

Paul Ricœur: la constitución narrativa de la identidad personal

por Eduardo Casarotti

Paul Ricœur nació al alba del primer conflicto mundial que sumergió a Europa en la guerra e hizo desaparecer generaciones enteras de jóvenes. Ochenta años después, Ricœur se ha convertido en uno de los pensadores más influyentes del panorama filosófico actual. Su despertar a la filosofía surge del contacto con

Roland Dalbiez, profesor de filosofía en secundaria e introductor del pensamiento freudiano en el ámbito filosófico francés. El impulso recibido por la fuerte personalidad de Dalbiez será luego sostenido por otras influencias no menos importantes: G. Marcel, J. Nabert y E. Mounier. El encierro forzado en los campos alemanes durante la segunda guerra mundial le hará descubrir la obra de K. Jaspers, al mismo tiempo que traduce las *Ideas I* de Husserl. Sus primeros trabajos —*Karl Jaspers y la filosofía de la existencia* (1947) y *Gabriel Marcel y Karl Jaspers* (1948)— están escritos desde ese horizonte de conflicto y sufrimiento, y suponen el acercamiento a una esfera de problemas tales como los de alienación y culpabilidad personal y colectiva. Tales temas, propios de buena parte del pensamiento existencial alemán y francés de esa época, son abordados por Ricœur desde una perspectiva nueva, en la cual la existencia no es sólo vista como finitud o contingencia, sino sobre todo como apertura y afirmación.

El autor.

Jesuita. Candidato a doctor en Filosofía en la Universidad de Comillas (Madrid). Profesor de Antropología Filosófica en la Universidad Católica del Uruguay.

1. Hacia una filosofía de la acción

De tales presupuestos nace en Ricœur el proyecto de elaborar una *Filosofía de la voluntad* siguiendo una triple estructuración, que él mismo denomina *eidética*,

empírica y poética de la voluntad. El proyecto inicial de Ricœur es claro. La *eidética* de la voluntad pretende descubrir, siguiendo el método fenomenológico de Husserl, las estructuras fundamentales de la voluntad con abstracción de la realidad del mal que desfigura las formas del obrar humano. La *empírica* introduciría la realidad del mal, del que se había hecho abstracción, con la exigencia de un cambio de método, puesto que el mal, por su carácter absurdo y opaco, no puede ser objeto de ninguna descripción pura. Su estudio sólo es posible a través de los indicios reales del mal en el mundo y del análisis de su lenguaje indirecto, que tiene una simbología concreta. La *poética* concluiría la proyectada filosofía de la voluntad intentando mostrar las vías de regeneración de una voluntad que se hecho impotente a sí misma por causa del mal.¹

Sin embargo, la coherencia de tal proyecto inicial se verá trastocada al verse Ricœur obligado a realizar determinados recorridos marginales en su investigación. De hecho Ricœur sólo desarrollará en su primera gran obra —*Lo voluntario y lo involuntario* (1950)— la primera parte del proyecto, es decir la *eidética*.² *Finitud y culpabilidad*, escrito diez años después, será sólo la introducción a la *empírica*, que no será ya continuada. Y la proyectada *poética* nunca se escribirá como tal, aunque será tema implícito de la *Metáfora viva*, escrito en 1975, y de *Tiempo y narración*, que aparece entre 1983 y 1985.

¿Qué es lo que lleva a Ricœur a cambiar su primera orientación? Básicamente es la convicción de que para acceder a las experiencias más fundamentales del sujeto es necesario hacer un rodeo por los símbolos en los que ese sujeto se expresa y exterioriza. «El símbolo da que pensar.» Esta frase, con la que concluye *Finitud y culpabilidad*, será la consigna que orientará su tarea filosófica en los años setenta y ochenta. Su investigación se centrará, no ya sobre un conjunto simbólico particular, sino en la estructura simbólica en cuanto estructura lingüística. A partir de esos años, Ricœur se inclina hacia el «giro lingüístico» y su fenomenología se transforma en hermenéutica. Las temáticas y los autores trabajadas por Ricœur serán múltiples y diversos: la teoría psicoanalítica freudiana, la lingüística de De Saussure, el estructuralismo de Lévi-Strauss, las filosofías analíticas del lenguaje, la redescritión de la experiencia humana por medio del lenguaje metafórico, la relación entre experiencia temporal y narración.

Considerada en su totalidad, y atendiendo a los múltiples cambios de orienta-

¹ Cf. M. Maceiras: *La hermenéutica contemporánea*, Cincel, Madrid, 1990, pp. 110 ss.

² La *eidética* de la voluntad pretende extraer de la experiencia vivida los significados y estructuras esenciales de la voluntad (del proyecto, del deseo, de la determinación), a través de un método esencialmente descriptivo. Reflexionando sobre lo querido o lo hecho, podremos alcanzar la comprensión del sujeto que quiere o hace. En ese sentido, siguiendo a Husserl, una función se comprende sólo por su intencionalidad. Esta descripción «fenomenológica» aplicada al obrar humano evidencia la realidad recíproca de lo voluntario y lo involuntario.

ción que Ricœur ha realizado de década en década, su obra presenta una complejidad en apariencia difícil de conducir a una intención única que vertebrase las múltiples inspiraciones que en ella confluyen. El propio Ricœur tiende a distanciarse de una comprensión unitaria de su obra y considera sus distintas publicaciones como determinadas cada una por problemáticas fragmentarias. «Mis libros —nos dice en una entrevista concedida en 1994— poseen siempre un carácter limitado. Nunca me he hecho preguntas generales del tipo: ¿qué es la filosofía? Me preocupan los problemas particulares.»³ Sin embargo, y tomando distancia de la posición del propio autor al respecto, es posible encontrar en esa múltiple fragmentariedad una preocupación y una línea de investigación constante, a la que el autor vuelve una y otra vez. En efecto, recorriendo el conjunto de la obra de Ricœur es posible identificar una pregunta y un propósito único y coherente: la pretensión de caracterizar, en los límites de lo posible, las estructuras fundamentales del sujeto de la acción. La problemática del actuar humano, representa así un eje fundamental de su pensamiento. ¿Cómo caracterizar al hombre que actúa, que decide, que toma iniciativas y se hace responsable de ellas? ¿En dónde se enraíza esta capacidad que tiene el hombre de obrar libre y responsablemente? ¿Qué es, en definitiva, el actuar humano? Estas preguntas no cesan de acompañar la investigación de Ricœur a lo largo de toda su obra. Primero se interesa en la estructura del actuar humano en relación con la temática de la voluntad; luego retoma esta cuestión estudiando las estructuras inconscientes del deseo; finalmente, al mostrar las relaciones entre tiempo y narración, Ricœur echa las bases para comprender las condiciones temporales de la acción. En su conjunto, la filosofía de Ricœur puede ser, por lo tanto, bien caracterizada como una filosofía de la acción.

Es justamente en su último libro, *Soi-même comme un autre* (1990),⁴ su obra maestra según algunos comentaristas, que su filosofía de la acción toma forma e ilumina retrospectivamente el conjunto de sus escritos. El libro se presenta como una serie de estudios, cada uno con unidad propia. El objetivo de la obra es elaborar una comprensión del hombre (hermenéutica del sí-mismo, le llama Ricœur) que escape a la alternativa de la exaltación del *Cogito*, ejemplificado en la posición de Descartes, y su humillación, manifestado en la perspicaz crítica de Nietzsche.

Considerados en su conjunto, los nueve primeros estudios buscan explorar la variedad de niveles del actuar humano según tres dimensiones básicas: lingüística, narrativa y ética. En ese sentido, la polisemia del verbo actuar orienta la inves-

³ P. Ricœur: *La critique et la conviction. Entretien avec Francois Azouvi et Marc de Launy*, Calman-Lévy, París, 1995, p. 125. Traducción del autor.

⁴ P. Ricœur: *Soi-même comme un autre*, Du Seuil, París, 1990 (trad. cast. A. Neira Calvo: *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996). En adelante se citará la traducción castellana en el cuerpo del texto con la sigla SO seguida de la página.

tigación de Ricœur según un ritmo ternario, a saber: describir, narrar y prescribir. Los primeros cuatro estudios se presentan como una descripción y un análisis, siguiendo las pistas de la filosofía analítica de la acción, de los discursos en los cuales el hombre *dice* su *hacer*. La peculiaridad del nexo entre la acción y el agente llevará a Ricœur a mostrar (estudios quinto y sexto) que sólo saliendo de los límites impuestos por la filosofía analítica es posible comprender en su unidad las diversas acciones de un agente. La acción para ser inteligible ha de ser narrada. Merced a esta comprensión narrativa, Ricœur mostrará cómo es el propio concepto de acción que se amplía y jerarquiza, abriendo así las perspectivas propiamente prescriptivas del obrar humano (estudios 7, 8 y 9).

Este ritmo ternario le va a permitir a Ricœur asignar a la consideración narrativa de la acción, lo veremos en el próximo apartado, una función de transición y de enlace entre la descripción de la acción, que prevalece en las filosofías analíticas de la acción, y la prescripción, que designa con un término genérico las determinaciones éticas y morales de la acción. En ese sentido, al colocar la narración como eje entre la teoría de la acción y la teoría moral, Ricœur buscará mostrar que no existe una ruptura radical entre descripción y prescripción, entre hecho y valor, oponiéndose en ese sentido a la tradición de pensamiento nacida de Hume, para la cual deber-ser se opone a ser, sin transición posible.

2. La identidad narrativa como articulación entre describir y prescribir

Los estudios primero a cuarto de *Soi-même comme un autre* se ocupan de describir los discursos en los que el hombre *dice* su hacer. La filosofía del lenguaje no es capaz, sin embargo, de describir completamente la experiencia del hacer del hombre y tropieza con aporías insalvables cuando intenta asignar («adscribir» en la terminología de Strawson) una acción a un agente. La dificultad proviene de las drásticas limitaciones a las cuales el análisis de la acción somete el obrar humano. Sólo podrán remontarse esas dificultades, entiende Ricœur, si se toma en consideración la dimensión temporal, tanto de la acción como del agente. En su opinión, esta laguna no es sólo el olvido de una dimensión importante entre otras. Con ella se ha dejado oculta toda una problemática fundamental, a saber, la de la *identidad personal*, que no puede articularse más que dentro de la dimensión temporal de la existencia humana. Es para llenar este importante vacío que Ricœur se propone poner de nuevo sobre el tapete la teoría narrativa que había desarrollada años antes en *Tiempo y narración*.

El concepto de *identidad narrativa*, es decir, de una aprehensión de la vida en forma de relato, está destinado en la obra de Ricœur a servir de punto de apoyo para la comprensión de la «vida buena» y funciona por eso como un resorte con-

ceptual indispensable para la constitución de una ética. Ahora bien, la investigación sobre la «vida buena», es decir, sobre ese tipo de vida que vale la pena buscar para «ser feliz», no deja de suscitar una serie de interrogantes: ¿existe un sólo tipo de «vida buena», el mismo para todos los hombres?, y si no, ¿no supone lo contrario una libre efusión de «buenos sentimientos», distintos según cada persona? Ricœur piensa que, para escapar de esa alternativa, es preciso centrar la investigación de la «vida buena» en la acción humana y en su teleología interna (cf. SO, 177). Evidentemente tal tesis no es original suya; Aristóteles ya la había desarrollado en la elaboración de su *Ética a Nicómaco*. Sin embargo, opina Ricœur, la *praxis* aristotélica no responde adecuadamente a la complejidad y ambigüedad del actuar humano. De ahí que su proyecto sea, manteniendo la intuición básica de Aristóteles, reformular el concepto de ese actuar de modo que sirva de anclaje a la pretensión de la vida buena. Es en el marco de ese proyecto más amplio que la *identidad narrativa* juega un rol fundamental.

En ese sentido Ricœur se coloca gustosamente en la misma dirección de investigación de Charles Taylor o de Alasdair MacIntyre.⁵ Un individuo sin sentido de identidad carece de dirección, de un sentido de la posición o lugar que ocupa y, en definitiva, de la garantía fundamental de una persona valiosa. «¿Cómo —se pregunta Ricœur— un sujeto de acción podría dar a su propia vida, considerada globalmente, una cualificación ética, si esta vida no fuera reunida, y cómo lo sería si no en forma de relato?» (SO, 160). Sólo una vida aprehendida como totalidad singular puede aspirar a ser una vida lograda, realizada, feliz. Ahora bien, esta noción de una *identidad narrativa* que busca proporcionar unidad al conjunto de la vida humana, no deja de ser una idea problemática.

En primer lugar, la vida humana se presenta como una *continuidad* sujeta a *discontinuidades*, como lo hacen suponer las grandes crisis identitarias, que llegan hasta «rehacer la vida» cambiando su dirección en todo o en parte. La vida no es una «corriente», una unidad fluida e inarticulada. En ese sentido, la unidad de la vida humana no se deja aprehender por metáforas como las del crecimiento de una planta y un animal. Percibimos que, de ser posible una articulación que dé sentido y coherencia a nuestra vida, esta debe hacerlo sin necesidad de negar, borrar u ocultar dichas discontinuidades.

⁵ Taylor y MacIntyre entienden que *saber quién soy* equivale en gran medida a *saber dónde estoy*. La identidad la definen los compromisos e identificaciones que forman el horizonte dentro del cual puedo determinar en cada caso qué acción es valiosa, buena o digna. Ambos entienden que los compromisos y orientaciones hacia el bien son inherentes y constitutivos de la identidad personal; además ambos señalan que la vida de un ser humano ha de entenderse en términos de una narración: la narración de un avance (o un retroceso) de la persona frente a ese horizonte constitutivo que es el bien. (Cf. Mulhall y Swift: *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de Hoy, Madrid, 1996.)

En segundo lugar, la asociación entre identidad y narración está sujeta a sospecha. Es verdad que el modo cotidiano que tenemos de decir a otros quiénes somos es contando la historia de nuestra vida. Sin embargo, esta asociación intuitiva de identidad y narración es menester someterla a crítica. Es más, muchos autores, como Nietzsche o Sartre entre ellos, afirman que presentar la vida humana en forma de narración es siempre una manera de falsearla. «La vida humana se compone de acciones discretas que no llevan a ninguna parte, que no guardan ningún orden; el que cuenta la historia lo que hace es imponer desde afuera y retrospectivamente a los acontecimientos vividos un orden que no tenían cuando se vivieron.»⁶

Frente a esa postura, Ricœur va a defender la pertinencia de la ficción narrativa para hacer de la vida biológica una vida humana. En su análisis del concepto de identidad personal, Ricœur subraya la naturaleza práctica de este concepto. Decir el *¿quién?* a la base de una serie de acciones implica relatar una historia, y eso no puede hacerse más que desarrollando una secuencia temporal. ¿Qué es lo que hace que una persona sea idéntica a sí misma a lo largo de toda la vida? El sentido común nos hace suponer que debería haber algún núcleo inmutable que, permaneciendo constante a lo largo de la vida, escape al cambio temporal. Es esta la perspectiva clásica de Aristóteles que supone una sustancia invariable, soporte de todas las transformaciones accidentales. Ahora bien, como lo ha mostrado la crítica de Hume,⁷ nada de la experiencia humana, ni exterior ni interior, está libre del cambio. Y, sin embargo, pensamos que hay algo que es propio de esa persona y de nadie más. En ese sentido, la denominación de una persona por su *nombre propio* parece confirmar tal intuición.

La permanencia en el tiempo, propia a la identidad personal, se hace pues problemática y parece estar condenada a la alternativa entre una sustancia inmutable inaccesible al devenir o una sucesión incoherente de acontecimientos sin hilo conductor. ¿Es posible escapar a esta alternativa? Es este el desafío al que va a enfrentarse Ricœur y al que el concepto de *identidad narrativa* intentará dar una solución satisfactoria. Para ello, Ricœur va a poner en juego algunas de sus re-

⁶ A. MacIntyre: *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, p. 264.

⁷ «¿Qué nos inclina tan fuertemente, pregunta Hume, a superponer una identidad a estas percepciones sucesivas, y a suponer que estamos en posesión de una existencia invariable e ininterrumpida durante todo el curso de nuestras vidas?» (SO, 123). No hay más que ilusión de identidad proporcionada por la imaginación y la creencia. «A la imaginación se le atribuye el pasar con facilidad de una experiencia a otra si su diferencia es débil, y así transformar la diversidad en identidad. La creencia que sirve de unión, llena el déficit de la impresión» (SO, 124). «... decir que la creencia engendra ficciones es anunciar un tiempo en el que la creencia se hará increíble. Hume no toma todavía esta decisión [...], corresponderá a Nietzsche concluir el paso de la sospecha» (SO, 124).

flexiones fundamentales que había desarrollado en *Tiempo y narración*. El núcleo de la dificultad para pensar la permanencia temporal de nosotros mismos tiene su raíz en la dificultad de pensar el tiempo. El tiempo, en cuanto tiempo humano, es inescrutable para la reflexión filosófica, y cuando el hombre lo quiere pensar cae en aporías insalvables. Ricœur cita en ese sentido la conocida expresión de S. Agustín: «¿Qué es, en efecto, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé, y si trato de explicárselo a quien me lo pregunta, no lo sé.»⁸

La dificultad de pensar el tiempo surge en nosotros porque intuitivamente tenemos una doble experiencia del tiempo. Por nuestro cuerpo nos sentimos formando parte del tiempo «cosmológico», es decir, de un tiempo pautado por instantes sucesivos e iguales que *pasan* uno detrás de otro. Pero nuestra experiencia íntima del tiempo, que podríamos llamar tiempo «fenomenológico», es vivida como una distensión en un presente que *permanece* desde un pasado que se está yendo y hacia un futuro que todavía no ha llegado. El problema del tiempo es articular esa distancia que en el hombre parece infranqueable entre el tiempo vivido, la temporalidad originaria o existencial, un tiempo que requiere un presente que *dura* capaz de unir pasado y futuro; y el tiempo vulgar, un tiempo asociado al tiempo del mundo, es decir, sin presente, compuesto de instantes sucesivos que *pasan*. Nuestra experiencia cotidiana del tiempo queda prisionera así de una paradoja que separa el *tiempo vivido* de manera existencial entre nuestro nacimiento y nuestra muerte y el *tiempo cósmico* donde los instantes se suceden sin fin. La inmensidad regular del tiempo del mundo golpea frontalmente nuestro sentir de la brevedad de nuestra vida, que sin embargo es quien da sentido al primero:

He aquí la verdadera paradoja: a escala cósmica la duración de nuestras vidas es insignificante, y sin embargo ese breve lapso en que aparecemos en la escena del mundo es el lugar mismo de donde sale toda cuestión importante.⁹

¿Cómo articular ese «salto» que se da en el hombre, entre el tiempo físico y el tiempo vivido? Ricœur buscará esa articulación fijándose en el lenguaje. Su tesis es que los hombres logran escapar a esa alternativa, no de un modo especulativo, sino de un modo práctico, inscribiendo a través del lenguaje su experiencia íntima del tiempo en el tiempo físico. ¿Cómo? Con la creación de un *tercer-tiempo*, que es propiamente el *tiempo humano*, y que es lo que podríamos llamar el tiempo del calendario. El tiempo del calendario es un tiempo socialmente construido y, en cuanto institucional, se sostiene en el lenguaje. Ricœur entiende que el tiempo humano es propiamente una creación del lenguaje, una institución social. Uno de

⁸ P. Ricœur: *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Cristiandad, Madrid, 1987, p. 46.

⁹ P. Ricœur: «El tiempo contado», *Revista de Occidente*, nº 76, 1986 [42-64], p. 48.

los descubrimientos más ricos de Ricœur consiste en considerar el *tiempo humano* como un *tercer-tiempo*, como una mediación viva entre el tiempo cósmico y el tiempo vivido. El tiempo humano posee, como el tiempo vivido, una noción de presente que supone una diferencia cualitativa entre el pasado y el futuro, a la inversa del tiempo cósmico, que no es más que la sucesión lineal de instantes. Pero contrariamente al tiempo vivido, que no tiene anclajes ni referencias objetivas, el tiempo humano utiliza recursos de conexión —a través del lenguaje, de las instituciones, etc.— que son los que permiten relacionar nuestra experiencia personal y subjetiva —intransferible, en cierto modo— con el tiempo de los otros y el tiempo del mundo en el que vivimos. De ese modo, el calendario, por ejemplo, se constituye en una institución que socializa el tiempo de nuestras experiencias íntimas, dándole una posición en relación con una escala lineal, segmentada y medible en términos de fenómenos físicos, como puede ser la referencia al ciclo solar que segmenta el tiempo en días, meses y años.¹⁰

Llegado a este punto, Ricœur va a intentar mostrar cómo el lenguaje, y en particular la narración, permiten pensar la permanencia en el tiempo característica de la identidad personal. Es porque se desconoce esa doble experiencia del tiempo propia del hombre, que las soluciones dadas al problema de la identidad oscilan sin solución de continuidad entre el fenomenismo de Hume, que no deja comprender la unidad del sujeto, y el sustancialismo de Aristóteles, que no explica la diversidad de nuestras experiencias. Ricœur buscará por lo tanto en la narración esa articulación entre el tiempo cósmico y el tiempo fenomenológico. La teoría narrativa de la que se sirve para explorar esta mediación del relato en la constitución del tiempo humano es sumamente compleja y ocupa toda la segunda parte de *Tiempo y Narración*. Ricœur bebe en las fuentes de los formalistas rusos —especialmente J. Propp— de la década del veinte y del treinta y de los estructuralistas franceses —Greimas, sobre todo— de los años sesenta y setenta. No es aquí el lugar de exponer esta compleja teoría que, por otra parte, se encuentra prefigurada, como el mismo Ricœur lo dice, en la *Poética* de Aristóteles.

El concepto central, tanto de las teorías narrativas más actuales como de la *Poética* de Aristóteles, es el concepto de *intriga* o *trama*. Intriga en griego se dice *mythos*, y significa a la vez *fábula*, en el sentido de historia imaginaria, e *intriga*, en el sentido de historia bien construida. Es este último concepto de intriga, como historia bien construida, que Ricœur va a aplicar para resolver, como él mismo dice, no de manera especulativa sino práctica, la aporeticidad del tiempo. Para Ricœur la intriga no es una estructura estática sino una operación, un *proceso integrador* que sólo se realiza en el lector o en el espectador, es decir, en el recep-

¹⁰ Cf. A. Thomasset: *Poétique de l'existence et agir moral en société*. Disertación doctoral presentada en la Katholieke Universiteit Leuven, 1995, p. 336.

tor vivo de la historia relatada.¹¹ Al hablar de proceso integrador Ricœur se refiere al trabajo de composición, de construcción, de creación en una palabra, que confiere a la historia relatada una identidad que se puede llamar dinámica. Pero ¿en qué consiste ese proceso estructurante de la intriga? Ricœur lo define¹² de manera muy general como una actividad de síntesis de elementos heterogéneos. ¿Síntesis entre qué y qué?

En primer lugar, síntesis entre los acontecimientos y las incidencias que se suceden linealmente en el tiempo, como instantes uno después del otro, y la historia completa y una. La intriga tiene la virtud de construir *una* historia de los múltiples incidentes que se suceden uno detrás de otro. Justamente la narración no es una simple enumeración, en un orden serial o sucesivo, de los incidentes o acontecimientos, sino una estructuración que *transforma* esos incidentes y acontecimientos en un todo inteligible. Se puede lograr una comprensión de esta composición por medio del acto de *seguir* una historia. Seguir una historia es una operación muy compleja, guiada sin cesar por expectativas acerca de la continuación de la historia, expectativas que corregimos o confirmamos a medida que se desarrolla la historia, hasta que coincide con la conclusión.

Además, por sus características propias, la intriga es una síntesis de lo heterogéneo de una manera más profunda aún, ya que toda composición narrativa tiene la cualidad de entrecruzar las dos clases de tiempo que vimos más arriba: por una parte, una sucesión discreta, abierta y teóricamente indefinida de incidentes (una sucesión de instantes, podríamos decir, uno detrás del otro), y, por otra parte, un aspecto temporal caracterizado por la integración gracias a la cual la historia recibe una configuración. En ese sentido, componer una historia es extraer una *configuración* de una *sucesión*. Adivinamos la importancia de esta perspectiva ya que, habíamos visto, el tiempo es para nosotros aquello que pasa y desaparece y, por otra parte, aquello que dura permanece. La historia relatada se convierte así en una totalidad temporal de características muy particulares, que actúa como mediadora entre el tiempo como paso y el tiempo como duración. Si se puede hablar de identidad temporal de una historia es menester caracterizarla como aquello que dura y permanece a través de aquello que pasa y desaparece.

Si aplicamos a nosotros mismos este análisis de la función integradora de la intriga entre los dos tipos de temporalidad, sucede entonces que nuestra vida, abarcada con una sola mirada, se nos aparece como el campo de una actividad constructiva, mediante la cual intentamos, a través de la narración, reencontrar, y no simplemente imponer desde afuera, la identidad que nos constituye. La intriga, por lo tanto, sin solucionar la aporía fundamental de la temporalidad ya vista, construye una unidad dinámica de sentido a través de la diversidad de nuestras

¹¹ Cf. P. Ricœur: «La vida: un relato en busca de narrador», en P. Ricœur: *Educación y política*, Docencia, Buenos Aires, 1984, p. 46.

¹² Para el concepto de *intriga* como *síntesis de lo heterogéneo*, cf. *ibidem*, pp. 46–47.

cogniciones, voliciones o emociones. «A esta comprensión de sentido la llama Ricœur "identidad narrativa". Identidad eficaz y real, puesto que se produce en el ámbito de la práctica.»¹³

Decir identidad de un individuo [...] es contestar a la pregunta: ¿quién ha hecho tal acción? En primer lugar se contesta a esta pregunta nombrando a alguien, esto es, designando un nombre propio. Pero ¿cuál es el soporte de la permanencia de un nombre propio? ¿Qué es lo que justifica que se mantenga el sujeto de la acción, designado de este modo por su nombre, como él mismo a lo largo de toda una vida que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte? La respuesta no puede ser más que narrativa. Responder a la cuestión ¿quién?, tal como había señalado fuertemente H. Arendt, es narrar la historia de una vida. La historia narrada dice el quién de una acción. La identidad del quién no es, pues, ella misma más que una identidad narrativa. Sin el auxilio de la narración, el problema de la identidad personal está, en efecto, condenado a una antinomia sin solución: o bien se mantiene un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados, o bien se acepta, en continuidad con Hume y Nietzsche, que este sujeto idéntico no es más que una ilusión sustancialista, cuya eliminación no deja aparecer más que una pura diversidad de cogniciones, emociones, voliciones.¹⁴

Esta identidad narrativa escapa por lo tanto a la alternativa planteada al comienzo de esta parte. En ese sentido, permite al agente aprehender la totalidad de sus acciones como *suyas* (y no como una diversidad incoherente), en la singularidad de una unidad temporal única y propia, pero que no es la identidad estable e inmutable de la sustancia aristotélica. El concepto de identidad narrativa permite incluir el cambio en la cohesión de una vida. La identidad concebida como lo mismo (*idem*) se sustituye por una identidad concebida como sí-mismo (*ipse*). Esta última identidad es conforme a la estructura temporal dinámica que surge de la composición propia de la intriga del relato. Es por eso que el sujeto de la acción aparece como el lector y el escritor de su propia vida. El agente actúa en el mundo y en el seno de un contexto dado, pero al mismo tiempo, el sentido de su acción sólo le es accesible a través de la lectura de su historia. Es posible ver aquí el aspecto circular, a la vez pasivo y activo, de esta comprensión: en el mismo acto que me comprendo a mí mismo a través de la narración, me construyo. De ese modo, la mediación narrativa, sin dispersarme en una sucesión incoherente de

¹³ Maceiras: o. cit., p. 185.

¹⁴ P. Ricœur: *Temps et récit III.*, Du Seuil, París, 1985, p. 355. Traducción del autor.

acontecimientos, permite, a su vez, que sea posible reescribir a lo largo de la vida diferentes tramas de mi existencia.

3. El actuar humano como *praxis*

Con esta última consideración, hemos llegado casi al final de nuestro trayecto. Se trata ahora de esbozar las consecuencias más importantes que ofrece este rol mediador de la identidad narrativa para el concepto de la acción. La idea central de Ricoeur podría formularse de la siguiente manera: la narración, requerida para dar una solución práctica a las aporías del tiempo, lleva al mismo tiempo el concepto de la acción al nivel de la *praxis* de Aristóteles. ¿En qué sentido? En el sentido en que lo verdaderamente importante no es ahora el hacer de la acción humana, sino en que esta construye al sujeto de la acción, es decir, al agente. Es justamente a través de la narración, dirá Ricoeur, que se salva ese «hacerse a sí mismo» propio del actuar humano.

De ese modo, la acción humana se hace realmente histórica, no sólo porque se despliega en el tiempo, sino también porque inscribe esta temporalidad en la red del lenguaje y, más ampliamente, en un contexto institucional. Es gracias a esa inscripción que el concepto de acción se extiende y se despliega según una jerarquía que le da una estructura teleológica. Las categorías de prácticas, planes de vida y unidad narrativa de una vida, que Ricoeur desarrolla en el estudio sexto siguiendo a MacIntyre, dibujan así la teleología propia del actuar humano.

Ahora bien, la extensión y jerarquización del campo práctico no se constituye en una escala creciente por composición de lo más simple a lo más elaborado. Ricoeur muestra cómo, a la luz de la teoría narrativa, la ampliación del campo de la acción se hace a través de «un doble movimiento de complejidad ascendente a partir de las prácticas y de especificación descendente a partir del horizonte vago y móvil de ideales y de proyectos a la luz de los cuales una vida humana se aprehende en su unidad» (SM 187). Detallemos un poco más la comprensión praxica del actuar humano que desarrolla Ricoeur. Este queda delineado, como ya dijimos, entre un horizonte comprensivo —la unidad narrativa de la vida— y unas determinaciones concretas —las prácticas—. Las prácticas¹⁵ llevan el peso de las determinaciones concretas y definidas; en cambio, el horizonte de ideales se presenta como algo vago y móvil, necesitado de concreción. En este nivel, entre prácticas y horizonte, Ricoeur incluye una zona mediadora que son los planes de vida. «Se llamará planes de vida a esas vastas unidades prácticas que designamos con el nombre de vida de familia, vida profesional, vida de ocio, etc.» (SM 186). Lo fundamental de

¹⁵ Para el concepto de *prácticas*, cf. A. Hortal: «MacIntyre y la crítica comunitarista de la modernidad», revista *Prisma*; n° 12, 1999 [9-23], p.16. MacIntyre, pp. 233-237; y los estudios sexto y séptimo de *Sí mismo como otro*.

estos planes de vida es que toman forma en el intercambio entre esos ideales más o menos lejanos y la consideración de las ventajas y desventajas que tiene tal plan de vida en el nivel de las prácticas. Los planes de vida constituyen en ese sentido, una *zona mediadora* de intercambio entre la indeterminación de los ideales rectores y la determinación de las prácticas.

El último grado sobre la escala de la praxis, el del horizonte, Ricœur lo denomina, junto con MacIntyre, como «la unidad narrativa de una vida». La idea de una integración o síntesis de la vida en forma de relato es tanto para Ricœur como MacIntyre «la llave de bóveda de toda ética». La consideración de este horizonte de integración, de su contenido y constitución, es fundamental para la investigación sobre la vida buena. El contenido de este horizonte es para cada uno la nebulosa de ideales, de sueño y de anhelos en función de los cuales una vida es considerada como más o menos realizada (cf. SO, 184–185).

La mediación narrativa le permite por lo tanto a Ricœur establecer, sin necesidad de una «biología metafísica», como era el caso en Aristóteles, una comprensión estructurada, jerarquizada y teleológica del actuar humano. En ese sentido Ricœur busca, en los estudios quinto y sexto, la constitución de las líneas maestras de una antropología filosófica que permita mostrar cómo es posible la capacidad ética y política del hombre. Estos dos estudios recogen y sintetizan en gran medida una parte importante de sus trabajos y preocupaciones precedentes y constituyen, en su propia opinión, su contribución mayor a la filosofía política contemporánea. «Una filosofía política —afirma Ricœur en una entrevista concedida en 1988— construida en el vacío de una antropología me parece condenada a ser puramente procedimental. No veo cómo se podría constituir una filosofía política y pensar la democracia [...] si no se puede decir qué es un ser de decisión.»¹⁶ En ese sentido, su filosofía puede quedar bien caracterizada como la elaboración, paciente y constante, de los rasgos esenciales de una tal antropología del actuar humano.

¹⁶ «J'attends la renaissance. Entretien avec Paul Ricœur», en «A quoi pensent les philosophes?», revista *Autrement*, n° 102, 1988 [175–183], p. 180.

Paul Ricœur¹⁷

Nacido el 27 de febrero de 1913 en Valence, Francia, Paul Ricœur hizo sus estudios secundarios en Rennes, donde tuvo como profesor a Dalbiez, quien ejerció sobre él una decisiva influencia para su futuro filosófico. Ya en la Universidad de Rennes redacta su memoria de licenciatura sobre dos representantes claves de la filosofía reflexiva francesa: Lagneau y Lachelier. Prosigue sus estudios en la Sorbona, donde tiene ocasión de conocer a G. Marcel y la obra de Husserl.

Durante la segunda guerra mundial es movilizado y hecho prisionero hasta 1945. Años duros y, a la vez, fecundos: lee a K. Jaspers, traduce a Husserl y enseña constantemente filosofía a sus compañeros de prisión. Luego de su liberación se desempeña primero como profesor en un colegio de Chambon-sur-Lignon (1945-1948) y sucede luego a Jean Hyppolite en la cátedra de historia de la filosofía en la Universidad de Strasbourg (1948-1956). En 1956 obtiene una cátedra de filosofía en la Sorbona, donde se desempeña hasta 1966. Sensible a los reclamos estudiantiles, abandona dicha cátedra y elige enseñar en la recién fundada Universidad de Nanterre. Elegido decano en 1969, decide dimitir un año más tarde, luego de una agresión física y el rechazo del ala radical de la comunidad académica.

Las turbulencias de esos años hacen que Ricœur tome distancia de la vida intelectual francesa. Trabaja en la Universidad de Lovaina durante tres años y luego, teniendo su residencia en Francia, enseña en diversas Universidades de Canadá y Estados Unidos, hasta 1990. Estos años son de gran fecundidad académica, ya que le permiten elaborar su propio pensamiento como síntesis de tres tradiciones centrales: la filosofía reflexiva francesa de los comienzos, la fenomenología y la hermenéutica alemana de su época profesoral en Francia, y la filosofía analítica anglosajona de sus contactos con Norteamérica.

A partir de 1990, Ricœur abandona su oficio docente y retoma con fuerza un papel importante en la vida intelectual francesa, dentro de la cual es hoy una de las figuras más importantes.

¹⁷ Basada en O. Mongin: *Paul Ricœur*, Du Seuil, París, 1994.

Resumen

*Paul Ricœur (1913) se ha convertido en uno de los pensadores más influyentes del panorama filosófico actual. Su filosofía pretende caracterizar, en los límites de lo posible, las estructuras fundamentales del sujeto de la acción. El actuar humano representa así un eje fundamental de su pensamiento. Es justamente en su último libro, *Soi-même comme un autre* (1990), que su filosofía de la acción toma forma e ilumina retrospectivamente el conjunto de sus escritos. El libro busca explorar la variedad de niveles del actuar humano según tres dimensiones básicas: lingüística, narrativa y ética. A través de la constitución narrativa de la identidad personal, Ricœur intenta mostrar que no existe una ruptura radical entre descripción y prescripción, entre hecho y valor, oponiéndose en ese sentido a la tradición de pensamiento nacida de Hume. La identidad narrativa constituye así un elemento esencial para la elaboración de una antropología filosófica que permita pensar la capacidad ética y política del hombre. Ricœur entiende que, sin tal antropología, la filosofía política está condenada a ser puramente procedimental.*