

LA HERMENÉUTICA DEL SÍ DE PAUL RICOEUR.
ENTRE DESCARTES Y NIETZSCHE

Elena Nájera

Universidad de Alicante

Abstract: This paper analyses P. Ricoeur's proposal about personal identity, entitled *hermeneutics of the self*, which aims to fill a halfway philosophical place between Descartes and Nietzsche. The author of *Soi-même comme un autre* offers a narrative solution that will be critically considered according to the relation that the *hermeneutics of the self* establishes between philosophy and literature.

Keywords: Ricoeur, Descartes, Nietzsche, hermeneutics, personal identity, narrative.

1. IDENTIDAD, HERMENÉUTICA E IMAGINACIÓN

UNA de las ocupaciones de la filosofía de Paul Ricoeur es la identidad personal. Su propuesta comparte con buena parte del pensamiento contemporáneo la inquietud *antimoderna* que rechaza los parámetros epistemológicos para explorar, como contrapartida, las posibilidades del enfoque hermenéutico. Este *giro* hacia el lenguaje, que, como vamos a ver, se adentra en el dominio de la narración, implica la pérdida del privilegio de la autoconciencia, desautorizando definitivamente la accesibilidad y la transparencia que habían distinguido al sujeto de cuño cartesiano. Justamente por ello, la hermenéutica se presenta para el pensador francés como una *filosofía del rodeo* que aborda el *yo* tentativa e indirectamente, al hilo del nunca definitivo proceso –simbólico y textual– de comprensión por el que se va construyendo. La identidad, en consecuencia, lejos de acomodarse a la posición inmediata del sujeto expresada en la primera persona del singular, ha de recurrir a la “mediación reflexiva” que interesa por igual a todas las personas del discurso y de la que se hace cargo otro pronombre: *soi-même*, el *sí mismo*.¹

En estas coordenadas, Ricoeur elabora su proyecto en los términos de una “hermenéutica del sí” que se desplaza heurísticamente desde el plano de la especulación metafísica al de la praxis. Aquí, la comprensión de la identidad se presenta como una

¹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, París, Éditions du Seuil, 1999. Citamos según la traducción castellana: *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, págs. xi y ss.. Véase asimismo lo que escribe Ricoeur en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (París, Éditions du Seuil, 1986, pág. 29) a propósito de del *rodeo* que exige la comprensión de sí: “toda comprensión de sí está mediatizada por signos, símbolos y textos; la comprensión de sí coincide, en definitiva, con la interpretación aplicada a estos términos mediadores”.

actividad interpretativa y creativa que, retomando el espíritu de la frónesis aristotélica, se quiere situar en una “zona media”: “a medio camino de la prueba, sometida a la construcción lógica, y del sofisma, motivado por el gusto de seducir o la tentación de intimidar”.² Con esta intención mediadora, la *hermenéutica del sí* emerge fronteriza entre dos tradiciones filosóficas que divergen radicalmente en cuanto al papel que le hacen jugar a la imaginación en la cuestión de la identidad. Una, cercana al proyecto epistemológico moderno, compromete al sujeto con una búsqueda de claves esenciales que desestima el recurso a la ficción. En el otro extremo, sin embargo, prospera precisamente la reivindicación, cercana a la postmodernidad, de la eficacia de la invención para dar cuenta de un yo tocado por la contingencia.

Los inspiradores de ambos caminos son, respectivamente, Descartes y Nietzsche, frente a los que Ricoeur quiere guardar una misma distancia con el fin de superar el *falso dilema* en el que, a su entender, nos ponen entre un sujeto “ensalzado” a modo de fundamento y otro “humillado” a causa de su dispersión.³ Se trataría, en consecuencia, de ensayar una aproximación a la identidad que, sin militar en la certeza inmediata que aborrece cualquier digresión imaginativa, tampoco ceda a la tentación de una inventiva irrefrenable que desemboque en la fragmentación.

Ricoeur plantea esta *tercera vía* en las páginas introductorias de *Sí mismo como otro*, recreando el enfrentamiento entre Descartes y a Nietzsche como el de dos oponentes *privilegiados*, ya que de la mano del segundo parece cumplirse la inversión definitiva del primero. Repasaremos este movimiento siguiendo, como ya hemos anunciado, el hilo conductor de la imaginación, lo que nos dará la ocasión de abordar la doble valencia que le da Ricoeur a la identidad. Se trata, por un lado, de la *mismidad*, que recoge la voluntad de permanencia y de resistencia del sujeto ante cualquier factor de desemejanza, y, por otro, de la *ipseidad*, que reivindica, por el contrario, el potencial constitutivo que tiene la alteridad. Pero tirando de ese hilo hasta el final, podremos valorar también la solvencia de la solución que pretende ser la *hermenéutica del sí* atendiendo a la relación entre filosofía y literatura que propone.

2. EL PRIMER EXTREMO DE LA HERMENÉUTICA DEL SÍ: EL COGITO

Como es bien sabido, la filosofía cartesiana tramita la ambición moderna de encontrar un fundamento que sirva de apoyo a la crítica sistemática del saber heredado y a la consiguiente instauración de unos nuevos principios para el conocimiento. En las *Meditaciones metafísicas*, esta búsqueda se desarrolla en el curso de un proceso ascético y escéptico de dimensiones hiperbólicas que se cierra con el que es, sin duda, uno de los lemas filosóficos más sonoros: *pienso, luego soy*.⁴ El proyecto carte-

² P. Ricoeur, *Le juste*, París, Éditions Esprit, 1995, pág. 25.

³ Véase *Sí mismo como otro*, págs. xxviii y ss.

⁴ Descartes formula el cogito de distinta manera en las *Meditaciones metafísicas* y en *Discurso del método*. En el primer texto leemos: De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cierta que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu”, *Meditaciones metafísicas, con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977, pág. 24. En la cuarta parte del *Discurso del método* la formulación es la siguiente: “...Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: “yo pienso, luego soy” era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovér-la, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando”, *Discurso del método*, Madrid, Espasa Calpe, 1993, pág. 68.

siano se levanta así sobre un yo que renuncia a todo anclaje corporal y mundano, quedando desligado del narrador que cuenta en tono autobiográfico sus avatares vitales e intelectuales en el *Discurso del Método*. Se trata de un sujeto metafísico cuya identidad se dejaría resumir en términos de *desprendimiento* o *desvinculación* y que, por tanto, no puede encontrar ninguna clave identificadora en un contexto práctico.⁵ En este sentido afirma Ricoeur que “no es nadie”.⁶

Este escenario tan impersonal e impreciso que dibuja el *cogito* da pábulo, no obstante, a una concepción esencialista de la identidad –la identidad-*mismidad*, de la que hablábamos– solidaria con el sustancialismo. En efecto, la vigencia de una ontología que define cada cosa en función del atributo que le es necesario exige la contingencia de los demás atributos, pues “aunque todos sus accidentes cambien” –precisa Descartes a propósito de la *res cogitans*– “(como cuando concibe ciertas cosas, quiere otras, siente otras, etc.) sigue siendo, no obstante, la misma alma”.⁷ La *cogitatio*, la conciencia así entendida no se agota entonces en ninguno de sus contenidos, lo que exige cifrar su identidad al margen de ellos. El yo, en efecto, no podría reducirse a ninguna de sus experiencias ni tendría que reconocer entre ellas un hilo biográfico necesario. Con la mira de delimitar el contorno identitario, podría practicarse un ejercicio de imaginación destinado a mostrar que cualquier circunstancia o vivencia que pueda prestarse a ella se dejaría redefinir como contingente y situar en un contorno periférico. La ficción, así pues, contaría como eficaz táctica a la hora de sancionar la discontinuidad entre unas señas esenciales y otras accesorias que sí soportarían de buen grado un alarde de inventiva, pero que resultarían irrelevantes de cara al autorreconocimiento.

Esta restringido papel que jugaría para un buen cartesiano la imaginación, confirma que la identidad presupone la vigencia de un *sujeto* que subyace inalterable al bagaje experiencial, que sostiene los propios avatares biográficos sin dejarse alterar por su suerte. Coherente con este planteamiento, la moral cartesiana –algo a lo que no atiende Ricoeur, por cierto– propone una mirada *desprendida* sobre la realidad que pretende relativizar el valor de todo lo que no depende de uno mismo y en lo que, por tanto, a causa de su accidentalidad, no ha de recaer el peso identitario. En consonancia con ello, y para ilustrar la relación distanciada del yo con su entorno, Descartes se vale precisamente de metáforas *dramáticas* que hacen del ser humano un actor y del mundo, un teatro.⁸ Y es que sólo así, le escribe, por ejemplo, a Isabel de Bohemia, “podemos evitar que todos los males que vengan de fuera, por muy grandes que puedan ser, se adentren más en nuestra alma que la tristeza que le provocan los comedian-

⁵ A propósito del proceso de desvinculación del sujeto cartesiano, véase la obra de Ch. Taylor *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press, 1989, cap. 8. (Traducción castellana: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996)

⁶ *Sí mismo como otro*, p. xvi. Véase también el trabajo de Ricoeur “The crisis of the *cogito*”, en *Synthese*, 1996, vol. 106, nº 1, págs. 57-66. Digamos de paso que Ricoeur sólo atiende a uno de los contextos en los que Descartes plantea el problema de la identidad personal, olvidando que éste dedica muchas páginas de su correspondencia y del tratado *Las pasiones del alma* al “verdadero ser humano”, para quien cuerpo y alma consolidan un estrecho vínculo. Puede consultarse al respecto E. Nájera, *Del ego cogitans al vrai homme. La doble mirada de Descartes sobre el ser humano*, Valencia, SPUPV, 2003.

⁷ Véase el “Resumen” de las *Meditaciones metafísicas*, págs. 14-15.

⁸ Téngase en cuenta la *autopresentación* de Descartes en el retrato que le hizo J. B. Weenix en 1647 sosteniendo un libro en el que puede leerse “*Mundus est fabula*”. Este lema concentraría su perspectiva vital: la existencia –como la conciencia– ha de vivirse como una representación respecto a la que hay que cultivar un gesto escéptico de distanciamiento.

tes cuando representan ante nosotros algunos acontecimientos funestos”.⁹ De hecho, las almas más fuertes, según Descartes:

...casi no consideran sus sucesos (los de la fortuna) sino como nosotros los de las comedias. Y como las historias tristes y lamentables que vemos representar en un teatro nos dan a menudo tanto entretenimiento como las gozosas, aunque arranquen lágrimas a nuestros ojos, así estas almas tan grandes de que hablo tienen en sí mismas la satisfacción por todas las cosas que les suceden, incluso por las más molestas e insoportables¹⁰

Estas imágenes dan cuenta de la distancia que quiere poner el sujeto cartesiano entre sí mismo y sus circunstancias, admitiendo que la tensión del *escenario* del mundo, sin duda arrebatadora, es eventual, que las pasiones que sobre él se sufren son, en su dulzura o amargura, agudamente vividas, pero con serenidad interpretadas, que el *personaje*, en definitiva, que uno puede inventarse y exhibir ante los demás no acaba de identificarse con la persona que es uno mismo. En definitiva, la intuición a la que da voz el cartesianismo es que sólo en primera persona del singular, desde el privilegiado retiro de la conciencia, se puede alcanzar una perspectiva acertada sobre las propias señas de identidad.

3. EL SEGUNDO EXTREMO DE LA *HERMENÉUTICA DEL SÍ*: EL *COGITO* QUEBRADO

El epígrafe con el que Ricoeur resume la réplica nietzscheana a la posición de Descartes es la de “*cogito* quebrado” y con él se anuncia la ruina de la ambición fundamentalista del yo y el peso que gana, como contrapartida, su inconsistencia. De acuerdo con estas intenciones, el segundo extremo de la *hermenéutica del sí* también recurre a la imaginación para *medir* los contornos de la identidad. Pero ahora se trata de extender subversivamente la ficción a lo presuntamente esencial y exponerlo sin concesiones a la contingencia. Éste es un ejercicio, en palabras de Nietzsche, de “ironía contra Descartes” que pretende hacer justicia a la experiencia vital de que nada escapa al paso del tiempo ni a la mudanza de perspectivas que le es aneja y de que la creencia en un núcleo personal inviolable no es más que eso: una conjetura que –a pesar de las intuiciones cartesianas– no resiste el envite de lo imaginario.¹¹

Embarcada en esta tarea, la filosofía nietzscheana se deja leer como una corrección radical del escepticismo cartesiano, que, a pesar de su voluntad hiperbólica, está ingenuamente regulado por la fe en una certeza primera. En este sentido, en un fragmento póstumo de 1885, afirma decididamente Nietzsche que “hay que dudar mejor que Descartes” y dar, en consecuencia, una oportunidad seria a la posibilidad de un

⁹ Carta de Descartes a Isabel de Bohemia de enero de 1646, recogida en R. Descartes, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Barcelona, Alba, 1999, págs. 134 y ss.

¹⁰ Carta de Descartes a Isabel de Bohemia del 18 de mayo de 1645, recogida en el volumen citado en la nota anterior, págs. 62 y ss.. Léase también la declaración de intenciones que hace Descartes en las *Cogitationes Privatae*: “Como los comediantes al ser llamados a escena, se ponen la máscara, para no dejar ver el rubor de su rostro, así yo, dispuesto a subir a este teatro del mundo, en el que hasta ahora he sido espectador, entro en escena enmascarado”, *Oeuvres complètes*, 11 vols., París, Vrin, 1996 (ed. de Ch. Adam y P. Tannery), vol. X, pág. 213. Citamos la traducción que del texto latino hace B. García-Hernández en *Descartes y Plauto. La concepción dramática del sistema cartesiano*, Madrid, Tecnos, 1997, pág. 224.

¹¹ F. Nietzsche, fragmento 39[13] de agosto-septiembre de 1885, *Kritische Studienausgabe* (a partir de ahora *KSÄ*), Munich, Walter de Gruyter, 1999 (ed. de G. Colli y M. Montinari), vol. XI, pág. 624.

engaño completo.¹² Después de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* sabemos, en efecto, que la interpretación humana del mundo –tal y como se desarrolla lingüísticamente– es el resultado de un ejercicio poético y retórico que sanciona como ciertas una serie de creencias que se demuestran útiles de cara a la supervivencia conjunta, que sirven, de hecho, al “genio de la especie”.¹³ Al calor de este planteamiento, la verdad se revela como una ficción de factura gregaria que vuelve insostenible, en cualquier caso, la pretensión de certeza inmediata con la que se quiere amparar al *cogito*.

En efecto, Nietzsche lamenta que Descartes haya pasado incautamente por alto los *prejuicios* que filtran su descubrimiento del sujeto y que ponen en evidencia una ontología sustancialista cuya única justificación es su relevancia en lo que toca a la conservación de la vida. Diciéndolo muy brevemente –y a riesgo de simplificar–, puede concluirse, en este sentido, que el yo nietzscheano adquiere su entidad en el dominio de la praxis y no en el de la meditación, pues es el fruto de una interpretación de la realidad solidaria con un esquema gramatical –el de sujeto/predicado– que funciona como una antigua y familiar “ficción regulativa” capaz de proyectar estabilidad en el mundo.¹⁴ Se trata, por tanto, de una condición de la existencia, a pesar de que nos comprometa con la falsedad. Leemos al respecto en un fragmento póstumo:

El pensamiento pone primero el yo: pero hasta ahora se creía, como lo hace el “pueblo”, que en el “yo pienso” hay algo inmediatamente cierto y que este “yo” es la causa dada del pensamiento, según la cual hemos “comprendido” analógicamente todas las demás relaciones causales. El hecho de que esa ficción pueda ser ahora muy habitual e imprescindible no demuestra nada en contra de su artificiosidad: algo puede ser condición de vida y a pesar de ello falso.¹⁵

Pero junto a este yo de resonancias cartesianas que expresa, en resumidas cuentas, la conveniencia de determinada exégesis de la realidad de hechura, como hemos señalado, gregaria, Nietzsche quiere abrir otra perspectiva subjetiva favorecedora de la idiosincrasia. Se trata del *sí mismo*, del *Selbst*, cuyas señas ya no pasan por la *desvinculación*, sino por la rehabilitación de la capacidad identificadora de la corporalidad. En el discurso “Los despreciadores del cuerpo”, concluye Nietzsche al respecto por boca de Zaratustra y al hilo de la exposición de la diferencia entre el yo y el sí mismo:

Dices “yo” (*Ich*) y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún en la que tú no quieres creer, – tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo.

[...]

Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido – llámase sí mismo (*Selbst*). En tu cuerpo habita, es tu cuerpo.¹⁶

¹² Fragmento 40 (25) de agosto-septiembre de 1885, *KSA* XI-641.

¹³ Véase F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 2000. A propósito del carácter gregario del lenguaje, véase *La ciencia jovial*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, §354, págs. 349 y ss.

¹⁴ Fragmento 35[35] de mayo-julio de 1885, *KSA* 11-526. Fragmento 9[144] del otoño de 1887, *KSA* 12-418. Véase también el fragmento 9[97] de la misma época, *KSA* 12-389-391.

¹⁵ Fragmento 35[35] de mayo-julio de 1885, *KSA* 11-526.

¹⁶ F. Nietzsche, *Así hablo Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1994, págs. 60-61; *KSA* 4-39.

El cuerpo se presenta, así pues, como la mejor metáfora de la identidad personal en la medida en que expresa la circunstancialidad del ser humano, el compromiso ineludible que ciñe su comprensión del mundo. Habida cuenta de ello y poniendo en juego el concepto de *Selbst* –que estaría emparentado, sin duda, con la *ipseidad* ricœuriana y valdría como un antecedente del *soi-même*–, Nietzsche quiere nombrar, en efecto, una práctica hermenéutica que se promete capaz de hacerse cargo de la complejidad biográfica del individuo asegurándole el derecho a la diferencia. Este planteamiento revienta el esencialismo absolutizando una dinámica interpretativa en la que la imaginación vuelve a ganar protagonismo y se demuestra constitutiva de la identidad. Ésta exhibe así su condición de ficción, de frágil montaje, de contingencia. Pero semejante representación, lejos de abocar a la desesperación escéptica, reivindica la creación de sí: el potencial de cada uno para escribir su propia biografía.

De esta suerte, la operación nietzscheana de disolución del sujeto sustancial cursa, a su vez, la invitación a que cada cual se apropie personalmente de sus circunstancias. Así pues, ese reducto presuntamente nítido y diáfano del yo –la *mismidad*– se ve irremediabilmente desdibujado, pero también enriquecido, al hilo de un ejercicio interpretativo expansivo en el que cuenta significativamente la imaginación y que permite cifrar la identidad en términos de *ipseidad*. Veamos cómo desarrolla precisamente Ricoeur esta posibilidad, que es la que le interesa al *soi-même*.

4. LA HERMENÉUTICA DEL SÍ COMO RÉPLICA POÉTICA

Como señalábamos, la *zona media* que explora la *hermenéutica del sí* pretende arbitrar los planteamientos de Descartes y Nietzsche anulando la *mismidad*, que hace de la identidad algo aséptico y vacío, pero no queriendo afirmar tampoco una *ipseidad* que revoque cualquier referente y entregue el yo a un movimiento creativo irrefrenable. El tipo de certeza *subjetiva* al que aspira Ricoeur es una suerte de confianza en uno mismo de relevancia práxica: lo que en *Sí mismo como otro* se designa como “atestación de sí”.¹⁷ Este punto de vista, sin caer en la postulación de un núcleo sustancial, está dispuesto a conceder que la labor interpretativa sobre sí no implica la anulación de un hilo biográfico necesario. Calibrar la solvencia de esta propuesta exige atender al estatuto mismo del narrativismo que vertebra la hermenéutica del sí, habida cuenta de que ésta no busca una salida especulativa al problema de la identidad, sino una “réplica poética”.¹⁸

Con esta réplica, el autor de *Sí mismo como otro* quiere tender un puente heurístico hacia la literatura a tenor de la capacidad que ésta exhibe de ver las cosas en términos inclausurables y siempre permeables a la imaginación. La trama de un texto, la urdimbre narrativa, se promete capaz, en este sentido, de brindarle a la identidad su mejor modelo. Así, la “historia de una vida”, que es la categoría con la que se plantea el problema del *sí mismo*, se revela como una historia narrada en posición de agente que se solidariza con los avatares de un personaje.¹⁹ Por ello, en el encadenamiento propio del relato ha de buscarse la respuesta al ¿quién?, así como la garantía contra la

¹⁷ Véase *Sí mismo como otro*, págs. xxxiv y ss.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 146.

¹⁹ Véase el ensayo de Ricoeur “La identidad narrativa”, recogido en *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999.

fragmentación biográfica. Lo decisivo es que el proyecto identitario pasa por una apropiación no disgregadora de la contingencia.

En efecto, la tesitura abierta de la trama es conciliable con su cohesión gracias a la aceptación del carácter constitutivo de lo circunstancial. El eje que vertebra la narración es –como señala literalmente Ricoeur– una especie de “concordancia discordante” o también una “síntesis de lo heterogéneo” que logra asumir los acontecimientos, en su irrupción imprevista y casual, como momentos de la identidad.²⁰ De esta suerte, lo contingente contribuye a la historia de una vida en un sentido tanto retroactivo como anticipativo, ya que la interpretación de sí lo asume como pasado o proyecto en el que reconocerse. El yo liberado del sustancialismo cae entonces en la cuenta de que la alteridad ya no se ventila en términos anecdóticos, sino que incide concluyentemente en su autocomprensión. Se concede, en definitiva, que no hay nada que trascienda la contingencia, ya que ésta lejos de abocar a la disolución, se incorpora al efecto de *necesidad* que gana el relato biográfico. Lo que así se expresa es la dialéctica entre *mismidad* e *ipseidad* que conforma al personaje y que descansa en la función constitutiva de la imaginación.

Lo indeterminado de las posibilidades que jalonan la construcción de la trama se deja manejar, efectivamente, a un nivel imaginativo. El espacio de lo posible en el que se urde la narración se acota con las versiones que cada uno presenta de sí a propósito de lo que cree y desea ser. En el ejercicio de rememoración, pero sobre todo en el de proyección, son estas interpretaciones a medio camino entre la historia –la experiencia vivida– y la invención –lo que fabulamos a propósito de ella– las que dan las claves hermenéuticas del sí. Habida cuenta de ello, se trata de valorar el alcance de este recurso a lo imaginario que la *hermenéutica del sí* contempla siempre en el terreno de esa “zona media” prevenida tanto contra las ilusiones esencialistas cartesianas como contra el riesgo nietzscheano de dispersión. Para ello cabría reparar en el hecho de que la ficción tiene, ciertamente, una fuerza subversiva y crítica, pero también un potencial alienante e ideologizante.

Ricoeur se fija sobre todo en la *cara* positiva de la ficción, poniéndola en juego precisamente en su análisis de la confrontación entre Gadamer y Habermas.²¹ *Grosso modo*, y a modo de brevísimo resumen, puede decirse que el primero defiende una conciencia hermenéutica entregada fundamentalmente a la tradición y al reconocimiento de las condiciones históricas a las que está sujeta la comprensión, mientras que el segundo quiere hacer valer el interés en denunciar, en cambio, los fenómenos de distorsión y dominación que amenazan la comunicación humana.²² La tentativa de Ricoeur de terciar en la polémica le lleva a reivindicar la ficción como modo de corregir críticamente la posición gadameriana, que hace de la interpretación una *aplicación* conservadora de la herencia cultural. En este sentido, propone una lectura creativa de la identidad que, antes que señalar sus constricciones, dé cuenta de sus posibilidades. Apela entonces a la imaginación, entendida como “función general de lo posible prác-

²⁰ *Sí mismo como otro*, págs. 138 y ss.

²¹ El texto en el que Ricoeur se ocupa de ello es “Herméneutique et critique des idéologies”, en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*.

²² H.-G. Gadamer expone su proyecto hermenéutico en *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1992. Por su parte, J. Habermas carga contra él en diferentes capítulos de *Teoría de la Acción Comunicativa* (Madrid, Taurus, 1998) y *La lógica de las Ciencias Sociales* (Madrid, Tecnos, 1990). Gadamer le responde en la segunda parte de *Verdad y método*, en textos como “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método I*” o “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*”.

tico”,²³ para tematizar el principio de autonomía que acompaña la comprensión de sí y que permite tomar cierta distancia respecto de la propia vida con el fin de decidir sobre su curso en un sentido innovador. La pauta textual satisfaría esta inquietud en la medida en que su trasunto es siempre una “proposición de mundo” y el relato, por tanto, va tejiendo nuevas e inéditas perspectivas existenciales que influyen de modo decisivo en la trama de la “historia de una vida”.²⁴ La narración cumpliría así su función entre la descripción y la prescripción: ampliando el que es nuestro horizonte práctico y a la vez ensayando a propósito de él juicios y valoraciones –de ahí que Ricoeur insista en las implicaciones éticas del relato–.²⁵

En este sentido, puede decirse que la literatura recrea una *referencia de segundo grado* que, frente a la propia del lenguaje ordinario –de primer grado y solidaria con las circunstancias fácticas–, es capaz de mostrar creativamente otros modos de ser en el mundo.²⁶ La acción, que puede estar sujeta a procesos alienantes o represores, se abre así a un *poder ser* más afín a un ideal emancipador –la *comunidad ideal de habla* de Habermas sería un ejemplo de este valor crítico de la ficción–. En virtud de su carga imaginativa, en definitiva, el texto es capaz de obrar una redescrición o refiguración de las cosas que afecta al planteamiento vital del lector. Por el concepto aristotélico de *mimesis*, al que Ricoeur recurre para clarificar la trascendencia práctica de la narración, no se ha de entender entonces una imitación reproductora de la realidad, sino, bien al contrario, una interpretación con potencia para rehacer críticamente el mundo de la acción y exponerlo a nuevos horizontes.²⁷ La eficacia extralingüística que logra lo imaginario lo consolida, en consecuencia, como un expediente subversivo contra la realidad dada. El relato se pone así del lado de la utopía.

Sin embargo, esta voluntad de explorar creativamente el espacio virgen de lo posible, no ha de olvidarse de los límites que ha de respetar la imaginación si realmente pretende colaborar relevantemente en la constitución de la identidad. El juego literario con lo factible ha de tener en cuenta los condicionamientos fácticos y pragmáticos que lo ciñen y que advierten, en consecuencia, de ciertas notas que se resisten a la ficción.²⁸ A raíz de esta consideración, quisiéramos poner en cuestión el alcance de la “réplica poética” con la que Ricoeur aspira a solventar la *hermenéutica del sí*. Pues, si bien está dispuesta a reconocer la vigencia de ciertos “invariantes existenciales” en torno a los que se van urdiendo las variaciones imaginativas,²⁹ no tiene en cuenta, de un modo suficientemente enérgico la dosis de alienación e ideología que puede cultivar la invención. Por ello, la adopción de la literatura como clave heurística para tematizar la identidad no logra desprenderse de una dialéctica entre el sí mismo y lo otro de sí que, como trataremos de apuntar al final, se presta al idealismo.

Retomando, sin embargo, para abordar el problema, el hilo argumentativo de Ricoeur, cabe reconocer la insistencia de éste en que toda ficción literaria eficaz des-

²³ P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, pág. 225.

²⁴ *Ibid.*, pág. 53.

²⁵ *Sí mismo como otro*, págs. 108 y ss. y 166 y ss.

²⁶ Véase lo que escribe al respecto Ricoeur en *Du texte à l'action*, pág. 114: “La abolición por parte de la ficción y la poesía de una referencia de primer grado es la condición de posibilidad para que se libere una referencia de segundo grado”.

²⁷ *Ibid.*, pág. 369.

²⁸ Si no se tiene esto en cuenta, nos podríamos perder por los derroteros de lo que U. Eco ha reseñado acertadamente como *sobreinterpretación* y que nos llevarían por versiones de uno mismo irrelevantes, impertinentes o frustrantes. Véase U. Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

²⁹ *Sí mismo como otro*, págs. 148 y ss.

de un punto de vista identificador está sujeta a unas constantes incuestionables. Las variables que ilustra la imaginación han de concordar, así pues, con un invariante que media cualquiera de sus proyecciones y que no es otro que nuestra condición terrestre y corporal. Desde estas premisas, la “réplica poética” pretende desmarcarse de lo que serían los géneros de ciencia ficción que llegan a poner conceptualmente en juego la actualidad de esta condición y que engloban en ocasiones los *experimentos mentales* que la filosofía analítica aventura sobre la identidad personal.³⁰ Tanto la ciencia ficción como esta clase de hipótesis se apoyan en montajes imaginarios que se alimentan de un ideal transmutable peligrosamente en ideología: se trata, en palabras de Ricoeur, del “sueño tecnológico”.³¹ En efecto, la fe científico-técnica puede llegar a hacer inteligible una concepción de la realidad humana esencialmente manipulable que, por tanto, promueve un tratamiento impersonal y cosificador de la identidad. Para la *hermenéutica del sí* esta suerte de anticipaciones imaginativas no tiene ninguna capacidad identificadora en tanto y cuanto que desvirtúa por completo las condiciones de la acción humana.

5. IDENTIDAD Y LITERATURA

Si recapitulamos brevemente lo que decíamos a propósito de los dos extremos de la hermenéutica del sí, convendremos en que Descartes y Nietzsche ofrecen dos opciones bien distintas para tematizar la identidad en función del alcance que están dispuestos a concederle a la ficción. Al hilo de la primera, la preocupación por circunscribir los contornos del sujeto se traduce en la búsqueda de unas claves necesarias y universales: las que expresan con propiedad y sin equívocos la naturaleza humana. Así las cosas, el reconocimiento de lo común se apoyaría en la detección segura de un fundamento pensable, penetrable por la reflexión racional. Por el contrario, la propuesta nietzscheana parece remitir la comprensión del yo a la literatura, a un género lírico que marca creativamente las pautas que guían la interpretación que hacemos de nosotros mismos y de los demás. Lo que importa en este caso es la expresión de la idiosincrasia, la ilustración de unas experiencias particulares que no siempre encuentran un motivo para cotejarse con las de los otros.

En esta línea, y teniendo en cuenta las reservas de las que hablábamos a propósito de la ciencia ficción, la “réplica poética” de Ricoeur se hace fuerte insistiendo en una concepción selectiva de la literatura que recoge aquellos textos respetuosos con el invariante existencial al que antes hemos aludido. A raíz de este gesto, la filosofía, consciente de los ineludibles compromisos corporales y mundanos de la identidad, no puede entregarse sin más a los géneros de ficción y ha de calibrar con cuidado la continuidad de la identidad con lo imaginario. Sin embargo, aun concedida esta precaución, quisiéramos ahondar un poco más en el papel que seguiría teniendo la literatura en el planteamiento de Ricoeur. En *Tiempo y narración I* podemos leer:

...para mí el mundo es el conjunto de las referencias abiertas por todo tipo de textos descriptivos o poéticos que he leído, interpretado y que me han gustado (...) En efecto, a las obras de ficción debemos en gran parte la amplificación de nuestro horizon-

³⁰ Ricoeur está pensando concretamente en los *puzzling cases* que propone D. Parfit basándose en manipulaciones de alta tecnología sobre el cerebro considerado como el equivalente de la persona. Véase *Sí mismo como otro*, págs. 126 y ss.

³¹ Véase *ibíd.*, págs. 150 y ss., y *Du texte a l'action*, págs. 374 y ss.

te de existencia. Lejos de producir sólo imágenes debilitadas de la realidad, “sombras” como quiere el planteamiento platónico del *eikon* en el orden de la pintura o de la escritura, las obras literarias sólo pintan la realidad *agrandándola* con todas las significaciones que ellas mismas deben a sus virtudes de abreviación, de saturación y de culminación, asombrosamente ilustradas por la construcción de la trama.³²

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. Si atendemos a la incidencia que, desde los mitos de las culturas orales al cine de la sociedad de la información, ha tenido y tiene la imaginación en las aspiraciones y valores personales y compartidos, no se puede negar su función constitutiva. 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.

Para desarrollar este punto, podría completarse el planteamiento de Ricoeur con el de Richard Rorty, quien en su obra *Contingencia, ironía y solidaridad* defiende en la misma línea el desplazamiento de la filosofía por la literatura y el rechazo de los metalenguajes a favor de un ejercicio imaginativo capaz de apreciar la idiosincrasia.³³ La etnografía, el informe periodístico, los libros de historietas, el drama documental y especialmente la novela representarían para el autor norteamericano las instancias privilegiadas desde las que acometer las continuas descripciones y redescrpciones que hacemos de nosotros mismos y de los demás y, por tanto, también las plataformas desde las que hacerse cargo de la alteridad y fomentar la solidaridad. Acertar a ver en los relatos particulares valores compartidos sería más bien cuestión de identificación imaginativa, de habilidad para ponerse en el lugar del otro haciéndose cargo de su peculiar situación. Se trataría, por tanto, de afinar y estimular la empatía por parte de cada uno antes que de generar teóricamente criterios comunes.

Sin embargo, esta apelación a la ficción peca, como ya hemos sugerido, de idealismo. Partir del presupuesto de que el papel constitutivo de la imaginación es fundamentalmente positivo y estimula una apertura altruista al otro supone pasar por alto el potencial enajenante que encierran buena parte de los *relatos* que caen en nuestras manos y que además, con demasiada frecuencia, cultivan una banalidad que difícilmente puede promover intereses emancipatorios o humanitarios. Igualmente, asimilar la creación de sí a un ejercicio hermenéutico, dando por supuesto que éste va a redundar tanto en una toma de responsabilidades sobre la propia vida como en una apertura de miras tolerante hacia los demás, es algo que corre el riesgo de olvidar, o al menos falsear, el conflictivo y difícil proceso que vertebró la identidad. En este sentido, cabe advertir, además, que la pertenencia a un determinado modo de vida marca también los límites de la ficción. La imaginación es una facultad situada y la interpretación de sí ha de concordar con ciertas claves culturales para resultar vinculante y no ser acusada de inmoralidad o delirio. La propuesta de Ricoeur –como la de Rorty– no acaba de reparar en el alcance que tiene el contexto de la identidad, en la fuerza identifica-

³² P. Ricoeur, *Tiempo y narración I*, Madrid, Cristiandad, 1986, pág. 157.

³³ R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996, págs. 91 y ss.

dora de los textos que se comparten o que se quieren compartir, en los compromisos socio-culturales ineludibles –y siempre problemáticos, insistimos, aunque también susceptibles de crítica– que ciñen el ideal literario de la creación del sí mismo.

A este respecto, cabe concluir que las interpretaciones particulares han de discurrir, en efecto, por determinados cauces *comunes*, por imaginarios compartidos que, para resistir a la ideología y a la banalidad y poder administrar el peso de la tradición, han de ser permeables a la argumentación racional y no sólo al arbitrio literario. Admitir la posibilidad de establecer criterios *públicos*, y por ello sujetos a discusión, con el fin de discriminar, de entre diversas y dispares lecturas, aquéllas que puede o *debe* realmente tolerar el texto de la identidad –y que queremos que tolere– no tiene por qué abocar ésta a un único y universal canon esencial, sino más bien permitir una expresión *ilustrada* de las diferencias. Por todo ello, no puede consumarse sin más la cesión de la filosofía a la literatura, porque la primera ha de ser críticamente consciente de algo que no tiene por qué preocupar a la segunda: los presupuestos, los límites y también los peligros que rodean nuestras prácticas hermenéuticas individuales y colectivas.

BIBLIOGRAFÍA

- Descartes, R., *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Barcelona, Alba, 1999.
- Descartes, R., *Discurso del método*, Madrid, Espasa Calpe, 1993.
- Descartes, R., *Meditaciones metafísicas, con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977.
- Descartes, R., *Oeuvres complètes*, 11 vols., París, Vrin, 1996 (ed. de Ch. Adam y P. Tannery).
- Eco, U., *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Gadamer, H.-G., *Verdad y método I-II*, Salamanca, Sígueme, 1992.
- García-Hernandez, B., *Descartes y Plauto. La concepción dramática del sistema cartesiano*, Madrid, Tecnos, 1997.
- Habermas, J., *La lógica de las Ciencias Sociales*, Madrid, Tecnos, 1990.
- Habermas, J., *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid, Taurus, 1998.
- Nájera, E., *Del ego cogitans al vrai homme. La doble mirada de Descartes sobre el ser humano*, Valencia, SPUPV, 2003.
- Nietzsche, F., *Así hablo Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1994.
- Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
- Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 2000.
- Nietzsche, F., *Kritische Studienausgabe*, 15 vols., Munich, Walter de Gruyter, 1999 (ed. de G. Colli y M. Montinari).
- Ricoeur, P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, París, Éditions du Seuil, 1986.
- Ricoeur, P., *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Ricoeur, P., *Le juste*, París, Éditions Esprit, 1995.
- Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, París, Éditions du Seuil, 1999. (Traducción castellana: *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI).
- Ricoeur, P., *Tiempo y narración I*, Madrid, Cristiandad, 1986.
- Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Taylor, Ch., *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press, 1989, cap. 8. (Traducción castellana: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996).