

El sujeto de la narración (Ricoeur): una alternativa al cogito (Descartes) y al anticogito (Heidegger, Nietzsche). Una articulación con Lacan: el sujeto metafórico.
Foulkes, María Marta (UBA)

Según Ricoeur, en un sentido, el proceso de identificación implica la reidentificación de lo mismo, que hace que conocer sea reconocer: la misma cosa, dos veces, *n* veces, cuestión que implica la permanencia del tiempo que se vincula exclusivamente con la identidad-*idem* o mismidad, que es un concepto de relación en el que se opera la identidad *numérica*. Esta significa la unicidad, lo contrario de la pluralidad, o sea de dos veces que ocurre una cosa designada por un nombre invariable en el lenguaje ordinario, decimos que no constituyen dos cosas diferentes sino “una sola y misma cosa”. Viene en segundo lugar la identidad *cualitativa*; dicho de otro modo, la semejanza extrema: decimos de X y de Y que llevan el mismo traje, es decir, atuendos tan similares que resulta indiferente intercambiarlos; a este segundo componente corresponde la operación de sustitución sin pérdida semántica y sin que estos dos componentes de la identidad sean reductibles recíprocamente. Como la reidentificación de lo mismo puede suscitar vacilación, duda, conflicto; la semejanza extrema entre dos o más circunstancias puede invocarse a modo de criterio indirecto, para reforzar la presunción de identidad numérica [...] ¹.

Cuando se habla de identidad física de una persona o la identificación de su agresor por una víctima entre una serie de sospechosos, la duda que se presenta es mayor cuanto mayor es la distancia del tiempo, etc. Esto hace que se recurra a otro criterio que proviene del tercer componente de la noción de identidad, que es la *continuidad ininterrumpida* entre la primera y última etapa del desarrollo de lo que consideramos el individuo, este criterio prevalece ante los factores de crecimiento, envejecimiento en los que se recurre a la identidad numérica, en donde la seriación ordenada de cambios débiles, tomados de uno en uno, amenazan la semejanza sin destruirla. Esta amenaza solo queda conjurada si a la base de similitud y de continuidad ininterrumpida del cambio se le agrega el criterio de permanencia en el tiempo, de tal modo que se puedan conjugar el cambio con la *identificación*.

Esta permanencia del tiempo implica distintos sentidos de identificación, según se trate de un *que* o un *quien*. La permanencia en el tiempo del *que* implicará un *sustrato*:

la permanencia (*Beharrlichkeit*) de lo real en el tiempo, es decir, la representación de lo real como sustrato de la determinación empírica de tiempo en general, sustrato que, consiguientemente, permanece mientras cambia todo lo demás (Ricoeur, Trad. 1996, p. 112).

Para el *quien*, Ricoeur propone dos modelos de permanencia en el tiempo: *el carácter* y *la palabra dada*: mientras por la permanencia del carácter se oculta casi completamente la distancia del *idem* y del *ipse*; en la cuestión de la fidelidad a *sí* (que está puesta en juego en el mantener la palabra dada) se marca la distancia extrema entre la permanencia del *sí* y la del mismo.

Frente a esto aparece la identidad narrativa como un término medio entre estos dos polos del *idem* que hace coincidir el *idem* con el *ipse* y el del *ipse* que se libera de la mismidad. Es un término medio porque el cumplimiento de la promesa, parece constituir un desafío al

¹ Ricoeur, Paul: Si mismo como otro. (Trad. 1996). Siglo Veintiuno editores, México. Madrid, p: 110

tiempo, una negación del cambio: aunque cambie mi deseo, aunque yo cambie de opinión, de inclinación, me mantendré (Ricoeur, Trad. 1996, p: 119). Heidegger formuló estos polos en términos de la permanencia sustancial y la permanencia del mantenimiento del sí mismo existente, la ipseidad depende de los existenciaros.

Ricoeur ha ubicado a Heidegger del lado del ipse que oculta del idem. No nos detendremos en esta oportunidad a describir a Heidegger, teniendo en cuenta que en estas Jornadas hay más de un disertante que hablará específicamente de él, de este modo no desarrollaremos el carácter de arrojado en el mundo del *Dasein* heideggeriano, el *ser ahí*, caracterizado por su facticidad y finitud.

Su existenciaro: *ser en el mundo*, que precede a la reflexión y al *comprender*, que, por lo tanto, tendrá una implicación ontológica basada en la pertenencia ontológica yo-mundo. Esta copertenencia es previa a la constitución del yo como sujeto enfrentado con un mundo de objetos y es condición de posibilidad para una separación ulterior entre el yo y los actos en los que se objetiva, lo cual permitirá un movimiento reflexivo que parte del signo hacia al acto y de este al ser del yo, sin pretender una justificación última al estilo husserliano. Tampoco desarrollaremos el aspecto de la aperturidad del *Dasein* que está constituida por la disposición afectiva (*die Befindlichkeit*), el comprender y el discurso (*die Rede*), y concierne cooriginariamente al mundo, al estar en-en y al sí mismo², ni la existencia de una estructura circular de la comprensión heideggeriana, entendida no como un "razonamiento circular" sino una notable "retro- o pro-referencia de aquello de que se pregunta (el ser) al preguntar mismo como modo de ser de un ente".

En cambio destacaremos dos aspectos que nos parece que muestran de un modo privilegiado esta condición de *ipseidad* que Ricoeur marca, que se separa radicalmente de la *mismidad*: a) la cuestión de que el ser se determina desde el horizonte del tiempo y que la estructura de la temporalidad determina ontológicamente la subjetividad, que está condicionada por la historia y en este sentido es finita, contingente y existe de hecho involuntariamente, de modo que no se puede explicar racionalmente porqué, sino sólo decir que así se da, y b) que ante la pregunta "¿quien soy?", el "*Dasein*" o el *existente*, huyendo de la angustia ante la posibilidad de su propia muerte, solo puede responder, muy a menudo, asumiendo una "identidad pública" explicada en el lenguaje por medio de significaciones comunes (*Ser y Tiempo*, Parte 1, cap. 4), tal es el caso del pronombre francés "*on*" o "*das man*" que en inglés, dan lugar a no menos tres términos correlativos: "*anyone*", "*one*" y "*they*" (término originalmente usado por el traductor Richardson), que hacen así fluctuar el anonimato del uno al múltiple, de manera de evocar alegóricamente a la masa.

Características que sin duda muestran una incompletud del sujeto que por oponerse al *cogito*, Ricoeur la ha denominado *anticogito* o ha hablado de una humillación heideggeriana del cogito. La distancia con el *cogito* esta dada porque decir sí, no es decir yo. El yo se pone o es depuesto mientras que el sí esa implicado de forma reflexiva en una dialéctica de la reflexión sobre el *ipse* y el *idem*.

También habrá una humillación nitzscheana del cogito. El objetivo de Nietzsche es subvertir la *humanitas* de la tradición europea ideada a partir de los principios humanistas griegos cristalizados en la modernidad. Estos pretenden una unidad e identidad del sujeto que no es más que la ficción que encubre una pluralidad de fuerzas. Es, en todo caso, el

² Heidegger (Trad. 1977). Ser y tiempo. Editorial Universitaria. Santiago de Chile. Capítulo 5º, párrafos 31 a 34

cuerpo y no la conciencia, el que puede darnos una idea aproximada de lo que representa la unidad del sujeto: quizá no sea necesaria la suposición de un sujeto; quizá sea lícito admitir una pluralidad de sujetos, cuyo juego y cuya lucha sea el fundamento de nuestra conceptualización y de nuestra conciencia. La conciencia es un producto último en la evolución del sistema orgánico. Por tanto, algo todavía muy imperfecto y joven. El pensamiento consciente, el que se efectúa mediante símbolos y palabras, es la parte menos representativa del “pensamiento”, que, en realidad, es necesario a nuestro organismo. Lo que se hace consciente se encuentra en dependencia de poderes y fuerzas que nos quedan inconscientes. Sin embargo, no es una mera reducción de la pluralidad intrasubjetiva a las fuerzas del inconsciente corporal, ni de instintos ni de impulsos inconscientes originarios en sentido estricto como fondo constitutivo de la “naturaleza humana” porque el hombre no tiene “naturaleza” (ser) alguna, es historia, devenir, y nada hay que perdure en él como elemento invariable. En este sentido no existe una “naturaleza humana”, un hombre genérico, la *humanitas*, sino que tan sólo existen individuos.

Concebía, más bien, el conocimiento de sí como una creación de sí, que implica enfrentarse a la propia contingencia. Toda descripción literal de la identidad de uno —esto es, todo empleo de un juego heredado de lenguaje con ese propósito— necesariamente fracasará. No se habrá hecho remontar esa idiosincrasia a su origen, sino que meramente se habrá llegado a concebir un espécimen en el que se reitera un tipo, una copia o una réplica de algo que ya ha sido identificado. En cambio, asumiendo nuestra condición de comediante, situado más allá del bien y del mal y dispuesto a vivir sucesivamente una multitud de caracteres, ensayando, experimentando en sí mismo la creación del hombre por venir, es que podrá ser un nuevo ideal de hombre que es el súper-hombre.³

Otro autor que para nosotros sin duda, también significó una humillación al *cogito* fue Lacan, no obstante Ricoeur ha mantenido un silencio total al respecto. Cuestión frente a la cual hemos preferido romper el silencio dado que esta ruptura puede acarrear replanteos significativos tanto en la hermenéutica como en el psicoanálisis. Esto habida cuenta de que hacemos la salvedad de restringir esta articulación principalmente a la hermenéutica del texto de Ricoeur y en segundo lugar a la hermenéutica del discurso de Heidegger, de modo tal de que no se haga extensiva esta articulación a otras hermenéuticas como la de Shleimacher y otras caracterizadas por una intersubjetividad especular.

No obstante Ricoeur en el *Conflicto de las interpretaciones* planteó la articulación y la diferencia entre la hermenéutica y el psicoanálisis freudiano, encontrando una ‘semántica del deseo’, etc. cuestión que mostró la resistencia entre la pulsión y el sentido que de por sí fueron muy interesantes pero que no serán objeto de nuestro análisis.

Balibar ha asemejado la alternativa del “sujeto del inconsciente” lacaniano - que significa la verdad “en el lugar del Otro”, al sujeto-multitud “anónimo” de la cotidianeidad charlatana de Heidegger y a la propuesta por Michel Foucault en su comentario acerca del neutro de Blanchot: “El otro es el retorno del pensamiento en su exterioridad constitutiva, que en el fondo es solo la dispersión al infinito de los efectos del lenguaje”.

En el discurso lacaniano el *Je* o el sujeto lacaniano es el sujeto de la enunciación, el sujeto del deseo, que es un sujeto signifiante, el sujeto que habla y el que sostiene las sucesivas transformaciones de la palabra. Se queda en la cadena y lo único de lo que se lo puede acusar es de haber hecho tales asociaciones significentes, pero no agrega nada a la cadena. En este sentido, no habría un sujeto sustancial fuera de la cadena signifiante, sino que el

³ Nietzsche, Friedrich. (Trad. 1998). Así habló Zaratustra. Alianza Editorial, Madrid.

mismo sería una resultante de esa concatenación y termina siendo lo que representa un significante para otro significante, a su vez, el significante es lo que representa un sujeto para otro significante. Es un sujeto que es un puro significante en el sentido que representa un significante y en esa representación no hay una referencia, sino un significante. Por lo tanto, sería un sujeto de la teoría de los juegos, un puro lugar, opuesto a toda identidad subjetiva. Por él es posible la palabra y a partir de éste hay infinidad de posibilidades metonímicas y metafóricas por las que se puede realizar cualquier juego, quedando solo como una función del sujeto y no como un sujeto gramatical. Así se dan las acrobacias que son todos los juegos que puedo hacer con los significantes resultantes de la retórica que proveen de un sentido *lingüístico*.

Es decir, rompe con la idea de sujeto del *cogito* cartesiano, que es el sujeto de la certeza (a la que llega luego de la duda), cuya certeza es el *cógito: pienso luego soy*, de donde deduce que su pensamiento es una sustancia. Para Lacan este sujeto tendría que ver con:

el espejismo que da al hombre moderno tanta seguridad de ser el mismo (...) Es el Narciso resistente que la subversión freudiana desarraiga, y lo hace movido por una finalidad esencialmente ambigua (E. 517; ed. castellana, 202).⁴

Por esto Lacan llegará a una doble formulación del *cogito: No soy, allí donde soy el juguete de mi pensamiento*, lo que sería el sujeto de la conciencia y *pienso lo que soy, allí donde no pienso pensar*, que sería el sujeto del inconsciente.

En el caso del sujeto inconsciente el *pienso lo que soy*, no tiene que ver con un acto de pensar con contenido, se puede pensar en lo que soy cuando surge un pensamiento vacío de contenido, un pensamiento inconsciente.

Habla solo de significante para evitar hablar de sentido, ya que éste aparece como una coagulación de la significación y por lo tanto detendría la concatenación significante. De modo que solo está el sentido pleno del sujeto de la certeza y por otro el sujeto significante. Cuestión que para nosotros se opone a otros dichos de Lacan en el que reconoce el sentido metafórico y que rescatamos especialmente en nuestro trabajo, porque a diferencia del sentido literal, el sentido metafórico se puede considerar significante en tanto no se considera único sino que se articula con otros al modo significante. Nosotros haremos especial hincapié en esto porque consideramos que a este sentido metafórico que implica una emergencia del inconsciente que es variable y fugaz, le es susceptible agregar un posicionamiento de cierta permanencia en el tiempo que no se reduzca a la repetición de la estructura.

Vía por la que nos hemos reencontrado con un sujeto metafórico postulado por nosotros, que al concebir nuevos sentidos y nuevos objetos (tal como se supone ocurre con la metáfora de invención o metáfora viva) también descubre nuevos modos de ser y por lo tanto se transforma en el mismo momento en que metaforiza. La perspectiva ricoeuriana explicará que esto ocurre porque, al metaforizar, el sujeto se expone con sus creencias, deseos, intereses etc., o desde la perspectiva lacaniana, porque la metáfora, al hacer que el significante ocupe el lugar del significado inconsciente permite la emergencia del deseo y un plus de significación que detiene transitoriamente el desplazamiento significante, cuya interpretación es la verdad para el sujeto a la que no pretende decir, sino que la verdad diga a través de él.

⁴ Citado en Nancy, Jean Luc y Lacoue Labarthe, Philippe. El título de la letra una lectura de Lacan (Trad. 1981). Barcelona, Ediciones Buenos Aires, p: 142.

Nosotros hemos destacado en el sujeto metafórico esta situación paradójica que oscila entre la debilidad que asume el sujeto, en tanto se reconoce como ilusorio, y su papel fundante del objeto de conocimiento, que correlativamente lo retrotrae a una reflexión de sí mismo que tiene implicancias éticas, como nos ha enseñado Kant. También está presente en esto un sujeto que se sabe incapaz de capturar lo real como en el ficcionalismo de Vahinger, Nietzsche o como en la hermenéutica ricoeuriana, que como contrapartida posee el poder creativo de las ficciones. Estas tienen un poder heurístico respecto de la realidad que le brindan otro tipo de certeza al sujeto que nos ha parecido semejante al que la hermenéutica del sí ricoeuriana que es la *atestación* que es un tipo de certeza a la que aspira la hermenéutica que en ciertos sentidos responderá al *cogito* de Descartes y, en otros, a su humillación nietzscheana y de sus sucesores. Se aleja de la noción de *episteme*, de ciencia en el sentido de saber último y autofundante, porque se presenta como una especie de creencia pero no en el sentido de la *doxa*, que tiene menos grado de saber que la *episteme*. Más que expresarse gramaticalmente por el “creo que”, la atestación se expresa por el “creo en”, de la manera en que se cree precisamente *en* la palabra del testigo. Se trata del crédito que se vincula a la triple dialéctica de: la reflexión y del análisis, de la ipseidad y la mismidad, del sí y del otro (de la ipseidad y de la alteridad). Toda esta perspectiva hace a la pregunta ¿quién? Y a la respuesta *sí*.

Podemos decir que en Ricoeur hay una resignificación de la continuidad que se articula con la discontinuidad porque con la narración el sujeto reinventa la propia trama, a través de una articulación de lo heterogéneo. Así, frente al mundo del texto el sujeto comprende su propia vida y acción al articularla y recrearla. Ello quiere decir que la narración identifica al sujeto en un ámbito eminentemente práctico: el del relato de sus actos. Es la narración la que posibilita la identificación subjetiva, perdida con la disgregación del tiempo, identificación a la que llamamos *identidad narrativa*. El conocimiento de sí es el resultado de una vida examinada, contada y retomada, por la reflexión aplicada a las obras, a los textos, a la cultura.

La comprensión de sí - que es una interpretación, la interpretación de sí- encuentra en la narración, entre otros signos y símbolos, una mediación privilegiada, en tanto se vale a la vez de la historia como de la ficción, llegando a hacer de la historia de una vida, una historia de ficción o, si se prefiere, una ficción histórica. Entrecruzamiento que Ricoeur intentará aprovechar para comprender los aspectos que están en juego en la cuestión de la identidad, lo cual según él hasta ahora no se ha hecho. Para esto pasará del punto de vista descriptivo de la identidad personal al prescriptivo porque considera que se le ha vuelto imprescindible tener en cuenta una tríada: describir, narrar, prescribir, en la que cada momento presenta una relación específica entre construcción de la acción y constitución de sí. La teoría narrativa solo sirve verdaderamente de mediación entre la descripción y la prescripción si se tiene en cuenta una ampliación al campo práctico y a las consideraciones éticas implicadas en la estructura misma del narrar. Enfoque cuya dimensión es más amplia que la cubierta por la semántica y la pragmática de las frases de acción.

Una vía para ver cómo se da este proceso del pasaje del *idem* al *ipse*, dentro del cual aparece la dimensión ética, es la cuestión del carácter que inicialmente es el polo donde el *ipse* y el *idem* tienden a coincidir. Para Ricoeur este punto puede ser considerado una polaridad existencial fundamental, tomada desde una problemática de la perspectiva y la apertura, en tanto es lo que cuestiona el estatuto de inmutabilidad del carácter dentro de la problemática de la identidad, y según la cual, esta inmutabilidad adquiere rasgos muy particulares como el hecho de que permite tematizar la dimensión *temporal* del carácter,

distinta a la versión según la cual: “El carácter designa el conjunto de disposiciones duraderas *en las que* reconocemos a una persona.”(Ricoeur, *Sí mismo como otro*. Op.cit.115) que se puede situar en el punto límite donde se confunden la problemática del *ipse* y del *idem*. En cuanto se formula la pregunta acerca de la dimensión temporal del carácter, es posible ubicarlo más adelante en el camino de la narrativización de la identidad personal.

En primer lugar, la noción de disposición se vincula a la de costumbre en su doble connotación de costumbre que se está contrayendo y de costumbre ya adquirida. Ambos sentidos muestran el rasgo de la temporalidad, la costumbre proporciona una historia al carácter en la que la sedimentación oculta y, finalmente, elimina la innovación que la ha precedido, proceso al que Ricoeur interpreta como el recubrimiento del *ipse* por el *idem*.

Cada costumbre así construida, adquirida y convertida en disposición duradera, constituye un rasgo –un rasgo de carácter, precisamente-, es decir, un signo distintivo *por el que* se reconoce a una persona, se la identifica de nuevo como la misma, no siendo el carácter más que el conjunto de estos signos distintivos (Ricoeur, P., Trad- 1996, op cit., p: 116).

Pero, en segundo lugar, lo otro entra en la composición de lo mismo, en tanto se une a la noción de disposición el conjunto de las *identificaciones adquiridas*. Aquí entran las identificaciones con valores, normas, ideales, modelos, héroes que hacen en gran parte a la identidad de una persona o una comunidad; son ellas las que nos permiten situar una causa por encima de la propia vida que, al incorporarse al carácter, nos hace inclinarnos hacia esos valores o modelos y a la conservación de sí. Aquí el *ipse* deja de estar eclipsado por el *idem* y ambos polos se avienen, demostrándonos que no se puede pensar hasta el final el *idem* de la persona sin el *ipse*. Así se integran en los rasgos del carácter los aspectos que definen el aspecto ético del mismo. Esto ocurre de modo semejante a cómo se adquiere una costumbre, a saber, por la interiorización que anula el efecto inicial de la alteridad. Un ejemplo de ello es el concepto de *superego* de la teoría freudiana que da a la interiorización un aspecto de sedimentación. De tal modo, se estabilizan las preferencias y una persona se reconoce en sus disposiciones, que podríamos llamar evaluativas. Hasta tal punto, que cuando un comportamiento no corresponde a este género de disposiciones se dice que la persona ya no es la misma. Por medio de las costumbres y de las identificaciones adquiridas el carácter asegura a la vez la identidad numérica, la identidad cualitativa, la continuidad ininterrumpida en el cambio y finalmente la permanencia en el tiempo, que definen la mismidad (Ricoeur, P. Trad. 1996. op. cit., p: 117).

En la identidad narrativa, en lugar de que la categoría de substancia unifique la diversidad de la multiplicidad como en Kant, es la trama la que permite integrar la permanencia (bajo el régimen de identidad-mismidad del tiempo) a lo que parece ser su contrario: la variabilidad, la discontinuidad, la inestabilidad. Entonces, para nosotros, esta permanencia cuando se da a través de la historia y la ficción - a diferencia de los aprioris racionales de Kant- instituye un nuevo real posible distinto del real imposible de la *cosa en sí* kantiana

Para Ricoeur una obra es una metáfora, en tanto puede pensarse que toda una obra puede significar una metáfora, si vemos a todo ese desarrollo desplegado en una temporalidad, en un solo momento y a la inversa una metáfora puede ser historizable si desplegamos en el tiempo esa pluralidad de sentidos en los distintos puntos de vista, personajes, etc.

En este sentido, veríamos que la posibilidad de un *idem* se aleja en pro de las discordancias del sujeto, no obstante lo cual, narración mediante, adquiere otra identidad donde se da la concordancia de la discordancia que no se establecen de una vez para siempre, sino que se

mantienen en una tensión constante, dado que pueden reestructurarse según otro *punto de vista*.

Nosotros, considerando los aportes del psicoanálisis lacaniano podemos pensar cada posicionamiento subjetivo inconsciente como un distinto punto de vista que puede tener el sujeto de sí mismo, en tanto es un sujeto metafórico que escucha la cadena inconsciente (desde el momento que para Lacan la metáfora surge cuando emerge un significante que proviene de otra cadena que la hablada concientemente) y por otro lado reconoce a cada punto de vista como propio en tanto medió una trama que le permitió reconocerlos en el *sí* de la reflexión que se da en la dinámica de la narración. Entonces en tanto que la narración es una metáfora ampliada podemos considerar que en esta también se da la reflexión del *sí*. Y como en el sujeto metafórico la cadena significante inconsciente hace irrupciones, manifestadas en una multiplicidad de sentidos simultáneos, podemos suponer que estas evocan a la multiplicidad de los otros sentidos – radicalmente separados unos de otros en el sujeto lacaniano- considerados como parte de una trama-reflexión que hacemos nosotros respecto de nosotros mismos.

Esto nos hace repensar a la antinomia, entre el sujeto efecto de la estructura del psicoanálisis o el discurso lacaniano y el sujeto de la herménutica que produce desde su deseo, imaginación, etc., múltiples sentidos que le permiten abrir mundos posibles. Porque en ambos casos se trata de un sujeto incompleto que sólo puede saberse y saber de los objetos metafóricamente y por eso mismo puede crear ficciones. El sujeto metafórico tendría una situación paradójal puesto que, por un lado, la estructura lo predetermina y, por otro, dicho sujeto transgrede la estructura produciendo significaciones que se salen de las convenciones del código.

Por este lado, nuevamente nos encontramos con semejanzas entre la certeza del sujeto del deseo y la *atestación* de la que hablamos anteriormente que si bien reemplaza la certeza del *cógito* no rechaza totalmente la conciencia de la subjetividad, siempre y cuando consideremos a esta conciencia como un *estar advertidos* respecto de esas irrupciones inconscientes que en lugar de estar ocultas alientan esa certeza. Cuestión que podemos considerar presente en el hecho de que un sujeto mediante el análisis queda advertido de ciertas manifestaciones inconscientes que nos muestran una conciencia interpelada por el inconsciente y por los otros discursos, condición que nos ha llevado a reformular la idea ricoeuriana de *conciencia ampliada* por la de una *conciencia interpelada por el inconsciente*. Interpelación que se manifiesta bajo la forma de una tensión entre la aparición de esas irrupciones y su ocultamiento.