructura MHO, por ahora, detengámonos en cada uno de sus momentos.

Hemos visto más arriba que el enfoque fenomenológico de la memoria puede prescindir de un análisis del tema de la historia. La experiencia de la memoria es independiente de la existencia de una ciencia histórica. Pero, ¿tendría sentido la tarea de la historia sin el presupuesto de la experiencia de la memoria? Si el ejercicio de nuestra memoria es lo que constituye nuestro pasado en cuanto tal, sin dicho ejercicio la historia carecería de objeto. Ahora bien, la historia y la memoria plantean relaciones distintas con respecto al pasado. Como veremos a continuación, el presupuesto mayor de una epistemología coherente de la historia en tanto disciplina científica y literaria es la autonomía con respecto al fenómeno de la memoria (MHO, pp. 168-169).

2.2 Momento epistemológico

El momento epistemológico de la relación entre memoria e historia es el de la afirmación de la autonomía de la historia. Bajo esta óptica la operación historiográfica¹⁴ que describe Ricoeur concreta este proceso de autonomización con respecto a la memoria. La operación historiográfica tiene tres fases. Las mismas no responden a un orden cronológico, sino que se dan más o menos conjuntamente en el trabajo del historiador. La descripción detallada de cada una de ellas ocupa las principales secciones de la segunda

parte de MHO. Hagamos un breve punteo de estas fases con el objeto de demarcar más claramente la actividad de la historia de la actividad de la memoria.

A. Fase documental

La fase documental comprende el proceso que va del testimonio archivado a la prueba documental. Todo este proceso es un proceso signado por la escritura. Pero podemos señalar, con Ricoeur, algunas cuestiones previas que funcionan como condiciones de posibilidad, o, como supuestos de este proceso

En primer instancia como condiciones de posibilidad habría que hablar del tiempo y del espacio, del *tiempo calendario* y del *espacio construido*. En efecto, la historia del hombre se desarrolla según Ricoeur en un tiempo que no es ni el tiempo cósmico, ni el tiempo vivido; y en un espacio que no es ni el espacio geométrico, ni el espacio vivencial cuyo centro es el cuerpo propio. Sin el espacio habitado y construido por el hombre, y sin el tiempo medido y nombrado por el hombre, la investigación del historiador no encontraría parámetros. Su objeto se constituye junto con ese tiempo y ese espacio habitados y se diluye fuera de él (MHO, pp. 183-201). De estas condiciones ya se desprende el carácter social de la historia.

En segundo lugar, como supuesto básico, hemos de partir de la fiabilidad del testimonio. La memoria declarada no se convierte en documento hasta tanto no es registrada e integrada a un archivo. Pero para ello hay que poder *confiar* en su fiabilidad. Ricoeur analiza con profundidad la operación de testimoniar que está en la base tanto de la operación historiográfica como de las operaciones jurídicas. El *poder testimoniar* es una operación fundante del lazo social y puede caracterizarse a partir de seis grandes rasgos (MHO, pp. 204-206):

1. Todo testimonio implica una aserción con respecto a un hecho acaecido. Esto sucedió así. El testimonio tendrá la forma de un relato. El relato de

¹⁴ Ricoeur retoma en este punto los análisis de Michel de Certeau en *Faire de l'histoire*,

un hecho significativo. Dicho relato pretende marcar claramente una diferencia con respecto a la ficción, se cuenta lo sucedido. Contar es aquí dar cuenta de algo que pasó. Esta característica primera del testimonio, la de brindar información sobre algo que pasó es la que deberá ser corroborada luego por otros testimonios u otras pruebas.

2. La especificidad del testimonio con respecto a otro tipo de narración es que el que testimonia "estuvo ahí", estuvo en el lugar de los hechos. El que testimonia es un testigo, es parte de la escena que narra. Su narración cobra el valor de testimonio, no en el presente, sino con relación a otro tiempo, a otro espacio. Dejar un testimonio es atravesar con un relato los hechos del presente. El testimonio siempre trasciende el aquí y el ahora de los hechos, de ahí su valor: remite a ellos desde otro lugar.
3. El testimonio tiene una estructura dialógica. Está destinado a otros. El que testimonia, no solo dice "yo estuve ahí" sino que agrega "créanme". El oyente debe acreditar o desacreditar el testimonio. De esta característica se desprenden las distintas estrategias para certificar la fiabilidad de un testimonio. Aquí hay que sopesar motivos para confiar y motivos para sospechar.
4. La posibilidad de sospechar abre un espacio de controversia, un espacio de confrontación. Un testimonio puede ponerse al lado de otro. En la jerga judicial esto se llama "careo". La confrontación de una multiplicidad de testimonios permite corroborar un hecho y acreditar o desacreditar testimonios.
5. Frente a esta posibilidad de la sospecha, otra de las características del testimonio que le otorga fiabilidad es su permanencia en el tiempo. El testimonio fiable es aquel que se mantiene, aquel que el testigo está dispuesto a mantener frente a diversos interlocutores y en diversos

contextos. Es común que, frente a la imposibilidad de refutar determinados hechos, se busque desacreditar a aquel que da testimonio de ellos, obligándolo a cambiar sus dichos, si es necesario con amenazas, violencia, o falsificaciones.

6. El testimonio es una institución social basada en la confianza recíproca en la palabra del otro. Esta institución se ve claramente afectada, y al mismo tiempo se manifiesta como necesidad, cuando un régimen corrupto y autoritario instaure prácticas de vigilancia, de delación, de mentira generalizadas. En dichos contextos, el lazo social se deteriora ya que la palabra que circula es siempre una palabra devaluada, sospechosa, mentirosa. El hecho de que todos somos más o menos testigos fiables de lo que hacemos, y de lo que sucede a nuestro alrededor, es, según Ricoeur, un supuesto indispensable de la comunicación y del lazo social. Dicho al revés, no solo la historia y la justicia serían imposibles si ningún testimonio fuera fiable, la sociedad toda sería inviable (MHO, p. 208).

Aceptada la validez del testimonio en un sentido general, cobran sentido las operaciones de registro, archivo, y consulta que se realizan a partir de él. La constitución de los archivos implica ya una acción deliberada de *dejar abierta la posibilidad* de una historia, un comienzo de *historia*. Sin embargo, la memoria archivada no es aún documento histórico. Aquello que convierte la memoria archivada en documento histórico son las preguntas y las hipótesis que el historiador lleva a los archivos, así como el aparato crítico que pone en juego el historiador para acreditar el uso de esos archivos: «Pris dans le faisceau de questions, le document ne cesse de s'éloigner du témoignage. Rien n'est en tant que tel document, même si tout résidu du passé est potentiellement trace. Pour l'historien, le document n'est pas simplement donné, comme l'idée de trace laissée pouvait le suggerer. Il est cherché et trouvé. Bien plus, il est circonscrit, et en ce sens constitué, institué document, par le questionnement. » (MHO, p. 226). En este nivel lo que la historia puede probar a partir de documentos son hechos, es decir, puede verificar la verdad de proposiciones singulares que describen hechos acaecidos. En este nivel puede hablarse de

verdad o falsedad en un sentido popperiano. La prueba documental establece la verdad de un hecho (Ibíd., p. 227) pero no puede dar cuenta con el mismo grado de certeza que la reconstrucción del pasado en el que ocurrió dicho hecho sea la *verdadera*. El trabajo del historiador consiste en gran medida en estrechar la brecha entre la afirmación “esto ocurrió” y la afirmación “esto ocurrió de tal manera y por tales razones”. Con la segunda afirmación estamos claramente en la fase comprensiva – explicativa.

En este recorrido vimos como a partir de su pasaje a la escritura el testimonio se aleja progresivamente de la memoria declarada. Pierde su contexto, sus destinatarios originales, y se convierte en huella del pasado para una interpretación futura. La interpretación histórica implicará una crítica de los testimonios y la búsqueda de elementos de prueba para las hipótesis que se plantea el historiador. Todo esto conlleva un alejamiento progresivo de la memoria declarada, del testimonio.

B. Fase comprensiva - explicativa

De la fase comprensiva-explicativa podemos decir que la misma consiste en poner en relación una cadena de hechos en función de la pregunta “por qué” (MHO, p. 231). El título “Comprensión y explicación”, elegido por Ricoeur para la sección, busca anticipar la multiplicidad de modalidades explicativas que admite la historia. Las mismas van de la búsqueda de regularidades casi estructurales a lo largo del tiempo, a la comprensión de la acción de los agentes a partir de modelos teleológicos. Entre estos dos casos extremos la historia despliega un variado abanico de formas explicativas. Con relación a nuestro tema nos interesa puntualmente marcar en qué sentido esta fase desarrolla el proceso de autonomización de la historia con respecto a la memoria.

El hecho clave que marca aquí una divisoria de aguas es el objeto que la historia busca comprender y explicar: la realidad humana en tanto hecho social (MHO, p. 232). Explicar y comprender los cambios de esa realidad humana a través del tiempo es el objetivo de la historia. Para alcanzar dicho objetivo la

historia despliega sus preguntas, sus estrategias explicativas, su búsqueda de documentos y de pruebas. Podemos decir que la memoria contiene explicaciones pero no parece que explicar fuese su finalidad. Es en esta diferenciación que abre la posibilidad de pensar la historia, no solamente como algo distinto, sino como una crítica de la memoria colectiva. La historia posee un objeto propio (el cambio de la realidad social) y se desarrolla a partir de una distancia crítica que le permite aplicar una metodología científica. La memoria, individual o colectiva, por más que importe recursos explicativos de la historia, no trasciende el momento del testimonio.

C. Fase de representación

Esta fase que Ricoeur coloca al final de su exposición es, como vimos, parte de un proceso que en la práctica del historiador se da conjuntamente. *Tener alguna idea de cómo contar algo, que se supone habría pasado de una determinada manera, y qué podría probarse con determinados documentos*, son operaciones que se dan siempre en forma articulada. Sin ese avance conjunto, la operación historiográfica se trava. Lo interesante de esta última fase es que, sin desdecirse de todo los análisis de TR, Ricoeur separa aquí definitivamente configuración narrativa y explicación: «D'un côté, il est admis que la narrativité ne constitue pas une solution alternative à l'explication/compréhension, en dépit de ce que s'accordent curieusement à dire les adversaires et avocats d'une thèse que, pour faire vite, j'ai proposé d'appeler "narrativiste". De l'autre, il est affirmé que la mise en intrigue constitue néanmoins une authentique composante de l'opération historiographique, mais à un autre plan que celui de l'explication-compréhension, où elle n'entre pas en concurrence avec les usages du "parce que" au sens causal ou même final.»¹⁵ (MHO, p. 307). Veamos entonces en qué consiste la especificidad de la fase de la representación con respecto a las dos anteriores.

¹⁵ «Por una lado, se admite que la narratividad no constituye una solución alternativa a la explicación/comprensión, en desmedro de lo que acuerdan curiosamente decir los adversarios y los abogados de una tesis que, para hacer rápido, propuse llamar "narrativistas". Por otro, se afirma que la puesta en intriga (*mise en intrigue*) constituye sin embargo un auténtico componente de la operación historiográfica, pero en otro plano que el de la explicación/comprensión, en un plano en el que no compite con los usos del "porque" tanto en el sentido de causalidad como en el de finalidad.» Traducción propia.

La representación cierra el círculo de escrituras que caracteriza la historia. El recorrido que va de los archivos, a la prueba documental, de las hipótesis a los modelos explicativos termina en un nuevo texto. El texto en que el historiador cuenta a sus contemporáneos y a sus sucesores el pasado tal como entiende que *ocurrió*. Con este gesto la operación historiográfica desemboca en el mundo de la vida, en el mundo presente en el que el libro de historia va a poder ser leído y discutido. Con la representación, el historiador cumple su objetivo de dirigirse a otros, de contar a otros *el pasado*. Su texto de alguna manera está *puesto en lugar de* ese pasado. El pacto entre lector e historiador supone que dicho texto es una reconstrucción del pasado (MHO, pp. 359-367). Que dicho pacto se cumpla depende en última instancia de las tres fases: «Seul le mouvement de renvoi de l'art d'écrire aux "techniques de recherche" et aux "procédures critiques" est susceptible de ramener la protestation au rang d'une attestation devenue critique.» (Ibíd., pp. 363-364). Sin embargo, esta representación siempre es opaca. Tal como observa Ricoeur en la última nota de esta sección dedicada a la representación historiográfica, lo que hace opaca a la representación histórica es que brinda un conocimiento sin reconocimiento (Ibíd., p. 369). A diferencia de lo que sucede con la memoria, la imagen del pasado que ofrece la historia no es una imagen que podamos reconocer, es apenas una imagen que podemos aceptar críticamente.

En esta fase vemos que la historia completa el movimiento de autonomización que planteamos al principio de este apartado. La escritura de la historia construye una imagen del pasado que nunca podrá ser un recuerdo. Veamos ahora de qué manera historia y memoria vuelven a articularse en el momento ontológico.

2.3 Momento ontológico

Haciendo un breve recorrido por los temas que trata Ricoeur en la tercera parte de MHO intentaremos dar el sentido que tiene el término "ontológico" en este contexto. La condición histórica (título de la tercera parte de MHO) tiene tres

capítulos: (1) la filosofía crítica de la historia; (2) Historia y tiempo; y; (3) El olvido.

La idea de condición que atraviesa todos estos capítulos supone anterioridad con respecto a la historia en tanto disciplina científica. Hay que entender condicionamiento en dos sentidos: como aquello que hace posible, y como aquello que limita. Este momento metafísico de la reflexión de Ricoeur, no apunta a la ciencia histórica constituida como tal, sino a las condiciones de posibilidad de esa constitución. Puede haber historia porque nuestra condición es histórica. Esto que parece una tautología en verdad no lo es si ahora definimos, con Ricoeur, este aspecto de nuestra condición humana que al mismo tiempo limita y hace posible la historia.

(1) La filosofía crítica de la historia

El objeto de este capítulo es *deslegitimar las pretensiones de la historia a erigirse en saber absoluto y legitimar la historia en su vocación de construir un saber objetivo*¹⁶. Esta tarea crítica que emprende Ricoeur trasciende las cuestiones abordadas más arriba relativas a la operación historiográfica. Ricoeur se interroga sobre “la naturaleza de la comprensión histórica” implicada en la práctica histórica y siguiendo un modelo kantiano busca realizar una crítica de del “juicio histórico” (MHO, p. 385). Para realizar esta crítica, Ricoeur analiza cuatro grandes temas: la historia total, la autocelebración del presente, la imparcialidad y la interpretación. A partir de estos grandes temas se puede delimitar el alcance y las limitaciones de nuestro juicio histórico.

a) Historia total

La idea de una historia de la humanidad es una idea relativamente reciente que tiene como precursores a Herder, a Hegel, a Kant y a Novalis entre otros. También esta idea tiene epígonos actuales tales como Fukuyama y otros. El componente central de esta idea es que la historia como singular colectivo es la

¹⁶ Ricoeur, P. MHO, pp. 385.

historia en singular (La Historia) de un colectivo único (La Humanidad). Un solo sujeto, una sola historia. A esto podría sumársele la idea de una única razón ordenadora (MHO, pp. 394-395). Veamos algunas de las objeciones que Ricoeur realiza a esta idea.

- La existencia de historias especiales (políticas, diplomáticas, económicas, de las culturas, de las lenguas, de las mentalidades, de los pueblos, de los países, de los estados, de las clases etc.) no responde únicamente a un efecto de la especialización del trabajo de los historiadores sino a la diversidad del fenómeno humano. La unificación de esta diversidad de historias violaría lo que Hannah Arendt llama la *pluralidad humana* (MHO, pp. 395-396). Frente a la alternativa que la unidad venga dada por la aspiración a implantar un ideal para toda la humanidad (por ejemplo la paz y la difusión de los ideales democráticos) o esté dada por la razón misma de la historia que sería una y mundial, Ricoeur propone un concepto Leibniziano de todo que cobije en su seno la diversidad, la variedad y la complejidad del fenómeno humano (MHO, p. 397).
- La segunda objeción tiene que ver con el cambio de temporalización que implicó la modernidad y la dificultad que este cambio genera a la hora de una apropiación del pasado. La idea de progreso que caracteriza la modernidad no solo supone una mayor valoración del futuro con respecto al pasado, muchas veces se extiende a un sentimiento de ruptura con respecto al pasado. Escribe Ruge en una carta dirigida a Marx: «no podemos continuar nuestro pasado de otro modo que rompiendo

claramente con él.»¹⁷ Para que se dé esta unidad la fuerza integradora liberada por la energía de lo nuevo debería ser más fuerte que el elemento de ruptura que comprende el acontecimiento tenido por fundador de un tiempo nuevo. La historia reciente desmentiría esta posibilidad. En este sentido, el crecimiento del multiculturalismo y el efecto de extrañamiento (el pasado parece tan ajeno que no es identificado como propio) que produce el pasado son dos elementos a tener en cuenta (MHO, pp. 397-398).

- Finalmente, en su afán de historizar todo y de realizar una historia total, la historia no podría sortear la objeción perspectivista que le preguntaría por el lugar “desde cuál se escribe”, por la fundamentación del privilegio que otorga a su perspectiva que no deja de ser ella misma histórica, y por tanto, más relativa que absoluta (MHO, pp. 399-400).

b) Autocelebración del presente

En este punto, Ricoeur marca las dificultades, o el problema acaso insoluble, para la historia de cerrar el sentido del presente. La tesis que defiende Ricoeur es la imposibilidad para la “conciencia de actualidad” de pensarse completamente¹⁸. Los discursos sobre el “verdadero” sentido de nuestra “modernidad” o posmodernidad, tendrán siempre un estatuto controvertido, polémico, no concluyente (MHO, p. 402). Ricoeur muestra a partir de la crítica de distintos trabajos en los que se habla de nuestra modernidad (Descombes, Taylor), o de posmodernidad (Lyotard) , que no se trata nunca de análisis históricos, sino de descripciones sociológicas, de valoraciones ideológicas, pero que, así como no hay una historia total, no hay un sentido absoluto del

¹⁷ Ricoeur retoma esta cita de Koselleck en *L'expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 1997. p. 85.

¹⁸ MHO, p. 402, n. 18.

presente que pueda justificarse históricamente (MHO, pp. 407-412). La historia es historia del pasado: la utilización de categorías históricas para cerrar el sentido del presente, no podría justificarse desde una perspectiva historiográfica objetiva.

c) Imparcialidad

La comparación que realiza Ricoeur entre el juez y el historiador permite seguir estableciendo los límites que la condición histórica impone a la historia. Relevemos algunas de las notas características que surgen a partir de esa comparación:

- Tanto la tarea del juez como la del historiador se fundan en una intención de justicia y de verdad. Por esto ambos ocupan (de manera no excluyente¹⁹) el lugar de un tercero imparcial en la escena pública. Ambos comparten la obligación de la imparcialidad, pero este rol compartido implica de por sí un límite a las respectivas obligaciones (MHO, p. 413). No hay un *tercero* absoluto.
- Ambos trabajan con testimonios. Pero uno lo hace en el marco de un proceso que va de los archivos a la configuración de un texto. Y el otro, en un proceso que lleva al recinto en el que se dictará una sentencia (MHO, p. 415).
- La sentencia no puede ser revisada continuamente. Hay una instancia en donde el delito se considera cosa juzgada. (MHO, p. 421)
- La historia es objeto de continuas reescrituras. Si el juicio judicial es definitivo, el juicio de la historia tiene un carácter provisorio (MHO, p. 421).

¹⁹ Otros pueden aspirar también a esta posición (el Estado, el educador, un ciudadano etc.)

- Para el juez los inculpados tienen un nombre propio, y su tarea es repartir responsabilidades, manteniendo a distancia víctima y victimario (MHO, p. 421).
- El historiador no realiza, no puede, no debe realizar esto último. Como dijimos más arriba, su juicio es provisorio y el establecimiento de los hechos no equivale necesariamente a la determinación de culpabilidades. Su interés está más focalizado en los procesos sociales, en las responsabilidades colectivas, en la diversidad de factores involucrados (MHO, p. 425). Allí donde el juez deja de preguntar el historiador sigue inquirendo.
- Jueces e historiadores no se enfrentan solos a la necesidad de construir un relato fehaciente de lo acontecido. La mirada del ciudadano que a partir de su experiencia propia, del juicio de la justicia, y de los juicios de la historia, busca establecer un juicio propio fundado, es en definitiva lo que sostiene tanto la institución de la historia, como la institución de la justicia, sin ese ciudadano, la democracia constitucional perdería uno de sus pilares fundamentales (MHO, p. 436).

d) Interpretación

Por interpretación Ricoeur entiende una multiplicidad de actos de lenguaje que intervienen en las tres fases de la operación historiográfica y que puede reagruparse del siguiente modo (MHO, p. 442):

1. Clarificar, explicitar, desplegar un conjunto de significados considerados oscuros para facilitar la comprensión del interlocutor.
2. Reconocer que el mismo conjunto de elementos puede prestarse a otra interpretación, tener en

cuenta la posibilidad de una controversia entre interpretaciones rivales.

3. Fundar la propia interpretación en argumentos plausibles, probables.
4. Admitir que ninguna interpretación agota el sentido de lo interpretado. Un fondo de motivaciones personales y culturales que permanece inaccesible.

La interpretación no es, por lo tanto, algo específico de la fase representativa sino que atraviesa como dijimos todas las fases de la operación historiográfica. Está presente en el momento de la constitución de un archivo, en lo que mueve y dirige la consulta, en la crítica de los testimonios, en las hipótesis explicativas, en la elección de una determinada estructura narrativa o estrategia retórica. La interpretación atraviesa todo el trabajo de la historia, interpretación de escrituras, interpretación de otros.

(2) Historia y condición histórica

Tomando como punto de partida el análisis heideggeriano de nuestro ser en el tiempo, Ricoeur propone en esta sección un diálogo entre la historia y cada uno de los aspectos de nuestra condición temporal. Veamos brevemente cada una de las “respuestas” que la historia puede dar a la estructura temporal del *Dasein*, sin dejar de tener en cuenta algunos de los reparos que Ricoeur opone a Heidegger.

A) Temporalidad

Heidegger caracteriza la temporalidad del *Dasein* a través de dos elementos centrales: su apertura al futuro (el ser todo posible del ser), y su ser relativamente a su fin (muerte) (MHO, pp. 464-465). De todas las potencialidades, la muerte se muestra para Heidegger como la más propia del

*Dasein*²⁰: «En el desembozarse, “precurando”, este “poder ser”, se abre el “ser ahí” para sí mismo bajo el punto de vista de su posibilidad extrema. Pero proyectarse sobre el más peculiar “poder ser” [la muerte] quiere decir: poder comprenderse a sí mismo en el ser del ente así desembozado: existir. El “precurar” se revela como la posibilidad de comprender el más peculiar y extemo “poder ser”, o sea, como posibilidad de una existencia propia.»²¹

A esta interpretación de la temporalidad como estrato más fundamental de nuestro ser en el tiempo Ricoeur opone el siguiente reparo: «L'angoisse qui met son sceau sur la menace toujours imminente de mourir ne masque-t-elle pas la joie de l'élan de vivre? À cet égard, le silence d'*Être et temps* sur le phénomène de la naissance -du moins à ce stade inaugurale- est étonnant.»²². En efecto, de los dos elementos que caracterizan el ser-ahí en su temporalidad, uno termina prevaleciendo sobre el otro sobre la base de un argumento que convierte la posibilidad más extrema en la posibilidad más peculiar que abriría las puertas a la autenticidad. Pero no puede aspirar al mismo título lo que Ricoeur llama *Élan de vivre* o Spinoza llamaba *Conatus*. Los cuales pueden relacionarse con esas otras posibilidades no menos extremas y peculiares que son *nacer y dar a la luz*. Por este reparo, Ricoeur prefiere hablar del ser *ante* la muerte o *frente* a la muerte. Este *frente* a la muerte tiene para Ricoeur tres acercamientos posibles: la muerte desde la perspectiva del cuerpo propio, la muerte del prójimo, la muerte violenta del otro. Cada una de estas perspectivas configura nuestra experiencia de la muerte. La muerte como aquello que sabemos que nos ocurrirá, y que nos ocurre a pesar nuestro. Muerte sobre la cual nos informa la biología y nuestro saber más elemental sobre la vida. Muerte que nuestro deseo rechaza. Ricoeur la caracteriza como *radicalmente heterogénea a nuestro deseo*²³, solo nuestra voluntad puede *aceptarla* como lo *otro* que de por sí le tocará vivir (MHO, p. 467). La muerte del ser amado es definida por Ricoeur como una *amputación de la propia identidad* ya que el ser

²⁰ Heidegger M., *Ser y Tiempo*, Traducción de J. Gaos, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993. Ver especialmente: §53.

²¹ Heidegger M., op.cit., §53, p. 286.

²² Ricoeur P., MHO, p. 465.

²³ Más allá de que pongamos en duda esta heterogeneidad radical sigue siendo cierto que la muerte impone a nuestra sabiduría práctica el desafío de su aceptación no como un vivir para ella, pero como un *vivir sabiendo* que hemos de morir (MHO, p. 467).

amado es parte integrante de la identidad propia (MHO, pp468). La pérdida del otro equivale a pérdida de sí mismo²⁴. La misma es seguida por un proceso de interiorización del objeto de amor perdido, al término del cual puede uno reconciliarse con la pérdida en el caso de que el trabajo de duelo haya cumplido su finalidad (Ibíd.). Esta segunda perspectiva de la muerte nos enfrenta a la pérdida y la posibilidad del duelo. Finalmente, la otra perspectiva bajo la cual podemos experimentar la muerte es la de la *muerte violenta de los otros*. Esta experiencia no es para Ricoeur, como para Heidegger, necesariamente una experiencia *inauténtica*²⁵ de la muerte. La muerte violenta nos coloca frente a dos situaciones que movilizan una perspectiva ética: el temor al otro y el sentimiento de que toda muerte tiene algo de *asesinato* (MHO, p. 469). ¿Cuál es la réplica de la ciencia histórica a esta condición histórica en este diálogo entre ontología e historiografía que propone Ricoeur?

La historia se ocupa también de los muertos. Incluso cuando se habla de historia del tiempo presente los testigos son considerados como testimonios de *sobrevivientes* (MHO, p. 475). El reino del pasado es el reino de los muertos. Podría pensarse que la relación historia-muerte se da como una historia de la muerte. Pero la historia se relaciona con la muerte en un sentido más fundamental. Ricoeur sigue aquí a Michel de Certeau²⁶ y habla de una escritura-sepultura. La sepultura es una marca durable del duelo. La escritura es también inscripción de los ausentes en el presente²⁷. A través de sus relatos la historia devuelve una presencia a los muertos y los coloca ante

²⁴ «La perte de l'autre est en quelque façon perte de soi et constitue à ce titre une étape sur le chemin de "devancement".», MHO, p. 468

²⁵ Una de las críticas más grandes de Ricoeur a Heidegger tiene que ver justamente con la falta de sustento teórico de la noción de autenticidad y por ende de las clasificaciones que dependen de esta noción: « Or ce qui est appelé ici authenticité est sans critère d'intelligibilité: l'authentique parle de soi et se fait reconnaître comme tel par celui qui s'y adonne. C'est un terme autoréférenciel dans le discours d'*Être et Temps*. Son imprécision n'a d'égale que celle qui affecte d'autres termes du vocabulaire Heideggerien: la résolution, terme singulièrement associé au "devancement" et qui ne comporte aucune détermination, aucune marque préférencielle concernant un projet quelconque d'accomplissement; la conscience comme appel de soi à soi sans indication relative au bien ou au mal, au permis ou au défendu, à l'obligation ou à l'interdiction. » Ricoeur P., MHO, pp. 455-456.

²⁶ Certeau, M. de, *L'absent de l'histoire*, Paris, Mame, coll. "Repères sciences humaines et sociales", 1973.

²⁷ «L'écriture historique fait place au manque et elle le cache; elle crée ces récits du passé qui sont l'équivalent des cimetières dans les villes; elle exorcise et avoue une présence de la mort au milieu des vivants.» de Certeau M., op.cit., pp. 103.

nosotros en tanto lectores. De este manera nos permite situarnos dándonos un pasado, y nos permite tener un presente en la medida que nuestra lectura suscita nuevos sentidos. «Elle fait des mort pour qu'il y est des vivants»²⁸.

B] Historialidad

La historialidad define nuestro ser en el tiempo en tanto *provenir*. Si en la figura anterior la muerte acentuaba su carácter de *anticipación*, en la historialidad nuestro ser en el tiempo es caracterizado por el otro término "simétrico" que lo limita: el nacimiento: «EL hacer la pregunta referente a la totalidad del "ser ahí" bien puede poseer una genuina precisión ontológica. La pregunta misma puede haber encontrado incluso su respuesta en el "ser relativamente al fin". Pero la muerte solo es el "fin" del ser ahí formalmente tomada, solo es uno de los "fines" que encierra la totalidad del "ser ahí". EL otro fin es el "comienzo", el "nacimiento".»²⁹ Este nacimiento no debe ser interpretado de manera existencial, es también un existenciario: «Existenciariamente comprendido no es nunca el nacimiento algo pasado en el sentido de lo "ya no ante los ojos", como tampoco es peculiar de la muerte el ser de lo que "falta" porque aún "no está ante los ojos", sino que está por venir. El "ser ahí" fáctico existe naciendo, y naciendo muere en el acto, en el sentido del "ser relativamente a la muerte".»³⁰ Entre nacimiento y muerte se desarrolla nuestro ser en el tiempo como extensión³¹. La historialidad es lo que Heidegger también llama, retomando una expresión cara a Dilthey, *el continuo de la vida*. Esta extensión, o continuo, es caracterizada por su mutabilidad, su permanencia [mantenimiento de sí], y el su porvenir. La clave de su comprensión está para Heidegger en este último término que como dijimos definía la historialidad (MHO, p. 489). En la estructura del gestarse del "ser ahí" reside la comprensión

²⁸ De Certeau, M., op. cit., p. 119. [la historia "hace" muertos para que haya vivos.]

²⁹ Heidegger M., op. cit., §72, p. 403

³⁰ Heidegger M., op. cit., §72, p. 405

³¹ «La thèse est alors que seule la pensée de l'être-pour-la-mort est susceptible de donner un ancrage ontologique à l'idée d'intervalle (que Dilthey n'a jamais considérée), sous la condition complémentaire que la naissance soit à son tour interprétée comme l'autre "fin", symétrique de la fin par excellence; le *Dasein* peut alors être dit exister "nativement" comme il est dit exister "mortellement". Or qu'est-ce que l'intervalle, sinon le souci?» Ricoeur P., MHO, pp. 488-489.

ontológica de la historialidad³². «El proyectarse precursando sobre la posibilidad irrebasable de la existencia, la muerte, solo garantiza la totalidad y propiedad del "estado de resuelto". Mas las posibilidades de la existencia fácticamente abiertas no pueden tomarse a la muerte.»³³ Esta apertura va a ser encontrada en la herencia, en las posibilidades que entraña la "tradición": «El "estado de resuelto", en que el "ser ahí" retrocede hacia sí mismo, abre las posibilidades fácticas de existir propio en el caso *partiendo de la herencia que toma sobre sí* en cuanto yecto. El resuelto retroceder al "estado de yecto" entraña una "tradición" de posibilidades (...)»³⁴. Y más adelante agrega para subrayar ese juego de anticipación de la muerte y apropiación de una herencia que caracteriza la historialidad: «Sólo el ser en libertad *para* la muerte da al "ser ahí" su meta pura y simplemente tal y empuja a la existencia hacia su finitud. La bien asida finitud de la existencia arranca a la multiplicidad sin fin de las primeras posibilidades que se ofrecen, las posibilidades del darse por satisfecho, tomar las cosas a la ligera, rehuir los compromisos, y trae al "ser ahí" a la simplicidad de su "destino individual". Con esta expresión designamos el gestarse original del "ser ahí", gestarse implícito en el "estado de resuelto" propio y en que el "ser ahí" se hace "tradición" de si mismo, libre para la muerte, así mismo, en una posibilidad heredada pero, sin embargo, elegida.»³⁵. Este tono heroico se va extender a la explicación del gestarse de una comunidad, de un pueblo y a su destino colectivo. Bastante antes, Ricoeur habrá abandonado a Heidegger en sus elucubraciones. Veamos qué es lo que toma de la historialidad y cuál sería la réplica de la ciencia histórica a esta nueva forma que asume nuestra condición histórica.

Ricoeur critica a Heidegger la indeterminación de gran parte de su terminología (ver más arriba n. 23); la noción de autenticidad y la jerarquía que establece en el análisis del ser en el tiempo (ver n. 23 y MHO, pp. 489-490); el empleo de la noción de destino, con el salto y el riesgo de asociarla con comunidad o pueblo

³² «La cuestión del "continuo" del "ser ahí" es el problema ontológico de su gestarse histórico. El dejar en franquía la *estructura del gestarse* histórico y sus condiciones existenciario-temporales de posibilidad, significa el adquirir una comprensión ontológica de la *historicidad*.» Heidegger M., op.cit., §72, p. 405

³³ Heidegger M., op.cit., §74, p. 413

³⁴ Heidegger M., op.cit., §74, p. 414

³⁵ Heidegger M., op.cit., §74, p. 414

(MHO, p. 493); el lugar preeminente ocupado por la muerte; el no desarrollo de una reflexión no existencial del nacimiento en donde este no sea interpretado como evento simétrico a la muerte (MHO, p. 489 y punto anterior), etc. Sin embargo, puede rescatarse de Heidegger el haber planteado en la historicidad la relación con el pasado como resultante de un proyectarse hacia el futuro en busca de posibilidades propias. Y de haber introducido el tema del nacimiento, aunque dicha introducción no haya alcanzado, según Ricoeur, todo su poder heurístico debido a la preeminencia de la temporalidad entendida como tiempo fundante e interpretada como ser relativamente a la muerte.

Las dos réplicas que esta reflexión puede tener en la historia son las nociones de generación y de repetición. Ambas están relacionadas por la idea de vida. La noción de generación permite dar un contenido más concreto a la idea de herencia. Las instituciones humanas que estudia la historia son instituciones de la vida en la que la genealogía no puede ser reducida a un hecho de reproducción, sino que es el modo en que la vida se transmite simbólicamente e institucionalmente preservando su humanidad (MHO, p. 494). En cuanto a la "repetición" entendida como fuerza de lo posible, implica hacer historia teniendo en cuenta que los muertos son vivos de otros tiempos, que tuvieron sus proyectos, sus ideales, sus temores, sus equivocaciones y sus contingencias (MHO, p. 495). Esto implica romper con la fatalidad del pasado (el pasado entendido como algo que no podía acontecer de otra manera) y hacer historia teniendo en cuenta el pasado en todas sus potencialidades y asumiendo el significado de las mismas para el presente.

C] Intratemporalidad

Si la temporalidad es el tiempo de la anticipación, y la historicidad es el tiempo del provenir, la intratemporalidad es el tiempo de la preocupación, el tiempo del presente. La réplica a la preocupación es el referente último de la historia: los hombres preocupados por su actuar en común (MHO, p. 501). En el pasado y en el presente en que se hace y se escribe la historia. Es el tiempo en el que se desarrolla la reflexión de MHO. El tiempo presente en el que se entrecruzan y relacionan dialécticamente nuestro hacer memoria y nuestro hacer historia.

Este entrecruzamiento se funda en nuestra condición histórica tal como acabamos de desarrollarla. La posibilidad de construir libremente nuestra identidad depende de él: de que la historia no olvide nuestra condición histórica, y de que la memoria no pierda su relación autocrítica con la historia: «Ainsi encadrées, *histoire de la mémoire et historisation de la mémoire* peuvent s'affronter dans une dialectique ouverte qui les préserve de ce passage à la limite, de cette *hubris* que seraient, d'une part, la prétention de l'histoire à réduire la mémoire au rang d'un de ses objets, d'autre part, la prétention de la mémoire collective à vassaliser l'histoire par le biais de ces abus de mémoire que peuvent devenir les commémorations imposées par le pouvoir politique ou par des groupes de pression.»³⁶ Hacer memoria y hacer historia son capacidades constitutivas del *homme capable*. Esta sería una las tesis que Ricoeur quiere demostrar a lo largo de MHO.

(3) El olvido

¿Qué lugar ocupa el olvido en el contexto de este análisis de la condición histórica que estamos realizando? El olvido ocupa el doble lugar de límite y de horizonte. Límite en tanto el olvido es aquello contra lo cual se ejercitan tanto el historiador como la memoria. Horizonte en el sentido de que quizá pueda hablarse según Ricoeur de una memoria "apaisée"³⁷, de un olvido feliz (MHO, p. 536). En ese horizonte, que Ricoeur plantea en constante fuga, la temática del olvido se cruza con la problemática del perdón que tocaremos en el capítulo siguiente. En todo caso, así como no puede haber una reflexión total, tampoco es concebible una memoria sin olvido. Comentando el cuento de Borges que citamos en la introducción de esta tesis, Ricoeur habla de una *medida* en el uso de la memoria, del *no-exceso*³⁸ (MHO, p. 537). Según estas ideas podríamos ver en el olvido no solo el anuncio de nuestra finitud, sino también el signo de un principio vital. Esta ambivalencia se traduce en un doble significado del olvido: el olvido como "effacement des traces", como borradura de las huellas, y el olvido como "reserve", como recurso.

³⁶ Ricoeur, P., MHO, p. 511.

³⁷ en paz, tranquila, calma.

³⁸ La expresión que usa es "rien de trop".

A] El olvido como *borradura*

Para poder definir el olvido como "effacement des traces" es necesario diferenciar siguiendo a Ricoeur tres tipos de huellas: huellas escritas, huellas psíquicas, huellas cerebrales. El olvido como *borradura* es la pérdida parcial o total de las condiciones materiales de posibilidad de la memoria. Estaría sujeto a problemas vinculados a la geografía neuronal de nuestro cerebro y a su estructura funcional. Este olvido es principalmente un objeto de las neurociencias³⁹. Su equivalente en el plano de la historia es la destrucción de documentos, de archivos, de monumentos. Por un lado este olvido puede asociarse a disfuncionamientos, a accidentes, a lesiones, a elementos patológicos, etc. Pero, tampoco puede reducirse a lo *anormal*, el olvido es una de las figuras de lo ineluctable, como el envejecimiento, la muerte, y la erosión de todo lo creado por el hombre (MHO, p. 553). Por más esfuerzos de memorización, o de conservación del pasado que hagamos, por más intentos que hagamos de olvidar que olvidaremos.

Y sin embargo, detrás de la borradura subsiste el misterio del olvido, no como lo otro de la memoria, sino como un elemento que le es propio. El olvido ordinario nos enfrenta de manera cotidiana a aquello que sabemos que está pero que en ese momento nos es *inaccesible*. Este *estar* detrás del olvido abre un resquicio a la duda: ¿Qué tan profunda y definitiva puede ser la borradura? Entonces, Ricoeur habla de olvido de reserva, aunque el establecimiento de una frontera entre ambos no corresponda a la filosofía, sino a la "gran dramaturgia del ser" (MHO, p. 574).

B] El olvido como *reserva*

³⁹ Para la relaciones que Ricoeur establece entre filosofía y neurociencias ver Ricoeur P. y Changeux J.P.: *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. Paris. Ed. Odile Jacob, 1998. El punto clave de esta discusión es que las neurociencias pueden dar cuenta de aquello por lo cual pensamos, pero no, de aquello que nos hace pensar. La ubicación de las huellas cerebrales del recuerdo no aclararía el significado de la memoria. Ya que pensar las huellas es pensarlas como efecto de una causa pasada, como signo de algo ausente. Pero en tanto huellas carecen de alteridad: son pura materialidad, presencia. Para que remitan al pasado hay

Ricoeur define de la siguiente manera esta forma de olvido: «L'oubli désigne alors le caractère *inaperçu* de la persévérance du souvenir, sa soustraction à la vigilance de la conscience.» (MHO, p. 570). El olvido sería la inadvertida perseverancia de los recuerdos. Hasta dónde llega, o puede llegar esta perseverancia es algo que no podemos determinar. Ricoeur propone algunos marcos teóricos, algunas experiencias y argumentos para fundamentar este uso del término olvido. Mencionaremos aquí solo algunos.

- Bergson y Freud desde lugares distintos son dos abogados de lo "inolvidable". Una de sus diferencias importantes es el estatus que cada pensador confiere a la permanencia del pasado: en Bergson, la permanencia cubre todo lo pasado y tienen un carácter pasivo, en Freud abarca fundamentalmente lo traumático y tiene un carácter activo, lo olvidado se manifiesta como repetición (MHO, p. 577).
- La experiencia cotidiana de recuperar un recuerdo que se creía perdido nos hace sospechar que olvidamos menos de lo que creemos, y que recordamos más de lo que sospechamos recordar (MHO, p. 571).
- A estas experiencias de reconocimiento se suman otras que justificarían una concepción más estructural de esta forma de olvido como *lo disponible no consciente*: aquí habría que mencionar todos los saberes, todos los hábitos, todos los elementos estructurales de nuestro conocimiento, etc., que nos acompañan de manera silenciosa para poder intervenir en el momento en que el presente los requiera. De esta silenciosa disponibilidad depende en gran parte nuestra *seguridad* (MHO, p. 571).

El olvido puede ser visto entonces no solo como destrucción pero también como forma de conservación del pasado. *Nadie puede deshacer lo hecho, nadie puede hacer que no haya sido lo que fue.* Si prevalece el *haber sido*

que poder *pensarlas, interpretarlas*: como los anillos de los árboles, o los jeroglíficos. MHO, p.

sobre el *ya no ser* del pasado, el olvido se presentaría como un recurso inmemorial para nuestro trabajo de memoria, que involucra también la historia. Como adelantamos más arriba, el juego entre el olvido fundante (como recurso), y el olvido destructor (como borradura), es interpretado por Ricoeur como un drama de desenlace incierto que en el transcurso de nuestras vidas estamos llamados a actuar (MHO, pp. 573-574).

C] Pragmática del olvido

Ricoeur recorre a continuación, tal como lo había hecho en relación con la memoria, algunas situaciones ligadas a los usos y abusos del olvido. Mencionaremos algunas de estas situaciones, sin adentrarnos en las problemáticas que implican, ya que nuestro objetivo es básicamente circunscribir el fenómeno del olvido como parte de nuestra condición histórica, como paso previo necesario para ver de qué manera estos temas afectan nuestra reflexión sobre la identidad.

El primer orden de ejemplos que trae a colación Ricoeur tienen que ver con el psicoanálisis y con la trasposición a la memoria colectiva de algunos de sus conceptos claves. El psicoanálisis, señala Ricoeur, nos brindan dos enseñanzas que apuntalan la idea del olvido como recurso, o perseverancia inadvertida del recuerdo: que el trauma persiste en la memoria y que a través de sustituciones, síntomas, y repeticiones *se hace presente*; y que en determinadas circunstancias podemos recuperar grandes conjuntos de recuerdos que creíamos borrados. Luego, todos los fenómenos descritos por Freud en su *Psicopatología de la vida cotidiana* remiten directa o indirectamente al olvido. Actos fallidos, sustituciones, recuerdos pantalla, olvido de proyectos, de hechos etc. son todas situaciones que también se dan a la escala de la memoria colectiva. Ricoeur se apoya aquí en un trabajo de Henry Rousso sobre la "república" de Vichy⁴⁰.

552.

⁴⁰ Henry Rousso, *Le syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*, Paris, SEUIL, 1987

El segundo orden de ejemplos se vincula al carácter necesariamente selectivo del relato. No podemos recordar todo. Tampoco podemos contar todo (MHO, p. 579). De aquí surge la posibilidad de manipular el olvido a través de un relato canónico impuesto. Esta imposición realizada a través de la fuerza, de la intimidación, de la seducción o de la alabanza atenta directamente contra nuestro poder originario de contarnos nosotros mismos (MHO, p. 580). Este olvido, destaca Ricoeur, implica en muchos casos responsabilidades del tipo que se aplican en los casos de negligencia, de imprevisión, de imprudencia. Muchas veces la gente puede saber y elige no saber, puede desconfiar y elige creer, puede investigar y elige conformarse. El olvido es una imposición pero también es, en muchos casos, una opción cómoda para eludir la responsabilidad de contar la historia, la nuestra y la de lo que nos rodea, con nuestra propia voz, con nuestro propio relato (MHO, p. 580).

El último orden de ejemplos de manipulación del olvido que da Ricoeur es la amnistía. La amnistía pretende imponer un perdón para evitar la perpetuación de la violencia, de un conflicto, o para salvaguardar intereses sectoriales. Ricoeur cita el edicto de Nantes promulgado por Henri IV, como ejemplo paradigmático. Allí, en el primer artículo, se establece un lapso de tiempo durante el cual lo sucedido deberá ser considerado como no sucedido, y la memoria de los hechos en cuestión deberá apagarse. En el artículo dos, se anuncian penas para los que actúen en función del recuerdo de esos hechos que de alguna manera el artículo uno ha borrado de la realidad (MHO, p. 587). Con la amnistía se intenta borrar la memoria, y para ello se invalida la justicia y se censura la historia. Se priva a la memoria pública y privada de la posibilidad de cargar con sus traumas y de atravesar su correspondiente crisis de identidad. En algunos casos podrá ser un remedio de urgencia pero nunca está al servicio de la verdad, ni de la justicia, y menos de nuestro *poder de contarnos* (MHO, p. 589).

3. Ipseidad y perdón: el problema de la identidad en MHO

En este apartado nuestro objetivo es resaltar los aportes nuevos que realiza MHO al problema de la identidad con respecto a los enfoques de SMA y TR.

Asimismo, buscaremos poner en evidencia algunas preguntas que quedan abiertas respecto a la articulación de estos diferentes enfoques. En el carácter problemático, o abierto, que presenta esta articulación en MHO se fundamenta el esfuerzo de lectura conjunta que realizamos en esta tesis y las propuestas de articulación que realizaremos en nuestras conclusiones.

Retomemos para comenzar algunas observaciones de MHO sobre la *fragilidad* de la identidad⁴¹ que Ricoeur analiza al introducir el apartado sobre la manipulación de la memoria. La memoria es manipulada básicamente porque está puesta al servicio de una demanda de identidad. Y dicha demanda pone en evidencia la fragilidad de la identidad. ¿Qué es lo que hace frágil a la identidad? Su carácter puramente *presunto*, *pretendido*, *alegado*, responde Ricoeur (MHO, p. 98). La fragilidad de la identidad reside en las respuestas a la pregunta *quién* que adoptan la forma de una respuesta a la pregunta *qué*. Somos “esto”, somos “aquello”, somos “así”, todas respuestas en las que se pierde el *quién* original de la pregunta (Ibíd.). Después de esta observación, Ricoeur enumera tres causas más de la fragilidad de la identidad:

1. Su difícil relación con el tiempo: aquí Ricoeur retoma sin cambios sus análisis de SMA. La fragilidad de la identidad surge de la confusión de la identidad como mismidad con la identidad como ipseidad y del recubrimiento de la segunda por la primera (MHO, p. 98).
2. La confrontación con el otro experimentada como una amenaza: la diferencia puede ser vivida por un sujeto individual o colectivo como un peligro para su identidad, para su preservación (MHO, p. 99).
3. La herencia de la violencia fundacional. Las comunidades políticas nacen de enfrentamientos

violentos que luego son legitimados por una naciente institucionalidad (MHO, p. 99). La fragilidad, de la identidad colectiva en este caso, reside aquí en que en su origen hay divisiones y enfrentamientos violentos que no son plenamente asumidos como tales.

Esta fragilidad de la identidad convierte el recurso a la memoria en una manipulación. Manipulación para reafirmar una permanencia sobreactuada en el tiempo, para demonizar al otro, o para apuntalar la unión obtenida a partir de un costo humano que se pretende borrar⁴².

Si nos preguntamos ahora qué recursos opone MHO a esta *fragilidad* tendremos la respuesta que buscábamos con respecto a los nuevos aportes a la temática de la identidad que realiza esta obra con relación a las anteriores.

1. La capacidad de la memoria

El análisis fenomenológico de la memoria permitió mostrar de qué modos funciona la memoria y en qué mediaciones se apoya para sustentar nuestra identidad en el tiempo. Incluso, todos los *savoirs faire* implicados en las descripciones de SMA son almacenados en ella (MHO, pp32). La memoria no es infalible pero es el medio más seguro de que disponemos para resguardar nuestra relación con el pasado. Sin ella no hay posibilidad de *reconocimiento*, es decir, de aquello que convierte en *parte de nosotros* la información del pasado⁴³.

⁴¹ Estas observaciones deberán sumarse a las que realizamos en nuestro análisis de TR en los últimos párrafos del primer apartado del capítulo cuatro de esta tesis.

⁴² Un lugar común de esta estrategia manipuladora es la expresión "conquista al desierto". Resulta más fácil para la "conciencia nacional" decir que la historia Argentina comienza con una gloriosa conquista del desierto que asimilar que ya en sus orígenes nuestra historia ofrece un doloroso ejemplo de genocidio.

⁴³ «J'ai tenté dans *Soi-même comme un autre* de restituer à l'appropriation une partie de cette portée à l'occasion du rapport de l'action et son agent. Je propose ici de poursuivre plus avant cette ouverture en l'étendant au souvenir, tant sous la forme passive de la présence à l'esprit du souvenir qu'à la forme active de la quête du souvenir.» Ricoeur, P. MHO, p. 153

2. La historia y la crítica histórica

«Si la notion de faisabilité de l'histoire est si tenace, c'est sans doute qu'elle a l'ambition d'aligner notre rapport double à l'histoire –faire l'histoire et faire de l'histoire- sur la compétence constitutive du champ pratique de celui que j'appelle d'un terme englobant l'“homme capable”»⁴⁴ La clara demarcación epistemológica de la historia con respecto a la memoria y a nuestra condición histórica hace de la historia un aliado natural no solo contra el olvido sino, sobre todo, contra las simplificaciones o las manipulaciones de la memoria. Por un lado la autonomía de la historia garantiza el poder crítico de la historia con respecto a la memoria. Por otro lado, la relación entre ciencia histórica y condición histórica fundamenta la íntima relación que guarda la historia (en sus dos acepciones de ciencia y proceso histórico) con la conformación de nuestra identidad. Asimismo, la historia ofrece un modelo metodológico que también repercute sobre nuestra relación con nuestra memoria: «C'est sur le chemin de la critique historique que la mémoire rencontre le sens de la justice. Que serait une mémoire heureuse qui ne serait pas aussi une mémoire équitable?»⁴⁵

3. El olvido

El olvido como recurso parece cumplir una doble función con respecto a la identidad. Por un lado garantiza una apertura con respecto al presente. Es la capacidad del olvido que nos protege en definitiva contra ese exceso de memoria que limitaría nuestro presente histórico y el espacio para nuestras iniciativas. El olvido de reserva hace que el pasado esté presente de manera no invasiva, no “encombrante”. Por otro lado, el olvido de reserva ayuda a que no se cristalicen las formas que asume la mismidad como respuesta a la pregunta respecto a la identidad. Siendo la memoria más amplia que los relatos que la atraviesan, el olvido de reserva, ayuda a que toda respuesta deba ser

⁴⁴ «Si la noción de hacer historia es tan tenaz es sin duda porque tiene la ambición de alinear nuestra doble relación con la historia -“hacer La historia” y “hacer historia”- como competencias constitutivas del campo práctico del que llamo el hombre capaz.» Ricoeur, P., MHO, p. 391

⁴⁵ «Es en el camino de la crítica histórica que la memoria encuentra el sentido de la justicia. Qué sería una memoria feliz que no fuera al mismo tiempo una memoria justa?» Ricoeur, P. MHO, p. 650.

reformulada desde el presente de la iniciativa posibilitando nuevos recorridos en el *espacio de experiencia*. A estas observaciones se suma la cuestión del olvido como recurso frente al trauma. El olvido también preserva la identidad frente a situaciones demasiado traumáticas que el sujeto no está en condiciones de enfrentar, como vimos, ese pasado no se borra, sigue actuando, de alguna manera espera ser *asumido*, pero *mientras tanto*, y a pesar de los síntomas y de las repeticiones bajo los cuales se manifiesta, el olvido permite a la vida seguir su curso. El olvido forma parte de lo involuntario y, por lo tanto, no puede considerarse una capacidad en los mismos términos que el hacer memoria, el pedir perdón, o el hacer historia.

4. El poder de perdonar

La primera pregunta que debemos responder es por qué introducir el tema del perdón en esta reflexión sobre memoria e identidad. Los argumentos son cuatro:

- En primer lugar cabe subrayar que la inclusión de esta temática se da recién en el epílogo de MHO y a título hipotético: «Le pardon, s'il a un sens et s'il existe, constitue l'horizon commun de la mémoire, de l'histoire et de l'oubli.»⁴⁶ Ricoeur es conciente que la lectura filosófica que propone del perdón, y que sigue de cerca la lectura de Hannah Arendt sobre el tema⁴⁷, es una lectura "du religieux occidental" y que es del

⁴⁶ Ricoeur P, MHO, p. 593. "El perdón, si tiene sentido, y si existe, constituye el horizonte común de la memoria, la historia y el olvido".

⁴⁷ «Aquí, el remedio contra la irreversibilidad y carácter no conjeturable del proceso iniciado por el actuar no surge de otra facultad posiblemente más elevada, sino que es una de las potencialidades de la misma acción. La posible redención del predicamento de irreversibilidad - de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, o 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 entre los hombre. (...) Sin estar obligados a cumplir las promesas, no podríamos mantener nuestras identidades (...) Por lo tanto, ambas facultades dependen de la pluralidad, de la presencia y actuación de los otros (...) el perdón o la promesa realizados en soledad carecen de realidad y no tienen otro significado que el de un papel desempeñado ante el yo de uno mismo.» Arendt H., *La*

“espace de sens de ces religions” que se desprende el enigma del perdón. Por lo tanto la inclusión es una inclusión a medias realizada en el epílogo, en forma hipotética y reconociendo los límites culturales de la misma.

- En segundo lugar la introducción del perdón se relaciona con la *falta* que es una de las formas que asume nuestra *relación con el pasado* y que se pone plenamente de manifiesto en el momento de la *confesión*. Observemos que la confesión es una de las formas que puede asumir la identidad narrativa cuando la mirada retrospectiva asume una perspectiva ética o moral y apunta a reconocer las faltas del pasado⁴⁸. En este sentido no habría razón para excluir la falta ni el perdón de nuestro análisis. Podemos incluso suponer que una de las razones por las cuales las identidades narrativas no se manifiestan siempre como confesiones, no es porque no asumamos nunca una perspectiva moral, ni porque nuestro pasado esté libre de faltas, sino porque existe algo del orden del perdón.
- Finalmente, Ricoeur relaciona perdón y poder de actuar. Dice que el perdón, siempre usando el modo hipotético, es aquello que liberaría las capacidades del sujeto paralizadas por la falta (MHO, p. 593). En *La condición humana* podemos leer algo análogo: «Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad de actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarlos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias, semejantes al aprendiz de brujo que carecería de la fórmula mágica para romper el hechizo.»⁴⁹ Esta relación

condición humana, (1958), traducido del inglés por Ramón G. Novales, Barcelona, Paidós, 1993. pp. 256-257.

⁴⁸ «La forme spécifique que prend l'attribution à soi de la faute[falta] est l'aveu [confesión], cet acte de langage par lequel un sujet prend sur soi, assume l'accusation. Cet acte a assurément acte à voir avec [este acto tiene sin duda que ver con] la remémoration dans la mesure où dans celle-ci s'atteste une puissance de liaison créatrice d'histoire. Mais la remémoration est principalement innocente.» Ricoeur, P. MHO, p. 597.

⁴⁹ Arendt H., op.cit., p. 257

entre potencia y perdón justificaría la inclusión de esta problemática que había quedado afuera de SMA.

Analicemos ahora la bella fórmula con la cual Ricoeur define el perdón después de analizar la perspectiva de Hannah Arendt y de Olivier Abel⁵⁰. *En la desnudez de su enunciación la fórmula liberadora sería: "Tu vaud mieux que tes actes."* Vales más que tus actos. ¿Qué es lo que logra el acto de perdonar? Logra desligar al agente de sus actos. Es una "palabra" que desliga al agente de sus actos. Vuelve a otorgarle un crédito a su potencia para iniciar acciones nuevas, diferentes a las del pasado. En este sentido, tal como vimos en la cita de la obra de Arendt (n. 32), es una facultad que va junto con la facultad de prometer. Una liga mi acción a mi palabra, mientras que la otra desliga la acción del agente. Las dos permiten que podamos, en virtud de la intervención del otro, que nos perdona o ante quien nos comprometemos, definir y redefinir nuestra identidad.

Esto no quiere decir que el perdón borre la falta: «On peut témoigner de la compréhension au criminel, non l'absoudre. La faute est par essence impardonnable non seulement de fait, mais de droit.⁵¹» (MHO, p. 604). La falta puede ser olvidada con el tiempo o tenida en un olvido de reserva, pero el perdón no borra la falta. La fórmula que eligió Ricoeur es clara al respecto. Tampoco el perdón reemplaza a la justicia: «On ne saurait substituer la grâce à la justice. Pardonner serait ratifier l'impunité, qui serait une grande injustice commise aux dépens de la loi et plus encore des victimes⁵².» (MHO, p. 612). Quizá la diferencia entre la concepción de Arendt y Ricoeur sobre este punto estriba únicamente en que Ricoeur está considerando grandes crímenes y poniendo en tela de juicio las instituciones como el indulto o la amnistía. El perdón es un don. No puede imponerse, no puede convertirse en una institución. El perdón solo puede ser pronunciado por la víctima de la falta en el

⁵⁰ Olivier A., «Tables de pardon. Géographie des dilemmes et parcours bibliographique» en *Le pardon. Briser la dette et l'oubli*, Paris, Autrement, série "morales", 1992, pp. 208-236. Cita de Ricoeur en MHO.

⁵¹ «Podemos testimoniar comprensión hacia el criminal, no absolverlo. La falta es por esencia imperdonable, no solo de hecho, sino de derecho».

⁵² No se puede substituir la justicia por la gracia. Perdonar sería ratificar la impunidad, sería una gran injusticia no solo contra la ley, sino sobre todo contra las víctimas.

momento que pueda, o quiera, hacerlo. Es completamente asimétrico. Se puede pedir perdón, incluso en nombre de una institución, o de un estado, pero la respuesta a ese pedido siempre es silenciosa, depende del corazón de cada uno de los afectados⁵³. Aún así, es importante subrayar con Ricoeur que el perdón no borra, que a lo sumo alivia la memoria de unos y de otros. Este poder tiene que ser puesto en relación con las debilidades 2 y 3 que mencionamos más arriba.

Ahora bien, ¿qué conclusiones podemos extraer con respecto a los aportes de MHO a la caracterización de *l'homme capable* emprendida por Ricoeur en SMA? Este aporte se entiende mejor si partimos de la última parte de MHO dedicada al olvido: ¿qué se puede hacer contra esa *figura de lo ineluctable semejante al envejecimiento y a la muerte* que es el olvido⁵⁴? La respuesta a esta pregunta es simple, consiste en la ampliación de la antropología del *homme capable* que se explicita y fundamenta a lo largo de MHO: la capacidad de hacer memoria (MHO, p. 153), la capacidad de hacer historia (MHO, p. 391). Y frente al pasado que no se puede olvidar y que limita por el peso de la falta el desarrollo de nuestras capacidades: la capacidad de pedir y dar perdón (Epílogo). En qué sentido esta *antropología filosófica* es parte de la respuesta a nuestra pregunta por la identidad es lo que trataremos de responder en nuestras conclusiones.

⁵³ Ricoeur, P., MHO, pp. 624-630.

⁵⁴ MHO, p. 553.

Nuestras conclusiones retoman los capítulos centrales de esta tesis (III, IV y V). En la primera parte usaremos la idea de *identidad como potencia y acto* como bisagra entre las tres grandes obras que hemos analizado. El recurso a la idea de potencia se fundamenta en una relectura del último estudio de SMA. Siguiendo esta línea nos referiremos a la acción y a la identidad narrativa como las principales *actualizaciones* de la *identidad como potencia*. Al concluir esta primera parte realizaremos una breve recapitulación de todo nuestro recorrido para plantear las diferencias entre la pareja de conceptos ipseidad-mismidad y potencia-acto.

En la segunda parte, a partir de una reflexión sobre un testimonio Jack Fuchs, sobreviviente de un campo de concentración nazi, trataremos de pensar la memoria como potencia y como límite.

1. *La identidad como potencia y acto*

En el último estudio de *Soi-même comme un autre* Ricoeur se formula la pregunta por la unidad y el modo de ser del sí-mismo: *quelle sorte d'être est le soi?*¹ La respuesta a esta pregunta tiene un carácter exploratorio. Consiste en buscar una reapropiación adecuada de las categorías de potencia y acto con las cuales Aristóteles calificó la sustancia. La relectura que Ricoeur realiza de Aristóteles lo conduce a tres "perplejidades" que el pensamiento debería superar para poder realizar la apropiación propuesta. Estas perplejidades son: la determinación circular de las nociones de acto y potencia; la heterogeneidad de su dominio de aplicación (describen fenómenos físicos, y la praxis humana), y la primacía del acto² con respecto a la potencia (SMA, p. 355). A continuación realizaremos una propuesta que se inspira en el recorrido exploratorio que realiza Ricoeur y que a

¹ Ricoeur, SMA, p. 345.

² Suponemos que la perplejidad de Ricoeur sobre este aspecto se debe a una asimilación directa entre potencia ipseidad y acto mismidad. De realizarse esa asimilación se iría en contra de todo el esfuerzo de Ricoeur de priorizar la ipseidad.

nuestro juicio no sólo permite superar las perplejidades que señalamos sino que incorpora a nuestra respuesta otra de sus obras fundamentales: *Del texto a la acción* (1986).

Nuestra hipótesis es que si mantenemos en pie la pregunta que nos hicimos al inicio de esta tesis podemos mantener en suspenso la cuestión ontológica que Ricoeur enfrenta al final de SMA. Nuestra pregunta no es por el ser, sino por nuestro modo de pensar la identidad, y los elementos que dicho pensamiento articula. Se puede objetar que no se puede pensar la identidad sin pronunciarse sobre su ser. La objeción es válida pero no anula nuestro propósito. El ser de la identidad, tal como vimos, no es un problema que se dirima bajo la forma de una certeza epistemológica o filosófica, sino que se establece bajo la forma de la atestación. Esta experiencia basta a nuestros ojos para avanzar hacia una utilización no ontológica de las categorías de potencia y acto.³

Si hacemos una relectura del capítulo III dedicado a SMA podemos concluir que Ricoeur desarrolla en dicho libro una antropología filosófica de lo que él llama *l'homme capable*. Tal como vimos en el capítulo anterior los desarrollos de MHO deben sumarse a dicha antropología. Ahora bien, nuestra pregunta por la identidad no podría tener como respuesta una *antropología*. Nuestro interés específico por dicha antropología, no es una posible caracterización del hombre, sino cómo se plantea allí el problema de la identidad. Nos interesó la diferencia entre ipseidad y mismidad y el lugar de la alteridad en la caracterización de ambas formas de concebir la identidad. Es nuestra lectura *no antropológica*, es decir guiada por la pregunta *quién*, que nos permite una apropiación de SMA para pensar la identidad. Pero, ¿En qué consiste o cuál es el supuesto de esa lectura?

El supuesto que "mantiene en pie" la pregunta *quién* tanto en el caso de Ricoeur que escribe SMA, como en el nuestro que lo leemos, es lo que Hannah Arendt

³ «La atestación, diremos, no se limita a atestiguar el carácter ontológico que la diferencia entre *idem / ipse*: ella asegura muy bien la posible fecundidad de una reactivación [reprise] de la ontología en la línea de la *energeia-dynamis*.» Texto citado por Marie-France Begué en su libro sobre Ricoeur. Las referencias de esta cita son: AA.VV, Paul Ricoeur: les métamorphose de la raison herméneutique. Paris, Cerf, 1991. p. 398. Nuestro propósito es aquí mantener un tiempo más en suspenso el alcance ontológico de dichas categorías.

define como la pluralidad humana: «La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas.(...) El discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distinto.»⁴

En virtud de esta *pluralidad* que implica *igualdad* y *distinción* suponemos que a partir de la diversidad de identidades podemos remontarnos a capacidades comunes, acaso universales, que se actualizan de manera distinta en cada individuo, o comunidad. La respuesta a la pregunta *quién* comienza cuando las capacidades descritas en SMA se hacen efectivas. Y la *atestación* de SMA se da a partir del momento que verificamos que podemos remontarnos desde la diversidad de *actualizaciones* a las *potencialidades* que describe Ricoeur. Pero ¿cuál es el punto de partida de este juego de interpretaciones y lecturas? El punto de partida son las actualizaciones, solo a partir de ellas, *suponemos que existe* una potencialidad. La *potencia* es nuestra *clave de lectura* para interpretar las diversas manifestaciones de la pluralidad humana. Esto respondería a la tercer perplejidad que señalamos más arriba.

¿De qué modo se respondería a la primera? La respuesta sería que no hay circularidad ya que la potencia es siempre un supuesto que se establece a partir del acto. Pensamos la potencia como aquello que se manifiesta en el acto partiendo del supuesto de la pluralidad humana. La potencia es ese componente de igualdad que en una primera instancia proyectamos como *causa* de las diversas manifestaciones de la identidad. Es a partir de las manifestaciones, de las actualizaciones, que iremos determinando esa potencialidad en su diferencia. Pero la determinación nunca es completa ya que se mantiene en el modo de hipótesis. Nunca *sabemos* de lo que alguien es *capaz*. Solo podemos intuir, sobre

⁴ Arendt H., *La condición humana*, traducido del inglés por Ramón G. Novales, Barcelona, Paidós, 1993, p. 200.

la base del supuesto de la *pluralidad*, y a partir del análisis⁵ de las acciones, de las identidades narrativas y de la memoria que esta potencialidad contiene un fuerte componente de igualdad y un principio de distinción. ¿Pero podemos eliminar ese supuesto? Consideramos que no, ya que la pregunta que nos hacemos sobre la *identidad* dejaría de tener sentido.

En cuanto a la segunda perplejidad la misma no escondería ninguna dificultad ya que al plantear las categorías de potencia y acto como claves hermenéuticas de la identidad, y no como caracterizaciones ontológicas, estas categorías podrían aplicarse a otros dominios de la realidad. Hay una potencia y acto del cuerpo, como hay una potencia y acto de nuestra capacidad de contar historias. La potencia es un supuesto que solo se irá determinando de manera siempre incompleta e hipotética a medida que interpretamos sus actualizaciones. Ahora bien, ¿por qué estas categorías y no otras? ¿Cuál es la ventaja interpretativa que ofrecen? Una respuesta posible sería decir que brindan *inteligibilidad* al supuesto de la pluralidad. Pero dado que dicha respuesta podría ser acusada de circularidad, abordando el problema desde el otro polo pensaremos la acción y la identidad narrativa como actualizaciones de la identidad como potencia a los fines de ver si estas categorías aportan o no más luz a los problemas que fuimos tratando.

1.2 Actualizaciones de la identidad

Hablaremos en este apartado de dos grandes actualizaciones de la identidad entendida como potencia: la primera es la acción, la segunda es la narración. Al actuar, la identidad como potencia pasa al acto: el resultado es una actualización que pone en evidencia la potencia pero no agota su contenido. Sin embargo, para que la acción pueda poner en evidencia algo es necesario que la acción pueda ser interpretada y posea algún tipo de permanencia. El primer requisito será satisfecho si logramos demostrar que la acción funciona como un cuasi texto. El segundo puede darse por cumplido a partir de la fenomenología de la memoria

⁵ Esto es lo que Ricoeur llama el desvío de la reflexión por el análisis y que en última instancia permite la apropiación de todos los saberes que Ricoeur utiliza en SMA, en TR y en MHO para caracterizar el sí mismo (sociología, historia, psicología, filosofía analítica etc.)

que desarrollamos en el capítulo anterior. La segunda actualización, es la que desarrollamos largamente en los capítulos III y IV de esta tesis: la identidad narrativa. La identidad narrativa actualiza la identidad entendida como potencia configurando en un relato sus distintas actualizaciones, es decir, devolviéndo la unidad a la multiplicidad que adopta el despliegue temporal de la identidad en tanto potencia. Esta unidad interpreta la multiplicidad en una determinada dirección: no solo interpreta acciones pasadas sino que orienta actualizaciones futuras. Tanto una acción como una obra marcan un camino posible en la medida a partir del momento que son enmarcadas en un relato. A continuación desarrollaremos cada una de estas formas de actualización deteniéndonos especialmente en la primera ya que la segunda ha sido extensamente desarrollada.

1.2.1 La acción

¿En qué medida el texto puede ser un modelo para la fijación de la acción? Esta cuestión es tratada por Ricoeur en el ensayo "El modelo del texto" publicado en *Del texto a la acción*⁶. Ricoeur muestra que existe una proximidad entre discurso y acción que invita a pensar un modelo de fijación de la acción análogo al que se emplea con respecto al discurso. Esta proximidad alcanza incluso cierto grado de identificación cuando pensamos el discurso como un tipo de acción. Este juego analógico entre la acción como discurso y el discurso como acción sugiere la existencia de una matriz común que justificaría una misma estrategia metodológica de estudio. Veamos ahora cómo procede la fijación del discurso para ver después cuál sería esa matriz común que permitiría fijar la acción en un texto.

Ricoeur señala cuatro rasgos del discurso que lo diferencian de la lengua: su realización temporal (se habla de una *instancia del discurso*), su carácter autorreferencial (el discurso remite a un *sujeto*), su función simbólica (el discurso es *acerca de algo*), y, finalmente, su carácter intersubjetivo (el discurso implica un

⁶ Paul Ricoeur, *Del texto a la acción*, traducción de Pablo Corona, FONDO DE CULTURA ECONOMICA, Argentina, 2001.

otro, un *interlocutor*)⁷. El estudio del discurso supone la fijación del mismo. Esta fijación es el texto. ¿Qué sucede con los rasgos antedichos a partir de esta modificación? La palabra viva, evanescente, se convierte en *inscripción*, en palabra escrita. Al mismo tiempo esta inscripción borra el acto de decir. Queda lo dicho y se pierde el decir. Queda el *noema* del decir⁸. Con respecto al carácter autorreferencial del discurso, en el texto el mismo se debilita. El texto se cierra, se separa de su autor, lo convierte en un lector más. El texto tiene *autor* pero es también *autónomo*. El autor no es siempre el lector más calificado, no es el dueño de la lectura *correcta*. Mientras que en el discurso el sujeto está ahí para defender su palabra ante un interlocutor: el texto debe hacer su camino, el texto debe defenderse solo. Si el discurso es *acerca de algo*, y *refiere* a la situación de su instancia de enunciación, puede decirse que el texto, si bien no tiene una referencia ostensiva, proyecta delante de sí una situación, un escenario, un mundo posible⁹. De lo dicho a lo escrito, del *mundo* como trasfondo del discurso al *mundo posible* como conjunto de referencias abiertas por un texto. En síntesis, podemos decir que la escritura libera lo dicho del decir, libera lo dicho de la intención y de la situación del hablante. ¿Qué deviene el interlocutor del discurso? El interlocutor del texto es el lector, es, potencialmente, todo aquel que sepa leer: la escritura es el acontecimiento que libera lo dicho del acontecimiento, implica el pasaje de la orientación particular del discurso a la orientación universal del texto¹⁰.

La tesis de Ricoeur es que la acción significativa se puede convertir en objeto de la ciencia sin perder su carácter de *significatividad* gracias a un tipo de objetivación semejante a la fijación que se produce con la escritura¹¹. Este tipo de objetivación es posible en virtud de rasgos internos de la acción que la asemejan al acto de habla, a una suerte de enunciación. Si pensamos que hablar es un hacer veremos que los cuatro rasgos que vimos más arriba pueden caracterizar

⁷ *Ibíd.*, p.170.

⁸ Esta afirmación es solo parcialmente verdadera: el decir también deja marcas en lo dicho, la lingüística del discurso debe complementarse con la teoría de los actos de habla de Searle y Austin. *Ibíd.*, p. 171.

⁹ *Ibíd.*, pp. 173-174.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 175.

¹¹ *Ibíd.*, p. 176.

igualmente la praxis. La acción como acto significativo está emparentada con el discurso más allá de este caso particular.

En primer lugar, tiene un significado que puede desprenderse del acontecimiento. En este punto Ricoeur sigue a Anthony Kenny¹², y los desarrollos de la filosofía analítica en general en torno a la teoría de la acción. La acción tiene un contenido proposicional, un significado articulado según reglas lógicas y lingüísticas determinadas. Este significado incluye los rasgos que en el plano de la acción corresponden al plano ilocucionario del discurso y que permitirían elaborar modelos o reglas performativas para su comprensión¹³. Las respuestas a las preguntas: qué se hace al hacer y en qué medida el cómo del hacer condiciona el sentido de la acción, completan y sitúan el contenido proposicional de la acción.

En segundo lugar, en el mismo sentido que hablamos de una autonomía del texto podemos hablar de una autonomía de la acción. Como el texto, la acción también se separa del agente y desarrolla una cadena de consecuencias que éste no puede anticipar. Esta distancia entre la acción y el agente, análoga a la que se establece entre autor y texto, es la que convierte, la atribución de responsabilidad, o la autoría en el caso del texto, en un problema específico. El historiador, el detective, el crítico literario, el juez, tienen en común el oficio de pronunciarse con respecto a esa distancia, de *apuntalar* una intencionalidad por naturaleza evanescente, o dicho, en otros términos de determinar la *potencia* a partir del *acto*. Por otra parte, la posibilidad de esta objetivación responde a una fijación que se da en el orden social. La acción deja marcas en la memoria, deja huellas en los archivos, y se convierte en institución cuando su significado deja de coincidir con las intenciones de los actores¹⁴.

Podemos agregar que existen acciones memorables que se citan como si fueran textos. Este ejemplo permite una transición al tercer rasgo que describimos más arriba. La cualidad del texto que le permite trascender las referencias ostensivas que rodean la instancia del discurso, tiene su correlato en el plano de la acción.

¹² A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963

¹³ *Ibid.*, p. 178 n.

¹⁴ *Ibid.*, p. 180 n.

La acción también, sobre todo por su contenido ético, puede trascender el círculo espacio-temporal en el que se mueve el agente y orientarse a un *mundo posible*. Ricoeur habla de *pertinencia duradera*, e inclusive, de *pertinencia omnitemporal*¹⁵. En este sentido afirma que «la autonomía de las superestructuras en su relación con sus propias infraestructuras tiene su paradigma en las referencias no ostensivas de un texto». La historia puede leerse como un repertorio de acciones que han sido rescatadas de su contexto y han adquirido nuevos significados, o renovado su pertinencia, a lo largo del tiempo. Las instituciones en el sentido que les da Hegel son otro ejemplo.

Finalmente, como otro rasgo propio del texto que encontramos en la acción, cabe hablar de acciones cuyos destinatarios no están inmediatamente presentes o son potencialmente todos los hombres. El otro de la acción no es solo el contemporáneo, o el prójimo, son también los que nos han precedido, y aquellos que nos sucederán, los que conocimos y aquellos que no conoceremos. La acción humana también está abierta a cualquiera que *sepa leer*¹⁶. Podemos decir que todo agente es, en este sentido, un actor: su *acción* es *actuación*, es la *interpretación* de una situación potencialmente expuesta a la mirada de la humanidad. La diferencia fundamental es que la situación que *interpreta* el actor es una situación imaginaria. Si el actor interpreta un texto, ¿por qué no podemos decir que un texto permite interpretar la acción? Sin desarrollar esta analogía que no se encuentra en el ensayo de Ricoeur, pero que podría fortalecer su tesis, veremos ahora las cuestiones metodológicas que se desprenden de esta *modelización* de la acción.

La lectura de la acción

La lectura encierra para Ricoeur el paradigma de la interpretación de la acción, o de los fenómenos sociales, como una relación dialéctica entre comprender y explicar. La comprensión es la interpretación del fenómeno como totalidad que implica una jerarquización de sus partes. Esta interpretación tiene un carácter conjetural. Su condición de posibilidad es la distancia que se establece entre

¹⁵ op.cit., p. 181 n.

agente y acción, lo que llamamos más arriba autonomía de la acción. Esta característica de la acción, o de los fenómenos sociales, se funda en su naturaleza simbólica. Existe una plurivocidad específica del significado de la acción humana análoga a la que vimos arriba como propia del texto. Sin embargo, multiplicidad de interpretaciones no equivale a *indecidibilidad*. Este primer momento de la comprensión, que en el esquema fenomenológico corresponde a la *donación de sentido*, es secundado por estrategias de *validación* que componen el momento explicativo. La validación como «disciplina argumentativa comparable a los procedimientos jurídicos de la interpretación legal.» Una de estas estrategias se basa en establecer el carácter de deseabilidad de la acción y fundamentar su significado a partir de los aspectos motivacionales que responden a la pregunta *por qué x hizo tal cosa*. Ricoeur insiste sobre el carácter paradigmático del razonamiento jurídico, a mitad de camino entre la validación de la crítica literaria y la validación de las ciencias sociales, pero no profundiza mucho más estas cuestiones metodológicas. Resumiendo podemos decir que la interpretación de la acción supone dos mediaciones: el texto como fijación de la acción, o conjetura respecto al significado de la misma, en la fase comprensiva, y una modelización del comportamiento (como por ejemplo lo que Ricoeur llama carácter de deseabilidad de una acción) que permite validar o invalidar la conjetura en la fase explicativa. La fase explicativa no se vale de la causalidad sino de una fundamentación de las "razones para" a partir de pruebas, indicios, huellas, documentos.

La relación dialéctica antedicha es considerada también en su otra dirección: aquella que articula explicación y comprensión partiendo de la explicación. La explicación no es en este caso, un tipo de argumentación para validar una conjetura, sino una forma de explicación basada en el modelo estructural que se aplica a todos los tipos de signos análogos a los signos lingüísticos. La acción en tanto acción significativa está comprendida dentro de uno o varios sistemas semiológicos¹⁷. Las principales que deben poder establecerse son: «la relación general entre código y mensaje, las relaciones entre unidades específicas del código, {y} la estructura de la comunicación entendida como un intercambio de

¹⁶ op.cit., p. 182 n.

mensajes.»¹⁸ Este modelo de explicación está orientado a la búsqueda de correlaciones dentro de un sistema y no a la búsqueda de relaciones de causales. Explicar no es establecer relaciones consecutivas de causa y efecto, sino encuadrar el objeto en el sistema semiótico de correlaciones que lo definen. En segundo lugar, así como Ricoeur habla de una semántica profunda como *télos* y *fundamento* de los análisis estructurales de los mitos por Lévi-Strauss, en el caso de la acción, su enfoque en términos semióticos también debe estar orientado hacia una semántica profunda. Las estructuras «apuntan a las aporías de la existencia social, las mismas aporías en torno a las cuales gravita el pensamiento mítico»¹⁹, oposiciones tales como el nacimiento y la muerte, la justicia y la injusticia, la ceguera y la lucidez etc. Es en este nivel, en el que lo semiótico remite a una semántica profunda, que la comprensión no puede excluir el compromiso personal. Comprender una acción es comprometerse a explicarla ateniéndose a los límites que fija el sistema semiótico que le sirve de marco; pero explicar una acción es también comprometerse con comprenderla en su sentido profundo, en el sentido que inaugura en el trasfondo de las aporías que marcan el destino de la existencia social. El paradigma de la lectura cierra con este último nivel, en el que el científico social, como todo lector, no puede eludir el compromiso personal que atraviesa su tarea.

Si bien estos apuntes metodológicos de Ricoeur son un poco escuetos y el filósofo no nos da ejemplos que ilustren sus potencialidades intentaremos sacar algunas conclusiones. El modelo del texto como instrumento para el análisis de la acción se basa en dos tradiciones: la hermenéutica y la estructuralista. Ambas son revisitadas y ambas reciben una rectificación. El modelo de la operación hermenéutica aplicada al texto para Ricoeur no es la situación de diálogo sino la lectura. La lectura tiene la ventaja de reconocer la autonomía del texto con respecto al autor y al lector. Esta autonomía permite la constitución de un objeto más estable que en el plano metodológico posibilita la articulación entre comprensión y explicación, entre interpretación y validación. Desde esta perspectiva comprender una acción no es ponerse en el lugar del agente sino

¹⁷ *Ibíd.*, p. 192.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 193.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 194.

interpretar su significado y argumentar a favor de esa interpretación frente a otras conjeturas posibles. Modelo de argumentación jurídica. Con respecto al estructuralismo Ricoeur critica sus versiones más "solipsistas" que conciben los sistemas como cerrados y sin conexión con una semántica y con un analista que colocan en una relación de exterioridad. Son estas dos rectificaciones las que permiten conjugar y aplicar a la acción estas dos tradiciones de pensamiento. Otro elemento interesante del aporte de Ricoeur es el acercamiento de los análisis mitológicos y del análisis de la acción a partir de una semántica profunda que ambos fenómenos compartirían. Esta semántica común fundamentaría la eficacia del mito: el mito dentro del cual comprendemos nuestra acción, y nuestra acción en la cual reencontramos el mito.

Al pensar la acción como actualización de la identidad como potencia queremos decir que a través de ella podemos mentar lo que Ricoeur llama en distintos momentos de SMA *puissance d'agir*. La identidad como potencia es el *quien* en tanto capacidad de ir más allá de su acción que atestamos y del cual la acción del otro testimonia. Con este término tratamos de describir esa sobreabundancia que atribuimos, o podemos atribuir, al agente de una acción. Quizá la reflexión sobre el segundo ejemplo de actualización nos ayude a clarificar un poco más esta idea.

1.2.2 La identidad narrativa como *actualización*

Tal como vimos más arriba a través de un acto de síntesis de lo heterogéneo la *identidad narrativa* brinda un relato que proporciona un ordenamiento temporal a la multiplicidad de elementos que conforman la identidad. Sin la forma del relato esta unidad no puede alcanzarse. ¿De qué manera actúan con respecto a la identidad narrativa las categorías interpretativas de potencia y acto? O dicho de otra manera: ¿Qué quiere decir que el relato actualiza la identidad en tanto potencia? Quiere decir dos cosas: que todo relato supone la *potencia* de su protagonista: es decir un *poder hacer* que en otras circunstancias, o incluso en las mismas, podría actualizarse de otro modo. Esta *identidad en tanto potencia* es la que atribuyo al protagonista y me posibilita una identificación con él. Y, además, quiere decir que el relato no agota la identidad ya que el supuesto de la identidad en tanto potencia siempre abre la identidad a nuevas actualizaciones, en

acciones, discursos o relatos. El quién que trata de capturar el relato está siempre en fuga no solo por los motivos que ya vimos más arriba sino porque lo pensamos como potencia... Este esquema interpretativo se pone claramente de manifiesto con la ausencia o muerte de una persona: los que lo recuerdan siguen pensando su identidad en tanto potencia cuando se pregunta qué haría en tal circunstancia, o cómo reaccionaría ante tal acontecimiento. Es la fuerza de esta categoría con la cual pensamos la identidad que de alguna manera explica la expresión de Ricoeur que citamos más arriba según la cual toda muerte tiene algo de asesinato. Otro ejemplo que podría darse de la identidad como potencia es la de un atleta que trata de establecer *su* marca. ¿Puede preverse de ante mano? El trabajo y las sucesivas marcas irán develando hasta dónde aproximadamente llega su potencia pero el juicio siempre es aproximado. Estas categorías pueden aplicarse a algunas de las actualizaciones de las capacidades del *homme capable* o a éste en su conjunto. El autor que está detrás de una obra, no lo reducimos a la causa eficiente de esa obra, lo pensamos como potencia, nos preguntamos si realizó otras obras, nos preguntamos a veces cómo será su vida, nos imaginamos otras obras de él, o cómo él pensaría o apreciaría otras obras. Es un supuesto que nunca puede determinarse del todo pero que guía nuestra búsqueda y constitución del *quién*: pensar la identidad como potencia a partir de las actualizaciones de la identidad (sean éstas acciones, relatos u obras).

1.3 Recapitulación: ¿potencia / acto = ipseidad / identidad?

En el capítulo III se establecieron dos sentidos centrales de identidad: identidad *idem* e identidad *ipse* y se definió *atestación* como el tipo de confianza que me une a la ipseidad (que no implica certeza, ni verificación)²⁰. A continuación se describieron las distintas capacidades que caracterizaban al sí mismo y que conforman lo que Ricoeur denomina *l'homme capable*. En esa descripción se hizo especial hincapié en mostrar cómo cada una de ellas estaba atravesada por la alteridad y dependía de esa alteridad para su efectuación. Dentro de estas capacidades dos ocuparon un lugar central: la promesa que definió el tipo de perseverancia que caracteriza la *ipseidad* y el *poder contarse* que permite

configurar lo que denominamos *identidad narrativa* y que constituye una mediación entre *mismidad* e *ipseidad*²¹. En el capítulo IV a través de la lectura de TR tratamos de explicar más en detalle qué era y cómo operaba la *identidad narrativa*. Al finalizar ese capítulo subrayamos con Ricoeur que aquello que liga la identidad narrativa a la *ipseidad* es el instante en el que nos plantamos y sostenemos con nuestra acción el relato de nuestra identidad²². Ese instante ético de decisión y de acción por definición está fuera del relato²³, aunque el relato pueda nombrarlo, describirlo, anunciarlo. Es como sostiene Ricoeur parte de los componentes no narrativos de la acción (TRIII, p. 446). Cerramos pues el capítulo IV marcando los límites de la identidad narrativa y reafirmando la primacía del la ipseidad como mantenimiento de sí en la definición de la identidad. Sin este mantenimiento de sí el relato de la identidad caería del lado de la mera ficción. Finalmente en el capítulo V la lectura de MHO nos permitió completar algunos elementos que habían quedado pendientes en los dos capítulos anteriores. El tema de la memoria que no había sido estudiado como capacidad del sí mismo en SMA, la fundamentación de la noción de memoria colectiva que no había sido efectuada en TR, y que resulta clave para que podamos hablar de identidad colectiva, así como la demarcación de los límites y de las relaciones entre memoria e historia que no habían sido tratados en TR. Esto nos permitió dedicar el último apartado del capítulo V a los aportes nuevos que realizaba MHO con

²⁰ Sobre la relación atestación e ipseidad remito al capítulo XIV de *Paul Ricoeur: la poética del sí mismo* de Marie-France Begué. Buenos Aires. Biblos. 2003.

²¹ «Pero la identidad de la persona -insiste Ricoeur- no alcanzaría su plena humanidad (...) si entre estos dos tipos de identidades no surgiera la identidad narrativa como mediación. Ella es una identidad simbólica que dinamiza la conexión *idem-ipse*. (...)La persona comprendida *como* personaje de relato no es una persona distinta de sus "experiencias", sino más bien, al contrario, ella comparte el régimen de la identidad dinámica, propia de la historia narrada. Es importante entender el "como" tan representativo de la filosofía hermenéutica de Ricoeur. El es el que da el alerta acerca de la no-coincidencia total entre personaje de relato y persona real. El primero sirve de grilla para comprender a la segunda. La identidad narrativa no recubre de manera absoluta la sobreabundancia del si-mismo que es su fondo fundante.» Begué, M.F., *Paul Ricoeur: la poética del si- mismo*. Buenos Aires, Biblos, 2003. p. 253. Los subrayados son propios.

²² «Or, la lecture, avons-nous ajouté, comporte un moment d' *envoi*: c'est alors que la lecture devient une provocation à être et à agir. Il reste que l'envoi ne se transforme en action que par une décision qui fait dire à chacun: ici, je me tiens! Dés lors, l'identité narative n'équivaut à une ipseité véritable qu'en vertu de ce moment dérisoire, qui fait de la responsabilité éthique le facteur suprême de l'ipseité.» Ricoeur, P., TRIII, p. 447.

²³ Volviendo a nuestro análisis a partir de las categorías de potencia y acto podemos decir que ese instante no pertenece al relato, es un *poder* que acompaña la acción, o, que proyectamos detrás de ella. Lo que nos conmueve de una gran acción en el momento en que asistimos a ella, es el *poder* que pone en evidencia, es la potencia que suponemos detrás de esa actualización. Retomando la idea de la acción y la teoría de la lectura: podemos decir que estas acciones interpelan nuestra propia potencia, nos provocan a *ser*, a *actuar*. (Ver n. 21).

respecto a la problemática de la identidad. Dentro los mismos dedicamos una atención especial al tema del perdón.

Finalizado este recorrido propusimos retomar las categorías de potencia y acto partiendo de la propuesta que realiza Ricoeur en el último estudio de SMA. Nuestra idea es utilizarlas como una clave hermenéutica para interpretar en su conjunto la problemática de la identidad que fuimos desarrollando. Luego de un primer intento de fundamentación buscamos mostrar una posible aplicación al hablar de la acción y de la narración como actualizaciones de la identidad como potencia. Nuestro objetivo es ahora delimitar mejor su sentido exponiendo claramente las diferencias con las nociones *ipse / idem*.

Tal como vimos más arriba la identidad *idem* suponía la afirmación de que un sustrato se mantenía en el tiempo (habíamos hablado de unidad numérica, cualitativa y de continuidad en el tiempo como sus tres significaciones principales). En contraposición, la identidad *ipse* «no implica ninguna afirmación respecto de un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad»²⁴. Otra manera de definirla es decir que «su forma de permanencia en el tiempo deberá responder a la pregunta ¿quién? El ¿quién soy? Es "irreductible" a toda pregunta ¿qué?»²⁵. El modelo para pensar esta forma de permanecer en el tiempo es como vimos la promesa: la fidelidad a la palabra dada. «El "quién" de cada uno se edifica según como se mantiene ligado a su palabra, es decir, según como permanece fiel a ella.»²⁶ ¿Ahora bien en qué se diferenciarían potencia e ipseidad?

En primer lugar, hay que reconocer un recubrimiento de ambas nociones. La ipseidad tal como la definimos en el párrafo anterior contiene la idea de potencia. Si vamos al otro polo, la identificación con la mismidad también puede ser tentadora pero la mismidad no tiene por qué comprender la idea de potencia: en tanto invariable más bien se le opone. La idea de potencia es más amplia en cuanto a su dominio de aplicación. No incluye necesariamente la idea de

²⁴ Ricoeur P., SMA, pp. 12-13.

²⁵ Begué M.F., op.cit., p. 227.

²⁶ Begué M.F., op.cit., p. 232.

promesa. El mantenimiento de sí en la promesa sería la forma privilegiada por medio de la cual la identidad como potencia se actualiza, pero no sería la única. Vimos más arriba que la acción en general puede ser interpretada como una actualización de la identidad como potencia. ¿Pero se puede ceñir mejor este concepto? El recorrido que realiza Ricoeur al final de SMA por Aristóteles, Heidegger, Freud y Spinoza parecería señalar que no. Al menos Ricoeur mantiene la empresa de reapropiación ontológica de estos conceptos en el plano un plano de proyecto²⁷, o de posibilidad: «La atestación, diremos, no se limita a atestiguar el carácter ontológico que la diferencia entre *idem / ipse*: ella asegura muy bien la posible fecundidad de una reactivación [reprise] de la ontología en la línea de la *energeia-dynamis*.»²⁸.

La noción de identidad como potencia incluiría pues la ipseidad y sería una categoría abierta para pensar la identidad y no un concepto cerrado. Ofrecería una clave de lectura para sortear las paradojas temporales de la identidad que señalamos en la introducción. Unos versos de Píndaro pueden servirnos de ayuda para precisar su sentido «No, Alma mía, no aspiras/ a una vida inmortal, pero sí agota/los recursos factibles.»²⁹ La identidad como potencia sería el correlato de la atestación: «la precisión terminológica me lleva hoy a reservar el término 'atestación' para la relación con uno mismo, como foco *del poder ser propio*, y el término 'testimonio' para el vínculo con el otro, en la dimensión práctica y en la dimensión religiosa.»³⁰ La confianza o la seguridad que utilizamos para caracterizar la atestación sería una confianza, una seguridad, en la *identidad como potencia*. Esta noción permitiría una plena apropiación de la antropología filosófica que fuimos esbozando a partir de la articulación de SMA, TR, MHO, y TA. Las efectivizaciones de las capacidades de *l'homme capable* (hombre capaz) son actualizaciones de su identidad que nos remiten a su identidad como potencia. Esta no es igual para todos ya que solo puede interpretarse y

²⁷ «Bienvenu serait le penseur qui saurait porter la réappropriation "spinoziste" énergéia à un niveau comparable à celui qu'ot dès maintenant atteint les réappropriation heideggériennes de l'ontologie aristotélicienne.» Ricoeur, P. SMA, p. 367.

²⁸ Texto citado por Marie-France Begué en su libro sobre Ricoeur. Las referencias de esta cita son: AA.VV, Paul Ricoeur: les métamorphose de la raison herméneutique. Paris, Cerf, 1991. p. 398.

²⁹ Píndaro, Pítica III, épodo 3, en *Odas triunfales*, traducción de José Alsina, Barcelona, Planeta, 1990. p. 101.

³⁰ Ricoeur, P. Prefacio a *Paul Ricoeur: la poética del si-mismo*, de Marie-France Begué (op.cit.).

determinarse a través de sus actualizaciones. Por este motivo, *l'homme capable* habla de todos, pero cuando decimos la identidad como potencia estaríamos hablando de cada uno, estaríamos dando una parte de la respuesta a la pregunta *quién*. Si no identificamos completamente el agente a sus acciones, el autor a su obra, el narrador a su relato es porque pensamos su identidad como potencia.

Como dijimos más arriba, la estructura de esta identidad como potencia sería la antropología de *l'homme capable* pero su contenido es el contenido que le atribuimos a partir de la lectura de sus actualizaciones. La identidad como potencia se fundaría en el principio de la pluralidad que citamos más arriba: «Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse.»³¹

Sin embargo, existe la posibilidad del no-reconocimiento: no reconocimiento de la igualdad con el otro, de la distinción propia, de las potencialidades propias y ajenas. La identidad puede pensarse como mismidad, puede auto limitarse en sus realizaciones, puede negar mediante la violencia la alteridad que la constituye. Tal como vimos más arriba el peso de la falta o la melancolía pueden limitar la identidad como potencia. Al ser un supuesto que se establece a partir de la interpretación intersubjetiva de sus actualizaciones la identidad como potencia está sujeta a manipulaciones. Sin establecer determinismos mecanicistas, podemos decir que siempre existe un conflicto de interpretaciones, y según cómo se dirima dicho conflicto la identidad como potencia se fortalece o se debilita. Como segunda parte de esta conclusión, nos proponemos volver al tema de la memoria desde esta perspectiva.

³¹ Arendt H., *La condición humana*, p. 200

2. La memoria como potencia y como límite

Afirma Jack Fuchs, escritor y pedagogo, sobreviviente del campo de exterminio nazi de Auschwitz: «La memoria no previene ni limita la repetición del horror. Tristemente y con alguna melancolía reconozco que el ejercicio de la memoria, ahora tan extendido, no es mucho más que la escena de la buena conciencia, satisfecha en rituales de etiqueta o en especulaciones político-culturales.»³²

En efecto, tanto la idea de la memoria como la identidad son excelentes carnadas para una trampa ideológica. Ideológica en el sentido de que pueden servir para garantizar la reproducción de un orden social que supuestamente se pretende confrontar a partir de ellas. Tal como vimos, la memoria implica un perpetuo trabajo de memoria, no solo para evitar el olvido, sino para poner en su debido lugar el pasado y renovar su sentido presente. Sin este trabajo, el pasado se eterniza igual a sí mismo, y el presente lo conserva con una mirada nostálgica o melancólica. El haber sido y el no ser del pasado en lugar de abrir a potencialidades presentes, en lugar de suscitar un diálogo que renueve preguntas y respuestas, que actualice compromisos etc. nos atrapa en sus casas tomadas en las que tarde o temprano cobramos la apariencia fantasmal de sus moradores. El pasado nos emociona, nos conmueve, nos duele, pero no nos provoca, no impulsa acciones nuevas, no promueve reacciones vivas contra fenómenos más actuales. Conservamos un pasado que no interpela nuestra identidad como potencia. La memoria estaría puesta al servicio de la identidad como *mismidad*. El rasgo distintivo de esto es un adormecimiento del principio de pluralidad. El término ritual ejemplifica perfectamente este adormecimiento: hay algo que se repite de manera casi idéntica en el tiempo, roles y sentidos distribuidos de antemano que no se discuten, ni se renuevan, cierto aislamiento con respecto al presente, y una homogeneidad de pensamiento que unifica a los participantes. Tal como sostiene Fuchs, hay un culto de la memoria, un ritual extendido, en el que la admiración y el horror ante el pasado borra nuestra diferencia, nuestra alteridad, la distancia temporal que nos separa de ese pasado y no nos interpela la complejidad de nuestras potencialidades. Es como si el trabajo de duelo o de

³² Fuchs, J., "El suicidio de Iris Chang", Buenos Aires, Diario Página 12, 03/01/05

memoria hubiera quedado a mitad de camino y de alguna manera el pasado que se recuerda, que se conmemora, no dejara también de repetirse. Se repite en el modo en que es recordado y conmemorado, en la pasividad y la impotencia que nos emana de una conmemoración que se detiene en lo irreparable sin interpelar las potencialidades del pasado y del presente.

En el contexto que describimos en nuestra introducción, no es casual que suela asociarse la identidad y la memoria. Cuando la gente ve la identidad como un refugio, quiere decir que la identidad le sirve para protegerse de un ataque, que la identidad equivale a un retraimiento. Difícil es que ese retraimiento no sea un retraimiento en el pasado. Los dos movimientos antagónicos que caracterizan la sociedad contemporánea tal como la describimos en nuestra introducción encuentran una respuesta en la identidad, o en las ilusiones de la identidad³³. La identidad como ilusión de mismidad en un mundo en el que permanentemente nos vemos confrontados al otro: otras culturas, otros valores, otras formas de vida etc. Y la identidad también como forma de diferenciación en el contexto de una mundialización económica que tiende a igualar y homogenizar nuestras formas de consumo, de vida, de pensamiento. Sin embargo, pareciera que este repliegue en la mismidad no complica demasiado este movimiento ya que sus fundamentos culturales se difunden y consolidan sistémicamente a través del juego económico. El repliegue identitario implica en muchos casos la negación del otro. Esta negación repite un patrón de comportamiento individualista perfectamente en consonancia con el neoliberalismo³⁴, hasta podría hablarse de un *mercado* de identidades aisladas. Por el contrario, una respuesta que basara su autoafirmación en el intercambio con el otro, y la posibilidad de cambio, en la acción cooperativa y conjunta con otros, más allá de su eficacia, sí estaría poniendo en cuestión dicho patrón de comportamiento además de estar más en consonancia con la identidad entendida como potencia.

³³ Gómez García, P. "Las desilusiones de la identidad. La etnia como pseudo concepto." En *Ilusiones de la identidad*, Pedro Gómez García compilador, MADRID, Cátedra Universitat de València, 2000.

³⁴ Ezcurra, A. M., *¿Qué es el neoliberalismo?*, Buenos Aires, Le Lugar Editorial, 1998.

Bibliografía

- Abel, Olivier, *Paul Ricoeur, la promesse et la règle*, Paris, Michalon, 1996.
- Arendt, Hannah, *The Human Condition*, (1958). Trad. Ramón Gil Novales. Barcelona, Paidós, 1993.
- Begué, Marie-France, *Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo*, Buenos Aires, Biblos, 2002.
- Borges, Jorge Luis, *Ficciones*, Buenos Aires, Emecé, 1956.
- Brunner, José Joaquín, *Globalización cultural y posmodernidad*, Buenos Aires, FCE, 1998.
- Dosse, François, *Paul Ricoeur, Les sens d'une vie*, Paris, La découverte, 2001.
- Ezcurra, Ana María, *¿Qué es el neoliberalismo?*, Buenos Aires, Le Lugar, 1998.
- Gómez García, Pedro, *Las ilusiones de la identidad.*, Madrid, Frónesis Cátedra Universitat de València, 2000.
- Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, traducción de J. Gaos, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993
- Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1927
- Heler, Mario, *Individuos, persistencias de una idea moderna*, Buenos Aires, Biblos, 2000.
- Mongin, Olivier, *Paul Ricoeur*, París, Éditions du Seuil, 1994.
- Ortiz, Renato, *Mundialización y cultura*, Buenos Aires, Alianza, 1997.
- Pindaro, *Odas triunfales*, trad. José Alsina, Barcelona, Planeta, 1990.
- Presas, Mario, *La verdad de la ficción*, Buenos Aires, Almagesto, 1998.
- Ricoeur, Paul,**
Philosophie de la volonté I, Paris, Aubier, 1950. (2da. Ed. 1988.)
Histoire et vérité, Paris, Éditions du Seuil, 1967.
Le Discours de l'action, Paris, CNRS, 1977.
El discurso de la acción, trad. Pilar Calvo, Madrid, Edit. Catedra, 1988.
Temps et récit I, Paris, Éditions du Seuil, 1983.
Temps et récit II, Paris, Éditions du Seuil, 1984.
Temps et récit III, Paris, Éditions du Seuil, 1985.
Du texte à l'action, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
Del texto a la acción, trad. Pablo Corona, Buenos Aires, FCE, 2001.
Soi-même comme un autre, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
Lectures 3, Paris, Éditions du Seuil, 1994.
La critique et la conviction, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
Le juste 1, Paris, Esprit/Éditions du Seuil, 1995.
Réflexion faite, Paris, Esprit, 1995.
La Mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris, Éditions du Seuil, 2000.
Le juste 2, Paris, Esprit/Éditions du Seuil, 2001.
La nature et la règle: ce qui nous fait penser, Paris, Odile Jacob, 1998.
La naturaleza y la norma: lo que nos hace pensar. México DF, FCE, 2001.
"Preface" de *La condition de l'homme moderne* de Hannah Arendt, Paris, Calmann-Lévy, 1983.
- Rubio Ferrere, José María, "Hemenéutica del sí mismo y narrativa. El problema de la identidad en Paul Ricoeur" en *Las ilusiones de la identidad*, Madrid, Frónesis Cátedra Universitat de València, 2000.
- Walton, Roberto, *El fenómeno y sus configuraciones*, Buenos Aires, Almagesto, 1993.

Revistas, diarios

- Ricoeur, Paul, "Entre mémoire et histoire", *Projet*, n°248, Paris, décembre 1996, pp. 7-16
- Macron, Emmanuel, "La lumière blanche du passé -Lecture de la Mémoire, l'histoire, l'oubli, de Paul Ricoeur-", *Esprit*, août-septembre 2000, Paris.
- Esprit*, *Spécial Paul Ricoeur*, Paris, Juillet-aout, 1988. [Número especial dedicado a P. Ricoeur]
- Escritos de Filosofía*, 37-38 Memoria e identidad, enero-diciembre 2000, Buenos Aires.
- Fuchs, Jack, "El suicidio de Iris Chang", Buenos Aires, Pagina 12, 03/01/05.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Dirección de Bibliotecas