

NARRACIÓN Y HERMENÉUTICA

Por Marcos Roca Sierra

Lectio transit in mores.

Erasmus

1.– LA INTERPRETACIÓN HERMENÉUTICA

Se puede considerar la interpretación como la “acción más elemental del pensamiento humano”¹. Los orígenes etimológicos de la palabra hermenéutica nos pueden aclarar algunas de las dimensiones de su significación. *Hermenéutica* deriva del verbo griego *hermeneuein* y su correspondiente sustantivo *hermeneia*. La palabra *hermeneios* remite al sacerdote del oráculo de Delfos y, por otro lado, también hace referencia a Hermes, el dios griego que se asocia con la capacidad de convertir y transferir lo que está fuera de la inteligibilidad humana en algo comprensible: por ello se le atribuye a Hermes el descubrimiento del lenguaje y de la escritura. Este significado mediático se conserva en las tres acepciones de *hermeneuein*. Todos estos valores pueden expresarse en español con el verbo *interpretar*: “en los tres casos, algo separado en el tiempo, el espacio o la experiencia” es traído a la comprensión, convirtiéndose así “en algo familiar, presente, comprensible.”² Las tres significaciones de interpretar son las siguientes:

1.– El sentido de expresar palabras en voz alta, afirmar, decir, como hace el sacerdote de Delfos intermediando entre lo divino y lo humano, o lo que se realiza en la lectura expresiva de un texto escrito; por eso también está significando el

¹ Cfr. PALMER, Richard E. (1969), *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Madrid, Arco/Libros, 2002.

² PALMER, Richard E. (1969), *Opus cit.*, pp. 32-33.

sentido de proclamar con el sentido teológico de *kerygma*, es decir, mensaje que ha de ser proclamado, actualizado en la lectura y, por ello mismo, celebrado.

2.– El sentido de explicar algo que, de la misma manera, no deja de ser una forma de expresar. Los mensajes del oráculo de Delfos eran la explicación críptica de algo que no había sido revelado antes. Ocultaba al mismo tiempo que revelaba: su interpretación remitía a otra interpretación lógica posterior. Es importante destacar este sentido prioritario de la interpretación sobre la explicación lógica (es decir, en términos de afirmación o negación). La interpretación preliminar repercute siempre, moldeándola previamente, en la interpretación posterior. Las consecuencias de esto son determinantes; implicaría, por ejemplo, que cualquier elección de método ya es una interpretación sobre la comprensión del objeto: “el procedimiento explicativo proporciona el escenario para la comprensión”³, por lo tanto, el significado es una cuestión que se dirime en el contexto. Método y objeto de estudio son inseparables.

3.– El sentido de traducir. El traductor media entre dos universos diferentes. Es en la traducción donde se revela el verdadero problema de la hermenéutica ya que produce la tarea fundamental de encontrar el sentido de un texto.

La idea de la hermenéutica actual vuelve una y otra vez sobre estas tres acepciones originales de *hermeneueien*: expresión, explicación y traducción, pero han sido muchas las orientaciones que a lo largo de la historia se le ha dado a este concepto. Sin embargo, como piensa Palmer, “las distintas direcciones de la teoría hermenéutica ilustran en sí mismas un principio hermenéutico: la interpretación se moldea mediante la pregunta con la que el intérprete enfoca el tema. Es mejor admitir que los distintos caminos elegidos en el desarrollo de la hermenéutica son tematizaciones de respuestas a las preguntas que varios intérpretes se han formulado.”⁴

2.– EL CÍRCULO HERMENÉUTICO DE SCHLEIERMACHER Y DILTHEY

El uso más antiguo de la hermenéutica se remonta a la teoría sobre la que descansa la exégesis bíblica pero es a Schleiermacher a quien se le considera el padre de la de la hermenéutica moderna. Para Schleiermacher la comprensión sería la “reexperimentación de los procesos mentales del autor del texto”⁵. Esta restitución psíquica se basa en el principio que se ha denominado desde entonces *círculo hermenéutico*. La comprensión es circular en la medida en que es una operación referencial, dialó-

³ PALMER, Richard E. (1969), *Opus cit.*, p. 43.

⁴ PALMER, Richard E. (1969), *Opus cit.*, p. 93.

⁵ PALMER, Richard E. (1969), *Opus cit.*, p. 114.

gica, que adquiere significado remitiendo al contexto en que se enmarca. El todo remite a la parte y viceversa. Esta circularidad entraña una paradoja ya que no podríamos dotar de significado a ninguno de los dos componentes (la parte o el todo) sin contar previamente con el otro. Esta paradoja es tal, como consecuencia de una interpretación lógica, cronológica, de este proceso cognitivo; sin embargo, desde la interpretación hermenéutica en el *círculo* se dan simultáneamente, sin prioridad de la una sobre la otra, ambas comprensiones, la de la parte y la del todo. Por ello, Schleiermacher presupone también la aparición de un elemento intuitivo o adivinatorio en todo acto de comprensión. Pero lo que realmente jugará un papel determinante en la hermenéutica posterior es su pretensión, en última instancia, de crear una ciencia de la comprensión que dé cuenta del proceso hermenéutico que se desarrolla en todo acto cognitivo y no sólo en una aplicación restringida al campo de la Teología.

En este mismo sentido, Dilthey se proponía encontrar una base metodológica para las *Geisteswissenschaften* (las ciencias humanas). Su aportación principal se centra en que comprender (*Verstehen*) es una recuperación de la conciencia de la *historicidad* (*Geschichtlichkeit*). Ni la hermenéutica de Heidegger ni la de Gadamer pueden concebirse sin esta categoría que remite a la temporalidad de la comprensión. Lo histórico no son simplemente los hechos pasados que permanecen en el exterior del sujeto como un objeto más, sino que es en la objetivación de la historia venidera donde se comprenderá el ser del hombre. En este sentido, el hombre, es un ser inacabado que carece de una esencia fija. La fórmula que resume su propuesta teórica de Dilthey es la de: *experiencia-expresión-comprensión*.

Experiencia (Erlebnis): con esta expresión se refiere Dilthey a la experiencia inmediata, antes de la intervención de la reflexión, o sea, antes de la aparición de la escisión sujeto/objeto provocada por el pensamiento reflexivo. Esta experiencia prerreflexiva se define como *Erlebnis*, es decir, una unidad significativa común a pesar de ser una experiencia repartida en el tiempo y en el espacio: “el pasado y el futuro forman entonces una unidad estructural con el presente de toda experiencia, y este contexto temporal es el horizonte ineludible dentro del cual se interpreta toda percepción en el presente.”⁶ Según Dilthey la unidad no está impuesta en la percepción (como postula la escuela kantiana) sino que forma parte de la estructura de la experiencia. La temporalidad o historicidad es intrínseca a la experiencia inmediata de la vida, por ello, las categorías del pensamiento sobre la vida deben poseer también esta estructura temporal. El concepto de experiencia en Dilthey establece las bases para la fenomenología de Heidegger y Gadamer.

Expresión (Ausdruck): Palmer propone que el sentido de expresión en Dilthey podría traducirse como “*objetificación*”. Gracias a esta *objetificación*, la hermenéutica se puede centrar en una experiencia objetiva. El ámbito de las humanida-

⁶ PALMER, Richard E. (1969), *Opus cit.*, p. 141.

des será el área de la *objetificación*, y, de entre todos los fenómenos de la expresión, la obra artística es la más privilegiada de las expresiones.

Comprensión (Verstehen): se trata de un proceso mental en el que entendemos la mente de otra persona, la experiencia vivida, y por ello, como sucedía con la experiencia, representa “una plenitud que escapa a la teorización racional. La comprensión nos abre el mundo de las personas individuales y así también nos abre posibilidades en nuestra propia naturaleza. La comprensión no es un simple acto de pensamiento, sino una transposición y reexperimentación del mundo tal y como lo conoce otra persona en la experiencia vivida. (...) Es una transposición reflexiva de uno mismo en otra persona. Uno se redescubre a sí mismo en la otra persona.”⁷ La comprensión tiene lugar dentro del *círculo hermenéutico* enunciado por Schleiermacher, en el sentido de que la comprensión del todo es un significado derivado de las partes y viceversa (por ejemplo, un acontecimiento importante podría resignificar retrospectivamente muchas experiencias de nuestra vida pasada). Por ello el significado siempre es contextual. La circularidad de la comprensión supone que no existe un punto previo de partida, una presuposición *a priori*, a pesar de que comprendemos siempre interactivamente en una referencia constante a nuestra experiencia de la vida. La relevancia de la hermenéutica de Dilthey reside ante todo en concretar el horizonte de aplicación de esta teoría como base epistemológica de todas las ciencias humanas y en la consideración de la condición de la temporalidad en la comprensión que fue definitiva, posteriormente, para la ontología hermenéutica desarrollada por Heidegger. Sin embargo, al igual que Schleiermacher, Dilthey continúa restringiendo la comprensión a la reexperimentación (*Nacherleben*) analógica de la experiencia de un autor.

3.- LA ONTOLOGÍA HERMENÉUTICA DE HEIDEGGER Y GADAMER

El objetivo de comprender la vida a partir de la vida misma, propiciando una ontología más básica, es el propósito hermenéutico que describe la trayectoria filosófica de Heidegger. Los conceptos fenomenológicos de E. Husserl le sirvieron de plataforma teórica para la consecución de ese propósito: liberar al ser de las categorías estáticas de la metafísica de la filosofía occidental que no habían tenido en cuenta la temporalidad e historicidad de su naturaleza. La divisa lanzada por Husserl: “Hacia las cosas mismas” parece inaugurar la filosofía contemporánea. Se trata, sobre todo, “de rebasar una concepción de las cosas en las que éstas se agotan en su significación psicológica”⁸, es decir, reducir la realidad a meros hechos de

⁷ PALMER, Richard E. (1969), *Opus cit.*, p. 147.

⁸ Prólogo de Eugenio Trías (1983) a HEIDEGGER, M. (1971), *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderling*. (Trad. José M^a Valverde). Barcelona, Ariel, p. 8.

conciencia. Sin embargo, Heidegger considera la facticidad del ser mucho más básica que la trascendentalidad subjetiva de la conciencia en Husserl. El método fenomenológico de Husserl implicaba una artificiosidad metódica (innecesaria para Heidegger) de la suspensión de todo el juicio sobre la realidad de las cosas, por ello su metodología se basa en el procedimiento de la reducción. Las reducciones de Husserl son la *epojé* (que prescindía de la historia para quedarse con el objeto a solas), la *reducción eidética* (que suponía la inexistencia del objeto para reducirlo a su eidós o esencia) y la *reducción trascendental* (que reducía lo eidético a la conciencia pura). Esta reducción para Husserl nos retorna a lo originario, al *Lebenswelt* (el mundo de la vida). Heidegger consideró el método fenomenológico desde una perspectiva distinta: la de su dimensión hermenéutica. Para él el horizonte trascendental del sentido de las cosas ya se halla desvelado. Parte de la “conciencia espontánea” como diría Hegel del *ser-ahí*, del *Dasein*. No es necesaria la intervención de ninguna reducción intelectualista (como la *epojé* husserliana), ya que la revelación trascendental ya se ha verificado en el *Dasein* en el sentido de *ἀλήθεια*.

Considera Heidegger que el lenguaje es un medio por el que somos poseídos ya que la realidad se manifiesta a través de él. No hay que proyectar un significado sobre el fenómeno sino que hay que permitir la manifestación ontológica de la cosa misma. Son las cosas las que se nos manifiestan y hay que dejarse guiar por ellas. La interpretación no se basa tanto en mi conciencia sino en esa manifestación de la cosa misma. De esta manera, la ontología se convierte en fenomenología, mostrando la estructura invisible del *Dasein* (estar en el mundo). A su vez, la fenomenología se convierte en hermenéutica: en un “acto de interpretación primario que saca algo a la luz por primera vez.”⁹ La hermenéutica sigue siendo una teoría de la comprensión, pero en Heidegger ésta adquiere un carácter ontológico.

Si en Schleiermacher la comprensión es una empatía con el autor y en Dilthey es una expresión de las realidades internas del autor, en Heidegger “es el poder para captar las propias posibilidades del ser de uno, dentro del contexto del mundo en el que uno existe. (...) No como algo que se posee, sino más bien como un modo o elemento constituyente del estar-en-el-mundo.”¹⁰ Es la misma estructura del ser lo que se comprende, y por ello, está dotada de un carácter proyectivo (*Entwurfscharakter*) que estructura las posibilidades del estar-en-el-mundo. La comprensión no es algo metafísico de la esencialidad del hombre, sino algo inseparable de su propio ser. La comprensión debe realizarse a través del mundo ya que las entidades que lo forman siempre aparecen “junto con” el mundo. El concepto de mundo, por lo tanto, no se refiere a un entorno objetivo que evita todo intento de ser percibido

⁹ PALMER, Richard E. (1969), *Opus cit.*, p. 164.

¹⁰ PALMER, Richard E. (1969), *Opus cit.*, p. 166.

como objeto. En el mundo no hay separación entre el sujeto y el objeto, es anterior a cualquier intento de objetividad o conceptualización, y de la misma manera, previo a toda subjetividad. El ejemplo conocido que propone en *Ser y Tiempo* es muy clarificador: la mejor manera de llegar a comprender de repente lo que es un martillo es al contemplarlo roto. La comprensión no se verifica en el análisis de los atributos, sino cuando la aparición tropieza con algo, falla, evidencia una carencia: “la revelación del martillo como objeto es al mismo tiempo su ocultación como herramienta. El martillo como herramienta que puede dar golpes se oculta.”¹¹ El martillo sin ser aún objeto sino simplemente herramienta, un estar-en-la-mano lo distingue Heidegger como un “*como* hermenéutico”, al objetualizarlo se resigna como un “*como* apofántico” que ya no conecta al martillo de su ser primordial de ser herramienta. Al utilizar el “*como* hermenéutico” se está tomando en una unidad primaria existencial: “es preciso, pues, que lo familiar se vuelva inhóspito para que se dibuje en su espesor de realidad la línea misma del horizonte y lo que ese horizonte insinúa más allá de sí.”¹² El desvelamiento de esa “falta” afecta tanto al origen (*arjé*) como al fin (*télos*). Se desglosa entre la ausencia de un origen y la falta de una completud, lo que nos remite a un fundamento infundado, abismal.

En el mundo subyace una estructura hermenéutica, un proceso mediador en el cual el ser se tematiza en lenguaje. Pero la significatividad del lenguaje (*Bewandnisganzheit*) es algo previo al lenguaje, es el reino de la posibilidad ontológica. El significado no es algo que el hombre da a determinado objeto, sino que es la aportación de dicho objeto al hombre mediante el lenguaje. El lenguaje proporciona un determinado modo de ver, ya que oculta tras de sí una forma de idealización. Su conocido dicho “el lenguaje es la casa del ser”, debe ser interpretado en este sentido. Heidegger habla de la “lingüisticidad” (*Sprachlichkeit*) del ser, no puede haber ser sin lenguaje y viceversa.

Esta preestructura de comprensión trasciende la escisión sujeto-objeto. La comprensión se sitúa antes de esta dicotomía, lo que Palmer denomina “estructura ontológica de la comprensión”. La hermenéutica sería una teoría de esta revelación ontológica: “su análisis liga la hermenéutica con la ontología existencial y con la fenomenología, y señala que la base de la hermenéutica no está en la subjetividad sino en la facticidad del mundo y en la historicidad de la comprensión.”¹³ La revelación y comprensión del ser mediante la cual las cosas vienen a la luz no es un fenómeno ni subjetivo ni objetivo sino que engloba a los dos.

La metafísica occidental se ha construido sobre la base platónica (“presentacio-

¹¹ PALMER, Richard E. (1969), *Opus cit.*, p. 174.

¹² Prólogo de Eugenio Trías (1983) a HEIDEGGER, M. (1971), *El ser y el tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, p. 16.

¹³ PALMER, Richard E. (1969), *Opus cit.*, p. 173.

nal”) de que el ser “se concibe, no en términos de experiencia vivida, sino en términos de una idea, estáticamente, como una constante, presencia intemporal.”¹⁴ Con Descartes la *certeza racional del sujeto* es la garantía de esta verdad metafísica, lo que significa que todo ser es tal en función de la polaridad entre el sujeto y el objeto. Este síndrome de subjetivismo (*Subjektivität*) tiene como consecuencia que las ciencias prevalezcan sobre lo demás ya que la objetividad del mundo impulsa a su dominio. Igualmente, el arte no se considera más que una objetivación de la subjetividad: “cuando el subjetivismo se encuentra en la base de la situación interpretativa, ¿qué se interpreta sino una objetivación?”¹⁵ En el interpretar el objeto subyace la voluntad de dominio conceptual sobre dicho objeto. Esta actitud objetivante tiene consecuencias incluso para una comprensión impropia de la temporalidad que consiste fundamentalmente en su concepción edípica o lineal.¹⁶

Para Heidegger, interpretar es revelar, sacar a la luz lo que está detrás, una recuperación del acontecimiento original (*Unverborgenheit*, que según la propuesta de F. de Azúa¹⁷ podríamos traducirlo por *desocultación*). No se trata tanto de resucitar el pasado como de propiciar un *nuevo* acontecimiento de revelación. El pensamiento verdadero conseguiría sacar a luz lo que permanecía oculto, a través de una suerte de cuestionamiento que origina la emergencia del ser. Es mediante este interrogamiento por el que el ser llega a revelarse y a convertirse en historia: “la determinación de la esencia del hombre nunca es una respuesta sino básicamente una pregunta”.¹⁸

La pérdida de la verdad ontológica que supone la aparición de la metafísica, tiene su origen en la reducción de la verdad (*ἀλήθεια*) a la concordancia o el recto juicio o razón entre el observador y lo observado; es decir, es el juicio el que se instala en el espacio de la verdad, se produce así una retirada del ser de las cosas a las ideas: “ser y pensar se escinden y el pensar pierde su esencia: olvida que es pensar del ser.”¹⁹ Cuando el hombre olvida que él mismo es manifestación del ser y no su fundamentación se vuelve extranjero con respecto a su misma esencia. De tal forma, que es la emergencia del sujeto lo que subyace a la esencia de esta verdad ontológica. Dice T. Oñate: “el “subjetivismo”, entendido como primacía del sujeto sobre la realidad devenida ob-jectum, está en el núcleo del olvido del ser y de la *ἀλήθεια*, pues justamente tal sujeto sustituye al olvidado ser del ente poniéndose a

¹⁴ PALMER, Richard E. (1969), *Opus cit.*, p. 181.

¹⁵ PALMER, Richard E. (1969), *Opus cit.*, p. 184.

¹⁶ Cfr. OÑATE ZUBÍA, T. (1985), “La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martín Heidegger” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, V. Madrid, Universidad Complutense, pp. 259-292.

¹⁷ AZÚA, Félix de (1995), *Diccionario de las Artes*. Barcelona, Anagrama, 2002, p. 132.

¹⁸ PALMER, R. E. (1969), *Opus cit.*, p. 189.

¹⁹ OÑATE ZUBÍA, T. (1985), *Opus cit.*, p. 263.

sí mismo como sustrato (*Grund*) como fundamento de la realidad que se organiza entonces en sistema lógico-científico-técnico.”²⁰ La recusación del subjetivismo no se agota en la superación de la metafísica que lo tuvo siempre como garante fundamentador, Heidegger no invierte la situación haciendo del ser el fundamento del sujeto ya que esta estrategia hubiera resultado tan metafísica como la anterior. Para comprender bien el sentido de subjetividad en Heidegger hay que recurrir a una noción previa a la “presencia” de la verdad, se trata de la cuestión de la λήθη. Este concepto enriquece la verdad con la necesaria no-verdad. Se trata de una fuente abisal, sin *telos* final y sin *Grund*, más bien se trata de un *Abgrund* (abismo) que se origina del mismo hecho de pensar el ser sin el ente. Es el poder-ser. A. Currás Rábade lo define en los siguientes términos: “Pensar (El Ser) más allá de la alternativa presencia-ausencia (como) la región no localizable que “es”, sin embargo, el topos de toda localización, pensar (el Ser como) *el-Otro-del-ser-del-ente*.”²¹ La única forma de hacerlo es pensarlo a través de tiempo, que tampoco es un ente. Ser y tiempo se implican mutuamente. El descubrimiento de una *temporalidad originaria* de Heidegger es pensada como un advenimiento (futuro) de la presencia (es decir, su fundamento). Según la fórmula heideggeriana el tiempo es *un advenir* (futuro) *presentado* (presente) *que va siendo sido* (pasado).²²

Las doctrinas filosóficas sobre el tiempo pueden dividirse en dos grandes bloques: las objetivistas (basadas en categorías físicas) y las subjetivistas (basadas en categorías psíquicas). La concepción vulgar del tiempo es su percepción como un encadenamiento de presentes sucesivos desde donde se fundamenta la conciencia del pasado y la del futuro. Heidegger realiza un giro copernicano al primar el advenir, el futuro. De esta manera cercena el sentido metafísico del carácter fundamentador de la emergencia del ente basada en una causalidad.

Esta situación de separación del ser y del ente, señala Heidegger no “es algo nuevo, sino lo más antiguo en el pensar occidental: lo primigenio, que se alberga en el nombre “ά-λήθεια”. Para Oñate Zubía es: “Lo olvidado en virtud de su propio ocultamiento: la λήθη de la άλήθεια. El futuro es volver, reiterar el inicio griego, pero no a lo dado, sino a las posibilidades no cumplidas, olvidadas, encubiertas.”²³ El ser es, por lo tanto, “la silenciosa fuerza de lo posible”²⁴. Para caracterizar el sujeto en Heidegger, Oñate Zubía atestigua que la labor del filósofo ha sido la de trasladar la potencia-posibilitante de la λήθη al sujeto como posibilidad (que no es

²⁰ OÑATE ZUBÍA, T. (1985), *Opus cit.*, p. 275.

²¹ CURRÁS RÁBADE, Á. (1977), “El arduo sosiego del exilio” en *Anales del Seminario de Metafísica*, núm. XII, p.57, citado en OÑATE ZUBÍA, Teresa (1985), *Opus cit.*, p. 283.

²² Citado en el Prólogo de TRÍAS, E. (1983) a HEIDEGGER, Martín (1971), *Opus cit.*, p. 19.

²³ OÑATE ZUBÍA, T. (1985), *Opus cit.*, p. 288.

²⁴ Citado en OÑATE ZUBÍA, T. (1985), *Opus cit.*, p. 288.

más que el futuro del ser-tiempo), es la “entronización” como dice E. Trías, de esta “categoría modal fundamental de la idea de posibilidad”. Afirma Trías:

Una de las rectificaciones categoriales que caracterizan la ontología heideggeriana atañe a la noción de fundamento. Heidegger piensa un fundamento (*Grund*) que es, a la vez, abismo (*Ab-grund*). Podría decirse que infecta de nihilidad a la idea de fundamento. De este modo la noción queda ganada para la ontología fundamental, que es *fundamental* en la medida misma en que queda des-teologizada. (...) Hay posibilidad, para Heidegger, en la medida en que el efecto no deriva del fundamento de un modo unívoco y especificado. El fundamento al que la posibilidad remite deja indeterminado lo que funda. Lo cual significa que es un fundamento *sui generis*, un fundamento infundado, un fundamento al que algo le falta, un fundamento-abismo, afectado de no ser.²⁵

El primado de la *λήθη* sobre la *ἀλήθεια* invierte el *Grund* de la subjetividad en un *Abgrund*. El sujeto en Heidegger como *Dasein* es “el ente que gravita en torno a posibilidades, puede comprender; porque comprende, puede proyectar y proyectarse; porque se proyecta y proyecta, se le abren posibilidades susceptibles de comprensión.”²⁶ Puede afirmarse que Heidegger privilegia la preeminencia del *sum* de la fórmula *cogito ergo sum* cartesiana.

Con la publicación en 1960 de *Verdad y Método*²⁷ de H. G. Gadamer se inaugura una nueva fase en el pensamiento hermenéutico. En primer lugar, y ya desde el título, se pone en entredicho la capacidad de cualquier método para conducir a la verdad. La comprensión no es un proceso de cognición subjetivo sino un modo de ser del hombre. Por tanto, el interés de Gadamer no es el de establecer ninguna metodología (que no lleva a la verdad) sino el desarrollar una ontología del acontecimiento de la comprensión. El método no nos aportaría más que la verdad ya implícita en él mismo. La comprensión no se reduce ni a los textos, ni a las ciencias humanas sino que se extiende en una dimensión globalizadora a cualquier tipo de experiencia del hombre en el mundo.

En Gadamer también hay que recordar el concepto de pensamiento precartesiano, especialmente el griego, en el que la subjetividad no era el punto de partida (lo que la limitaría a la dicotomía sujeto-objeto) sino que consideraban el pensamiento como una parte del ser mismo, de tal manera no podía tomarse posesión de él sino que simplemente participaban de él, o incluso eran poseídos por él.²⁸ De esta manera se conseguía una experiencia de la verdad (*ἀλήθεια*) que iba más allá de las limi-

²⁵ Prólogo de Eugenio Trías (1983) a HEIDEGGER, M. (1971), *Opus cit.*, p. 14.

²⁶ Prólogo de Eugenio Trías (1983) a HEIDEGGER, M. (1971), *Opus cit.*, p. 15.

²⁷ GADAMER, H.G. (1960), *Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1977.

²⁸ Cfr. PALMER, R. E. (1969), *Opus cit.*, p. 206.

taciones que impone la estructura cognitiva sujeto-objeto. Para Gadamer, en la comprensión se deconstruye esta dicotomía pues es el propio sujeto el que es el objeto del conocerse al revelarse el ser en el ente con que nos enfrentamos.

El conocimiento como autocerteza subjetiva cartesiana abarca también al concepto de la conciencia estética. El fenómeno estético se considera una experiencia atemporal, aislándola de todo pragmatismo. Pero la comprensión de la obra de arte para Gadamer va más allá porque en ella se despliega ante nosotros un mundo que no es sólo una percepción subjetiva sino que se muestra como la misma naturaleza del conocimiento. En su contemplación se amplía nuestro mundo y se autocomprende observándolo desde la nueva perspectiva que nos proporciona el ser en el nuevo mundo. El carácter de esta comprensión sólo puede ser ontológico: su legitimidad reside en que nos revela el ser, cuya apertura es irreductible a cualquier metodología. La forma artística (sin separar forma y contenido que es producto del pensamiento reflexivo) no es más que una mediación, porque nosotros ya participamos de esa estructura (hermenéutica) de autocomprensión; para llegar hasta ella es necesario trascender el esquema sujeto-objeto. Gadamer lo formula de esta manera: comprender “es la forma originaria de la realización del estar-ahí, del ser-en-el-mundo. Antes de toda diferenciación de la comprensión en las diversas direcciones del interés pragmático o teórico, la comprensión es el modo de ser del estar-ahí en cuanto es poder ser y posibilidad.”²⁹ De esta manera las fronteras entre el sujeto y el objeto de conocimiento desaparecen, liberando la hermenéutica del psicologismo y extendiéndola al ser-en el mundo, tal y como fue el sentido que le confirió Heidegger. Para Balaguer, Heidegger “al *mundanizar* el comprender, lo libera de la psicología. En consecuencia, la finalidad de la comprensión ya no puede describirse como el conocimiento del “otro” o de lo “otro”, sino que es el conocimiento de sí ante el advenimiento de lo extraño, en el marco del ser-en-el-mundo. Comprender un texto no es encontrar un sentido inerte contenido en él, sino desplegar la posibilidad de ser indicada por el texto”.³⁰

La noción hermenéutica en Gadamer puede resumirse a la luz de su concepto de *pertenencia*. La experiencia hermenéutica (que como hemos señalado ya es como en su maestro Heidegger: no metodológica sino ontológica) se verifica en la *pertenencia*: “La pertenencia del intérprete a su texto es como la del ojo a la perspectiva de un cuadro (...). El que comprende no elige arbitrariamente su punto de mira, sino que su lugar le está dado con anterioridad.”³¹ La experiencia hermenéutica señala un recorrido de la alteridad a la pertenencia, ya que no se

²⁹ GADAMER, H.G. (1960), *Opus cit.*, pp. 324-325.

³⁰ BALAGUER, V. (2002), *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, p. 40.

³¹ GADAMER, H. G.(1960), *Opus cit.*, p. 10.

trata de interpretar el sentido sino de la creación del sentido, del reconocerse en lo otro, a sí mismo.

4.– PAUL RICOEUR: *LA TEORÍA DE LA TRIPLE MÍMESIS* Y LA IDENTIDAD NARRATIVA

La interpretación textual que desarrolla la hermenéutica asume la subjetividad del que interpreta. La originalidad del planteamiento de Paul Ricoeur reside en proponer una hermenéutica de comprensión subjetiva que sea compatible con la objetividad metodológica con la que se debe explicar todo texto. Hay que subrayar, ante todo, que el principal objetivo de Ricoeur es filosófico (la comprensión de sí mismo) y no una exposición sobre metodología literaria, aunque utilice como herramientas los presupuestos principales sobre los que se edifican las principales teorías literarias actuales señalando constantemente su operatividad y sus aporías.

Como hemos visto, el postulado básico de la teoría hermenéutica es la asunción metódica de la subjetividad que interpreta el texto. Creemos oportunas las palabras de G. Steiner a este respecto:

La hermenéutica se define, en general, como el conjunto de métodos y prácticas sistemáticos de explicación y exposición interpretativa de textos y, en particular de las escrituras y los clásicos. Por extensión, tales métodos y prácticas se aplican a las lecturas de una pintura una escultura o una sonata. En este ensayo intentaré analizar la hermenéutica como *puesta en acto* de un entendimiento responsable, de una *aprehensión activa*. Los tres sentidos de la palabra interpretación nos proporcionan una orientación vital. Un intérprete es un descifrador y un comunicador de significados. Es un traductor entre lenguajes, entre culturas y entre convenciones preformativas. Es, en esencia, un ejecutante, alguien que “actúa” (acts out) el material ante él con el fin de darle vida inteligible. De ahí el tercer sentido importante de “interpretación”. Un actor o una actriz interpretan a Agamenón u Ofelia. Un bailarín interpreta la coreografía de Balanchine. Un violinista, una partitura de Bach. En cada uno de estos ejemplos, la interpretación es *comprensión en acción*; es la inmediatez de la traducción.³²

Algunos teóricos de la lingüística y de la literatura han asimilado el carácter hermenéutico a sus métodos dejando de lado esta importante dimensión.³³ No es el

³² STEINER, G., *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?* Barcelona, Destino, 1991, p. 18. El subrayado en nuestro.

³³ Es lo que sucede con E. Coseriu, al igualar la hermenéutica con su teoría lingüística del texto: “la lingüística del texto (...) no es sino hermenéutica y la teoría de esta lingüística de texto no es otra que la teoría de la hermenéutica, de la interpretación”. (Puede verse COSERIU, E., *El hombre y su lenguaje*. Madrid, Gredos, 1977, pp. 201-207). Lo mismo ocurre con C. Segre al respecto de la semiótica, llegando a afirmar que “la hermenéutica podría ser la semiótica del texto literario” (Puede verse SEGRE, C (1985), *Principios de análisis del texto literario*. Barcelona, Crítica, pp. 17-18).

caso de otras escuelas que han asumido este presupuesto como sucede, por ejemplo, con la Estética de la Recepción. Es la obra de Paul Ricoeur la que presenta un esfuerzo único por hermanar, de un lado, los métodos críticos de la Teoría Literaria con la Hermenéutica añadiendo a la comprensión³⁴ desde la subjetividad, la objetividad metodológica, y por otro lado, mediar dialécticamente entre los dos grandes movimientos, según Ricoeur, de la Hermenéutica considerados desde el punto de vista de lo que entienden por *comprender*: la llamada hermenéutica romántica (representada por Schleiermacher y Dilthey y basada en la *intentio auctoris*) y la hermenéutica ontológica (representada por Heidegger y Gadamer y basada en la *intentio lectoris*). Ricoeur es heredero y sintetiza esas dos grandes tradiciones hermenéuticas. Afirma Ricoeur:

Yo veo la historia reciente de la hermenéutica dominada por dos preocupaciones. La primera tiende a alargar progresivamente el alcance de la hermenéutica de forma que todas las hermenéuticas regionales sean incluidas en una hermenéutica general; pero este movimiento de des-regionalización no puede llevarse hasta su término sin que, al mismo tiempo, las preocupaciones propiamente epistemológicas de la hermenéutica –quiero decir, su esfuerzo por constituirse en un saber de reputación científica– se subordinen a las preocupaciones ontológicas según las cuales comprender deja de aparecer como un simple modo de conocer para convertirse en una manera de ser y de relacionarse con los seres y con el ser; el movimiento de des-regionalización se acompaña así de un movimiento de radicalización por el cual la hermenéutica llega a ser no sólo general sino fundamental.³⁵

Ricoeur considera a Schleiermacher³⁶ el fundador de la hermenéutica moderna por su intento de universalización del saber hermenéutico ya que esto supone un giro copernicano al anteponer como prioritaria la cuestión de qué es comprender sobre la cuestión del sentido y exégesis de los textos particulares. Comprender para Schleiermacher, como ya hemos visto, se resuelve en una suerte de intropatía entre el lector y el autor. Con Dilthey³⁷ se radicaliza aún más al desplazar la comprensión hacia una dimensión histórica, consciente de la conveniencia de concebir la hermenéutica como una epistemología pero igualmente filtrada por el psicologismo de

³⁴ Puede verse VILLANUEVA, D. (1991), “Pluralismo crítico y recepción literaria”, en *Tropelias*, nº2, pp. 203-218.

³⁵ En RICOEUR, P. (1986), “La tâche de l’herméneutique”, en *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique* II. Paris, Seuil, p. 76, traducido por V. Balaguer en BALAGUER, V. (2002), *Opus cit.*, p. 31.

³⁶ Puede verse SCHLEIERMACHER, F. (1999), *Los discursos de la hermenéutica*. Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 83.

³⁷ Puede verse DILTHEY, W. (1883), *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid, Alianza, 1980.

Scheleiermacher al considerar la comprensión como una transposición en otro: la conciencia del autor.

Para Ricoeur, Heidegger³⁸ realiza la segunda revolución copernicana por el nuevo sentido de *comprender*: es ante todo *un modo de ser*, antes que *un modo de conocer*. El *Dasein* (*ser-ahí*) es el presupuesto fundamental de toda la actividad hermenéutica.

Hay dos nociones teóricas que podrían considerarse las dos grandes aportaciones de Ricoeur al debate actual sobre las formas de conocimiento en las ciencias humanas. La primera sería la singular solución que da a la distinción entre *explicar* (*Erklären*) y *comprender* (*Verstehen*) como actividades cognitivas, no intercambiables, propias de todas las ciencias del saber en los dos últimos siglos. El procedimiento analítico de *Erklären* no podrá llegar a la comprensión de la *Verstehen*, sin embargo, para fundamentar esta última, se reclama necesariamente una explicación. Esta dualidad la resuelve Ricoeur a través de lo que él denomina *vía larga* de análisis, integrando las dos dimensiones epistemológicas: como repetirá a menudo, *explicar más es comprender mejor*³⁹. El método hermenéutico de Ricoeur, es un método de hermenéutica textual, que como toda hermenéutica se define desde la comprensión, pero sin excluir la tarea explicativa que implica. A partir de esta idea desarrolla su *Teoría de la triple mimesis*, donde explicar y comprender se condicionan.

La segunda contribución fundamental es la noción del *mundo del texto* de la obra literaria en cuanto al referente. La cuestión del referente no se trata expresamente en muchos postulados analíticos contemporáneos, ya que predomina la idea de que las obras de ficción tienen sentido pero no tienen referencia. Frente a esta consideración Ricoeur, propone una *referencia de segundo grado*, que se crea en la lectura a partir de la referencia primera. Frente a Frege, de quien toma la noción, Ricoeur aboga por la referencialidad del texto. Esta referencia es “el mundo del texto” que se despliega, como veremos a continuación, a partir de la *triple mimesis*.

La *Teoría de la triple mimesis* de Ricoeur se edifica sobre una *gran paradoja* (en estos términos la califica el propio autor): *Mythos* (la disposición o construcción de una trama) y *Mimêsis* (actividad mimética) se equiparan en cuanto a su carácter poético. Ambas acepciones comparten el mismo sentido constructivo.

La *triple mimesis* es descrita como un “arco de operaciones” cuyo propósito último es la *comprensión* del texto. Este recorrido (la *vía larga*, como la ha calificado) descansa sobre tres protocolos de análisis, que corresponden a la intersección de los tres mundos posibles: el mundo de las referencias ostensivas, suspendidas, que pertenecería al autor, el “mundo del texto” que se configura en la obra, y el

³⁸ HEIDEGGER, M. (1971), *El ser y el tiempo*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.

³⁹ Véase BALAGUER, V. (2002), *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra.

mundo del lector. La referencia es el resultado de la intersección de estos mundos que se produce en el momento de la lectura.

El modelo de la *triple mimesis* está concebido como tres movimientos, o momentos (aunque no implican una sucesión cronológica), desde los que se llega a la comprensión del texto:

Mimesis I, o prefiguración: es el universo de experiencia (las acciones) anterior a la obra, común al autor y al lector. Puede ser descrito desde postulados epistemológicos que distingan entre paradigma y sintagma, o entre lengua y habla, puesto que sustenta esa estructura: es constituyente de esta mimesis la referencia a la acción pero no considerada ésta como un acontecer bruto sin más, sino como un obrar, un actuar, que se configurará como tal en el relato.

¿Cuáles son los métodos adecuados para la inteligibilidad de la acción? La composición de la trama (de las acciones) para Ricoeur es fruto de tres rasgos: la *estructura inteligible de la acción*, como primer anclaje (el análisis estructural que nos remite a la lógica del relato parece el más adecuado para evidenciar las estructuras inmanentes de la acción, aunque este análisis sólo supondría el punto de partida); los *rasgos simbólicos de la acción*, como segundo anclaje, donde opera la dimensión simbólica que confiere a la trama una primera legibilidad pero también un campo de valor, una dimensión ética de la acción que proviene de las manifestaciones culturales de la tradición. Esta mediatización simbólica es un corolario de la misma acción y pertenece a su misma naturaleza, como ya apuntaba Aristóteles (el modelo teórico más apropiado para este análisis es el propuesto por Northrop Frye⁴⁰). Y por último, la *percepción de la temporalidad de la acción* (no en el sentido cronológico sino en el fenomenológico) por parte del sujeto. La idea matriz de esta concepción temporal la encuentra en S. Agustín quien afirmaba que no existía un tiempo futuro, ni un tiempo pasado, ni un tiempo presente, sino tan sólo un triple presente; un presente con esas tres dimensiones simultáneas. Este “ahora” existencial lo reconoce en el presente heideggeriano que vive la experiencia temporal como un “contar con el tiempo” (y no sólo “contar el tiempo”, como queda ejemplificado en la estructura temporal que proporciona la noción de preocupación o cuidado (*Sorge*) que origina una concepción temporal que Heidegger, en *Ser y tiempo*, denomina *intra-temporalidad (Innerzeitigkeit)*: en el modelo temporal que proporciona la “preocupación” se contrae el tiempo, en un “hacer presente”, sincrónicamente, la espera y la retención.

Mimesis II, o configuración: es el “mundo del texto” a la espera de ser refigurado en la lectura. Este análisis ocupa el lugar central al ser el mediador entre la *mí-*

⁴⁰ Especialmente el modelo teórico sobre arquetipos y símbolos recogido en FRYE, N. (1990), *Anatomy of criticism: for essays*. Princeton, Princeton U.P.; y FRYE, N. (1986), *El camino crítico*. Madrid, Taurus.

mesis I y la *mimesis II*; no se trata simplemente de enmarcarla sino en señalar precisamente este lugar mediático.

Configurar es elaborar una síntesis de lo heterogéneo y tal papel es lo que se dirime en la trama. Esta configuración, desde los presupuestos aristotélicos está sujeta a unos criterios convencionales de verosimilitud. ¿Cuáles son los métodos adecuados para la inteligibilidad de la narración? Ricoeur considera que la función mediadora que produce la configuración está depositada en la trama que es la que transforma un conjunto heterogéneo de acciones en un conjunto incidente que forma una historia. Ricoeur se inspira en el concepto de modo de comprensión configurante de L. O. Mink, para quien existen tres modos posibles de comprensión:⁴¹

Según el modo teórico los objetos son comprendidos a título de casos o de ejemplos de una teoría general: el tipo ideal de este modo está representado por el sistema de Laplace. Según el modo categorial, a menudo confundido con el anterior, comprender un objeto es determinar qué tipo de objeto manifiesta, qué sistema de conceptos *a priori* da forma a una experiencia que, en su ausencia, permanecería caótica. Este tipo de comprensión categorial es la que ha utilizado Platón y a ella aspiran los filósofos más sistemáticos. El modo configurante tiene como propio situar los elementos en un complejo único y concreto de relaciones. Este es el tipo de relaciones que caracteriza la operación narrativa.

Lo que distingue el acto configurante es el hecho de “tomar juntos” una serie de factores heterogéneos transformándolos en un orden coherente a través de la trama y, de esta forma, se les confiere inteligibilidad. La búsqueda de la concordancia es lo que se persigue en toda narración y esta concordancia se consigue mediante la noción de punto final que lleva implícito toda trama (“En el principio está ya el final”, como recuerda la teoría de Kermode⁴²). La trama se convierte en el garante de la concordancia del relato. Sin embargo, la trama como parámetro de concordancia ha ido tendiendo a desarticularse en la novela moderna. Por este motivo, Ricoeur pretende “enriquecer” la noción de trama desde la propiedad que tiene todo relato de desdoblarse en enunciación y enunciado: la trama se convertiría así en un “acto judicial” que toma juntos la historia que se cuenta y la “reflexión” sobre la misma. Por eso, en todo enunciado están presentes las huellas de la enunciación. Para el análisis de la presencia de la enunciación en el enunciado, Ricoeur examina los estudios de E. Benveniste, K. Hamburger y H. Weinrich.

Ricoeur retoma el método narratológico de G. Genette para dar cuenta de la cuestión temporal que es la que realmente engarza la relaciones entre enunciado y

⁴¹ MINK, L. O. (1970), “History and Fiction as Modes of Comprehension”, en *New Literary History*, nº1, pp. 541-558, traducido en BALAGUER, V. (2002), *Opus cit.*, pp. 118-119.

⁴² KERMODE, F. (2000), *El sentido de un final. Estudios sobre la teoría de la ficción*. Barcelona, Gedisa.

enunciación, y como él, considera la categoría gramatical de la *voz* como el detonante que hace posible esta relación. *Voz* y *punto de vista* son dos nociones que resultan indiscernibles pues se trata más bien de una sola función pero considerada desde dos perspectivas distintas: ¿desde dónde se habla? en el caso del *punto de vista*, y ¿quién habla?, en el caso de la *voz*. De esta manera, la *voz*, al abordar cuestiones relativas a la comunicación dirigida directamente al lector, es la instancia que marca la inflexión entre la configuración de *mimesis II* y la refiguración de la *mimesis III*.

Mimesis III, o refiguración: es el “mundo del texto” refigurado en la lectura que es la operación que consuma la referencia. Es el término correspondiente a la “aplicación” de la hermenéutica filosófica de Gadamer. Hay una imagen de Aristóteles que inspira a Ricoeur para equiparar la relación existente entre la trama y la comprensión: la estructura de la sensación. Piensa Aristóteles que la sensación es un obra conjunta entre el que siente y el objeto que la provoca.

Los métodos de análisis apropiados para este momento serían los que “abordan las estrategias de persuasión inscritas en el texto como protocolos de lectura (Booth y Charles).”⁴³ El postulado principal es que el texto solamente se hace obra desde la interacción que proporciona su lectura. El texto puede ser considerado una mediación, contiene una serie de instrucciones que regulan una orientación hacia algo (en ese sentido no es pluridireccional) y es el lector quien las ejecuta:

¿A qué disciplina pertenece la teoría de la lectura?, ¿a la poética? Sí, en la medida en que es la composición de una obra la que regula la lectura; no, en la medida en que entran en juego otros factores que forman parte de la comunicación la cual tiene su punto de partida en el autor, atraviesa la obra y encuentra su punto de llegada en el lector. Del autor parte la estrategia de persuasión que tiene al lector como objetivo. A esta estrategia de persuasión, el lector responde acompañando la configuración y apropiándose de la propuesta del mundo del texto.⁴⁴

Siguiendo a W. C. Booth⁴⁵, Ricoeur parte del postulado aristotélico de que no es posible una poética sin retórica. Toda exposición estética no puede exponerse de un modo neutro sino que ha de insertarse en un entramado retórico. El lector establece una suerte de relación dialogal, amistosa, con el autor implícito (*second self* según lo define Booth) que es el que discierne el lector en las marcas del texto. La presencia del autor implícito se hace notar a través de lo que Booth denomina *narrador digno de confianza (reliable)* que habla de acuerdo con las normas de la obra,

⁴³ BALAGUER, V. (2002), *Opus cit.*, p.133.

⁴⁴ Texto perteneciente a RICOEUR, P. (1985), *Tiempo y Narración III*. Madrid, Siglo XXI, 1996, pero citado de la traducción de BALAGUER, Vicente (2002), *Opus cit.*, p. 134.

⁴⁵ BOOTH, W.C. (1961), *Retórica de la ficción*. Barcelona, Bosch, 1974.

fingiendo que todo es verdad (con la creación de un *relator* que cree que todos los sucesos que cuenta han sucedido realmente) y representando así un papel unificador en el relato.

Esta intromisión del lector como parte constituyente de la obra debe considerar algunas de las conclusiones a las que ha llegado la *Estética de la recepción* cuyo punto de partida es el concepto de *aisthesis* griega, que se interesa por las maneras en que una obra afecta a su lector. Es W. Iser quien examina más detenidamente las maneras de responder un lector a las instrucciones del texto. Ricoeur recoge de W. Iser⁴⁶ la noción (a la manera del autor implícito de Booth) del *lector implícito*, que es aquel papel que ha sido asignado a un lector real mediante las estrategias persuasivas presentes en el texto. La refiguración se plantea, entonces, como una actualización en la lectura, a través de las estrategias retóricas de persuasión del texto, del “mundo del texto”.

Ricoeur recurre a las tesis de H. R. Jauss⁴⁷ quien sostiene que en el marco de una hermenéutica literaria, la comprensión de un texto no puede limitarse tan sólo a su estructuración interna o a “una subjetividad absoluta propia de la comprensión ametódica de la hermenéutica ontológica”⁴⁸, sino que reestablece⁴⁹ “las tres sutilidades denostadas en la hermenéutica romántica y recuperadas por Gadamer: la de comprender (*subtilitas intelligendi*), la de explicar (*subtilitas interpretandi*) y la de aplicar (*subtilitas applicandi*). La lectura es comprensión que, con la explicación, conduce a la aplicación. (...) La comprensión, unida a la explicación, conduce a la aplicación: de la misma manera que la hermenéutica teológica conduce a los efectos de la predicación, y la hermenéutica jurídica conduce al veredicto (...).”⁵⁰ Así lo sintetiza el aforismo de Erasmo: *lectio transit in mores*. La esencialidad de un texto narrativo es su capacidad para resignificar el mundo, revelarnos la comprensión del mundo, y con ello, a nosotros mismos.

⁴⁶ Pueden verse ISER, W. (1987), *El acto de leer*. Madrid, Taurus; ISER, W., “El proceso de lectura: enfoque fenomenológico”, en MAYORAL, J.A (coord.), *Estética de la recepción*. Madrid, Arco/Libros, 1987, pp. 216-243; e ISER, W. (1980), “Interaction between text and reader”, en SULEIMAN, S. e I. Crosman (eds.) (1980), *The reader in the text*. Princeton, Princeton UP, traducido por Mireia Ferrer en ISER, W. (1996), “Las relaciones entre el texto y el lector”, en SULLÁ, Enric (ed.) (1996), *Teoría de la novela. Antología de textos del siglo XX*. Barcelona, Crítica, pp. 248-256.

⁴⁷ Pueden verse JAUSS, H.R. (1986), *Experiencia estética y hermenéutica literaria. Ensayos en el campo de la experiencia estética*. Madrid, Taurus.

⁴⁸ BALAGUER, V. (2002), *Opus cit.*, p.139.

⁴⁹ Descritas en *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1723) por J. J. Rambach. Cfr. PALMER, Richard E. (1969), *Opus cit.*, p. 232.

⁵⁰ BALAGUER, V. (2002), *Opus cit.*, p. 138.

5.- LA IDENTIDAD NARRATIVA

En una conferencia titulada “L’identité narrative”⁵¹, Ricoeur sintetiza su acercamiento al problema de la identidad y considera ésta como aquel tipo de identidad que el sujeto humano alcanza mediante la función narrativa. Más tarde, en *Tiempo y narración III*, demuestra cómo el tiempo humano se constituye en la intersección, o percepción conjunta del tiempo histórico (cosmológico) y el tiempo de la ficción, abierto ilimitadamente. Como consecuencia de este acercamiento a la percepción del tiempo sugería al final del estudio que la comprensión de sí se encontraba mediatizada por la percepción conjunta de relatos históricos y relatos de ficción. Conocerse, pues, consistiría en interpretarse a partir de la lectura conjunta de estos dos tipos de relato. Estas bases teóricas serán desarrolladas posteriormente en *Sí mismo como otro*.⁵²

Ricoeur parte de la diferenciación del concepto de “sí mismo” (*Selbst, Selbstheit*, en alemán; *Self, Selhood*, en inglés), para advertirnos cómo esta noción de “idéntico” tiene dos sentidos a los que corresponderían respectivamente los términos latinos *idem* e *ipse*. El primero, *idem*, sería aquello que no cambia a lo largo del tiempo, la *mismidad*; y el segundo, *ipse*, connotaría lo que es propio, contrapuesto a lo extraño, o de otro, y lo que varía a lo largo del tiempo, la *ipseidad*. Es este sentido el que interesa al filósofo y se propone indagar el estudio de la identidad como *ipseidad*.

La novedad del planteamiento de Ricoeur es la introducción de una dimensión temporal para resolver el problema de la construcción de la identidad. Es en la “conexión de una vida”, a través del relato (que ejerce realmente como mediador), donde convergen y se aúnan esos rasgos de permanencia y cambio que caracterizan la identidad.

La manera con que Ricoeur afronta el problema de la identidad se opone a la consideración de ésta como algo sustancial o formal. Al contrario, su consideración nos remite a una categoría práctica, de tal forma que su cohesión implique una mutabilidad, que se adquiere en la refiguración. La ficción se considera una dimensión irreductible de la autocomprensión, a partir de la identificación del sujeto con el personaje de su narración. Nuestra identidad se fragua en esa constante lectura que nos proporciona la transfiguración de nuestra vida, en un modo de ser. Nuestra manera de construirnos es recrearnos y refigurarnos mediante la asunción de lecturas, signos, juegos, de los que somos lectores y en los que cabe la primera persona del plural y la tercera. Incluso esta última está privilegiada en los relatos:

⁵¹ Pronunciada en la Facultad de Teología de Neuchâtel, el 9 de noviembre de 1986, con motivo de la concesión de su doctorado “honoris causa” en Teología.

⁵² RICOEUR, P. (1990), *Sí mismo como otro*. Madrid, Siglo XXI, 1996.

Hay que señalar que el arte narrativo confirma la primacía de la tercera persona en el conocimiento del hombre. El héroe es aquel del que se habla. Al respecto, la confesión y la autobiografía derivan de esta última, no tienen ningún privilegio exclusivo, ni ninguna prioridad en el orden de la derivación. Hemos aprendido muchísimo más sobre el hombre mediante lo que la poética alemana llama *ErErzählung*, relato en tercera persona.⁵³

El *sí mismo* es un yo figurado. No es solamente aquel que se autodesigna en el proceso de la enunciación, ya que es necesario introducir la dimensión temporal que lleva implícita la teoría de la narración, puesto que es esta incorporación de lo temporal a lo lingüístico, lo que constituye la esencia misma de la narración.

La *identidad narrativa* se produciría en una convergencia entre historia y ficción y podría asignarse al sujeto del discurso, ya que es el responsable del mismo. La comprensión de nuestra identidad la forjamos conjuntamente en la inserción de lo que podría haber ocurrido (ficción) en lo que ocurrió (historia), implicando una convergencia de relatos que da lugar a la *identidad narrativa*. Si la principal intencionalidad de la historia es la *representación* del pasado, la ficción se encarga de una función complementaria: la de *revelar y transformar* al sujeto. Sería desde esta consideración (la capacidad de devenir sujeto designándose, a pesar del estatus de ser un mero narrador) un sujeto no sustancial ni inmutable, pero, sin embargo, responsable de su decir y de su hacer.

⁵³ RICOEUR, P. (1978), *Historia y narrativa*. Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B, 1999, pp. 223-224.

