LA IDENTIDAD ÉTICO-NARRATIVA COMO FUNDAMENTO DEL “SELF”

*José J. Sáinz Luna**

RESUMEN: Uno de los temas existenciales interdisciplinarios es la identidad humana, en particular, la constitución del yo o *self*. La hermenéutica de Paul Ricoeur promueve y busca la identidad en un yo reflexivo; esta propuesta prima la conciencia como el ámbito de toda vivencia; se hace hincapié en las narraciones personales, que hacen emerger al sujeto hacia una comprensión dadora de sentido y significación existencial.

ABSTRACT: One of the existential interdisciplinary topics is human identity, namely, the composition of I or self. Paul Ricoeur's hermeneutics supports and searches for identity in a reflexive self. This study elevates consciousness as the environment of all experience. We will emphasize the personal narratives that lead a person toward a understanding full of meaning and existential significance.

PALABRAS CLAVE: Ricoeur, identidad, *self*, relato de confesión, atestación.

KEY WORDS: Ricoeur, identity, *self*, giving one's confession, attestation.

RECEPCIÓN: 3 de marzo de 2013.

APROBACIÓN: 26 de febrero de 2014.

*Universidad Iberoamericana, campus Ciudad de México.

LA IDENTIDAD ÉTICO-NARRATIVA COMO FUNDAMENTO DEL “SELF”

La motivación fundamental de la presente reflexión es exponer uno de los temas existenciales interdisciplinarios acerca de la identidad humana, en relación a la constitución del yo (*self*, o *c'est moi*). La hermenéutica de Paul Ricoeur promueve y busca dicha identidad en un “yo reflexivo” como categoría de “verdad” acerca del sujeto, pero como una verdad “suya” y de nadie más; esta propuesta filosófica prima la conciencia como el ámbito de toda vivencia,¹ pero desde una perspectiva nada cartesiana, sino más bien desde un *cogito brisé*, la opacidad, vulnerabilidad, fragilidad, fragmentación y finitud del sujeto en medio de su devenir, de sus circunstancias, acontecimientos, acciones, palabras y significaciones.

En el *Discurso de la acción* Ricoeur establece que, para comprender la identidad del “yo” —que también él mismo conceptualiza como ser-en-proyecto a través de sus obras—, se requiere del estar inmersos en un mundo con “otros”, pero “saberse” a la vez diferenciado de ellos por medio del poder “dar cuenta” de nuestra propia alteridad, en semejanza y contraste con lo que no-soy-yo, y no perderse en la masa

¹ La palabra “vivencia” es enriquecedora, asertiva y holística para definir la plenificación de aquellos eventos que dan complitud identitaria al sujeto, en periodos de su existencia individual y colectiva; en este sentido comprenderemos dicho concepto a lo largo de toda nuestra investigación. Para entender mejor dicho término habría que remitirse a la obra de Gil Villegas, donde hace un recuento histórico filosófico del acuñamiento del término por Ortega y Gasset en su relación con el término *Erlebnis*. Cfr. M. F. Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías*, 1996, México, Colegio de México y FCE, p. 111 y ss.

o en el anonimato, referente constante de la constitución y formación de la identidad.² Nuestra intención es evidenciar cómo el padecer, la palabra, la acción y la significación presentes en las narraciones personales, en el propio relato que posibilita el “dar cuenta” de uno mismo, hace emerger al sujeto en este proceso de diferenciación, desde su “sin sentido” y enajenación hacia una comprensión dadora de sentido y significación existencial.

Este apropiarse de sí por medio de una narrativa particular –acontecimiento-revelación que está más allá de la lógica racional, como de aquella conciencia clara y distinta cartesiana–, será el criterio a desarrollar, con la intención de recuperar al “sujeto” desde una subjetividad que se sostiene a partir de la temporalidad y narratividad, situación originaria de la apropiación de la existencia misma. De aquí la importancia de considerar la fenomenología de la narratividad y de la temporalidad, incoada en la memoria y revelada en nuestras confesiones, como el esbozo de una antropología filosófica que enmarque la formación de la conciencia ética del sujeto y que es, en última instancia, fruto del proceso de tal narrativa.

Por ello, nuestro planteamiento hermenéutico pretende dirigir la pregunta por la temporalidad desde el quién de la memoria hacia el horizonte de la intencionalidad de la misma, manifiesta en sus obras, y que al paso del tiempo se revela en la propia narratividad en torno a la identidad del que la testifica. Plantear la temporalidad como categoría fundante del sujeto, y su necesaria y permanente reinterpretación narrativa, revela la relación intrínseca que guarda con la formación de la conciencia ética.

El ser que soy yo mismo “es” en la medida en que se siente “obligado” a tener que estar consigo mismo en un proceso de constante reconocimiento de sí. Este largo e intrincado proceso supone, en un primer momento, un desconocimiento de sí, un sentimiento de ser ajeno, de no ser del todo dueño de sí mismo: “alteridad extrañada”. Esta vivencia primigenia de des-identificación, de vivenciarme, mirarme y pensarme como un “otro”, exige un acto fundamental de sujeción y disponibilidad frente a uno mismo. Los recursos de que dispone cada

² Cfr. M. Maceiras, J. Treballe, *La hermenéutica contemporánea*, 1990, Madrid, Cincel, p. 172.

individuo para reconocerse no son otros que el tiempo y el lenguaje, condiciones de posibilidad para “llegar a ser él”. El tiempo y el lenguaje son valorados moralmente en tanto guardan una relación estrecha con lo que he hecho de mi propia existencia, y por ende, de las de los demás; experiencia originaria de develación del “ser”, de distanciamiento y proximidad; exigencia moral de encontrarse a sí mismo, de darse una respuesta como principio de diferenciación e individuación, testificarse a sí mismo a lo largo de su vida, en la vivencia de su propia temporalidad.

Este acto de “mirarse” como un “otro”, de tratar de comprenderse en un momento puntual del devenir de su existencia, nos lleva a iniciar nuestra reflexión por la vivencia y el sentido del tiempo. Por eso no es de extrañar que nuestro diario vivir esté plagado de referentes temporales: antes, después, ayer, hoy, ahora, tarde, temprano, mañana. ¿En qué has ocupado tu tiempo?, ¿con quién o quiénes has pasado todo este tiempo?, ¿tienes tiempo para dedicarme unos minutos de “tu valioso tiempo”? Ya no quiero quitarte más tiempo. No llegaste a tiempo. ¿Me puedes “regalar” un poco de tu tiempo? ¡Qué has hecho en todo este tiempo! ¡Que rápido se me fue el tiempo! Este es el tiempo oportuno. ¡Justo a tiempo! ¡No pierdas tu tiempo! ¡Deja ya de perder el tiempo! Tiempo transcurrido. Quisiera tener más tiempo. Si yo pudiera detener el tiempo. ¡No hay tiempo que perder! ¡Se te acabó el tiempo!, y otras tantas afirmaciones más que nos dejan entrever nuestra constante preocupación, y permanente vinculación, a la temporalidad como sustrato fundante del reconocimiento de uno mismo.

El mundo se nos ofrece como una realidad que cambia incesantemente y la percepción del cambio, de la sucesión o de la duración de las cosas, nos recuerda constantemente dicha temporalidad y no sólo su mera constatación. Nos da la impresión de que el tiempo es una especie de “interlocutor silencioso”, el más íntimo y el más apremiante, que nos exige dar cuenta de nosotros mismos “tarde o temprano” en una atestación narrativo-temporal que otorgue identidad óptica, razón de ser.

Es indudable que tenemos experiencia del tiempo y nos atrevemos a calcularlo mediante diversos procedimientos objetivos y de gran precisión. Podemos calcular el curso de nuestro sistema solar, de algunas galaxias, de nuestro planeta; estamos familiarizados con la sucesión de los días y las noches, y somos capaces de llevar mediciones cada vez más precisas del transcurrir del tiempo. Pero lo paradójico es que también lo percibimos como una realidad instantánea, huidiza y fugaz, como algo que se nos escapa, provocándonos una sensación de intestabilidad y de lo efímero de todas las cosas; de ahí, que intentemos aferrarnos al momento presente como si quisiéramos asir el tiempo al ser conscientes de la brevedad de nuestra vida y de la urgencia de vivirla intensamente, porque el tiempo pasa, y mañana, quizás sea tarde. Experimentamos a la vez un rechazo hacia esa fugacidad del tiempo y tendemos a dilatarlo en el pasado y a proyectarlo en el futuro, instalándonos en una especie de eternidad, como si nuestra vida nunca fuera a tener fin, conformismo que puede llevarnos a sobrellevar una vida sin sentido en espera de la llegada de la muerte.

Somos seres histórico-temporales cuya vida se inscribe en el transcurso del devenir y de la finitud. Gracias a esta dimensión temporal de la que es imposible prescindir, el ser humano intenta entenderse a sí mismo y a los otros en relación con su propia finitud y con su realidad circundante. A través de la narratividad como camino de vinculación al entorno y como ordenamiento de la sucesión de los acontecimientos vividos, mismos que ocurren la mayor parte de veces de manera caótica y circunstancial, allí, en medio de dicha eventualidad, intentamos entendernos, comprendernos, darnos una identidad y un referente existencial que dé sentido a nuestro estar y obrar en el transcurrir de nuestra vida.

Las dos principales concepciones acerca del tiempo son el “tiempo cósmico” y el “tiempo subjetivo”, o más propiamente, la vivencia interna del tiempo. El primero dice la relación con el tiempo mensurable, objetivo y cosmológico. El segundo es un tiempo vivido, subjetivo y antropológico. El tiempo cósmico es el tiempo físico, objetivo, homogéneo, susceptible de ser medido y calculado, y gracias al cual podemos hablar de la edad de los astros, por ejemplo; sin embargo, carecemos de proce-

dimientos que nos permitan expresar la experiencia subjetiva del tiempo, porque esta experiencia es heterogénea, plural y siempre cambiante. Este tiempo psicológico es el tiempo de nuestra vida según nuestra propia experiencia. Es un tiempo subjetivo y variable porque unas veces nos parece que transcurre muy de prisa y otras muy despacio, unas veces nos parece que lo aprovechamos y otras que lo dejamos pasar, esperas interminables y momentos que nunca acaban. Es nuestra vivencia subjetiva del tiempo.

A estos dos conceptos fundamentales podríamos añadir un tercero, no menos importante, que no se identifica con ninguno de los dos y que ocupa un lugar intermedio entre ambos: el tiempo histórico, el tiempo de los acontecimientos de la humanidad. Este tiempo nos permite comprender la existencia de épocas diferentes, los cambios continuos a que todo está sometido; en cierto modo, es el intento de integrar el tiempo personal en el tiempo universal. En el tiempo histórico nuestra propia vida se inscribe en el tiempo del mundo, de las sociedades y de los grupos culturales.

Esta división tripartita nos permite apreciar parte de la complejidad de dicha noción y vivencia humana. Aún más, podríamos preguntarnos si existen tres tiempos, pasado, presente y futuro, o si el tiempo reviste un carácter unitario y presencial, y esos tres tiempos, más bien son constructos de la experiencia humana, pues parece que convergen en el momento actual como si sólo existiera el presente, un presente de las cosas pasadas, un presente de las cosas presentes y un presente de las cosas futuras. El pasado ha sido, pero ya no es; el futuro será, pero aún no es; sólo el presente es, aunque su modo de ser sea instantáneo y fugaz, porque muy pronto deja de ser. Sin embargo, es cierto que el pasado es en tanto que pasado y el futuro es en tanto que futuro.

Siendo tan paradójicas estas categorías de la temporalidad, en el sujeto constituyen la dimensión fundamental de su existencia, ya que sin ella seríamos incapaces de entender nuestra vida, porque somos seres limitados por el tiempo, y marcan de manera definitiva nuestro propio devenir y el de la humanidad toda. Pero gracias a esta dimensión temporal de la que es imposible prescindir, el ser humano intenta entenderse a sí mismo y a los otros en relación con la duración de

su vida y, al hacerlo, constituye su identidad ética, que no es otra cosa que la vivencia interna del tiempo, que es la categoría más propia de la temporalidad y que explica la relación a lo propiamente humano.

Aristóteles, por ejemplo, define al tiempo como la sucesión de acontecimientos a los que se les puede establecer relaciones de medida, en contraste con San Agustín, quien considera que el tiempo está más ligado a la vivencia subjetiva, al recuerdo de lo vivido. En contraste, en la concepción del tiempo newtoniana, por su influencia con la filosofía moderna y contemporánea, y en particular con los filósofos racionalistas, el tiempo, como el espacio, son categorías absolutas, exteriores, objetivas, y por ende ajenas a toda subjetividad, alejándose de las consideraciones psicológicas y de las ciencias humanas sobre ambas categorías. Sin embargo, Kant, al hablar de la categoría del tiempo, retoma la idea agustiniana de que el tiempo es subjetivo, como forma de ordenamiento de la experiencia interna, afirmando categóricamente que es el tiempo la estructura fundamental de toda subjetividad.

Husserl nos es de gran utilidad para plantear la importancia acerca de la vivencia interna del tiempo, inherente a la apropiación responsable del sí mismo frente a la original alteridad radical del sujeto. Este autor muestra la primacía del binomio subjetividad-temporalidad como el sustrato fundante del sujeto que se apropia de sí mismo; a diferencia de Ricoeur, es una cuestión más óptica que hermenéutica.

Bergson, por su parte, con la certeza de que somos tiempo puro, postula que el tiempo es una mera síntesis psíquica, pero no por ello menos óptica. Heidegger se suma a dicha aseveración, al sostener que lo propio del *Dasein* es ser temporalidad, sustrato radical y auténtico de la existencia humana, que se hace patente en “preocupación”, en “anticipación a la acción”. El ente necesita de la temporalidad para autoconstituirse, y por ende, constituirse responsablemente. En la vivencia de su temporalidad el sujeto intenta, por medio del lenguaje, expresar su angustia ante la conciencia de su carencia y finitud.

Ortega y Gasset, por su parte, al establecer las categorías que definen la vida, señala la temporalidad como la raíz misma de la vida, pero ésta es futurización. La temporalidad es la esencia de la vida humana. Por

ello, tendremos que hacer un breve repaso de los presupuestos filosóficos sobre la temporalidad y sus implicaciones éticas en el pensamiento de este autor, pues afirma que el hombre está sujeto al tiempo, su vida transcurre en el tiempo, está sometido a un continuo ser y dejar de ser, impulsado por el pasado y proyectado y amenazado por el futuro; no sólo es el sujeto lo que es en el presente puntual, sino también lo que ha sido y lo que llegará a ser.

La realidad específicamente humana se caracteriza por su inconsistencia temporal y, por ello, la historia es el referente vital de cada individuo como de la sociedad humana.³ “El hombre no tiene naturaleza sino historia”. La filosofía propuesta por Ortega y Gasset empieza con este reconocimiento del tiempo y de la historia como elementos fundamentales de la vida humana. Toda noción referente a la vida específicamente humana es función del tiempo histórico, y por ende, de constitución ética. Al igual que la influencia ricoeuriana, la huella de las convicciones orteguianas se dejarán entrever en el entramado de las conclusiones de nuestra investigación.

Hay que advertir que Ortega no dedicó ningún tratado específico a la temporalidad, pero su pensamiento lo incluye en una total referencia a la responsabilidad moral del ser humano, más aún, de la responsabilidad de ser uno mismo. Este autor concibe la filosofía como un esclarecimiento de la realidad para saber a qué atenerse y poder actuar en consecuencia. El pensar como simple “juego de ideas”, no dirigido a la acción, es para este autor algo frívolo e irresponsable. Además, concibe la vida como realidad radical a la que hay que referir todo cuanto hay o sucede:

El hombre vive habitualmente sumergido en su vida, náufrago en ella, arrastrado instante tras instante por el torrente turbulento de su destino, es decir, que vive en estado de sonambulismo sólo interrumpido por momentáneos relámpagos de lucidez en que descubre confusamente la extraña faz que tiene ese hecho de su vivir, como el rayo con su fulguración instantánea nos hace entrever, en un abrir y cerrar de ojos, los senos

³ Cfr. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, 1986, México, Porrúa, pp. 97-100.

profundos de la nube negra que lo engendró. Tenía razón Calderón en un sentido aún más concreto y trivial de lo que él supuso: por lo pronto, la vida es sueño, porque es sueño toda realidad que no se captura a sí misma, que no toma plena posesión de sí misma, que se queda dentro de sí y no logra, a la vez, evadirse de sí misma y estar sobre sí. Y no hay distinción entre el hombre inculto y el hombre de ciencia: también el físico es sonámbulo y lo es no sólo en su vida común sino que también al hacer su física, al crear su ciencia sonambuliza. La física es sueño, un sueño matemático. El único intento que el hombre puede hacer para despertar, para acordar y vivir con entera lucidez, consiste precisamente en filosofar. De suerte que nuestra vida es, sin remedio, una de estas dos cosas: o sonambulismo o filosofía. Yo lo advierto lealmente antes de empezar: la filosofía no es sueño —la filosofía es insomnio— es un infinito alerta, una voluntad de perpetuo mediodía y una exasperada vocación a la vigilia y a la lucidez.⁴

La vida es siempre individual, cada uno la suya. Y esta vida es la gran responsabilidad que cada ser humano tiene para consigo mismo y para con los demás.

Desde el punto de vista de la moral tradicional, ser responsable significaba el poder dar cuenta de las propias acciones; la responsabilidad consistía en hacer que nuestros actos coincidieran con las normas que orientaban nuestra conducta. En Ortega no: ser responsable no es seguir unas normas previamente establecidas, sino vivir auténticamente, de manera que el sujeto no tiene que responder sólo de que sus acciones coincidan con las normas, sino más aún, se responde por la propia vida. Luchar por la autenticidad de nuestra propia vida y llegar a ser lo que intencionalmente deseamos es la cuestión de la que somos moralmente responsables.

Para Ortega no es sólo la voluntad racional la que anima y dirige nuestro actuar; estratos más profundos del hombre nos apremian a realizar una determinada acción y no otra. Las determinaciones que el sujeto realiza se establecen en un juego de interacciones entre moralidad y moral. La moralidad es la conducta de un hombre cualquiera

⁴ J. Ortega y Gasset, “La razón histórica”, *Obras Completas*, 1987, Madrid, Alianza, t. XII, p. 913.

tal y como se expresa en sus acciones, mientras que la moral es el conjunto de prescripciones que constituyen el código de lo que ese hombre llama justo. Ortega es bastante original en ello. Admitiría la moralidad, pero no la moral. En él es posible una moralidad sin moral, un actuar moral sin códigos abstractos. Y como no está de acuerdo en que sea la voluntad racional la que decide sobre lo bueno y lo malo, en consecuencia no acepta la existencia de un código moral establecido de una vez y para siempre como guía estereotipada de la conducta humana.

No niega la existencia de la voluntad, pero tener un código fijo y someter nuestras decisiones a ese código es inmoral para él, pues no cree que el mandato moral, que guía al ser humano en la construcción de su proyecto de vida y realización de él mismo, pueda provenir de la voluntad ni de la estricta razón pura. Los códigos morales sirven para universalizar los modelos de conducta y para establecer la primacía del concepto sobre la existencia. Ortega se declara contra ambos planteamientos a lo largo de toda su filosofía. Afirma categóricamente que cada individuo ha de decidir sus pautas de conducta en relación con sus circunstancias, y en segundo lugar, la radicalidad de la realidad es siempre la vida misma, de manera que todo, ideas, creencias, sentimientos o pasiones, es algo que se produce en referencia a la realidad radical que es la vida.

Por eso, el hombre de acción es más importante que el moralista, pues cumplir con el “mandato moral” propio es ser un héroe, alguien que no va por los caminos comunes, que no sigue las costumbres, que no tiene unas normas de vida concretas, sino que es original, que crea su propia vida a tenor y en lucha constante con la circunstancia, que construye su propio *corpus* ético. En el lúcido y vasto pensamiento de este autor se establece que en el curso de nuestra vida hay dos referencias temporales que se oponen de alguna manera: una tiende hacia aquello que ya es, hacia aquello que prolonga el pasado en el presente y que llama *retroversión*; la otra tiende hacia el futuro aún indeterminado con la intención de determinarlo por mediación de un ideal, que llama *proversión*. Ortega insistirá en la enorme importancia de este último, hará girar su moral fundamentalmente en torno a la tendencia proversiva de la misma.

La postura orteguiana acerca del hombre como “animal heredero”, resultado de lo que los hombres anteriores han sido, cargado de un cúmulo de aciertos y errores anteriores que nos guían y nos orientan, sin olvidar que el verdadero sentido de la vida es hacia el futuro, es la construcción del propio yo, con quien se está en verdad comprometido. La vida nos es dada, pero no nos es dado lo que vamos a ser de ella. Eso tenemos que construirlo cada uno en relación con la propia circunstancia, por eso la vida es única e irrepetible.⁵ Ortega coincidiría con Kant, pues hay que ver en la proversión una actitud de progreso frente a lo retroversivo, que es lo tradicional y arcaizante, lo que se admite sin crítica. La vida es sentirnos arrojados al mundo, náufragos en un mar de posibilidades que hay que determinar o no.

Ante este problema que es el vivir, acudimos a nuestro interior y buscamos la solución en alguna de las fórmulas que el pasado nos ha legado, efectuamos esa retroversión de que hablábamos antes. Acudimos a nuestro interior, nos ensimismamos en nuestras creencias y conocimientos, los cuales constituyen un conjunto de recetas y normas de conducta, es decir, un código fijo y universalmente válido. Pero la acción preferible para Ortega es la conducta alterada. Al alterarnos nos colocamos fuera de nosotros, *alter* es lo otro y los otros. De esa manera, nos lanzamos al mundo como entorno, que es nuestra circunstancia, y buscamos aquel proyecto de vida que realice nuestro verdadero y auténtico yo.

Por eso prefiere la noción de *proyecto* al de *ideal*. El ideal supone el riesgo permanente de homogeneización. En cambio, el proyecto es algo absolutamente individual e intransferible; se presenta como un impulso necesario sobre lo que debemos hacer, es el yo mismo lo que constituye el proyecto y no requiere apoyo alguno, es una exigencia de nuestro interior. Es un mandato que ni se justifica ni tiene por qué justificarse, se impone sin más, de aquí que la moral refiera al yo lo que ella manda, al yo personal e insustituible por ningún otro, pensando en su responsabilidad inalienable y absoluta. El “yo” está presente en todo su obrar, mientras que la moral tradicional se apoya sobre

⁵ Ortega y Gasset, *Obras Completas*, 1962, Madrid, Revista de Occidente, t. I., pp. 81-2.

el supuesto de que hay un yo como sustrato que está detrás de lo que se hace.

El carácter absoluto del obrar mismo es el que le da gravedad y consistencia al propio yo. La moral aparece así, desde el punto de vista kantiano, como un pensamiento que debe ser vivido, ejecutado; pero, como en Ortega las acciones se presentan con un carácter de imposición más categórica aún, la gravedad es todavía mayor. Frente a una moral abstracta, que nos impone normas, está la vida misma que constituye el valor de nuestras acciones. No es que el yo esté presente en todas sus obras, no es que, incluso, esté obligado a respaldarlas como responsable de las mismas que es, *sino que el yo se constituye en y con sus obras*. El yo es un actor, pero lo que ejecuta no es un papel que, cuando acaba la representación, puede abandonar y vivir su vida; es un actor que ejecuta su propia vida, se trata de un drama en el que al actor le va la vida.⁶ Hasta aquí Ortega.

Consideremos brevemente las apreciaciones de Heidegger en torno a la temporalidad y al sujeto, desde su opacidad y vulnerabilidad hasta su asunción mediante la emancipación del *Dasein*. Apuntamos hacia ese otro sujeto que resulta de la temporalidad-narratividad en el despliegue de su ser en el acto del relatar su “verdad”,⁷ relato de verdad construido y apropiado por él mismo, que se torna decisivo en su autoconstitución óntica, en el proceso constante y nunca acabado de otorgarse una identidad. Esta narratividad desborda toda analogía y necesariamente es transformadora del ente, en tanto que adquiere un valor de verdad óntica, que es el ser dado a sí mismo.

Ésta es la narratividad a la que nos referiremos, entendida como “relato de confesión” que libera al sujeto de lo puramente fáctico, de lo vivido, del pasado que lo ata, esclaviza y enajena de sí mismo. Acto fundante del ser que está más allá de la mera catarsis, pues es

⁶ Cfr. Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica*, 1986, México, Porrúa, pp. 130 ss.

⁷ “Ese percibir con sólo dirigir la vista puede conducir pues a la verdad en un sentido diferente al de la verdad como la entiende la ciencia; existe en este pensamiento el reclamo por el reconocimiento de formas del conocer más originarias, no teorizantes, que son a su vez la base de toda forma posible de conocimiento”, Paulina Rivero, *Aletheia, verdad originaria. Encubrimiento y desencubrimiento del ser en Martín Heidegger*, 2004, México, UNAM, pp. 37 ss.

un relato autoconstitutivo. Esta otra subjetividad, vista a la luz del relato de la confesión en su vertiente filosófico-ontológica, es la que en realidad puede dar razón de la propia existencia y validarla frente a uno mismo y frente a los demás.

De aquí la importancia del lenguaje como valor absoluto, al que hace referencia Heidegger. La eticidad refiere al modo de ser, lo que hace necesario partir del *Dasein*, de lo dado, del modo de “estar” allí, así simplemente (pues se “está” en el espacio y se “es” en el tiempo, propiamente); el *Dasein* es una categoría más espacial, se relaciona con la *physis*, lo puramente mecánico, lo autómatas, lo condicionado del sujeto. La vivencia de la temporalidad nos redime, nos rescata del “mero estar” y nos encamina al “ser” mediante la narratividad y la autoafirmación que nos otorga. Este “llegar a ser” nos interesa, a través de la confesión como narratividad, como relato de “verdad” existencial (no tanto racional); confesión dadora de sentido, estado de conciencia emergente del ser.

Hecho este somero repaso, es de entenderse por qué Paul Ricoeur postulará una “vía larga” en lo que respecta a la temporalidad y a la narratividad, como fundamentos de dicha identidad, y que serán los dos ejes fundamentales del desarrollo del planteamiento de la “confesión como relato de verdad” de toda existencia humana. El análisis del paradigma ético como método de la fenomenología hermenéutica ricoeuriana apunta a la construcción de una verdad “existencial o significativa”, cuyo método pertenece a los saberes del sentido.⁸ El método fragmentario, tal y como Ricoeur lo presenta, plantea una conveniencia mutua entre una hermenéutica del sí mismo y una ontología del ser como acto.

Se intenta dilucidar la doble significación de las implicaciones de la temporalidad como de la narratividad en el proceso de la constitución del sujeto ético, que se deriva del entrelazamiento entre la reflexividad y la historicidad. La hermenéutica del sí que caracteriza al método hermenéutico fenomenológico pretende considerar tanto el plano perso-

⁸ Cfr. P. Ricoeur, *Freud, una interpretación de la cultura*, 1990, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 23-42.

nal de su obrar particular (su propia biografía), como el plano reflexivo en que problematiza la axiología ética del sujeto mismo y que pone al descubierto en su obras. La primacía ontológica de su propia metodización subraya en el análisis la fenomenología del hombre que actúa y sufre, acto de lenguaje, acto de comenzar algo en el curso de las cosas, acto de narrar y de reflejarse en la unidad frágil de un relato de vida, acto de tomar sobre sí la responsabilidad de las propias elecciones con todas las consecuencias conocidas y desconocidas.

Se toma como presupuesto la explicación de que la comprensión de sí es una narrativa de un extremo a otro; comprenderse es apropiarse de la historia de la vida particular del sujeto. Ahora bien, comprender esta historia es hacer su relato, conducida por los relatos, tanto históricos como ficticios, que hemos incorporado a nuestra identidad como identidad narrativa. Acceder a la interpretación o comprensión existencial narrativa es situar al sujeto como agente, autor y actor de su ser y estar en el mundo.⁹ Agente porque los actos emergen de su manera de estar en el mundo; autor en cuanto que los actos son fruto de un riesgo deliberativo, dependen de nuestra volición; actor en cuanto a que en sus actos, como por medio de ellos, definimos nuestro propio carácter, nuestra personalidad moral, actuando, transformando y constituyendo la identidad del sujeto, que no es otra que su identidad ética.

Precisamente, en lo referente a los conceptos de “narratividad” y “temporalidad” hay un diálogo entre Ricoeur y Heidegger sobre el lenguaje como estructura de nuestro ser-en-el-mundo y como condición de posibilidad de acceso al sujeto, y que sólo es posible en el devenir de los acontecimientos; sin embargo, Ricoeur se distanciará de Heidegger al plantear la temporalidad de un modo más fragmentario que trascendental, pues el origen de sentido del sujeto en el decurso temporal no se manifiesta por entero en la conciencia o en la representación intelectual, en tanto que el yo se nos presenta incomprensible e irrepresentable en la aprehensión de sí mismo. La reflexión del yo tendrá que estar mediatizada por la interpretación de símbolos y signos, puente entre la objetividad y la subjetividad, quedando pendiente la identidad del

⁹ P. Ricoeur, *Tiempo y Narración I*, op. cit., pp-143-73.

yo en la interpretación de sus acciones, apareciendo al final de la actividad reflexiva, no en el comienzo.

El planteamiento anterior exige un proceso revelador que desmitifique el propio discurso, mismo que puede enmascarar significados que desfiguren la auténtica emergencia de una subjetividad emancipada. Tanto el relato verbal como escrito, el texto, pueden ser arma de doble filo en el proceso de revelación: por un lado, apuntan originariamente a una interioridad dadora de sentido; por otro, pueden malversar la refiguración y el modo de “estar” en el mundo. Narración y texto, como dos formas de expresión del lenguaje, se entrecruzan con la acción del sujeto, interactúan posibilitando el surgimiento de sentido y significado.

La problemática de la temporalidad que disgrega, disuelve o dispersa al sujeto en esa pasividad fluyente del acontecer de las cosas encuentra su principio de unidad en la narratividad, en el relato, que es donde se configura y refigura el tiempo vivido, o lo que es lo mismo, el tiempo narrado:

La inversión del efecto de contingencia en efecto de necesidad se produce en el corazón mismo del acontecimiento: en cuanto simple ocurrencia, este último se limita a frustrar las expectativas creadas por el curso anterior de los acontecimientos; es simplemente lo inesperado, lo sorprendente; sólo se convierte en parte integrante de la historia cuando es comprendido después, una vez transfigurado por la necesidad, de alguna forma indirecta, que procede de la totalidad temporal llevada a su término. Y esta necesidad es una necesidad narrativa cuyo efecto de sentido procede del acto configurador como tal.¹⁰

Esta temporalidad narrativa es para Ricoeur el camino genuino para poder constituir la identidad del sujeto, perdida en medio de su temporalidad; es el desenlace, la resolución de la propia intriga que no se reduce a la sucesión de incidentes, sino a la integración de los mismos. La narración se eleva así a condición sin la cual no puede haber identidad, pues fundamenta a la existencia temporal, adquiriendo una significación antropológica.

¹⁰ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, op. cit., p. 141.

Se requiere plantear ahora cómo esta temporalidad narrativa se vuelve fundamento del relato de confesión, sobre todo a nivel del sujeto individual en su proceso de constituirse responsablemente; en otras palabras, postular acto de la confesión como narratividad y constitución ética. La confesión es el lenguaje de alguien que no ha perdido su condición de sujeto, pero que se revela a sí mismo y se rebela consigo mismo por horror de su ser “a medias”, y la aceptación de su labilidad lo hace sentir culpable. Este acto tiene que ser visto más allá de toda especulación racional, pues nos desplaza al tiempo imaginario, al tiempo mitológico del sujeto, aunque sus elucubraciones provengan del tiempo real vivido. Es un estado intermedio entre la experiencia y la racionalización, en el que estamos envueltos en aquellos mitos que nos hacen comprendernos dentro del mundo y que, a la vez, nos aleja de él en la emergencia del sentimiento de no sentirnos dignos, de sentirnos alienados, sentimiento de “estar” pero no-estar al mismo tiempo.

Ricoeur nos ayudará a entender cómo el primer estadio confesional de estos sentimientos, que bien pueden resumirse en el “sentimiento de culpa”, es el lenguaje simbólico, por demás equívoco pero lleno de significados, incluso ancestral, como una especie de resonancia de nuestros antepasados en nuestra propia conciencia que hunde sus raíces más allá del propio marco histórico del individuo. De aquí la urgente necesidad de un distanciamiento paulatino de este lenguaje mediante la desmitificación, largo rodeo para poder llegar a ese segundo estadio de lucidez y de liberación de los propios atavismos. Para nuestro autor, no todo distanciamiento es alienante, sino por el contrario, es condición de posibilidad para la propia emancipación del sujeto. Es el distanciamiento que hace el “penitente” del horizonte que intenta recordar, explicar, comprender, que establece las condiciones de posibilidad de la propia exculpación, redención, que le permite elevarse a otra condición más digna para sí mismo como resultado de dicho distanciamiento que lo devuelve a sí mismo con una mayor aceptación y reconocimiento.

El análisis de lo “voluntario” y lo “involuntario” nos será de gran utilidad para entender la importancia del relato de confesión, pues el abordaje indirecto de los múltiples acontecimientos, eventos, acciones

y circunstancias que rodean y afectan al sujeto en su devenir es lo que se hará presente con fuerza creciente, como camino indirecto por medio del lenguaje, universo de signos desplegado en el relato de la confesión que pide ser interpretado en la opacidad que está allí latente. Este relato reafirma a la subjetividad ya no como conciencia traslúcida y transparente a sí misma, sino como una subjetividad desgarrada. Así, podremos evidenciar este paradigma ético en el que se juega la noción de “distancia”, como condición sin la cual es imposible autoconstituirse, “llegar a ser”:

La posibilidad de la comprensión de uno mismo como sujeto de las operaciones cognitivas, volitivas, estimativas, etcétera. La reflexión es el acto de volverse sobre sí por el cual un sujeto vuelve a captar, en la claridad intelectual y la responsabilidad moral, el principio unificador de las operaciones en las que se dispersa y se olvida como sujeto.¹¹

Recuperar los aportes ricoeurianos en torno a la temporalidad y la narratividad es de vital importancia para poder evidenciar bajo qué condiciones temporales se hallan las preguntas que orientan la reflexión ética de toda persona, por medio de su “ontología de la atestación”, que posibilita a través de la narración; en última instancia, el relato de la confesión es la superación del *cogito* herido en la articulación del obrar humano, proceso interno que vive el sujeto en el devenir “sí mismo”. Esta narrativa, vista como relato de confesión, va más allá de los límites religiosos, terapéuticos o de simple catarsis, pues desde el horizonte de la hermenéutica del sí mismo, como de la ontología del ser como atestación, redime al sujeto de su pasado, de su sin sentido y pasividad en el devenir temporal de su existencia y lo vuelve responsable de sí. Esta exigencia de revelar la propia verdad en la esperanza, de poder llegar a adueñarse de su destino, de su historia, de su propia existencia, es la intencionalidad última del relato de confesión.

El relato de confesión es, así, un acto de auto-apropiación temporal que nos otorga identidad y planta al sujeto en la realidad como agente

¹¹ P. Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de la Hermenéutica II*, 2004, México, FCE, p. 28.

de su devenir en un horizonte lleno de sentido. Dicha narratividad no es de una vez y para siempre, sino que también está tocada por la temporalidad, es caduca, efímera, responde a un período de nuestra existencia sin dejar de ser parte de ella. Las circunstancias, lo vivido, lo padecido o reflexionado pueden ser ocasión de una nueva demanda de comprensión de sí mismo, dinamizando nuestra existencia en el transcurrir de nuestra vida.

El relato de confesión es un momento privilegiado de apertura al ser, al deseo de ser uno consigo mismo superando la dispersión y la fragmentación de una existencia vivida en el mero fluir de los acontecimientos, de las cosas y de la historia. Este “tiempo oportuno” (o tiempo “*kairótico*, tiempo de “gracia”), es un tiempo subjetivo, cualitativo, en el que se rompe la inercia del transcurrir del tiempo cronológico, de ese modo de pasividad del simple “estar” así sin más, como de la pasividad de la propia memoria. El *kairós* es el camino por el que el sujeto se constituye en agente de su devenir, en el rescate de lo vivido como en la proyección de su futuro, en el intento de dar orden y unidad a la propia existencia, camino de personalización. El tiempo aparece como condición del ser, como posibilidad de realización y no como medida extensa de la duración de mi existencia hasta llegar a mi propia muerte.

La peculiaridad del *kairós* es que no puede ser transcrito, expresado ni apresado por teorías racionalistas ni por axiomas o códigos morales, pues el que vive este momento intenta en gran medida emanciparse precisamente de aquellos modelos impuestos y establecidos desde el exterior y, en un acto de interiorización, anhela revelarse a sí mismo en su originalidad e irrepetibilidad, salvaguardando su individualidad. Esta revelación es una aparición, nunca total ni definitiva, pero siempre demandante de declararse en contra de todo aquello que lo aniquile, que lo disuelva en un todo anónimo. Este instante de lucidez y emancipación es el deseo profundo de adquirir una unidad constitutiva y comprensible para sí, el poder otorgarse un nombre, una identidad. Lo que se esperaría de este momento de crisis e introspección es que el sujeto llegue a la atestación de sí mismo, constituyéndose en su propio tes-

tigo y abogado. Este acto de autoafirmación y reconocimiento de sí es lo que Ricoeur llamaría “atestación”. La atestación es la identidad narrativa que emerge del *kairós* y que puede llegar a carecer de argumentos intelectuales o de exigencias morales estereotipadas, pero que produce en el sujeto una transformación cualitativa y operante que lo incorpora al mundo de manera responsable y solidaria.

La atestación es el resultado de un relato de confesión que logra como condición última una apertura, un ensanchamiento, un intento de vivir adecuada y apropiadamente, un “yo” justificado y redimido, revelado a sí mismo en una transparencia de sentido y apertura de futuro. La atestación otorga al sujeto legítima independencia por encima de cualquier falsificación o tergiversación de la condición humana. La atestación es la afirmación del “yo”, pero no desde un egocentrismo complaciente, sino de un sí mismo narrativo-temporal que se comprende como responsable de sí y solidario con los otros a quienes descubre como semejantes, ya no como desconocidos, ajenos, rivales o enemigos.

Desde una fenomenología del sí mismo u ontología itinerante, la identidad del sujeto se expresa en el acto de atestación como mantenimiento de la propia verdad existencial, convicción y coherencia consigo mismo, fruto del rodeo reflexivo del relato de confesión. Esta reflexión de sí mismo, constitutiva de la identidad ética del sujeto, sobrepasa los límites de la unidad formal como del sujeto sustantivo y como afirmación del ser en la propia temporalidad, como existencia no absoluta ni definitiva, que se atestigüa una y otra vez a sí mismo como garantía de su mismidad.

El relato de confesión, como estructura originaria de la condición ético-entitativa de la existencia humana, tiene que adquirir el carácter de método, ser una praxis recurrente en la vida del sujeto. Este método narrativo, como condición de su existir con sentido y proyección, es la garantía de la cura a su fragilidad. Sólo en cuanto el sujeto es capaz de conocer, reconocer e integrar lo vivido en una unidad narrativa puede afirmar con toda su fuerza ontológica “yo soy”, como unidad concreta llena de sentido trascendiendo su indeterminación y su propia extrañeza.

La atestación es el fruto de ese “sí mismo” que trama su historia y su destino, comprendiéndose una y otra vez en la eventualidad de la temporalidad, ontología fracturada, pero también ontología que nos descubrirá lo posible de la condición humana en un despliegue constante; en la medida que el sujeto metodice dicha experiencia, irá conformando con mayor certeza su *corpus* ético capacitándolo para que sea capaz de insertar sus decisiones y sus acciones en la trama de la estructura social de manera más responsable.

Significativas son las consecuencias y exigencias que se derivan de la identidad ético-narrativa del sujeto, pero el interés principal de nuestra exposición es evidenciar aquella realidad subjetiva que corre el riesgo de asfixiarse en medio de tantas propuestas, la mayoría de ellas paliativas y superficiales, que pretenden facilitar y conducir por la “vía corta” la experiencia de la crisis existencial del sujeto. El relato de confesión es un largo y complejo proceso narrativo que lleva al individuo a dar cuenta de sí mismo en la atestación. Lo que pasa por la mente del sujeto cuando inicia ese momento privilegiado de ensimismamiento reflexivo, de confrontación consigo mismo, como las implicaciones o momentos internos que pueden ocurrir en el proceso del relato de confesión, correspondería propiamente al quehacer práctico de la psicología, pero estoy convencido de que, hoy por hoy, la filosofía debe ser devuelta a la praxis humana y debe responder de una manera más accesible y expedita a las demandas del hombre contemporáneo, quien está en búsqueda de fuentes certeras y orientadoras como las que emanan del largo caminar de la sabiduría que otorga la disciplina filosófica.