

LOS CAMINOS DE LA IDENTIDAD EN PAUL RICOEUR; HACIA UNA HERMENÉUTICA DEL SÍ COMO IDENTIDAD NARRATIVA

Rolando Picos Bovio
Universidad Autónoma de Nuevo León

Resumen/*Abstract*

En este artículo se exploran, de manera inicial, los caminos de Paul Ricoeur en el análisis del problema de la identidad como problema filosófico fundamental de la modernidad. Para ello se analizan las críticas del filósofo francés a los planteamientos y antinomias de las filosofías del sujeto en torno al problema del yo como posibilidad de una hermenéutica del “sí mismo”. Se examinan y problematizan asimismo los vínculos de la identidad en su dimensión de “identidad narrativa” y sus nexos con el discurso literario, en el ánimo de construir un puente filosófico con el reconocimiento como condición de las nuevas configuraciones del yo en la modernidad tardía.

Palabras clave: subjetividad, Ricoeur, sí mismo, identidad, identidad narrativa, filosofía de la sospecha.

The ways of identity in Paul Ricoeur. Towards a hermeneutics of the self as narrative identity

This article explores, initially, the ways of Paul Ricoeur in his analysis of the problem of identity as a fundamental philosophical problem of modernity. In order to do so, the article analyzes the criticisms by the French philosopher to the antinomies that

arise in the philosophies of the subject around the problem of the subject as the possibility of a hermeneutic of the self. It examines and problematizes the links between “narrative identity” and literary discourse, in the spirit of building a philosophical bridge with recognition as a condition of the new configurations of the self in late modernity.

Keywords: Subjectivity, Ricoeur, self, identity, narrative identity, philosophy of suspicion.

Rolando Picos Bovio

Licenciado en Filosofía y Maestro en Metodología de la Ciencia por parte de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Es Doctor en Humanidades y Artes por parte de la Universidad Autónoma de Zacatecas (2009), miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), nivel 1, desde el 2010 y profesor con el Perfil Deseable del Programa para el Desarrollo Profesional Docente desde ese mismo año.

Entre sus publicaciones más recientes se encuentran *Didáctica de la Filosofía: prácticas, retos y expectativas* (Itaca, 2017), “Mauricio Beuchot: los Senderos de una Trayectoria Filosófica”, en *Analogía Filosófica* (2016), “Filosofía, educación y cultura: elementos para la construcción del sentido humano”, en *Filosofía, Cultura y Educación* (Plaza y Valdés, 2016), “Michel Foucault y la Genealogía de la Subjetividad Moderna. Hacia la configuración del sujeto ético”, en *Devenires* (UMSNH, 2016).

Sus líneas de investigación son Problemas Éticos de la Filosofía Contemporánea, Filosofía de la Educación y Didáctica de la Filosofía.

La filosofía no proviene de una mejora del léxico consagrada a la descripción del lenguaje ordinario según la práctica común. Proviene de la emergencia de problemas propiamente filosóficos que destacan sobre la simple regulación del lenguaje ordinario por su propio uso.

Paul Ricoeur

Este ensayo se constituye a partir del interés por comprender la complejidad desde la cual puede pensarse el tópico de la identidad en tanto problema filosófico. Se enmarca, necesariamente, en el contexto de las críticas u observaciones que las posturas fenomenológicas y hermenéuticas realizan a la filosofía del sujeto como eje constructor de nuestra idea de modernidad y de la puesta al día —necesaria y prudente— del problema del “yo”, para la experiencia posmoderna de la otredad.

El pensamiento filosófico puede representar la novedad en sus enfoques, pero, de algún modo, intenta responder a la inmediatez de sus circunstancias. La búsqueda que las filosofías emergentes en el siglo XX desarrollan se orientan a replantear, entre otros aspectos, la autocomprensión del sujeto configurado a partir de las fuerzas modelantes de la modernidad. La filosofía de Paul Ricoeur se enmarca dentro de la desconfianza —sospecha— del pensamiento sobre la configuración de la identidad y la acción humana bajo los parámetros de las versiones racionalizantes y totalizantes del sujeto. La hermenéutica filosófica que desarrolla Ricoeur puede verse, en este sentido, más que como un método, como una actitud que lleva a un nuevo filosofar.

Partiendo de la propia afirmación ricoeuriana de que “No existe filosofía sin presupuestos previos” (1982, p. 490), nuestra interpretación del yo que somos —como un conjunto indeterminado de pluralidades— se correlaciona inevitablemente con la interpretación de aquello que no

somos: la diferencia, la alteridad, el no-yo, mediado por nuestro conocimiento y cercanía; es decir, los presupuestos de nuestra propia tradición. Las filosofías de la subjetividad proyectan en el plano de la acción aquello que se ha originado en el lenguaje como signo identitario del ser-en-el-mundo que, justamente, es impensable sin dicho presupuesto.

Es cierto, el propio Ricoeur advierte que, al referirse al reconocimiento, consustancial a la identidad como subjetividad vivida y narrada, proyectada en el mundo, las teorías son pretenciosas, el verdadero asunto reside en llevar el reconocimiento de lo gramatical a lo político.¹ Para hablar de la identidad y del reconocimiento hará falta explorar los caminos de la filosofía de nueva cuenta.

En este ensayo de aproximación inicial, nos interesa describir la concepción amplia de la identidad en Paul Ricoeur y su relación con la diferencia, con la alteridad como mediación del yo. En ese tramo, en tanto vía de aprendizaje, exploraremos los caminos de la identidad y el reconocimiento pensando en la proyección que dichos términos tienen en la realidad multicultural del presente. Abordaremos, en ese contexto, la configuración de los elementos de la identidad narrativa y el lugar de la memoria y la historia en la construcción de un yo dinámico, polimórfico.

I. Sobre el Yo y su génesis

El yo no es el ente reducido a conocimiento e identidad de sí como expresión de lo mismo, sino memoria y narración de sus multiplicidades constituyentes. En *Sí mismo como otro* (1996), Paul Ricoeur realiza un reconocimiento de los territorios del yo en tanto problema filosófico, que puede ser entendido, quizás, como parte de sus esfuerzos por realizar una arqueología del sujeto moderno.

En la introducción al citado texto Ricoeur describe las intenciones filosóficas de su abordaje en tres ejes que analiza puntualmente para fijar una posición respecto al problema de la identidad. Primero, “Señalar la

primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto, tal como se expresa en la primera persona del singular ‘yo pienso’, ‘yo soy’. El ‘sí’ se define, en principio, como pronombre reflexivo” (1996, p. XI). La reflexividad posee el carácter de hacer alusión y afectar al propio sujeto de la acción, por tal, desborda el aspecto meramente cognitivo de un “yo” que conoce algo que no puede ser indiferente a sí mismo y, por lo tanto, tampoco a una dimensión intersubjetiva.

El segundo punto o intención filosófica representa, quizás, un punto de quiebra ontológico o más bien epistémico contra el principio de identidad. Si el carácter de la identidad se encuentra dado en la reflexividad, ¿por qué habría de suponerse un individuo siempre igual a sí mismo? Ricoeur busca disociar (y conjuntar al mismo tiempo) el aspecto dicotómico de la subjetividad humana. Ello precisa, sin embargo, una distinción importante que rompe contra la propia tradición filosófica; se trata: “...de disociar dos significaciones importantes de la identidad (...) según que se entienda por idéntico el equivalente del *idem* o el del *ipse* latino” (p. XII). En este punto es importante entender que el *ipse* no puede ser ajeno a la historia, a la narratividad desde la cual puede ser contada la reflexividad del yo. El yo es siempre historia; su permanencia es devenir. De este modo señala:

Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a las preguntas: ¿quién ha hecho esta acción?, ¿quién es su agente, su autor? (...) La respuesta sólo puede ser narrativa. Responder a la pregunta ¿quién?, como lo había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida. La historia narrada dice el quién de una acción. Por lo tanto, la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa. En efecto, sin la ayuda de la narración, el problema de la identidad personal está condenado a una antinomia sin solución: o se presenta un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados, o se sostiene, siguiendo a Hume y a Nietzsche, que este sujeto idéntico no es más que una ilusión sustancialista, cuya eliminación no muestra mas que una diversidad de cogniciones, de emociones, de voliciones” (2009, p. 997).

La diferenciación que introduce Ricoeur entre *idem* e *ipse* responde a una comprensión de la identidad como algo que no está previamente

constituido, sino que más bien se manifiesta como un proceso dinámico que refleja la realidad humana. Esta idea la expresa también Lévinas cuando considera que no existe un yo inalterable:

El Yo es la identificación por excelencia, el origen del fenómeno de la identidad. En efecto, la identidad del Yo no es la permanencia de una cualidad inalterable. Yo soy yo mismo no porque identifique previamente esta o aquella característica para después reencontrarme siendo el mismo. En cambio, es justo porque soy el mismo desde el inicio –me ipse–, una ipseidad, por lo que puedo identificar cada objeto, cada característica y cada ser (2001, p. 47).

Lo idéntico tiene en Ricoeur dos sentidos que corresponden a los términos latinos *idem* e *ipse*. El primero remite a lo inmutable y el segundo a lo propio, donde se despliega el “espacio cambiante de la personalidad”: “Me ha parecido tan grande el peso del uso comparativo del término ‘mismo’ que consideraré a partir de ahora, la mismidad como sinónimo de identidad-*idem* y le opondré la ipseidad por referencia a la identidad” (p. XIII).

La tercera intención manifiesta de Ricoeur se encamina al desarrollo de la identidad-*ipse* en el tránsito al reconocimiento de la alteridad; la propia del yo y su referencia. De este modo:

...la identidad-*ipse* pone en juego una dialéctica complementaria de la ipseidad y de la mismidad, esto es, la dialéctica del sí y del otro distinto de sí. Mientras se permanece en el círculo de la identidad-mismidad, la alteridad de cualquier otro distinto de sí no ofrece nada de original (...) otra cosa sucede si se empareja la alteridad con la ipseidad (...) Sí mismo como otro sugiere, en principio, que la ipseidad de sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra... (p. XIV).

El tránsito que media entre la ipseidad del sí mismo y la alteridad que supone el reconocimiento del no-yo desde fuera del sujeto, requiere, en el caso de Ricoeur, de un puente hermenéutico de comprensión, que sólo puede ser elaborado en el marco general del análisis del problema de la identidad y de la construcción de la subjetividad moderna, dentro

de ese eje estructurador encontramos en Ricoeur una intención de una hermenéutica de sí que reacciona críticamente frente a la tradición del cogito cartesiano y su pretendida neutralidad.

II. La crítica a la centralidad del ego como idem

A diferencia de la centralidad que Descartes concede al sujeto epistémico, aséptico de valoraciones morales, el sí mismo de Ricoeur (*soi-meme*), identidad ipse, construye una relación distinta con el yo que se proyecta como otredad y adquiere, en ese gesto, una dimensión intersubjetiva:

Sostengo aquí como paradigmático de las filosofías del sujeto que ese [el cogito] está formulado en ellas en primera persona –ego cogito–, que el “yo” se defina como yo empírico o como yo trascendental, que el “yo” sea expresado absolutamente, es decir, sin otra confrontación, o relativamente que la egología requiera el complemento intrínseco de la intersubjetividad. En todos esos casos de figura, el sujeto es “yo” (p. xv).

Frente a la pérdida del privilegio de la autoconciencia, Ricoeur cuestiona la ambición del cogito cartesiano de constituirse como fundamento último e inapelable de la verdad, pues se trata, desde su perspectiva, de un cogito metafísico e hiperbólico: “Pero este ‘yo’ que duda, así desligado de todas las referencias espacio-temporales solidarias del propio cuerpo, ¿quién es? (...) En verdad no es nadie” (p. xvi). El cuerpo –que no es una máquina de pensamiento– que expresa a la vez la diferencia y la similitud se constituye como la mejor metáfora de la identidad personal, pues expresa justamente la circunstancialidad de la existencia humana que se da en su dimensión ontológica, condición que precede –ya lo ha señalado con justeza Merleau-Ponty (1994)– las formas básicas de su comprensión del mundo.²

A diferencia de la intención cartesiana de analizar al yo, Ricoeur pone en juego el cuestionamiento sobre la certeza de lo que decimos ser que

no se reduce al conocimiento de nosotros mismos; se prefigura en esta postura una pregunta por la subjetividad; una hermenéutica de sí que tiene como eje central el problema de la identidad. El cogito cartesiano se afirma, por el contrario, en la línea de identidad *idem* y no *ipse*, dado que el yo abandona su singularidad y se hace entendimiento. Por tal, señala: “¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere o no quiere, que también imagina lo que siente” (p. XVI), un yo que siempre es viviente.

Sobre la idea del “yo viviente” Ricoeur ha señalado que la identidad personal “...sólo puede articularse en la dimensión temporal de la existencia humana” (p. 107). A partir de esta condición es posible describir la identidad en términos de una historia individual o comunitaria que puede ser narrada:

La noción de identidad narrativa —expresa Ricoeur— muestra también su fecundidad en el hecho de que aplica tanto a la comunidad como al individuo. Se puede hablar de la ipseidad de una comunidad como (...) la de un sujeto individual: individuo y comunidad se constituyen en su identidad al recibir tales relatos que se convierten, tanto para uno como para la otra, en su historia efectiva (2009, p. 998).

En el sentido de sí mismo, la identidad narrativa se constituye también como una capacidad y una posibilidad del sujeto de narrar su vida poéticamente, en forma literaria y testimonial. El sentido se asemeja al trabajo de reescritura constante de sí mismo que podemos hallar, en forma señera, en la figura de Montaigne. En los *Essais* encontramos, privilegiadamente, la dialéctica del *idem* y del *ipse*: un yo en devenir que es capaz de dar cuenta de sí mismo; un yo proyectado además hacia el lenguaje y la vida del otro en la amistad.

Ricoeur da cuenta en *Sí mismo como otro* de un “cogito quebrado” en la modernidad, ¿Cuál es el sentido de esta afirmación? Se refiere, sobre todo, a la irrupción nietzscheana en el panorama filosófico por la cual, como lo hará con intensidad el “giro lingüístico” en el siglo XX, se encuentra una demoledora oposición a la pretensión fundacional de

la filosofía. Con ella a la constitución de un yo indubitable que pueda abrir paso a la instrumentalidad: “La filosofía de la subjetividad ha hecho enteramente abstracción de la mediación lingüística que transmite su argumentación sobre el ‘yo soy’ y el ‘yo pienso’” (p. XXIII). El pensamiento no es inmediatez que responde a un mundo sin presupuestos. De algún modo nuestras representaciones y nuestros pensamientos sobre una cosa, cualquier cosa, que aparentemente podría parecer bajo un realismo ingenuo, una experiencia primigenia, no son más que el resultado de una representación que nos precede. De alguna forma el pensamiento es ficción. O al menos así lo supone Nietzsche:

Al extender la crítica a la supuesta “experiencia interna” Nietzsche arruina en el principio el carácter de excepción del cogito respecto a la duda que Descartes dirigía contra la distinción entre el mundo del sueño y la vigilia. Asumir la fenomenalidad del mundo interior es, además, alinear la conexión de la experiencia íntima con la causalidad externa, la cual es igualmente una ilusión que disimula el juego de las fuerzas bajo el artificio del orden (p. XXVII).

Lo que llamamos yo, en este sentido, no es, sino al final, la consecuencia de este artificio, “efecto de su propio efecto”. Para Ricoeur la interpretación nietzscheana del sujeto, a diferencia del sustancialismo del cogito cartesiano: “...no dice dogmáticamente que el sujeto es multiplicidad; pone a prueba esta idea; juega, en cierto modo con la idea de una multiplicidad de sujetos que luchan entre sí, como si fueran ‘células’ en rebelión contra la instancia dirigente” (p. XXVIII).

El tránsito que ha configurado Ricoeur en el prólogo de *Sí mismo como otro* lo conduce hacia lo que constituye su objetivo fundamental: el desarrollo de una hermenéutica del sí que se constituya como alternativa entre las alternativas del Cogito y el anti-Cogito por las cuales se ha configurado las filosofías del sujeto en la modernidad, pues: “...sería preciso concluir que el ‘yo’ de las filosofías del sujeto es *atopos*, sin lugar asegurado en el discurso” (Ibidem). En adelante, y partiendo de las atribuciones semánticas básicas del sentido de identificar “algo”, pasará a construir el sentido refe-

rencial de la persona a partir del uso del lenguaje y los procesos de individualización. La mediación reflexiva del lenguaje es el vehículo conductor que le permite elaborar una tercera vía, hermenéutica, que se desplaza de la especulación metafísica al territorio de la praxis que siempre es histórica, personal y siempre está mediada por el lenguaje. De este modo emerge el territorio de la identidad narrativa.

III. Los caminos de la identidad narrativa

El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma; en ella, sentido y conciencia del sentido coinciden; desde Marx, Nietzsche y Freud, lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia.

PAUL RICOEUR. *Freud: una interpretación de la cultura*

La fragilidad del yo es el sinónimo de la condición humana. Un yo sometido a pasiones y deseos, retos y desengaños, a la distancia —a veces abismal— entre sus aspiraciones y posibilidades. Subsiste, sin embargo, en ese yo la capacidad de ser contado. En *Tiempo y Narración III* Ricoeur se había propuesto, según sus propias palabras, "...la hipótesis de que la identidad narrativa, sea de una persona, sea de una comunidad, sería el lugar buscado de ese quiasmo entre historia y ficción" (1996, p. 107). De acuerdo con esta posibilidad la vida humana resulta más comprensible cuando puede ser contada, narrada, interpretada como una historia que puede adoptar modelos narrativos literarios como los del drama o la novela. Dichas formas ficcionales se presentan como recursos testimoniales y a la vez interpretativos. En esta cadena, expresa Ricoeur:

...la comprensión de sí es una interpretación; la interpretación de sí, a su vez, encuentra en la narración, entre otros signos y símbolos, una mediación privilegiada; esta última se vale tanto de la historia como de la ficción, haciendo de la historia de una vida una historia de ficción, o si se prefiere, una ficción histórica,

entrecruzando el estilo historiográfico de las biografías con el estilo novelesco de las autobiografías imaginarias (Ibidem).

El sujeto de la narración es su propio protagonista, es agente de acción histórica y de su propia historia. Para Ricoeur la labor de la identidad narrativa en adelante es aportar a la constitución del sí sobre la base de la comprensión de la dialéctica concreta de la ipseidad y la mismidad.

En su ensayo “La identidad narrativa” (1999) Ricoeur afirma el carácter dinámico y transversal de la identidad. Esta se encuentra constituida como una síntesis de lo heterogéneo de nuestras experiencias y de la capacidad de ser contadas. Hemos afirmado que Ricoeur lleva a cabo una extrapolación de las categorías de la narratología (en lo que toca al análisis de las estructuras del relato y los procesos comunicativos) y de la teoría literaria para dar cuenta de la identidad en el sentido del yo (sí mismo), pero también de la pertenencia del yo a lo otro (comunidad). De esta forma nuestra existencia se convierte en un relato; más bien en un entrecruzamiento de relatos que constituyen nuestra subjetividad. Desde allí podemos ser comprendidos e interpretados: “Mi tema de estudio, señala, es la identidad para sí como ipseidad, sin juzgar de antemano el carácter inmutable del sí mismo” (1999, p. 342).

En relación al sí mismo Ricoeur señala la reflexividad de la identidad del sí mismo en tres campos: a) el que sitúa al yo en la teoría de la acción, por la cual el yo es el autor de una acción que depende de sí mismo; b) el de la teoría de los actos de habla (*speech acts*) mediante los cuales el yo se ubica a sí mismo como hablante en el campo de la enunciación; y c) el de la teoría de la imputación moral, por el cual el sí mismo, en la dimensión temporal en que cabe hablar de la identidad narrativa, se ve a sí mismo como responsable moral.

La identidad narrativa es siempre o representa la historia de una vida, en la cual “El relato es la dimensión lingüística que proporcionamos a la dimensión temporal de la vida” (p. 342). De este modo se configura la *poética del relato* por la cual la historia de una vida –real o ficticia– se convierte en una historia contada.

La *vida narrada* da cuenta del drama ontológico del cambio y la permanencia que coexisten en el ser humano. Aquello que Ricoeur ha descrito, al referirse al sí mismo como la condición del ídem y del ípse que coexisten en el sujeto, aspecto que toma como referencia fundamental de su crítica a las filosofías del sujeto. “¿Cómo podría –se pregunta– el ser humano seguir siendo sumamente parecido si no existiera en él un núcleo inmutable que eludiese el cambio temporal?” (p. 343). La *misimidad* experimenta la contradicción del cambio corporal (la edad, el cuerpo, etc.) y mental. Ricoeur describe, aludiendo a Kant, la categoría de sustancia que esquematiza “la permanencia de lo real en el tiempo”, sin embargo esta no parece ser suficientemente clara para explicar lo que el filósofo describe, siguiendo a Dilthey, como “conexión de una vida”. La mediación del relato parece dar cuenta de dicha posibilidad.

El relato posee propiedades de síntesis de dicha circunstancia por la que se capta el dinamismo de la vida propia del ser humano ubicando su singularidad en la historia: “...el relato construye el carácter duradero de un personaje, que podamos llamar su identidad narrativa, al construir la identidad dinámica propia de la historia contada. La identidad de la historia forja la del personaje” (p. 344). Se asume además la contingencia de la identidad como síntesis de lo heterogéneo, de la necesidad o de la probabilidad del relato, más allá de un carácter meramente anecdótico. Se trata de una concordancia discordante. De esta manera se entiende que: “...la identidad narrativa del personaje sólo puede ser el estilo unitario de las transformaciones subjetivas reguladas por las transformaciones objetivas que obedecen a la regla de completud, totalidad y unidad de la trama” (p. 347).

Ricoeur, cuyo pensamiento representa una de las fisuras del pensamiento metafísico predominante en las filosofías del sujeto de la modernidad, recurre a la hermenéutica de la sospecha en la construcción de una analítica del sí mismo. De algún modo emparenta la narrativa propia de la existencia real y concreta de los sujetos en la historia con aquella que se prefigura en el relato literario. La existencia humana, es evidente, puede ser contada literariamente, narrativamente, pero, a dife-

rencia de la ficción debe ofrecer la condición a los sujetos de ser agentes de su propia historia, constructores de su trama. La hermenéutica de la sospecha refleja una insatisfacción con las condiciones sobre las que se ha construido el relato del sujeto en la modernidad y las posibilidades de su autoconocimiento, aspecto que prefigura sus márgenes de acción.

Una crítica sustancial al discurso que, poéticamente, quiere identificar la vida como literatura lo encontramos en las condiciones de la *tercera vía* que ofrece Ricoeur —entre el univocismo y el equivocismo— en Elena Nájera (2006). Para ella la *réplica poética* de Ricoeur aduce, por lo menos, de confusión al plantear la relación entre la identidad y lo imaginario como ensoñación de una realidad inexistente que puede confundirse con el despliegue de la capacidad creativa del yo. Platón cuestionaba, quizás no tanto la potencia de tal creatividad y ensoñación de la tradición homérica precedente, sino el debilitamiento de las posibilidades del sujeto de reconocer su propia realidad:

Que en un sentido amplio la literatura es relevante en la construcción de la identidad, tanto a nivel individual como colectivo es, sin duda, un hecho que difícilmente se puede rebatir. (...) Sin embargo, la aplicación de la ficción a la vida tal y como la propone la hermenéutica del sí no deja de ser cuestionable por la ingenua concepción de los procesos de socialización que presupone y su falta de atención al problema del relativismo. Recordemos que se viene proclamando desde hace ya tiempo la ruina de los grandes relatos en los que había creído la modernidad y que el trasunto de los textos literarios, efectivamente, lo constituyen historias expresivas de la diferencia cuya puesta en común puede resultar problemática (2006, p. 82).

La advertencia contra tal ilusión —alimentada además del desencanto moderno—, no es, sin embargo, desde nuestro punto de vista, una crítica que podamos adjudicar a la intención de Ricoeur. Desde nuestra perspectiva el filósofo francés alcanza a identificar la fuerza transgresora de la literatura moderna. En esta medida, su ámbito de acción y pensamiento es, creemos, vinculatorio todavía a un marco axiológico acaso utópico, pero posible. El relato literario no tiene, como lo puede tener en el posmodernismo, la levedad del discurso circular, aséptico, no comprometido,

individualista en ocasiones, fragmentado y banal, aunque es claro que es riesgoso establecer tales generalizaciones. La literatura puede ser vehículo interpretativo, hermenéutico y emancipador, en el ámbito narrativo, de la condición humana.

Es cierto, “la hermenéutica de la sospecha” advirtió, tempranamente, los trazos del por-venir que hoy es cotidianidad. ¿Qué valor tiene, en esta dimensión, la vida expuesta a la levedad del instante de las redes sociales? En los modos polimórficos de configuración del sujeto, ¿qué representa y cómo subsiste el yo como narratividad y exposición de una historia, pues la fugacidad se liga al olvido que, contradictoriamente, se liga a la exposición continua?

Ricoeur, Arendt y más recientemente, Martha Nussbaum, pueden ser considerados dentro de la pléyade de las y los filósofos de la inclusión del otro y de lo otro, que reflejan la antinomia de nuestra identidad *posible*. Nussbaum afirma en *El cultivo de la Humanidad* (2016) que “la filosofía no debería escribirse separadamente de la vida real”, en ese sentido preserva, a la manera de Ricoeur, el carácter testimonial que puede tener el discurso filosófico.³ Al plantearnos el sentido del humanismo en el presente, esta observación no es gratuita, pues, después de su crisis y de las diversas propuestas antihumanistas del siglo XX (desde el antihumanismo heideggeriano a la *muerte del hombre* de Foucault), el nuevo humanismo será ético o no será. Desde *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia griega* (1995), Nussbaum había advertido el sino de la acción moral humana: la vida buena depende de factores que los seres humanos no dominan, “... pues la peculiar belleza de la excelencia humana reside justamente en su vulnerabilidad (p. 29)”, por lo cual la intencionalidad de la conciencia dirigida a un objetivo ético siempre se manifiesta en su fragilidad, en el contexto del cambio y la mudanza. La pregunta ética siempre girará en torno al cómo lidiar con nuestra mudable naturaleza.

Un humanismo ético es, en un sentido amplio, un humanismo de la exterioridad y de la apertura, de la memoria y la justicia, pero también un *transhumanismo*; es decir, que contemple esta apertura a la consideración

de la vida toda, a la naturaleza olvidada por el afán de dominio humano y su lógica insaciable del consumo. El problema estriba en materializar una nueva formación capaz de generar nuevas utopías que amplíen el horizonte de la vida misma. De cierto modo, un humanismo renovado, no metafísico en el sentido de no expresar fines últimos del hombre, es una de las tareas centrales de las humanidades. Tal horizonte, es cierto, no se encuentra presente de manera ostensiva en Ricoeur, pero tampoco se excluye. En la línea de la narratividad como expresión y posibilidad del yo, un humanismo dialogante del presente supone desarrollar la capacidad de interlocución con las diferentes ciencias: no solo de advertir posiciones de crítica, reductivas de las posibilidades vinculantes de todo saber en tanto que las humanidades abarcan toda expresión de lo humano, sino, y sobre todo, de las ideas y de las praxis en que se manifiestan.

En la línea de la identidad narrativa prefigurada por Ricoeur, Nussbaum identifica tres aportaciones posibles de las humanidades en su dimensión dialógica y narrativa al problema de la *identidad narrativa*: la primera es la habilidad para un examen crítico de uno mismo y de las propias tradiciones, que nos permitan experimentar lo que, siguiendo a Sócrates, podríamos llamar “vida examinada”. Es decir, una vida que no acepta la autoridad de ninguna creencia por el solo hecho de que haya sido transmitida por la tradición o se haya hecho familiar a través de la costumbre.

La segunda, la capacidad de verse a sí mismo no sólo como ciudadano perteneciente a alguna región o grupo, sino también, y sobre todo, como ser humano vinculado a los demás seres humanos por lazos de reconocimiento y mutua preocupación (lazos de empatía, solidaridad).

La tercera es que los ciudadanos no pueden reflexionar bien sobre la sola base del conocimiento factual: “La tercera destreza que debe poseer el ciudadano [...] se puede llamar imaginación narrativa. Esto significa —expresa Nussbaum— la capacidad de pensar cómo sería estar en el lugar de otra persona, ser un lector inteligente de la historia y comprender las emociones, deseos y anhelos que alguien así pudiera experimentar”.⁴

Sobre ese orden, prefigurando los principios que hemos desarrollado en este trabajo, se comprende la necesidad de una “política de la creatividad” como extensión de los espacios de comprensión de la indiferenciada identidad del yo que permanece (ídem) y del que se transforma continuamente (ípse) en el devenir de nuestra existencia.

Notas

¹ Escribe Ricoeur; “Este trastrocamiento en el plano gramatical llevaría la huella de un trastrocamiento de igual amplitud en el plano filosófico. Reconocer en cuanto acto expresa una pretensión, un *claim*, de ejercer un dominio intelectual sobre el campo de las significaciones, de las aserciones significativas. En el polo opuesto de la trayectoria, la exigencia de reconocimiento expresa una expectativa que puede ser satisfecha sólo en cuanto reconocimiento mutuo, siga siendo éste un sueño inaccesible o exija procedimientos e instituciones que eleven el reconocimiento al plano político”, *Caminos del Reconocimiento*, p. 34.

² Merleau-Ponty rechaza la perspectiva de la conciencia como “conciencia desinteresada”, y define las tareas de la fenomenología como las de “una filosofía que vuelve a colocar las esencias en su existencia”. Comprender al mundo implica para el filósofo reconocer su existencia factual, previa a toda teorización científica, a todo concepto abstracto cuyo riesgo es *perder el contacto primordial con el mundo vivido*, es decir con su experiencia (*Erfahrung*) que se da inicialmente a través del cuerpo y sus sentidos. El hombre no es un producto, determinado por la ciencia, sino al contrario, la fuente de todo conocimiento posible. Vid, Maurice Merleau-Ponty (1994). *Fenomenología de la percepción*, Península: Barcelona.

³ Martha Nussbaum, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Paidós, Barcelona, 2016, p. 11.

⁴ Nussbaum, M., *El cultivo de la humanidad*, p. 30.

Referencias

- LEVINÁS, Emmanuel (2001). *La buella del otro*. Taurus: México.
- MERLEAU-Ponty, Maurice (1994). *Fenomenología de la percepción*. Península: Barcelona.
- NÁJERA, Elena. “La hermenéutica del sí en Paul Ricoeur. Entre Descartes y Nietzsche”, en *Quaderns de filosofia i ciència*, 36, 2006, Valencia. pp. 73-83.
- NUSSBAUM, Martha (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia griega*. Visor: Madrid.
- _____ (2016). *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Paidós: Barcelona.
- RICOEUR, Paul (1982) *Finitud y culpabilidad*. Editorial Taurus: Madrid.
- _____ (1996). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI editores: México.
- _____ (1999). *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2009) *Tiempo y Narración III. El tiempo narrado*. Siglo XXI editores: México.



Recepción: 25 de junio de 2019
Aceptación: 23 de noviembre de 2019