
**LA CONSTRUCCIÓN NARRATIVA IDENTITARIA COMO FORMA DE
CONSTRUCCIÓN DEL MUNDO DE LA VIDA:
“IRREALIDAD” Y “PRUEBA” DEL DOLOR**

Luisa Ripa

Resumen:

En el pensamiento de Paul Ricoeur se han dado pasos definitivos hacia concepciones de la subjetividad como construcción polar gracias a la mediación de la identidad narrativa. Creemos que esta tesis puede entenderse como una forma parcial de construcción de mundo, especialmente en lo que el autor describe como ensayos e hipótesis imaginativas que describen vidas, historias, mundos, en definitiva, posibles de ser vividos. Pero esta mediación, con todo su fuerte aporte en la consolidación de la intersubjetividad podría ser acusada de irreal en cierto sentido, si redujera su aporte a un intercambio lingüístico. El quiebre del cuadrilátero antropológico y el quiebre de la relación que produce el sufrimiento es una posible cura –no la única- de tal peligro. La posible inclusión del pequeño relato cotidiano como propiamente narrativo y no sólo pre-narrativo puede constituir una superación de la disyuntiva irrealidad-quiebre de sentido. Este esquema de discurso/creación de sentido de la vida/prueba del dolor insufrible, puede reiterarse en el marco de los derechos humanos.

Palabras-clave:

Identidad, Capacidad, Narrativa, Sufrimiento, Relato cotidiano.

Abstract:

Ricoeur's thought has grown into an identity proposal: Nietzsche and Descartes medium conception and tended between idem and ipse. The man, like capax, can talk, make, narrate and self recognize like responsible author. Narration works as mediation in these identity constructions. We present a double difficulty: the literary texts are no accessible to many people and the suffering breaks the capacity and the relationship with others. In both scenarios the identity risks to become unreal. We offer the possibility that this mediation can be operated by the everyday stories and can be present in popular soap operas.

Key words:

Identity, Capacity, Narration, Suffering, Everyday stories.

1. La identidad narrativa entre los polos del sí y el mismo y el problema del relato de ficción y prioridad del texto

Una de las tesis de Paul Ricoeur que más reconocimiento ha tenido es sin duda su famosa “identidad narrativa”. De ese reconocimiento dan cuenta la enorme producción de trabajos y tesis que la abordan.

Compartimos la opinión de que ofrece una perspectiva interesante para saber de sí y del otro pero compartiremos, también, algunas dudas y dificultades que nos plantea el modo como el autor la presenta, especialmente en el momento de *describir* esa identidad narrativa. Por cierto, por necesidad de reducción de espacio y por limitaciones personales solamente utilizaré algunos de las obras del autor en este tema.

“Sí mismo como otro”¹ se introduce situando la obra en el escenario de dos herencias: la de la exaltación del sujeto y la de su humillación. La de la conciencia soberana que en la filosofía de Descartes se pone a sí misma por la pura y exclusiva fuerza de su razonar y la de la sospecha absoluta de Nietzsche, que hace del sujeto una mentira indiscernible. Por efecto de este golpe el sujeto está, hoy entre nosotros, irremediablemente “quebrado”: ese quiebre puede entenderse en el doble sentido de “herido”, lastimado en su presunción autosuficiente de la razón, pero también, en una metáfora óptica, como abierto y refractado en un amplio espectro que hacen del “yo” de la conciencia tética no sólo un “yo pienso” sino también un yo hago, yo digo, yo narro, yo soy responsable.

Estos cuatro verbos distienden la cuadratura subjetiva que si bien nos recuerda la del mundo de Heidegger no semeja, como en éste, una distención al estilo de puntos cardinales sino que fija dos pares – yo hablo (pienso), yo hago – y los vuelve a retomar con un sentido nuevo que abre a la totalidad de la filosofía ricoeuriana: podríamos decir, no solamente yo hablo, sino que también narro. No solamente actúo, sino que me reconozco autor, responsable de mis actos. De esta manera el segundo par retoma el primero dándole las dimensiones de la narratividad y de la ética, que profundizan la inmediatez antropológica del decir del *sapiens* y del hacer del *habilis*.

La identidad que así se tensiona y complejiza – en el quiebre en las dos direcciones y sus dos redirecciones – tiene ahora dos polos reconocidos y que se

¹ P. Ricoeur 1996, “Sí mismo como otro”, México-Madrid, Siglo XXI Editores. Original francés de 1990 “Soi-même comme un autre”, Paris, Du Seuil. Citaré la paginación de la versión castellana

denominan con las palabras latinas que en castellano podemos traducir por “mismo”: el *idem* y el *ipse*.

Con esta limitación de nuestra lengua pero con el auxilio de otras reconoce la identidad personal como distendida, en primer lugar, a partir de esa mismidad que somos como idénticos, como constantes en la realidad cósmica, pudiéramos decir, pero definida por dos señales básicas que acompañan durante toda la existencia: el código genético y el carácter. Ésta es una realidad basal, polo identitario de permanencia que permite el reconocimiento del “mismo” individuo aún con el paso del tiempo y con las modificaciones que conlleve. Los cambios de casi la totalidad de las células corporales, las variaciones en los rasgos y en la talla no anulan esa certeza: es el mismo.

En el otro polo se encuentra la mismidad del “sí” mismo, del *self*, del *soi*, del mismo que solemos reconocer cuando hablamos precisamente de “identidad”: el que se construye como producto personal de elecciones y apropiaciones que nos dan un perfil y una manera de ser totalmente peculiar y propia: el *ipse*. Lo que define este polo identitario es, notablemente, el “mantener la palabra”, la fidelidad a lo dicho que se convierte en promesa ante y para el otro.

Pero entre esta identidad tan “cósmica”, pudiéramos decir y esta otra tan plenamente consciente y personal, entre estos dos extremos tan diferenciados porque uno es irrenunciable y el otro puro producto histórico, *media* una tercera identidad, la identidad narrativa. Los relatos de y a los otros son los que tejen, desde la base, aquél sí del cumplimiento subjetivo. Claramente designada por Ricoeur como una *mediación* tiene la función de operar la construcción identitaria y de reunir en un solo sujeto – yo – estos extremos que me encuentran ante el espejo, ante la mirada que me devuelvo y ante los otros que me reconocen.

En el límite inferior, la identidad narrativa reúne en el *carácter* la identidad numérica, la cualitativa de la semejanza y la de la permanencia en el tiempo. En ella se oculta la dialéctica – por tanto, la escisión – entre mismidad e ipseidad, dado que “expresa una cierta adherencia de *qué* al *quién*”. Pero “en el límite superior el *ipse* plantea la cuestión de su identidad sin la ayuda y el apoyo del *idem*” (RICOEUR: 1996, 120).

Nos dice Ricoeur:

Una cosa es la *perseveración* del carácter; otra, la perseveración de la fidelidad a la palabra dada. Una cosa es la continuación del carácter; otra, la constancia en la amistad... el cumplimiento de la promesa... parece constituir un desafío al tiempo, una negación del

cambio; aunque cambie mi deseo, aunque yo cambie de opinión, de inclinación “me mantendré” [lo que permite] la justificación propiamente ética de la promesa, que se puede sacar de la obligación de salvaguardar la institución del lenguaje y de responder a la confianza que el otro pone en mi fidelidad... Aquí... ipseidad y mismidad dejan de coincidir (RICOEUR: 1996, 118-119)

Ricoeur ha desplegado muy ampliamente su pensamiento en torno a la narrativa y su funcionalidad antropológica y ética pero queremos rescatar en este trabajo la diferencia que elabora entre los relatos que procuran dar cuenta de una *verdad* – como son ejemplarmente el relato histórico, el del testigo ante el juez y el del paciente ante el médico o ante el analista – y el relato de ficción (RICOEUR, 1999) cuya urdimbre tejiera para siempre la poética de Aristóteles. La trama o intriga es una obra que en su unidad reúne lo disímil y lo símil y lo estructura con sentido y con sus límites. Modelos e historias de vida se convierten así en *laboratorios* de la propia vida y reúne de una manera “vivable” – permítaseme el neologismo – las peripecias vitales de la desgracia y la fortuna, del amor y el odio, el miedo y la esperanza. El “orden” que produce, sea cómico o trágico – ordena nuestros propios sentimientos y apreciaciones acerca de la vida que nos toca vivir.

Al final [de *Tiempo y Narración III*] sugería que la comprensión de sí se daba por la recepción conjunta de los relatos históricos y de ficción (...) El relato es la dimensión lingüística que proporcionamos a la dimensión temporal de la vida. Aunque es complicado hablar directamente de la historia de una vida, podemos hablar de ella indirectamente gracias a la poética del relato. La historia de la vida se convierte, de ese modo, en una historia contada (RICOEUR: 1999, 215-216).

Enseguida desplaza la fuerza de esa identidad mediadora a la *ficción*: “la transformación del personaje es el tema principal del relato” y “la novela y el teatro contemporáneos se han convertido en verdaderos laboratorios (...) en los que la identidad narrativa del personaje se encuentra sometida a un número ilimitado de variaciones imaginativas” (RICOEUR: 1999, 222).

Es por eso que concluye en que “la apropiación del personaje” es la que permite al yo reconfigurarse. Con sus riesgos y peligros, mediante la identificación, el *lector* refigura su identidad.

(...) la verdadera naturaleza de la identidad narrativa sólo se revela en la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad (...) el modelo específico de conexión entre acontecimientos constituidos por la construcción de la trama permite integrar en la permanencia en el tiempo lo que parece ser su contrario bajo el régimen de la identidad-mismidad, a saber, la diversidad, la variabilidad, la discontinuidad, la inestabilidad (...) la noción de construcción de la trama, trasladada de la acción a los personajes del relato, engendra la dialéctica del personaje que es expresamente una dialéctica de la mismidad y de la ipseidad (...) excelente ocasión para cotejar los recursos respectivos de la ficción literaria y de la ciencia ficción

frente al carácter eminentemente problemático de la identidad personal (RICOEUR: 1996, 138-139).

Y en ese hermoso texto que presentara ante nosotros afirma (Ver: RICOEUR, 2009, p. 43):

Mi tesis en este punto es que el proceso de composición, de configuración, no se consuma en el texto, sino en el lector y, bajo esta condición, posibilita la reconfiguración de la vida por parte del relato. Más exactamente diría que el sentido o el significado de un relato brota en la *intersección del mundo del texto con el mundo del lector* (RICOEUR: 2009, 43. Los subrayados son del autor).

Y, todavía, vinculando mundo con subjetividad:

Permítaseme decir como conclusión que aquello que llamamos *sujeto* nunca está dado desde el principio. O, si está dado, corre el riesgo de verse reducido al yo narcisista, egoísta y avaro, del cual justamente nos puede librar la literatura. Ahora bien, lo que perdemos por el lado del narcisismo lo ganamos por el lado de la *identidad narrativa*. En lugar del yo atrapado por sí mismo, nace un *sí mismo* instruido por los símbolos culturales, en cuya primera fila están los relatos recibidos de la tradición literaria. Son ellos quienes nos confieren una unidad no sustancial sino narrativa (RICOEUR: 2009, 55).

De este modo podemos decir que hay una construcción de un mundo con sentido donde nacer y morir, relacionarse, trabajar y transformar, contemplar y agradecer son momentos más o menos perfectamente encontrados en sus secuencias y sus quiebres. Precisamente en la ficción puede hacerse lo que en la vida vivida no se puede: establecer un principio, ordenar secuencias y – sobre todo – reconocer una culminación. Ya Aristóteles había advertido la peculiar purificación anímica que nos produce este acompañamiento de la ficción con efectos en la vida real.

Pero entonces: el mundo que se construye como mundo común entre los que dicen y escuchan los relatos ¿es un mundo real o es un mundo de ficción? Más allá de la medicina que otorgan estas tramas imaginarias y hasta de propuestas imaginativas de futuro ¿no nos reducen a un intercambio de fantasmas y leyendas? ¿puede soportarse tal cosa, especialmente para quienes tienen que trabajar con sus manos y sometidos a tantas intemperies políticas y sociales? ¿no se trataría de una ficcionalidad de satisfechos, o, a lo sumo, un opiáceo para los que padecen del veras?

Para complicar aún más nuestras sospechas Ricoeur establece claramente su preferencia por el texto escrito respecto de la oralidad y la tesis de que el “lugar” donde se cumple esa organización de sentido – se construye ese mundo – es en el *lector*, no el que produce la obra sino el que produce el sentido de la obra en la recepción definitiva.

Las preguntas se mantienen porque, a pesar de que Ricoeur es enfático al condenar el narcisismo estoico del sí ante sí, a pesar de que privilegia la solicitud y el cuidado, al momento de *describir* la identidad narrativa insiste en la ficción, en sus figuras, en sus efectos. De modo tal que podríamos decir que establece con fuerza la necesidad de reconocer la realidad de la vida y del relato veraz, pero otorga todo el poder identitario a los relatos de ficción y, preferentemente, escritos².

Podríamos sospechar, entonces, que más allá de las obras de hacer y construir, más allá de los grandes relatos históricos, jurídicos o médicos, la gran función identitaria se fija en la circulación de tramas ficcionales, en su unidad orgánica y la liberación que produce poder darles “fin”.

¿Tendría verdadero lugar una ética en esta trama de mundo?

2. La antítesis del sufrimiento

Para contestar a estas inquietudes podemos acercarnos a otra obra de Ricoeur, su artículo sobre el sufrimiento y las peculiares heridas que este sufrir infiere en el hombre *capaz*, en el sujeto que habla y también relata, que hace y también puede reconocerse como imputable, como responsable de sus actos.

En efecto: en este trabajo³ que escribe dialogando con los psiquiatras que se enfrentan al problema del dolor, del dolor intenso, del dolor dañino y que marca y sella a la persona como “paciente”, el filósofo distiende su reflexión siguiendo dos coordenadas: por un lado, mostrando cómo el sufrimiento hiere los cuatro polos de la capacidad por la que se define al hombre, lo hiere en su humanidad misma. Por otro lado, cómo el

² En este punto he recibido una importante opinión del profesor Cláudio Reichert do Nascimento que me propone incluir un texto ricoeuriano que trabajando el simbolismo de la acción hace lugar a la construcción comunitaria de esos sentidos. Transcribo entonces su sugerencia que convertiré en un estudio futuro como perspectiva ineludible para el tema que me preocupa. Al citarlo agradezco el interés que puso en la tesis de mi pequeño trabajo. “A mi juicio, es importante volver al texto de Ricoeur llamado *La structure symbolique de l'action* donde él trata del simbolismo implícito a las acciones. Es a partir del mundo simbólico compartido que las acciones son significadas como valiendo tal y tal cosa... En ese sentido, no solamente las historias son laboratorios de la propia vida, como la vida es, sin duda, un laboratorio de tramas narrativas. Jean-Luc Amalric tiene un excelente artículo en el cual habla también de esas cuestiones llamado *L'imagination politique-pratique dans l'identité narrative*”.

³ RICOEUR, Paul. El sufrimiento no es el dolor. In: **Revista Psychiatrie Française**, n. especial 92, 1992, p. 9-18. En una ocasión Ricoeur lo refiere como un “pequeño texto”, escrito para sus “amigos psiquiatras” (*J'ai écrit une fois un petit texte (plutôt pour des amis psychiatres)*). Bulletin de Psychiatrie Edition du 24.05.05)

sufrimiento daña el vínculo con el otro que es el que proporciona la otra definición antropológica: sí mismo pero “como” y “ante” el otro.

Alterando el orden que sigue Ricoeur, en función de los intereses de este trabajo, recorramos muy sintéticamente su propuesta.

El sufrimiento hiere la capacidad de decir. El habla y todo el aparato cognitivo y representativo que significa se perturba al punto de que el que sufre se queda sin habla: el grito, el lamento, toman el lugar del discurso y del enunciado con sentido. También por eso se pierde toda capacidad de diálogo y de referencia mutua a un otro que, a lo sumo, queda reducido a un escucha de los ayes.

También hiere la capacidad de hacer en la forma de la impotencia. El que sufre en esa medida pierde las habilidades de manejo en el mundo y para el mundo. Su cuerpo padece de una contractura tal que no obedece a las habituales cadenas de producción de efectos. La torpeza total parece definir a este sufriente incapaz. Por otro lado, ante el otro experimenta, según Ricoeur, el “estar a merced”, la imposibilidad de manejarse como un *par* capaz y eficaz.

Hiere – y éste es el desarrollo más interesante del trabajo de Ricoeur 1992 – la capacidad de autoimputación, de autorreconocimiento como sujeto libre y responsable de sus actos. El que sufre de esta manera extrema cae en dos estados, opuestos y equivalentes de acuerdo al autor. Uno es el de la culpabilidad: el juicio de que todo lo que le acontece, absolutamente, es fruto de su culpa y, por tanto, tiene la figura del castigo merecido. Culpa total, infinita, y por eso, irredimible. Pero también puede caer en el estado opuesto, aunque idéntico en su sentido: la paranoia. Ahora la responsabilidad de todo lo que le sucede, de su sufrimiento imposible se debe a conspiraciones y acciones de otros y otras que se empeñan en su contra produciéndole la totalidad de las heridas e injurias. La equivalencia la otorga la dimensión de absoluto que en ambos casos juega “descapacitando” y haciendo imposible su cura y redención. El corte en la relación con los otros queda evidente, sea porque son los victimarios de mi condición, sea porque no soy digno ni siquiera de levantar la cabeza ante ellos.

Obviando las hermosas conclusiones de Ricoeur acerca de los encuentros comunitarios que es posible tejer a partir de la experiencia del sufrimiento⁴ vayamos ahora

⁴ Se trata de un texto que aminora el daño de la separación pero advierte sobre una ilusión al respecto: “El sufrimiento señala aquí el límite del dar-recibir. Sin embargo permanece, como una tímida esperanza, la

a la herida a la capacidad de narrar que si bien el autor desarrolla antes que la de la autoimputación es la que nos importa centralmente en este trabajo.

El sufrimiento daña la capacidad de narrar porque hiere la capacidad de vivencia y de ubicación temporal. El que así sufre se encuentra en un presente “tantum”, doloroso y puntual que no puede distender ni desde un pasado con sentido ni hacia un futuro salvífico. Mera inserción en el ahora doloroso no hay nada que se pueda relatar al respecto, mientras no se pueda salir de allí. Por tanto, no hay a quienes narrar ni a quienes escuchar. Muerte del relato como muerte de lo que llama el inter-relato:

Pero la relación al otro no es menos alterada que la impotencia para relatar y para relatarse, en la medida en la que la historia de cada uno está enredada en la historia de los otros, como ha sido dicho por R. Koselleck en un libro llamado precisamente “Enredado en las historias”⁵; es así que nuestra historia llega a ser un segmento en la historia de los otros. Es este tejido internarrativo, si así se lo puede llamar, el que está rasgado en el sufrimiento. Se hace la experiencia de que mientras se es confrontado a ciertas formas de confusión mental, donde todas las orientaciones de una temporalidad común, con sus horizontes de pasado y futuro, se han calcinado. El sufrimiento del interlocutor no es ahora menor que el del paciente. En este sentido, se podría arriesgar la palabra de lo *inenarrable* para expresar esta impotencia de relatar (RICOEUR: 1992, 13).

Ricoeur lo muestra como una progresión en la que el otro pasa de ser quien no sufre lo que yo sufro, a quien no puede entender lo que yo sufro, hasta llegar a ser quien me produce el sufrimiento como mi enemigo. El sufrimiento se muestra entonces como único, inexpresable y reduce a la soledad, a la herida y hasta a un verdadero infierno, según palabras del autor.

- a) En el grado más bajo se impone la experiencia viva de lo insustituible: otro que todo otro, el sufrimiento es único.
- b) En el grado siguiente se dibuja la experiencia viva de lo incomunicable: el otro no puede ni comprenderme ni ayudarme, entre él y yo la barrera es infranqueable: soledad del sufrir.
- c) En un grado de estridencia más intensa el otro se anuncia como mi enemigo, el que me hace sufrir (insultos, maldiciones...); (...) Herida del sufrir.
- d) En fin, en el más alto grado de virulencia, se desencadena el sentimiento fantasmal de ser elegido para el sufrimiento. Se hablaría de esta maldición como de una elección al revés: allí surge la pregunta: ¿por qué yo? ¿por qué mi hijo? Infierno del sufrir (RICOEUR: 1992, 12).

convicción arriesgada, y quizá insensata, de que el mundo podría mejorarse por lo que Jan Patocka llama en sus últimos escritos la ‘solidaridad de los quebrantados’... Sea la que fuere la solución de estos enigmas, un estado de ánimo está prohibido tanto a los fenomenólogos como a los psiquiatras: a saber, el optimismo que alguien ha definido como la caricatura de una esperanza que no habría conocido las lágrimas” (RICOEUR: 1992, 18).

⁵ En verdad, posiblemente se trata de un equívoco de Ricoeur, pues su autor es Wilhelm Schapp y no Reinhart Koselleck. La obra de Schapp fue publicada en 1953 bajo el título *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*.

Retomando ahora estas tesis y sus ofertas desde las preguntas de nuestro trabajo, podemos decirnos que aquí cesa todo poder de ficción y todo peligro de irrealidad.

Nada impone la dura crudeza de la realidad del mundo como el dolor. La discontinuidad de las tramas posibles es la inserción, si se quiere brutal, en la realidad de la vida y de la muerte, del propio cuerpo, de la tierra inhóspita, del hambre, de la sed, del dolor.

Podríamos entonces decirnos que el pensamiento de Ricoeur no propone solamente la construcción de un mundo que peligra de irreal sino que también, en este trabajo, nos pone frente a un mundo rotundo e inmediato, brutalmente real. Ésta es la primera impresión que nos produce el artículo como una especie de llamado a abandonar ficciones encantadas. Insisto en las categorías que refieren a la tierra y, sobre todo, al cuerpo, al propio cuerpo como límite doloroso, para plantear la necesidad de despertar a la realidad.

Sin embargo, esta inclusión nos deja dos problemas. En primer lugar y contrariando lo que venimos diciendo, crece una sospecha acerca de la realidad de este mundo sufrido. En efecto: las dos vertientes de sentido que tiene la capacidad de reconocerse sujeto de imputación cuando está herida por el sufrimiento, la de la culpabilidad total o la de la paranoia, nos permiten afirmar que tampoco aquí se trata del mundo real sino de un mundo parcial y visto según una pequeña mirilla de experiencia, pequeña, aunque masiva y contundente en tanto que experiencia. El mundo totalmente trágico, totalmente cerrado, totalmente fruto de mis acciones o de las acciones de los que me persiguen tampoco es un mundo “real” en su hipérbole negativa. Hago descansar en el carácter hiperbólico de esta herida por el sufrimiento mi presunción de irrealidad para el mundo resultante. En efecto: esa categoría que le fuera tan cara a nuestro autor para criticar a Descartes y a Nietzsche, me parece que se destruye a sí misma por efecto cuantitativo: el “totalmente” que usara en el momento descriptivo me autoriza, creo, a suponer que aunque coincida con la máxima experiencia trágica no traduce un mundo real posible. Se trata de un repliegue doloroso sobre sí mismo que cierra o al menos limita la capacidad de percepción del mundo, al menos, del mundo con contenido apreciable.

El mismo Ricoeur lo reconoce así en el texto:

(...) se podría decir así: lo que se daña en el sufrir es la intencionalidad que mira a alguna cosa, otra cosa que uno mismo; de ahí se sigue el borramiento del mundo como horizonte de representación; o para decirlo de otra manera, el mundo aparece no ya como habitable sino como desierto. Es así que el sí mismo aparece arrojado sobre sí mismo (RICOEUR: 1992, 12).

Pero el segundo problema es, a mi juicio, el mayor. Suponiendo, por el contrario, que el sufrimiento no tiene esa condición de total, de “infierno” como lo llama en su colmo, sino que es un sufrimiento importante y común y que lo que nos impone es un mundo real y que por lo tanto al hacernos rotundamente presente el cuerpo y la tierra inhóspitos nos cura de la posible evasión de la ficcionalidad ¿cuál sería el costo de esta realidad? El costo es que ha desaparecido, de acuerdo al texto ricoueriano que estamos analizando, la capacidad de narrar, por lo tanto, no tendríamos ya identidad narrativa. El que sufre, como adelantamos, se encuentra en un presente aislado: el presente del dolor. No hay posibilidad de enhebrar en una configuración de sentido temporal la sucesión de hechos y afecciones. Ni hay posibilidad de comunicar tal cosa. La identidad narrativa queda suspendida. La identidad narrativa deja de peligrar como meramente ficcional pero desaparece como capacidad ejercida como uno mismo y como ante otro. Quiero decir: tanto si el sufrir nos impone un mundo crudo pero real, como si el grado de crudeza nos hurta ese mundo con una irrealidad distinta que la que produjera la ficción, lo cierto es que para lo que no deja ningún resquicio aparente es para la identidad narrativa: porque no hay relato, porque no hay tiempo compartido, porque la queja no configura trama y porque el otro no es ya un otro para mí. La pérdida o no del mundo resulta segunda frente a la certeza de esta pérdida de la propia identidad.

En todos los casos, esta negatividad de cura de la irrealidad ha tenido un costo excesivo y nos deja, finalmente, tanto sin mundo como sin cumplimiento identitario. ¿Tendremos posibilidad de alguna síntesis por la que avanzar?

3. Una posible síntesis de identidad narrativa

Entiendo que podemos intentar una tercera posibilidad y entiendo que está ampliamente justificada en la filosofía de Ricoeur, aunque su demostración merecería un trabajo mucho más amplio y cuidadoso. Vaya entonces ahora como mera indicación.

Creo que hay un tipo de relato, no solamente presente sino absolutamente necesario, que puede operar en esta construcción de mundo sin el peligro de la irrealidad

ficcional y sin los costos del abrumamiento doloroso o del logro técnico del historiador o el juez.

Y lo puede hacer porque renuncia al paso por la ficción y, mucho más, al paso por el texto. Se trata de una experiencia pequeña pero persistente: que cumple con los requisitos de armado del relato pero que parece casi imperceptible. Sin embargo, tiene otra rotundez, la de la presencia casi constante en la experiencia humana.

Me refiero al relato sencillo y cotidiano con el que nos relacionamos las humanas y los humanos. Pongamos como ejemplo la experiencia diaria del encuentro al fin de la jornada. Se produce un simple pero impresionante efecto ante la pregunta “¿cómo te fue?”. Aunque la primera respuesta sea una mera calificación de “bien” o “mal” o “más o menos” y la actitud pueda ser la de evasión ante un recuerdo trabajoso, la insistencia del o la que quiere saber provoca que el otro o la otra deba armar *un relato de su día vivido*. Y allí acontece algo extraordinario que, aunque permanente y pequeño, entiendo que nos permite vivir en el mundo que construimos a diario y en común.

En primer lugar, se reúnen las vivencias diarias en un sentido preciso – que es el que responde a esa primera evaluación simple: bien, mal, más o menos –; en segundo lugar, se las organiza y para eso hay que reconocer un inicio, una trama y desarrollo, una cierta conclusión de la jornada. En tercer lugar, se adjudican esas vivencias y acontecimientos como referidos a uno mismo, a una misma, al yo que somos tan constante e invisiblemente.

Me animaría a decir que recién allí se tiene una *experiencia* del día vivido. Que las vivencias diarias mantienen una importante ambigüedad que se evidencia en la pregunta sobre el porqué de los sentimientos que nos embargan: miedos, enojos, sobre todo, alegrías, esperanzas... Todo esto que nos pasa mientras pasa lo que pasa tiene un importante grado de claroscuro, aunque una también importante carga afectiva, que permanece, en ese sentido, parcialmente “ciega”.

En el simple relato coloquial se operan las siguientes acciones: lo vivido es asumido subjetivamente como protagonista; lo vivido tiene un sentido y coloración, que es único a pesar de la diversidad de acontecimientos y de sentimientos que los acompañaron. Lo vivido, por eso, es ahora plenamente una *experiencia* personal. No hay aquí ya una mediación literaria sino la mediación del otro de carne y hueso común, constante y real.

Pero pocos encuentros son tan frágiles como éste en cuanto a la posibilidad de diálogo y profundización. El cruce entre “lo que pasa” y “lo que me pasa” puede encontrar en el otro un escucha paciente que reciba sin juzgar, un distraído parcial que acepte pero si no hay demora, un irritado incapaz de abrirse o aceptar.

No pocas veces, por eso, este relato lo es ante sí mismo, pero como un “otro”. Arriesgaría, con todo, la tesis de que en definitiva no es posible sostener la vida en el mundo sin producir, a diario, este relato.

Sea como sea y tenga las derivaciones que pueda tener, me parece que aquí tenemos una posibilidad de identidad narrativa que se las ha con la vida y con el mundo desde la sencillez cotidiana y desde el diario sufrir, amar, odiar, gozar, intentar e insistir...

Una figura que puede mostrar esta posibilidad – que, insisto, es menester explorar en su pertinencia ricoeuriana en sus tesis antropológicas y éticas, sobre todo – es la de ciertos relatos especiales, hechos en el paroxismo de un problema padecido. Lo construyen quienes han sufrido un problema grave y desestructurante sea como enfermedad, sea como injuria, o como accidente o falta, etc. Necesitan “adueñarse del relato” como un relato único posible, sin orificios ni grietas y sin posibilidad de afección a partir de los otros. “Yo te voy a contar cómo fue”. Hay un prolijo hilvanado de los hechos y las acciones de las personas que muestran sólidamente aquello de lo que se trate: que mi marido no tuvo la culpa del choque, que mi hija no quería seguir con ese novio, que mi padre en realidad no está tan enfermo... El paroxismo de estos relatos clausos y desesperados muestra, en su hipérbole, algo de lo que ocurre a diario: a diario ocurre que nada ocurre si no puedo contárselo a alguien. Contarlo, es decir, organizarlo. Es decir, evaluarlo. Es decir ubicarlo según los protagonismos y las responsabilidades.

Sin embargo, intentando ser totalmente honesta con Ricoeur, algo de la ficción también interviene en los casos de comunidades y personas sencillas y nada ilustradas. Se trata de las obras accesibles en las distintas pantallas, en especial, la de los televisores y en menor medida, los cinematógrafos. Las telenovelas, por ejemplo, cumplen con esa función de laboratorio de vida a la que alude nuestro autor, jugando con una posibilidad de definiciones subjetivas y sociales que precisamente se hacen posibles gracias a la identificación con la obra, con su trama, sus acontecimientos, sus personajes, sus sentimientos, sus decisiones. En la Argentina tenemos real experiencia de algunas obras que posibilitaron, a mi juicio, reconocimientos diversos. El reconocer de una parte

brutalmente dolorosa de la historia, el reconocer la justicia de algunas leyes, el reconocer, sobre todo, el rostro sufriente de los que padecen opresiones, violencias y muerte. Temas todos éstos que ofrecen resistencias conscientes e inconscientes al ser planteados discursiva y lógicamente y que, sin embargo, pueden ser admitidos y hechos propios al tomar contacto con la obra que los relata. Algunos ejemplos – que distan de ser exhaustivos – pueden ilustrar lo que digo. A mi manera de ver la serie telenovelada Gasoleros por primera vez presenta la separación y el divorcio como una alternativa válida: sana, justa y feliz. Rompe con una tradición de familia clásica que era la única presentable, pese a su escasa realidad. Cuánto haya contribuido a la aceptación social de la ley de divorcio no podremos saber. Como lo hicieron películas como Filadelfia o Billy Eliot para la aceptación de la ley de matrimonio igualitario. Las películas La historia oficial, La noche de los lápices, Un muro de silencio, entre otras, hicieron posible el reconocimiento, me parece, de una historia reciente y en la que estábamos presentes y que, sin embargo, resultaba invisible para tantos y tantas. Lo mismo con Los chicos de la guerra o La deuda interna para el tema de la aventura Malvinas y nuestra derrota: sin llegar a la *naturalidad* con que personajes de series y películas inglesas incluyen su participación en la guerra, al menos estas producciones –quizá más por su exhibición en escuelas que en salas comerciales – hacen presente una vida vivida y que es preciso llegar a *experimentar*. Los noticieros, por fin, sobre las guerras y matanzas, por ejemplo, cuando la invasión a Irak o a situaciones de refugio y carnicerías en África ponen rostros como los nuestros a quienes sufren violencia y aniquilación, a quienes padecen injusticias y son tan parecidos a nosotras y nosotros, tan iguales y tan terriblemente sufrientes.

Con todo, estas referencias que nos permiten reconocer la propuesta ricoeuriana de la importancia del texto para la construcción identitaria, no obstan a mi propuesta central de reconocer en el diálogo cotidiano y sencillo un lugar privilegiado para esa construcción identitaria que, de acuerdo a la filosofía de Ricoeur, es un lugar de construcción ética. Es decir, si bien podríamos y deberíamos explorar “textos” no escritos sino fílmicos en los que se produce la mediación querida por el autor y que, a la vez, son plenamente accesibles a mayorías excluidas de los grandes relatos literarios con los que gusta ejemplificar Ricoeur, mi apuesta es la de que la identidad narrativa en forma central y definitiva descansa en el intercambio pequeño, parcial y tantas veces ritual de los limitados encuentros cotidianos.

4. Los derechos humanos

¿Y qué tiene que ver esto con los derechos humanos? Me gustaría concluir con una corta referencia a una relación con esta realidad que se nos impone de una manera impresionante.

Los derechos humanos son un fenómeno complejo que abarca sistemas legales precisos y mundiales y culturas novedosas que circulan en discursos cada vez más supuestos y pronunciables por todas y todos. No voy a detallar los elementos de esta *instalación* jurídica, institucional y cultural, sino mencionar apenas algunos elementos que los acercan a la propuesta de este trabajo.

Porque, curiosamente, muchas de las categorías que expusimos se replican en estos discursos hoy tan presentes. En primer lugar, el enorme aparato jurídico y la enorme producción académica en torno a los derechos humanos si bien describe un mundo nuevo, presente y posible, corre también, a su manera, el riesgo de convertirse en una irrealidad proclamada pero inaccesible para tantos y tantas. De este modo nuestro trabajo vuelve a proponer la superación de la condición textual en beneficio de una presencia vital y su prueba de verdad operante.

En segundo lugar también el choque con el sufrimiento opera un desmentido de toda irrealidad especializada a favor del que allí padece de algo que no debiera padecer. Tanto los trabajos de E. Dussel (1998), sobre la ética y la política de la liberación como los de R. Segato (2003) en torno a violencia contra las mujeres nos ayudan a la crítica (RIPA: 2012) de la naturalización del mundo y de las relaciones con la brutal irrupción del dolor, de un dolor tremendo, injusto y dañino.

En tercer lugar, también, podemos esperar de los cruces pequeños, pero cargados de la promesa de la mutualidad, de los relatos sencillos y compartidos, podemos esperar, me parece, una solidez de la consideración de sí y del otro como “sujeto de derecho” que abra una perspectiva de un rotundo mundo de personas, aunque con perfiles de personalidad pobres o insuficientes o incluso depravados⁶. No me parece que todavía estemos en este entramado porque parece privilegiarse un uso monológico y demandante, pero la insistencia discursiva puede comenzar a *dialogar* sobre derechos y a tensarlos ante

⁶ Algunas de las experiencias escolares que cuentan con la frescura ingenua e ignorante juvenil pero también con su capacidad de afección intacta, pueden dar cuenta de esto, pero ya sería tema de otro trabajo.

los otros como otros. Me parece que semánticamente se puede reconocer una historia del discurso de los derechos humanos que comenzó en tercera persona, como textos jurídico-políticos. Se sigue diciendo hoy en primera persona con una notable producción de reclamos de los y las que se ven a sí mismos como sujetos de derecho. Y espera ser dicho en segunda persona: no como un discurso dirigido a otro (quien sabe a partir de un locutor que conoce de qué se trata hacia otro que lo ignora...) sino en la forma egregia de la *escucha*: del hacer espacio interior para que la palabra y la vida del otro o la otra, el otro mismo como tal, tengan acogida (RIPA 2014). Ricoeur (2000) consagra preciosas descripciones de la *traducción* como esta forma posible de recibir en el propio mundo lingüístico y de ingresar en el del otro, al punto de proponerlo como un auténtico ejemplo de posibilidad de superación ética de la contienda entre la diversidad y la universalidad ya que se trata de decir “lo mismo, de otra manera”. Para este cometido, la construcción de la ficción fílmica y la noticia mediática, con todos sus enormes problemas y ambigüedades, aportan una novedad de presencia del otro sufriente y, por eso, herido en sus derechos como persona, como también del otro que desea y goza una vida, que hacen de nuestra época un verdadero tiempo de gracia.

Quisiera concluir citando textualmente otro precioso comentario del profesor Reichert, que agradezco enormemente, que culmina con una poesía que no podría ser mejor broche para este trabajo y que tomo, entonces prestada (robada) y que prueba, me parece, la conocida tesis de Heidegger de que lo que apenas piensan los filósofos es maravillosamente nombrado por el poeta.

Me escribe el profesor Cláudio R. do Nascimento:

Pienso también en los relatos de los campesinos, casi leyendas, que son utilizadas para explicar cómo las cosas se pasan en sus vidas cotidianas... el ciclo de la naturaleza y los trabajos rutineros con el ganado... con las plantas... son experiencias poético-imaginativas. Como ilustración, me acordé de una poesía de Argentino Luna llamada Maternidad:

“y un día, un dulce día, quizá un día de fiesta para el hombre de pala y la mujer de cesta;
el día que las madres y las recién casadas vienen por los caminos a las misas cantadas;
el día que la moza luce su cara fresca, y el cargador no carga y el pescador no pesca...
tal vez el sol deslumbre;
quizá la luna grata tenga catorce noches y espolvoree plata sobre la paz del monte;
tal vez el villaje llueva calladamente;
quizá yo esté de viaje...
un día, un dulce día, con manso sufrimiento, te romperás cargada como una rama al viento,
y será del regocijo,
de besarte las manos,
y de hallar en el hijo tu misma frente simple, tu boca, tu mirada,
y un poco de mis ojos, un poco, casi nada...”

La densidad de la poesía nos obligaría a muchas otras reflexiones pero pertenecen a otro trabajo.

Referencias bibliográficas:

- DUSSEL, Enrique. **Ética de la Liberación en la era de la globalización y la exclusión**. Madrid: Trotta, 1998.
- RICOEUR, Paul. La vida, un relato en busca de narrador. In: RICOEUR, P. In: **Educación y Política**. Buenos Aires, UCA-Prometeo, 2009.
- _____. L'Universel et l'historique. In: **Magazine littéraire**, n. 390, septiembre 2000.
- _____. **Historia y Narratividad**. Barcelona: Paidós, 1999.
- _____. **Sí mismo como otro**. México-Madrid: Siglo XXI Editores, 1996.
- _____. El sufrimiento no es el dolor. In: **Revista Psychiatrie Française**, n. especial 92, 1992, p. 9-18.
- RIPA, Luisa. El interés por la filosofía de Ricoeur en el marco de la *explosión* de los derechos humanos. In: C. Lértora Mendoza y M. Langón (coord.). **La agenda filosófica hoy: temas y problemas**. Buenos Aires: Ediciones FEPAL, 2014, p. 95-109.
- _____. Conflictiva hermenéutica, complejidad racional, triple entramado y doble vuelta a la ética: cuatro propuestas de pensamiento crítico. In: A. Cavalli y A. Crelier (comp.). **La función de la crítica en la filosofía contemporánea**. Mar del Plata: Biblioteca electrónica AAdIE-BA, 2012, p. 285-298.
- _____. Pensar lo que pasa y lo que nos pasa o el caso de la filosofía allende la filosofía. In: Celina A. Lértora Mendoza (coord.). **Evolución de las ideas filosóficas 1980-2005**. Buenos Aires, ediciones FEPAL, 2007, p. 141-151.
- SEGATO, Rita: **Las estructuras fundamentales de la violencia**. Buenos Aires: Prometeo-UNQ, 2003.