

El don del ser La poética en la obra de Paul Ricoeur

Jaime Rubio Angulo*

*"Je ne crois pas que la
philosophie soit le tout de la
vie. Il faut aimer aussi".*

Paul Ricoeur

RESUMEN

La filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur se mueve en la anticipación de una **Poética de la Voluntad** que tiene como misión conjurar el misterio que sostiene la paradoja según la cual "todo me es dado y ese don consiste en que soy libertad plena hasta en la acogida de ese don". Considera el autor que **Temps et Récit**, la magistral obra del filósofo francés, ofrece elementos que nos permitan acercarnos, desde la poética del relato, a la poética de la voluntad. ¿Podría ser la **Identidad Narrativa** el modo poético capaz de acoger el don del Ser?

1. Eidética, Empírica y Poética de la Voluntad

Como sabemos la *Poética de la voluntad* será la tercera parte de la obra de Paul Ricoeur, anunciada desde el comienzo de *Lo Voluntario y lo Involuntario* (1). Sin embargo, en este primer libro no se nos dan muchas indicaciones sobre

* Universidad Javeriana.

1. RICOEUR, Paul: *Philosophie de la Volonté. I. Le Volontaire et l' Involontaire*, Aubier, Ed. Montaigne (Coll. "Philosophie de l' Esprit"), 1950. Trad. al castellano de J.C. Gorlier: *Lo voluntario y lo involuntario (1) El Proyecto y la motivación*, Buenos Aires, Docencia, 1986.

el desarrollo temático de esa poética. Nos debemos contentar con algunos índices, preciosos ciertamente, a lo largo de su obra.

Recordemos que la arquitectónica de la obra de Paul Ricoeur gira “sobre la concepción de un plan o propósito, la moción voluntaria y el consentimiento” (2). El punto de partida será la **eidética** de la voluntad, la seguirá una **empírica** y una **poética** de la voluntad, que vendrá, como en los acordes finales del Adagio de Albinoni, a coronar la obra.

La **eidética** de la voluntad, para comenzar por ella, trata de hacer una descripción tan directa y fiel como sea posible de la vida práctica “tal como se da”. Para realizar con éxito tal descripción se debe operar en un campo de total abstracción o, como dice el propio Ricoeur, hay necesidad de montar “un teclado indiferenciado sobre el cual puedan ejecutar sus piezas lo mismo el hombre culpable que el hombre inocente”. La “abstracción” fenomenológica está a su vez protegida por la puesta entre paréntesis de la “falta” y la “Trascendencia” para quedar en presencia de “**las posibilidades fundamentales del hombre**”.

La **eidética** de la voluntad que realiza Ricoeur, en su primer libro, no es otra cosa que la ejecución del mandato husserliano: “ir a las cosas mismas” al margen de cualquier presuposición o teoría filosófica. Si la fenomenología debe esforzarse por ser filosóficamente “neutra”, entonces la descripción pura es el método ya que es una reflexión que no procede ni del símbolo, ni del mito, sino que opera con conceptos racionales directamente inteligibles y emplea “medios de expresión semi-ade cuados a la realidad examinada”. Pero este deseo sólo se puede cumplir si la filosofía implícita del fenomenólogo es “tematizada” en un cierto momento. Tal es el caso de Ricoeur: nunca “describe por el mero placer de describir”. Los temas descriptivos están atravesados y orientados por una intención y una visión personal que subvierte profundamente el sentido inicial. “El mito de la inocencia es el deseo, el coraje y la experiencia imaginaria que sostienen la descripción eidética de lo voluntario e involuntario”. Y es que existe algo así como una “falta” fenomenológica.

Sin embargo, podemos preguntarnos: ¿cuál es el “valor” que tiene este estilo de filosofar? ¿Por qué privilegiar a la fenomenología?

Ante todo, porque gracias a la fenomenología nos aparece el querer, y la existencia humana en general, como **lo que da sentido**. Es necesario llevar hasta el límite la *epojé* para reconocer a la voluntad su capacidad de cualificar como humano lo involuntario. Una filosofía que no comenzara así se arriesgaría a eliminar esta significación del querer y de la conciencia. El golpe de la fenomenología sobre la “actitud natural” permite recuperar el **sentido** de la

2. Cfr. RICOEUR, Paul: *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1960, p. 13.

espontaneidad de los poderes que el cuerpo propio ofrece a la acción; permite recobrar la necesidad en primera persona, esa necesidad que soy, que de hecho padezco.

Pero..., siempre hay un pero! Esta reflexión, que podemos llamar trascendental en sentido limitado, es a la vez pérdida y ganancia. Conquista del poder constituyente del hombre, pero también pérdida ontológica. Como si una nueva ingenuidad, una "ingenuidad trascendental", viniera a ocupar el sitio de la ingenuidad naturalista que la reducción ha desterrado. "La reflexión trascendental suscita la ilusión que la filosofía podría ser reflexión sin una ascesis, sin una purificación de su propia mirada; omite este hecho decisivo: que la libertad que constituye lo involuntario es por lo mismo una libertad por liberar, que es necesario atravesar los planos de la conciencia para ir de su no-ser a su ser" (3).

Esta ingenuidad es mucho más difícil de vencer que la de la actitud natural. La vanidad del ego se despliega como un velo sobre el ser mismo de su existencia y lo secuestra en su subjetividad. Estamos en el reino del disimulo, del *pseudo*. La conquista de la subjetividad constituyente por la filosofía es así, extrañamente, una hazaña cultural tan culpable como la economía y la política. La fenomenología trascendental es ya una obra de un sí-mismo que se querría por sí-mismo y sin raíces ontológicas (4). Sin embargo, el sentido de la subjetividad una vez conquistado no se puede perder. Trascender el sí-mismo será a la vez retenerlo y superarlo como instancia suprema.

La fenomenología centrada sobre el poder constituyente del "yo quiero" supone la empresa, previa, de mantener en suspenso el problema del ser y del no-ser de la conciencia donante. Superar la fenomenología trascendental hacia la ontología consistirá en levantar los paréntesis y, guardando el beneficio de la subjetividad conquistada por la *epojé*, intentar la aventura de una *poiesis*, de una poética de la voluntad.

La abstracción de la trascendencia es la contrapartida de la abstracción de la falta. Si el hombre confiesa su falta, como un estar ante Dios, también imagina aquello que "libera la libertad de la falta", es decir, la Trascendencia. "Dicho de otra manera —dice Ricoeur— la afirmación de la Trascendencia y la imaginación de la inocencia se encuentran ligadas por una afinidad subterránea. Los mitos de la inocencia que relatan la reminiscencia de algo anterior a la historia están paradójicamente ligados a los mitos escatológicos que relatan la experiencia del **fin** de los tiempos. La libertad recuerda su integridad en la

3. RICOEUR, Paul: "Méthodes et tâches de la phénoménologie de la volonté", en *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Bruges, D.D.B., 1951, pp. 113-140.

4. Cfr. *Lo Voluntario y lo Involuntario* (I), pp. 16 y ss.

medida en que espera su liberación total" (5). La abstracción de la falta y de la Trascendencia, por otra parte, es deseable y muy provechosa, porque el filósofo podrá ejercitarse largamente en comprender la libertad como libertad humana, es decir, como "**imperio** sobre los motivos, sobre los poderes y sobre una necesidad instalada en el corazón de la propia libertad".

La **poética** de la Voluntad aparece como el resultado de la superación de la **eidética** fenomenológica (6). En efecto, mi existencia encarnada desborda "la objetividad" que por su naturaleza tiende a negarla. Las nociones que usamos no son otra cosa que **índices epistemológicos** de una experiencia viva que nos baña. Participar en el misterio de la existencia encarnada "es adoptar el ritmo interior de un **drama**" que se nos ofrece en la triple problemática de la espontaneidad, la motivación y la necesidad organizadas en torno a "un yo quiero" constituyente. El **conflicto** no es otra cosa que signo de las relaciones entre lo voluntario y lo involuntario. La **paradoja** es la categoría que a nivel metodológico permite dar cuenta del conflicto. Ciertamente este tema nos recuerda la filosofía de Karl Jaspers, a quien Ricoeur, junto con Mikel Dufrenne, por la misma época de *Lo Voluntario y lo involuntario*, acaba de dedicar un libro. Pero en realidad se trata más de "una analogía de la paradoja" sostenida por el misterio, en el sentido de Gabriel Marcel (7). La paradoja de la libertad y la Trascendencia sólo se sostiene como un misterio que la poética tiene por tarea conjurar (8); la paradoja no es "aquello que miramos" sino "aquello a partir de lo cual se articulan los grandes contrastes de la libertad y de la Trascendencia".

Leamos el final de la Introducción de *Lo Voluntario y lo Involuntario*: "Todo me es dado y ese don consiste en lo siguiente: en que soy una libertad plena hasta en la acogida de ese don. Pero la **paradoja** de la libertad y la Trascendencia sólo se sostiene como **misterio** que la poética tiene por tarea conjurar" (subrayados nuestros).

5. Ibidem, p. 42.

6. Superación que tiene como paso intermedio la Empírica de la Voluntad desarrollada en *Finitud y culpabilidad*. No vamos a referirnos directamente a ese problema en este trabajo.

7. Cfr. DUFRENNE, Mikel y RICOEUR, Paul: *Karl Jaspers et la Philosophie de l'Existence*, Paris, Du Seuil, 1947. El trabajo de analogía no nos da nunca ni en visión directa ni en poder pleno lo analogado que suscita. Como en la síntesis pasiva de Husserl, el ego está fuera de sí por la aprehensión del otro sin tener clarividencia de su hacer. Cfr. RICOEUR, Paul y MARCEL, Gabriel: *Entretiens*, Aubier, Montaigne, 1968, pp. 79 y ss.

8. RICOEUR, Paul: *Lo Voluntario y lo Involuntario* (I), p. 46.

En sentido radical la poesía es el arte de conjurar el mundo de la creación. En efecto, es el orden de la creación el que la descripción mantiene en suspenso (9).

Comentando esta afirmación, Ricoeur nos ofrece una primera pista: este orden de la Creación sólo puede aparecernos como una muerte y una resurrección; muerte del sí mismo; ese sí mismo ilusorio y narcisista y **don del ser**. Este don del ser, sustancia gratificante, que acontece a una libertad, será uno de los temas fundamentales de la **poética**. La **poética** deberá trabajar con categorías unitivas: en primer lugar, con la **acción** y el **amor**, esa acción creadora que es el que supera al individuo y lo conduce a la pertenencia del nosotros, a un entusiasmo y a una generosidad que es una suerte de creación mutua.

Desde el punto de vista metodológico, la **poética** realiza una segunda revolución copernicana que descentra el ser, pero sin retornarlo a un reino del objeto. Esta segunda revolución desplaza el centro de referencia de la subjetividad a la Trascendencia: así como la primera había hecho estallar los límites de la objetividad natural, ésta hará estallar los límites de la subjetividad: ya no soy el centro; sólo puedo invocarlo y adivinarlo en sus cifras.

2. Hacia la Poética de la Voluntad

Consideramos que *Temps et Récit* (10), la más reciente obra de Paul Ricoeur, nos ofrece una primera concreción de la poética de la voluntad, dentro del marco más general de la configuración del tiempo humano por obra de la poética del relato. "Lo que está radicalmente en juego, tanto en la identidad estructural de la función narrativa como en la exigencia de verdad de cualquier obra de este género, es el carácter temporal de la experiencia humana. El mundo desplegado por la obra narrativa siempre es un mundo temporal" (11). A pesar de la novedad del problema, recordamos una vez más la introducción a *Lo Voluntario e Involuntario*: la descripción pura nos deja en presencia de aporías que sólo se pueden superar poéticamente.

9. Cfr. VASINA, D.F.: "Esquisse. Orientation et signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricoeur", en *Revue de Métaphysique et Moral*, 1964 (la segunda parte tiene por título "Quelques perspectives sur la poétique de Ricoeur"). Puede consultarse también el artículo de X. Tilliette "Réflexion et symbole. L'entreprise philosophique de Paul Ricoeur", en *Archives de Philosophie*, t. 24, 1961.
10. RICOEUR, Paul: *Temps et Récit*, París, Du Seuil, 1983-1985. Tomo I "Temps et Récit"; Tomo II "La configuration du temps dans le récit de fiction"; Tomo III "Le Temps raconté". Trad. al castellano de Agustín Neira: *Tiempo y Narración*, Madrid, Cristiandad, 1987. Tomo I. "Configuración del tiempo en el relato histórico", Tomo II. "Configuración del tiempo en el relato de ficción".
11. Cfr. RICOEUR, Paul: *Tiempo y Narración*, I, p. 41.

La fenomenología del tiempo, al menos en los análisis clásicos de Husserl y de Heidegger, nos coloca frente a una aporética fundamental. Esta aporética es obra de un pensamiento reflexivo y especulativo que, por supuesto, no se desarrolla en función del relato. Por su parte, la respuesta narrativa pone en juego el estatuto filosófico de la creación, ya que, al descubrir los límites de una fenomenología del tiempo, el relato nos permite retornar del problema al **misterio** (12).

Siguiendo a Aristóteles, Ricoeur acepta que **poiesis** quiere decir producción, fabricación del discurso. El lugar inicial desde donde se difunde la poética es en Aristóteles la fábula, la intriga que el poeta crea. El poeta es un artesano no sólo de palabras y de frases, sino de intrigas que son fábulas o de fábulas que son intrigas. La localización de este punto es de gran importancia para Ricoeur, pues de allí se procederá a la extrapolación del modo poético. El acto poético es invención que permanece como una reconstrucción imaginativa del campo de la acción humana —imaginación o reconstrucción que Aristóteles llama **mimesis**, es decir imitación creadora (13); desafortunadamente, una larga tradición hostil nos ha obligado a entender la imitación como copia, réplica de lo idéntico, y así no entendemos nada de la afirmación central de la *Poética* de Aristóteles, según la cual la epopeya, la tragedia y la comedia son imitaciones de la acción humana. Pero precisamente porque la **mimesis** no es copia, sino reconstrucción imaginaria de la acción puede decir Aristóteles: “la imitación de acción es la fábula, pues llamo aquí fábula a la composición de los hechos (“síntesis ton pragmaton”) y caracteres a aquello según lo cual decimos que los que actúan son tales o cuales...” (14). Ricoeur no duda un momento en afirmar que este núcleo inicial de la poética **poiesis-muthos-mimesis** es decir, “producción-fábula-intriga-imitación”, tiene una densidad hermenéutica considerable, pues de lo que se trata es de “abrir la imaginación” y así hacer “pensar más”, para decirlo con Kant (15).

La hermenéutica y la poética, en consecuencia, son intercambiables porque en el centro de las dos está la innovación semántica, como le gusta decir a Ricoeur (16). La innovación, en la Poética, se da en el interior de un discurso que constituye la intriga y el uso que Aristóteles hace de **mimesis** es suficiente para deslindar el espacio imaginario de la fábula del espacio real de la acción humana. Lo que usted ve, sugiere el poeta, no es una acción real sino un simulacro, una imitación. Es la dimensión referencial de esta “imitación” lo

12. Cfr. RICOEUR, Paul: *Temps et Récit*, III, p. 352.

13. Cfr. nuestro artículo “El trabajo del símbolo”, en *Universitas Philosophica*, Bogotá, Año 3, Número 5, 1985, pp. 37-56.

14. ARISTOTELES: *Poética*, 1450 A.

15. Para la hermenéutica explicitar no es hacer-ver sino abrir sin fin horizontes de sentido.

16. Cfr. RICOEUR, Paul: *La métaphore vive*, Paris, Du Seuil, 1975.

que la crítica literaria marcadamente estructuralista ha descuidado. Las obras poéticas también designan el mundo. Ahora bien, la función referencial de las obras poéticas es más compleja que la del discurso descriptivo y, por lo mismo, fuertemente **paradójica**. La referencia de la obra poética es una referencia “desdoblada” o, como dice Ricoeur, un mundo de sentido. Este mundo de sentido sólo se libera si suspendemos la función referencial descriptiva. Así mismo, la referencia paradójica exige una interpretación. La función de la interpretación no es hacer que un texto signifique una cosa, ni siquiera que signifique todo lo que puede significar, sino desplegar “el mundo del texto” que es un mundo de sentido. Gracias a la lectura, verdadero espacio de imaginación productiva, el mundo del texto choca con el mundo real engendrando la “referencia productiva” propia de la ficción (17).

3. De la *Mímesis* de la acción a la *Mímesis* del personaje

El segundo tomo de *Temps et Récit* se propone “ensanchar, profundizar, enriquecer y abrir hacia el exterior la noción de construcción de la trama recibida de la tradición aristotélica” sin transgredir los límites del trabajo de configuración. Esta cuádruple operación está fundada en la idea de *mímesis de acción* como “categoría dominante”.

Si Aristóteles ha privilegiado el drama, Ricoeur va a privilegiar la *mímesis* diegética, insistiendo en la dialéctica entre el discurso del narrador y el del personaje y concentrando la atención sobre el “punto de vista y la voz narrativa” (18).

Consideramos que la atención que presta Ricoeur al problema de la voz narrativa es fundamental para relacionar el trabajo de configuración con la identidad narrativa.

“¿Cómo incorporar las nociones de punto de vista y de voz narrativa al problema de la composición narrativa?” se pregunta el mismo Ricoeur. Esencialmente uniéndolos a las categorías de **narrador** y **personaje**: “El mundo narrado es el mundo del personaje y es contado por el narrador. La noción de personaje está anclada sólidamente en la teoría narrativa, en la medida en que la narración no puede ser una *mímesis* de acción sin ser también una *mímesis* de seres actuantes, que son, en el sentido amplio que la semántica de la acción da a la idea de agente, seres que piensan y sienten; mejor: seres capaces de expresar sus pensamientos, sus sentimientos y acciones. Por eso es posible trasladar la noción de *mímesis* de la acción hacia el personaje y de ésta hacia el

17. Cfr. RICOEUR, Paul: *Temps et Récit*, Tomo III. *Le Temps Raconté*, pp. 228-263.

18. RICOEUR, Paul: *Temps et Récit*, Tome II, p. 131.

discurso del personaje". Este desplazamiento de la mimesis de la acción hacia la del personaje nos permitirá atravesar el umbral hacia la identidad narrativa.

Siguiendo a Mikhail Bakhtine y su teoría de la "novela polifónica", Ricoeur afirma que el principio de la estructura dialógica (un narrador que conversa con los personajes) del discurso, del pensamiento y de la conciencia es el "principio estructural de la obra novelesca". Pero, al aceptar este cambio del monólogo al diálogo, ¿no hemos "sustituido subrepticamente la construcción de la trama por un principio estructurador radicalmente diferente, como lo es el propio diálogo?" (19). Ricoeur no lo considera así. Y nosotros podemos retener lo siguiente: que los personajes nos sean "superiores", "inferiores" o "iguales" —observaba Aristóteles—, no dejan de ser, con igual razón, los **agentes de una historia imitada**; la novela moderna no ha hecho más que hacer infinitamente más complejos los problemas de construcción de la trama enriqueciendo así la idea de acción.

El personaje, como "agente" de una historia imitada, como el sujeto que narra sus actos. ¿No estamos ya en presencia de una "identidad subjetiva"? Podemos decir, ahora, que *la poética* engloba el conjunto de operaciones de prefiguración, configuración y refiguración mediante las cuales los individuos y comunidades nos vamos asignando una cierta identidad subjetiva.

Concluamos este punto recordando la admirable obra de Hannah Arendt *La Condición Humana*, quien distingue entre "trabajo", "obra" y "acción". El trabajo apunta solamente a la supervivencia en la lucha del hombre frente a la naturaleza. La obra intenta dejar una señal durable en el curso de las cosas. La **Acción** es digna de ese nombre cuando es recogida en relatos cuya función es procurar una **identidad al agente**. "Sólo podemos saber lo que alguien es o fue, conociendo la historia de la cual él es el héroe, en otras palabras, su biografía" (20).

4. Las paradojas del Tiempo y la Poética del Relato: La Identidad Narrativa

La poética del relato viene a responder a las aporías que la fenomenología del tiempo anuda pacientemente. Estas aporías, que Ricoeur estudia cuidadosamente a lo largo del tercer tomo de *Temps et Récit*, son reformuladas en las conclusiones de *Le Temps Raconté* (21): tres problemáticas se ofrecen a la

19. Ibidem, p. 145. ✓

20. ARENDT, Hannah: *The Human Condition*, New York, Anchor Books, 1959, pp. 166 y ss. ✓

21. Cfr. RICOEUR, Paul: *Temps et Récit*, Tomo III. *Le Temps Raconté*, pp. 349-392. Ricoeur pide que estas conclusiones sean leídas como Postfacio a la obra. Tienen, por lo mismo, el valor del metadiscurso. ✓

relectura del filósofo. La primera nace de la "mutua ocultación" de la perspectiva fenomenológica y de la perspectiva cosmológica en la especulación sobre el tiempo. La segunda aporía la llama Ricoeur del "proceso de totalización" de los ex-tasis temporales. La tercera aporía concierne a la "irrepresentatividad" del tiempo, que obliga a la fenomenología a recurrir constantemente a metáforas y devolver, así, la palabra al mito para decir el tiempo. Nos interesa la manera como la poética del relato responde a la primera de las aporías.

La primera aporía nace del enfrentamiento, y la consiguiente ocultación, de las perspectivas cosmológicas y fenomenológicas en la especulación sobre el tiempo. Aristóteles contra Agustín, Kant contra Husserl, los defensores del llamado "tiempo ordinario" contra Heidegger. La poética del relato responde a esta aporía lanzando un puente sobre el abismo que la especulación no cesa de abrir. La Poética del relato en tanto que "actividad mimética" crea un "tercer tiempo" que es tiempo humano; el tiempo del hombre es un tiempo narrado ("raconté"). De ahí el título de este tercer tomo. La estrategia del entrecruzamiento del relato histórico y del relato de ficción, que Ricoeur practica a lo largo de su obra, apunta a la identificación de la dialéctica propia de este intermediario, "tiempo humano" (22). La íntima unión entre la mimesis narrativa y la comprensión del tiempo nos permite superar esta aporía dando nacimiento a un "retoño", que unifica los diversos efectos de sentido del relato asignando a un individuo o a una comunidad una identidad específica que podemos llamar su **Identidad Narrativa**. La poética del relato es, pues, la fuente de donde surge la Identidad Narrativa.

En un ensayo posterior, publicado en la revista *Esprit* (23), Ricoeur ofrece una "discusión más fuerte y convincente" en favor de la Identidad Narrativa. Comienza su ensayo sometiendo a análisis el cuadro conceptual que nace de los dos grandes usos que se hacen del concepto de identidad: la identidad como "**mismidad**" (en latín *idem*, inglés *same*, alemán *gleich*) y la identidad como "**ipseidad**" (latín *ipse*, inglés *self*, alemán *selbst*). La ipseidad no es la mismidad. Las dificultades que oscurecen la cuestión de la identidad personal o colectiva resultan de una falta de claridad en el uso del término identidad. Sin embargo, esta confusión tiene su fundamento ya que en ciertos usos estos conceptos se recubren.

Veamos rápidamente qué se quiere decir con la identidad como "**mismidad**" (*Idem*).

El primer sentido es el numérico. Significamos así la unicidad, y su contrario es la pluralidad. La identidad se comprende como reidentificación de lo

22. Cfr. RICOEUR, Paul: *Finitud y culpabilidad*, pp. 84 y ss.

23. RICOEUR, Paul: "L'Identité narrative", en *Esprit*, Agosto de 1988, pp. 295-314.

mismo. Descubrimos un segundo sentido, cuando oponemos lo mismo a lo diferente. A veces estos usos se aclaran mutuamente. Los procesos judiciales dan ocasión a confrontaciones de este estilo. También podemos pensar la identidad como continuidad ininterrumpida en el desarrollo de un ser entre el primer y el último estadio de su evolución. Lo contrario sería la discontinuidad. En este tercer sentido, tenemos en cuenta el cambio en el tiempo y podemos hablar de la identidad como lo que permanece en el tiempo. La introducción del tiempo marca la diferencia entre este uso y los anteriores. Esta identidad es la que tenemos en mente cuando afirmamos la identidad de un ser humano. Pero, además, esta identidad nos hace pensar en la substancia (como lo hacen Aristóteles y Kant).

¿Cómo se cruza el uso de la noción de identidad como "ipseidad" con la de "mismidad"? El punto de partida de los múltiples usos de la noción de *ipseidad* se debe buscar en la naturaleza de la pregunta a la cual responde el sí-mismo. Esta es la pregunta por el "quién", muy diferente a la pregunta por el "qué". La pregunta por el "quién" es la pregunta que proponemos preferentemente en el campo de la acción cuando buscamos al agente, al autor de acción. La respuesta a la pregunta se realiza en términos de ascripción, es decir, asignamos una acción a un agente. Sobre esta ascripción se injerta el acto de imputación que tiene ya una significación claramente moral. La riqueza de la *ipseidad* se descubre en la gama ofrecida a la ascripción por los pronombres personales y sus derivados deípticos. Hay así una ruptura francamente ontológica entre *idem* e *ipse*. En este punto Ricoeur sigue a Heidegger. En efecto, solo el Dasein es mío y, más generalmente, sí-mismo; las demás cosas son dadas, manipulables.

Dicho lo anterior, descubrimos que es la permanencia en el tiempo la que posibilita la intersección de estos usos de la identidad. En efecto, ¿cuál es la permanencia que conviene a un sí-mismo, ya sea en la línea de la ascripción o de la imputación, o en la forma de cumplir sus promesas?

Pero, por vecinas que parezcan, son dos significaciones que se recubren sin identificarse. Los problemas que ocupan la discusión contemporánea sobre la identidad personal o colectiva tienen su origen en la superposición de estas dos interpretaciones de la "permanencia en el tiempo". Frente a ellas, la noción de Identidad Narrativa ofrece una solución a las aporías de la identidad personal y colectiva.

El libro de Derek Parfit *Reason and Persons* (24), citado y criticado fuertemente por Ricoeur, sería un buen ejemplo, no sólo de una metodología que

24. "Tengo una razón más importante para tomar seriamente el libro de Parfit —dice Ricoeur—. Esta razón concierne al uso sistemático que se hace de los puzziling-cases —o casos embarazosos— sacados en lo esencial de la ciencia ficción, introducida con fuerza en este dominio de investigación. Es el recurso a estos casos imaginarios que nos acerca a la

se define a sí misma como "impersonal", sino de la negación del problema que venimos tratando. La identidad personal no es lo que importa. Podemos pensar las implicaciones que una tal afirmación, hecha desde la psicología, tiene frente a otras disciplinas que afirman el principio moral del interés propio.

Considera Ricoeur que la Identidad Narrativa nos ofrece una solución alternativa: esto lo sentimos en la vida diaria cuando hablamos de la historia de una vida. El relato construye el carácter durable de un personaje como una especie de identidad dinámica correspondiente a la intriga (25). Es, pues, en la intriga en donde uno puede encontrar la mediación entre permanencia y cambio, antes de referirla al personaje. Es la intriga la que nos ofrece el modelo de la concordancia-discordante, sobre el cual se construye la identidad narrativa del personaje. La identidad narrativa del personaje sería correlativa a la concordancia-discordante de la historia misma.

La novela contemporánea nos permite abordar el tema de la pérdida de identidad del personaje como opuesta a la fijeza de la identidad del héroe de los cuentos populares. Bakhtin y Kundera han estudiado e interpretado las combinaciones intermedias entre el recubrimiento total de las dos modalidades de identidad y su total separación. Con Robert Musil "el hombre sin atributos" llega a ser la expresión de la crisis de la identidad. Lo no identificable es innombrable. Lo que la novela de Musil muestra no es otra cosa que la crisis de identidad corresponde a la crisis de la intriga.

Ricoeur señala otros rasgos constitutivos de la identidad narrativa:

Las ficciones narrativas permanecen como variaciones en torno a un invariante, la condición corporal presupuesta como condición existencial a partir de la cual existen leyes, reglas, hechos. Los personajes del teatro o la novela como variaciones imaginativas tienen siempre como horizonte incuestionable la condición terrestre; la "tierra", ese nombre mítico de nuestro ser en el mundo. Si las ficciones son mimesis de la acción humana, ésta se da en un medio físico y social.

interpretación narrativa [...]. El punto importante aquí es que los casos embarazosos se proponen en lo esencial por la tecnología imaginaria aplicada al cerebro. La mayoría de estas experiencias son por ahora irrealizables; tal vez después también, lo esencial es que sean concebibles. Se imaginan tres clases de experimentos: Transplante del cerebro; bisección del cerebro y —el caso más notable— fabricación de una réplica exacta del cerebro. La función de estos casos embarazosos es crear una situación tal que sea imposible decidir si yo sobrevivo o no. La consecuencia de la indecidibilidad de la respuesta es minar la creencia que la identidad, sea en sentido numérico sea en sentido de permanencia en el tiempo, debe estar determinada; si la respuesta es indecible, dice Parfit, es que la cuestión misma es vacía; cae entonces la conclusión: la identidad no importa".

25. Cfr. KERMODE, Frank: *The Genesis of Secrecy*, London, Harvard University Press, 1982, pp. 75-99, especialmente.

Por otra parte, la ficción narrativa siempre pone en juego la "alteridad": el conflicto entre "dos programas narrativos", como dice Greimas, es una condición insuperable del relato.

Quisiera anotar otros aspectos íntimamente relacionados con el problema de la identidad narrativa a nivel social. La narratividad, llevada a nivel de la comunidad, tiene una función comunicativa. Pero, frente a la teoría de la Acción comunicativa de Habermas, Ricoeur nos recuerda que entre la narratividad y la interacción comunicativa es necesaria la mediación de la institución. A nivel de la moral concreta, hay instituciones portadoras de historia, susceptibles de ser narrativizadas. Tal vez debamos entender las instituciones según el modelo de Rawls, es decir, como un sistema de distribución. Eso nos libera de tener que escoger entre un solipsismo subjetivista y un holismo sociológico (26).

No hay comunidad sin un proyecto, un proyecto durable, y la función política es hacer duradera una comunidad. ¿Podría una comunidad tener un proyecto si no se apoyara sobre la acumulación de historias narradas, es decir, sin una memoria?

Aquí creo que accedemos al nivel de una antropología filosófica fundamental en todas sus dimensiones históricas y simbólicas, como la concibe Ricoeur, como una hermenéutica del "Yo soy". Es decir, necesitamos restituir la interpretación del hombre contemporáneo en términos de **la larga duración** de la aventura humana. ¿Cuál es, podemos preguntarnos ahora, la dimensión ética de esta identidad narrativa? ¿Cómo hacer justicia a la **imaginación dialógica** como modo de comprensión de la realidad y como génesis de la Identidad Narrativa?

Desde el punto de vista de la función narrativa, el otro tiene dos papeles: es aquel que cuenta o enseña; o es aquel que escucha lo que se cuenta para apropiarse una historia y expresarse por ella... Pero, ¿contar una historia no es una nueva forma de imponer al otro un orden que aliena, no es someter al otro a los esquemas de comprensión del Narrador? Tal vez la pregunta que se impone es la siguiente: ¿no es este lenguaje narrativo el que se necesita para que el totalmente otro pueda expresarse?

Como dice E. Levinas, "el *quién* del *decir* no es simplemente una necesidad gramatical (todo verbo comporta un sujeto dentro de la proposición) ni tampoco un retroceso frente a la paradoja de un lenguaje que sólo sería el Decir de nadie, que sería un *lenguaje que habla* y que se mantendría en el aire. No es el *yo* del *yo pienso*, sujeto de una cogitación, ni el *Yo puro* de Husserl, trascen-

26. Cfr. RICOEUR, Paul: "Le cercle de la démonstration", en *Individu et justice sociale* autor de John Rawls, Paris, Du Seuil, 1988, pp. 129-141.

dente dentro de la inmanencia, derivado de ese yo (sujeto que supone la correlación sujeto-objeto y remite a la que existe entre Decir y Dicho). El *quien* del Decir no se separa de la intriga propia del hablar y, no obstante, no es el para sí del idealismo, que designa el movimiento de la conciencia volviendo a sí misma y donde, por consiguiente, el sí mismo se entiende como idéntico al movimiento de retorno, saber del saber. Tampoco es pura forma lógica bajo la cual aparece el *Yo pienso* kantiano o la identidad del concepto hegeliano y donde, bajo la natural apariencia de expresiones como “para sí”, “a sí misma”, se escamotea toda la singularidad de la recurrencia a sí mismo, recurrencia sin reposo. Tal es el verdadero problema del sujeto” (27).

La narración, vive, se adapta a las circunstancias en donde la historia es contada, el contar la reconstruye a su manera y el oyente la escucha según su propia experiencia y su propia “escucha”; el relato sólo puede vivir bajo la forma de una re-narración. La re-narración restituye la intriga, pero la hace revivir de manera tal que el sentido se desplaza un poco para adaptarse a cada individuo, a su experiencia propia de la vida. Esta adaptación ilustra el modo de una apropiación crítica (28). El orden de la re-narración siempre tiene en cuenta la pluralidad de los hombres, abre el espacio para el Otro; por esto, la dialéctica entre hermenéutica y política se puede pensar. Sin un **relato vivo** el interés por el Otro tiende a volverse un misticismo mudo. Practicar una ética política es vivir en analogía con las figuras de una historia, más que conformarse con las normas que sólo son abstracciones de esas prácticas análogas. Vivir en analogía (29) con una figura narrada no es ni calco ni identificación. Es la transposición de una o de muchas figuras ejemplares a la situación en donde uno se encuentra.

5. Poética de la Voluntad e Identidad narrativa

Si, como hemos dicho, la poética es una poética de la libertad como libertad humana, es decir, como **imperio** sobre los motivos, sobre los poderes y sobre la necesidad, ¿cómo articular ahora nuestra reflexión sobre la identidad narrativa, resultado de la íntima unión entre la poética narrativa y las aporías del tiempo, con la libertad humana?

Creemos, en primer lugar, que el núcleo común a ambas problemáticas es, sin duda, la **temporalidad**.

-
27. LEVINAS, Emmanuel: *De otro modo que ser, o más allá de la Esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 99.
28. Cfr. RICOEUR, Paul: “La vida: un relato en busca de narrador”, en *Educación y Política*, Buenos Aires, Docencia, 1981, pp. 45-58.
29. Cfr. DE CERTEAU, Michel: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, París, Gallimard, 1987.

En efecto, si, como hemos dicho, el relato construye el carácter **durable** de un personaje como una especie de identidad dinámica correspondiente a la intriga, es ese tipo de duración el que corresponde a nuestra libertad. La **libertad humana es el arte de la duración**, la maestría de la permanencia en el cambio. Ciertamente, en tanto que conducimos la duración, esta maestría no es una imperfección, sino más bien una perfección o una imagen de la perfección.

Encuentro un segundo motivo para articular la identidad narrativa con la poética de la libertad: **la corporalidad**.

Hemos dicho que las ficciones narrativas permanecen como variaciones en torno a un invariante: la condición corporal. También la libertad humana permanece unida a los límites de la existencia corporal: la clarificación de los motivos es inacabada, la paciencia de la decisión se ve ofuscada por la urgencia del momento; la información es siempre limitada y la lectura de los valores inadecuada. Para esta libertad encarnada, como la del hombre, el cuerpo sería absolutamente dócil a una libertad *graciosa* en donde la espontaneidad corporal (30) conspiraría sin resistencia con la iniciativa que la mueve. El atleta y el bailarín (31) me ofrecen su imagen y me producen nostalgia. También el cuerpo es ámbito de las variaciones imaginativas.

Habría un tercer tema que nos permite articular la poética de la voluntad con la poética del relato: **la alteridad**.

Hemos dicho que, desde el punto de vista de la función narrativa, el otro es aquel que cuenta o enseña, o es aquel que escucha lo que se cuenta para apropiarse una historia y expresarse por ella... Es más, preguntábamos si no es el lenguaje narrativo el que se necesita para que el totalmente otro pueda expresarse? Si nuestra hipótesis es correcta, entonces el "otro" suscitado por el relato es una presencia viva que inaugura la subversión de la teoría de la subjetividad e introduce la presencia como dimensión radicalmente nueva.

La apertura del otro como verdadero "tú" se da cuando me ilumina desde su centro; cuando me inspira desde el corazón de mi libertad, cuando se ha vuelto "el corazón de mi corazón", y ejerce sobre mí una acción seminal

30. Cfr, DUFRENNE, Mikel et RICOEUR, Paul: *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence*, pp. 144-152. También Mikel Dufrenne en *Le Poétique*, Paris, Puf, 1973, p. 231 dice: "... la vida manifiesta la poesía de la naturaleza de la misma manera que la organización vital, por el juego de las regulaciones y de los instintos, manifiesta la sabiduría del cuerpo. Así los poetas —Rilke y Péguy— celebran siempre la inocencia y la despreocupación del animal... más allá de sí, está para nosotros la naturaleza en su libertad poética. Una libertad que nos soporta, más de lo que nos limita: la naturaleza, según su invencible realidad, es el sí hay que es necesario decir sí..."

31. RICOEUR, Paul: *Philosophie de la Volonté*, p. 396.

emparentada con la acción creadora. La libertad narrada, si me permiten el juego de palabras, se nos ha mostrado no sólo como un poder de configuración, sino también como poder de acogida. Estamos ya en presencia del **amor** (32). Sin embargo, no pertenece el amor a la problemática de la intersubjetividad. En efecto, ni la ética del respeto ni la fenomenología de la simpatía nos ponen en presencia del amor (33). Es claro que la fenomenología de la simpatía (Scheler) se puede coordinar con la ética del respeto (Kant) y con la historia de la lucha y la violencia (Hegel), pero la *epojé* que hacer surgir la dimensión trascendental del sujeto plantea serios problemas cuando se trata de las personas. La persona, como quiere Kant, se produce por un movimiento inverso a la *epojé* fenomenológica, que recoloca el aparecer en el ser.

No hay fenómeno sin “alguna cosa” que aparezca, y cuando esta “cosa” es “alguien”, entonces Kant es el “verdadero Leibniz”, como él mismo dice; entonces, la cosa en sí es mónada y puedo construir una especulación monadológica lejos de la acción en la que reconozco al otro recayendo en la vanidad del saber y de la curiosidad.

El amor designa una dimensión nueva, la de la “Fuente” y la de la “Poesía”. Si una filosofía del amor fuera posible, ésta sería el horizonte de una meditación sobre el don y la creación. Desde la filosofía del amor, el respeto se transformaría en un “amor práctico” y tal vez deberíamos describirlo con las categorías jasperianas del combate amoroso: “El individuo superado por el nosotros —llamémosle, entonces, persona— el individuo superado por el nosotros pertenece ya a un entusiasmo, a una generosidad, que es una especie de creación mutua” (34).

32. RICOEUR, Paul: *Lo Voluntario y lo Involuntario*, I, p. 45.

33. Cfr. RICOEUR, Paul: “Sympathie et Respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne”, en *R.M.M.*, 59, 1954, pp. 380-397.

34. Cfr. DUFRENNE, Mikel et RICOEUR, Paul: *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence*, pp. 165 y ss.

