

SUJETO Y VERDAD : CRISIS Y RECOMPOSICIONES

Vera Waksman

Universidad Nacional de La Plata

1. Postales

Partamos de mirar algunas postales de la realidad en la que vivimos.

1. Se lee en el diario. Rosario, Mendoza, Córdoba, Buenos Aires, en zonas céntricas, peatonales o *shoppings* se registran enfrentamientos entre las llamadas “tribus urbanas”, cuyos nombres hemos terminado por aprender: *emos*, *floggers*, *raperos*, *cumbios*. Se los llama tribus, se observa, en todo caso, el intento de definir una identidad personal y grupal.

2. Un verbo: personalizar. Basta tipear este verbo en Google para saber que uno puede personalizar sus ringtones, su pc, su facebook, su windows, etc. Además del hecho evidente de que todo lo que usted puede personalizar aparece en lengua extranjera o universal, se advierte la estrategia del marketing que nos rodea, de que hay en cada uno un sello personal que, a pesar de la aplastante uniformidad del mundo, da la ilusión de una originalidad, de una autenticidad propia. Sos único y tu ringtone también.

3. Un ideal educativo: la autonomía, la autodisciplina, la autorregulación, la autoestima, la autoconfianza. La escuela, la educación en general apuntan a que cada uno sea **dueño** de sí mismo, que pueda incorporar la normativa al punto de no depender **heterónomamente** de la mirada de otro, en la formación de una persona entendemos que parte de lo que se espera de ella es la capacidad de pensar **por sí mismo**, de tomar sus **propias** decisiones. Sin entrar en el detalle de cada una de estas concepciones, porque se trata de presentar solo algunas postales, veamos en este caso también la presencia de una idea acerca de la persona y de la identidad personal, que podemos representarlo como un ideal de autodomínio, de posesión de sí mismo en la que el sujeto puede conocerse o regularse.

Tomé estas tres postales un poco al azar, de hecho, podríamos elegir otras o multiplicarlas. Entre ellas no hay más continuidades que, eventualmente, los jóvenes que las protagonizan o que podemos proponer como protagonistas: son ellos los integrantes de las tribus, es principalmente a ellos a quienes se dirige el mensaje de la originalidad

Programa de Actualización Docente – 2 de junio al 6 de julio de 2009

Dirección de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires

U.N.L.P. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

personal y en ellos queremos ver realizado el ideal de la autonomía. Damos vuelta, de maneras más o menos contradictorias, alrededor de un mismo tema: el problema de la identidad, de la subjetividad, de quiénes somos. La pregunta por la identidad personal o por la concepción de sujeto que suponemos en la práctica es una pregunta central de cualquier enseñanza, y sin ninguna duda de la filosófica. Entiendo que la dimensión de la construcción de la identidad, por así llamarla, es una dimensión que está siempre presente en la tarea educativa: los estudiantes que llegan a los ámbitos educativos de enseñanza media o superior presentan características en permanente cambio, sus opiniones y maneras de pensar varían a lo largo de su educación. Si las personas llegamos a ser lo que somos en los intercambios con otros, es evidente que la institución educativa no puede tratar a los estudiantes como sujetos definitivos, conformados, cerrados o, simplemente, “ya hechos”. La pregunta por la identidad y sobre todo por la manera de concebir la identidad personal se impone. Y vale la pena preguntarse en la profusión de postales sobre el tema, si el modo en que pensamos la subjetividad del, pongamos por caso, travesti mediático es la misma idea de subjetividad que entendemos cuando pedimos la autonomía de los estudiantes.

2. Filosofía y subjetividad

Sabemos que la filosofía del siglo XX se ha ocupado largamente del problema de la subjetividad ante la crisis sufrida por el concepto de sujeto configurado durante la modernidad luego del golpe mortal asestado por los tres grandes pensadores de la sospecha, para retomar la denominación de Paul Ricœur: Nietzsche, Freud y Marx. Estos filósofos ofician de desenmascaradores y hacen nacer un problema nuevo “el del engaño de la conciencia, de la conciencia como engaño”.¹ Voluntad de poder, ideología e inconsciente, son los nuevos conceptos que obstaculizan la transparencia de sujeto consigo mismo, transparencia garantizada por el viejo criterio de evidencia proclamado por Descartes allá por los inicios de la modernidad y llevado a su máxima expresión por el sujeto trascendental de Kant, cuya ley moral es capaz de mandar la autonomía y al mismo tiempo, el dominio de la razón por encima de todas las inclinaciones. La convivencia, tanto en el discurso pedagógico como en el social, de distintas concepciones de la subjetividad me lleva a proponerles que revisemos tres momentos del devenir de este concepto: el de la fundación del sujeto moderno en la filosofía de Descartes, el de la

¹ Ricœur, P., *El conflicto de las interpretaciones*, México, FCE, 2º parte. Hermenéutica y psicoanálisis.

crítica a ese fundamento en Nietzsche y, por último, el momento actual, o lo que podríamos llamar “los restos del naufragio”, y las *chances* o posibilidades de recomposición que el mismo ofrece desde la posición hermenéutica de Paul Ricœur.

3. Descartes y el cogito como fundamento

Descartes es considerado por Hegel el padre de la modernidad. “Solo ahora llegamos propiamente a la filosofía del nuevo mundo, la que iniciaremos con Cartesio [...] Aquí ya podemos sentirnos en casa y gritar por fin, como el navegante después de una larga travesía por turbulentos mares: Tierra”.² Podría alguien objetar que no es sino por la continuidad histórica, por los desarrollos posteriores desde los que se mira hacia atrás que podemos ver en Descartes el fundador de la modernidad por hacer de la razón humana y del sujeto entendido como una cosa que piensa el primer principio. Recordemos el propósito anunciado por Descartes al comienzo de sus *Meditaciones Metafísicas* y el recorrido efectuado: “intentar seriamente una vez en mi vida deshacerme de todas las opiniones que hasta ahora había creído y empezar enteramente de nuevo desde los fundamentos si quería establecer algo firme y constante en las ciencias”.³ Con este objetivo encara Descartes la primera de sus *Meditaciones*, en cuyo título anuncia por otra parte, el método a seguir: “De las cosas que pueden ponerse en duda”. La duda será el camino hacia el principio indubitable, porque Descartes busca un principio seguro, i.e. del que no se pueda dudar, en el que fundar el conocimiento. Ese principio será, ya lo sabemos, la certeza dada por el *cogito*: “yo soy, yo existo”, que da lugar a un modo de entenderse a sí mismo como hombre en términos universales: “yo no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón”.⁴ De modo que Descartes busca un principio verdadero y lo que encuentra es el yo, entendido como un yo universal. El *cogito* le da una certeza pero solo la demostración de la existencia de Dios podrá hacer de esa certeza una verdad: hasta tanto Descartes no haya probado la existencia de Dios no podrá afirmar que no está solo en el mundo y no podrá tener una garantía de que aquello que se le presenta a su espíritu con claridad y distinción puede ser considerado verdadero. Dios, como se sabe, es el único (¿argumento?) capaz de vencer al genio maligno cuya hipótesis había planteado Descartes en la primera

² Hegel, W., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, México, FCE, 1997.

³ Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, AT, IX, 13, en *Descartes. Obras escogidas*, Buenos Aires, Ed. Charcas, 1980, p. 216.

⁴ Descartes, R., AT, IX, 21-22, *op. cit.*, p. 226.

meditación, una hipótesis o hipoteca que no puede levantar hasta la tercera en la que la figura de Dios permite la salida del solipsismo: la trascendencia divina constituye así el respaldo de la subjetividad finita del hombre.

El conocimiento verdadero es posible, entonces, porque hay un fundamento, el sujeto y un criterio de verdad, la evidencia, garantizado por Dios que no me engaña. El planteo cartesiano nos permite ver la preeminencia del pensamiento o razón como fundamento indubitable a la vez que la estrecha relación entre el sujeto y la verdad. De este proceso, por el cual el mundo deviene un objeto para un sujeto constituido como fundamento, se ocupa Heidegger cuando se refiere a la modernidad como la “Época de imagen del mundo”, esto es, la época en la que el mundo se representa como una imagen ante un sujeto racional.⁵ Vale la pena volver a la cuarta Meditación Metafísica, llamada precisamente “De lo verdadero y de lo falso” para ver allí la fuente del error que acecha al conocimiento verdadero. En efecto, dijimos que Dios es el único que puede vencer al genio maligno postulado en la primera meditación, lo cual permite establecer con seguridad que Dios no es la causa de los errores de los hombres, ante todo porque el engaño y la mentira son signos de debilidad o malicia, cualidades ambas que debemos excluir de la naturaleza divina. Sin embargo, Descartes sabía tan bien como nosotros que nos equivocamos, “la experiencia me hace conocer que estoy, sin embargo, sujeto a una infinidad de errores”.⁶ La pregunta es entonces, por qué. Descartes responde identificando dos causas que concurren en la producción del error: la facultad de conocer o el entendimiento y la facultad de elegir, es decir, el libre albedrío o la voluntad. Lo verdadero o lo falso se encuentra en el juicio y éste depende, en última instancia, de un acto de la voluntad, que admite o rechaza la evidencia que se presenta al espíritu. El entendimiento es la facultad que me permite representarme las ideas de las cosas que puedo afirmar o negar. Como Dios no es engañador, el entendimiento aun cuando sea limitado, no produce errores, a menos que intervenga la voluntad para juzgar la verdad o falsedad de una representación. Descartes observa una desproporción entre ambas facultades: un entendimiento limitado y una voluntad amplia y extensa, tan amplia que “es ella principalmente la que me hace conocer que yo llevo la imagen y semejanza de Dios”. Es la dificultad de contener la voluntad dentro de los límites del entendimiento y la

⁵ Heidegger, M., « La época de la imagen del mundo », en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, trad. H. Cortés y A. Leyte.

⁶ AT, IX, 43, *op. cit.*, p. 253.

tentación de extenderla hasta aquello que no se conoce, lo que da el origen del error, y más aún: lo que “hace que yo me engañe y peque”.⁷

No deja de ser interesante el hecho de que Descartes asocie el error con el pecado, esto es, que la desproporción del entendimiento y la voluntad explique tanto el problema del error como el del mal. Dicho de otro modo, la verdad está del mismo lado que el bien y, como dejará ver el desarrollo de la modernidad particularmente en Kant, el sujeto racional es fuente tanto de lo primero como de lo segundo.

Se configura así un modo de entender el sujeto y la verdad. Gilles Deleuze lo denomina “la imagen dogmática del pensamiento”⁸ y propone para caracterizarlo tres tesis esenciales.

1º) el pensador en tanto tal posee y quiere *lo verdadero*; el pensamiento como tal posee o contiene de manera formal lo verdadero (ideas innatas, conceptos *a priori*) y pensar es el ejercicio natural de una facultad llamada razón, lo cual puede remontarse hasta el comienzo mismo de la *Metafísica* de Aristóteles quien afirma que todos los hombres desean por naturaleza conocer.

2º) hay fuerzas ajenas al pensamiento que nos desvían de lo verdadero: el cuerpo, las pasiones, las inclinaciones. Así, dado que no somos solamente pensamiento, caemos en el error (Descartes decía “soy como un medio entre Dios y la nada”). En este sentido el error es defecto, es falta, y es el efecto de fuerzas externas que interrumpen el pensamiento.

3º) es necesario (y suficiente) un *método* para pensar bien. El método es un artificio que lleva a la naturaleza misma del pensamiento y permite conjurar los efectos de las fuerzas extrañas. El caso de Descartes es paradigmático: las reglas del método garantizan que se llegue a la verdad, se debe evitar la precipitación y la prevención, se debe controlar que la voluntad no exceda el entendimiento. La idea de verdad como adecuación, tanto de la representación con el objeto como de lo que se dice a lo que es, rige en este modelo en el que el sujeto racional es el garante de la verdad objetiva.

⁷ AT, IX, 47, *op. cit.*, p. 258.

⁸ Cf. Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983 [1962], pp. 118-9.

4. Nietzsche y el sujeto como error útil

Nietzsche es nuestro segundo momento. Y probablemente hemos de darle la razón cuando dice de sí mismo “Yo no soy un hombre, soy dinamita”.⁹ La crítica al concepto de fundamento, el cuestionamiento de todo principio primero llevado adelante por Nietzsche impacta de manera certera en las nociones de sujeto y de verdad tales como habían sido constituidas por la modernidad.

Podemos partir de la crítica nietzscheana a la noción de verdad. El fragmento póstumo conocido como *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* comienza de este modo:

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer.¹⁰

Este comienzo da cuenta desde la primera línea del cambio de tono. Lejos de ser el centro del universo, nos encontramos en un apartado rincón de un universo en el que hay miles de estrellas y de sistemas solares. Si la imagen del sol puede todavía remitirnos a la idea platónica del bien, fuente de toda verdad, acá nos encontramos entre miles de sistemas solares, y por tanto de modos, por así decir, de entender lo verdadero. Nietzsche no habla tampoco de seres racionales, sino de animales inteligentes, y el cambio es significativo, porque la razón humana, llamada en este texto sencillamente “el intelecto”, funciona como un recurso de conservación de la vida. Así como los animales tienen garras o dientes afilados, los hombres tienen intelecto. Estos animales inteligentes inventaron el conocimiento. ¿Qué significa esto? Que el conocimiento sea un *invento*, una invención (*Erfindung*) significa, como analizará Foucault, que no tiene *origen*. Nietzsche reserva el término origen a aquello que pretende tener un fundamento, el cual es siempre metafísico. No podría decirse que para Descartes o para Kant el conocimiento sea un invento. Por el contrario, en el caso de Kant, por ejemplo, la razón a priori es el fundamento mismo de la posibilidad de la verdad: la verdad misma, como adecuación

⁹ Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, trad. S. Pascual, p. 123.

¹⁰ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1998, trad. L. Valdés y T. Orduña, p. 17.

entre el pensamiento y la cosa, es posible gracias a la razón a priori. Si Descartes necesitaba todavía la garantía de Dios para poder afirmar una verdad acerca del mundo, Kant resolverá toda fundamentación (de la verdad, del conocimiento, de la moral) en la razón trascendental. En cualquier caso, es necesario un mundo trascendente que dé razón de este mundo provisorio. Pero Nietzsche derriba ese mundo trascendente: anuncia la muerte de Dios y con ella la caída de todo fundamento. El mundo de las ideas platónico, el más allá cristiano, el mundo nouménico de Kant, todos ellos mundos verdaderos que dan sentido a este nuestro mundo aparente, todos ellos hipótesis explicativas y consolantes ante la precariedad de este mundo pierden poco a poco su sentido: Dios ha muerto, nosotros lo hemos matado, dice el hombre frenético que viene a traer la gran noticia.¹¹ El conocimiento es, entonces, un invento. Y Nietzsche agrega: “cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana”.¹² La razón no nos conduce ni nos conecta con ninguna esfera superior, su función, si de función podemos hablar, está estrictamente ligada a la vida. En definitiva, tal como se lee en uno de los fragmentos póstumos: “**La verdad es el tipo de error** sin el cual una especie determinada de seres vivientes no podría vivir. El valor para la vida decide en último término”.¹³

En la *Genealogía de la moral*, un Nietzsche más maduro va un poco más lejos en su crítica a la subjetividad moderna. Lejos de ver al sujeto como un principio fundacional, el sujeto es el resultado de una construcción, es el punto de llegada necesario para llevar adelante la paradójica tarea que la naturaleza se ha propuesto respecto del hombre: “criar a un animal al que le sea lícito hacer promesas”, esto es, hacer al hombre previsible, calculable, regular y capaz de responder de sí mismo y de su propio futuro, es decir, ser responsable.¹⁴ El individuo, en esta interpretación, es resultado de una historia: no es atemporal como el *cogito*, sino fruto de una serie de metamorfosis que han podido ser cruentas y violentas. Dicho en palabras de Nietzsche:

¹¹ Cf. Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, Caracas, Monte Ávila, 1999, trad. J. Jara, § 125; *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, trad. A. Sánchez Pascual, “Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula”; *Fragmentos póstumos*, Bogotá, Norma, 1999, “La psicología de la metafísica” y “El nihilismo europeo”.

¹² *Sobre verdad y mentira*, *ibid.*

¹³ *NF 1884-1885*, 34 [253], *KSA 11*, p. 506. En http://www.nietzscheana.com.ar/el_sujeto.htm.

¹⁴ *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, trad. A. S. Pascual, II § 1.

“Lo que más fundamentalmente me separa de los metafísicos es esto: no les concedo que sea el “yo” (*Ich*) el que piensa. Tomo más bien al yo mismo como una **construcción del pensar**, construcción del mismo rango que “materia”, “cosa”, “sustancia”, “individuo”, “finalidad”, “número”: sólo como **ficción reguladora** (*regulative Fiktion*) gracias a la cual se introduce y se imagina una especie de constancia, y, por tanto, de “cognoscibilidad” en el mundo del devenir.¹⁵

Se ve entonces que el sujeto se concibe como una ficción, que unifica una multiplicidad de fuerzas, una ficción si se quiere indispensable para que el mundo sea habitable, porque no es posible habitar el caos, pero en cualquier caso una construcción del pensar, sustentada en la necesidad vital de ordenar lo que llamamos lo real. Con Nietzsche abandonamos el terreno de la verdad por el de la ficción regulativa o útil para la vida; el yo pasa de ser fundamento a ser producto, resultado, no está al inicio sino al final; lo que hay no es una razón que conoce verdades, sino un conglomerado de fuerzas que lucha por imponer interpretaciones. Que no haya una verdad en términos abstractos o absolutos y que lo que haya sean perspectivas supone que el conocimiento no es una adecuación armoniosa del mundo al entendimiento sino que el conocimiento es una lucha hermenéutica, una lucha de interpretaciones, como dice Foucault,

“El carácter perspectivo del conocimiento no deriva de la naturaleza humana sino siempre del carácter polémico y estratégico del conocimiento. Se puede hablar del carácter perspectivo del conocimiento porque hay batalla y porque el conocimiento es el efecto de esa batalla”.¹⁶

Tenemos entonces dos imágenes de la subjetividad enfrentadas. Ricœur hablará de “*cogito* exaltado” y “*cogito* quebrado” respectivamente. Si el sujeto cartesiano-kantiano permitía encontrar un punto firme para sostener la verdad del conocimiento y luego, la posibilidad de una ley moral universal dictada por la razón y capaz de garantizar la

¹⁵ *NF 1885, 35 [35], KSA 11, p. 526*. Y agrega en el mismo fragmento: La creencia en la gramática, en el sujeto lingüístico, en el objeto, en los verbos, ha mantenido hasta ahora a los metafísicos bajo el yugo: yo enseño que es preciso renunciar a esa creencia. El pensar es el que pone el yo, pero hasta el presente se creía “como el pueblo”, que en el “yo pienso” hay algo de inmediatamente conocido, y que este “yo” es la causa del pensar, según cuya analogía nosotros entendemos todas las otras nociones de causalidad. El hecho de que ahora esta ficción sea habitual e indispensable, no prueba en modo alguno que no sea algo imaginado: algo que puede ser condición para la vida y **sin embargo falso**.

¹⁶ Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1990, 1ª Conferencia.

autonomía del sujeto, —esto es, su independencia de toda ley proveniente de un ámbito externo porque él es autor de su propia ley—, la crítica nietzscheana con su puesta en cuestión de la conciencia acabará sentenciando que “autónomo y ético se excluyen”.¹⁷ Planteamos esta dicotomía a los fines de la exposición, teniendo conciencia de que estamos extremando posturas y de que la visión de Nietzsche desde un punto de vista principalmente crítico o disolutorio no da cuenta de una cantidad de lecturas que ven en este autor la posibilidad de pensar otro modo de entender la subjetividad.¹⁸ Es importante, asimismo, advertir que la oposición no intenta presentar un camino de tesis-antítesis para la cual el tercer momento, Ricœur, que estamos a punto de presentar sería una síntesis superadora. Si volvemos a las postales del comienzo podemos ver identidades de la crisis conscientemente fabricadas y provisionarias y al mismo tiempo ideales modernos de autonomía y autorregulación. Como si nuestro final de modernidad, nuestra modernidad en crisis o nuestra posmodernidad incluyera dentro de sí y al mismo tiempo las distintas imágenes de la subjetividad. Los pensadores de la sospecha del siglo XIX cuestionan de tal modo el estatuto del sujeto y de la verdad que resulta imposible volver atrás: el que ya vio, no puede simular ya que no ha visto nada.¹⁹ ¿Cómo es posible entonces seguir

¹⁷ *Genealogía de la moral*, II, § 2, *op. cit.*, p. 67.

¹⁸ “Nietzsche, cuando habla del nihilismo cumplido, entiende solo el nihilismo vivido no ya, reactivamente como pérdida y lamento por el final de la metafísica, sino como *chance* de una nueva posición del hombre en relación con el ser”, en Vattimo, G., *Crear que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 74. Véase también Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, México, Gedisa, 1986, “El nihilismo como destino” y Cragnolini, M., “La constitución de la subjetividad en Nietzsche. Metáforas de la identidad”, en Meléndez, G. (comp.), *Nietzsche en perspectiva*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2001.

¹⁹ Para una valoración que “resuelve” el problema de la subjetividad desde la perspectiva nietzscheana sin ver en ella un elemento puramente disolutorio, cf. Cragnolini, M., *Razón imaginativa, identidad y ética en la obra de Paul Ricœur*, Bs. As., Almagesto, 1993, p. 62 nota 57: “Desde mi punto de vista, la hipótesis nietzscheana de la multiplicidad del sujeto no representa solamente una idea para mostrar el carácter irrisorio del *cogito*, es decir, una noción crítica encuadrable dentro de la “filosofía del martillo”, esto es, de la filosofía destructora de la tradición metafísica occidental, sino que se relaciona también con la “filosofía positiva” de Nietzsche. Esto significa que la “filosofía del *cogito* depuesto” como la llama Ricœur, ofrece algo más que la mera negatividad de la demostración del mero sinsentido de la noción de fundamento. La hipótesis de la multiplicidad del sujeto es inseparable de la noción de la voluntad de poderío, en la medida en que si se asume la multiplicidad de fuerzas que conforman el sí mismo (*Selbst*), concepto que Nietzsche opone al yo (*Ich*, alma, *cogito*), es necesario afirmar la multiplicidad de “sujetos” entendidos estos como formas provisionarias de organización que asume la voluntad de poderío en diversos momentos. Si hablamos de “sujeto” lo hacemos siempre en forma provisionaria, entendiendo que estamos utilizando una falsificación necesaria para poder hacer referencia a ciertas nociones que tienen que ver, por ejemplo, con el obrar”.

pensando la autonomía? ¿Desde qué subjetividad podemos suponer a alguien responsable de sus actos?

Es desde estas preguntas que recurrimos a una propuesta como la de Ricœur, que sin apelar a una unidad sustancial del sujeto responde a la problemática de la identidad personal asociando a ella un modo particular de comprender la cuestión de la verdad. En otras palabras, habla de los problemas que venimos planteando en términos que vale la pena mirar de más cerca.

5. Ricoeur, identidad narrativa y atestación

Ricœur es, entonces, nuestro tercer momento. Ni superación ni síntesis. ¿Por qué nos interesa Ricœur en este punto?

En 1990 Ricœur publica, luego de su monumental *Tiempo y relato*, su libro *Sí mismo como otro*, con un título que resume, a juicio del autor, tres intenciones filosóficas que preceden la serie de diez estudios que componen el libro. Estas son:

En primer lugar “señalar la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto, tal como se expresa en la primera persona del singular : «yo pienso», «yo soy»”.²⁰ Ricœur opone el “sí mismo” al “yo” y señala con esto la imposible aprehensión inmediata del yo: no hay evidencia primera, no hay un “yo pienso” que se nos dé de manera inmediata. Por el contrario, lo que hay es una comprensión de sí siempre mediada por los signos, la interpretación es posible desde y con los signos, símbolos y figuras de la cultura, es decir, a través de la mediación reflexiva.

En segundo término, esta mediación por la reflexión permite ver que la identidad del sujeto se expresa en dos figuras distintas e inseparables que parten de la palabra *mismo*, la cual toma dos significados: la identidad-*idem* o *mismidad* y la identidad-*ipse* o *ipseidad*. Ninguno de estos dos sentidos remite a un polo sustancial, aunque podemos decir, para comenzar, que la identidad-*idem* alude a una identidad que permanece en el tiempo, mientras que la identidad-*ipse* indica la singularidad, la apertura hacia lo otro, lo distinto, lo diverso.

²⁰ Ricœur, P., *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996, p. XI.

En tercer lugar, una última intención filosófica aparece en el final del título, “como otro” que refiere a una dialéctica que se pone en movimiento entre el *sí* y el *otro distinto de sí*. Ricœur plantea en este punto que es imposible comprender la identidad sin la alteridad: el otro no es lo diferente, sino una dimensión del sí mismo. En otras palabras, si se piensa la identidad en un sentido sustancial, como idéntica a sí misma, como cerrada, como atrapada por una intuición primera, etc., *lo otro* aparece meramente como lo diferente, lo cambiante, lo variable. El intento de Ricœur es, sin embargo, emparejar la *alteridad* con la *ipseidad*, la alteridad forma parte del sí mismo, es constitutiva de lo que llama la identidad *ipse*.

Ricœur cambia así la pregunta: esta no será ya *qué* (recordemos que la definición de Descartes era “soy una *cosa* que piensa”) sino *quién*. *Quién* no remite a la universalidad de la pregunta sustancial sino al autor de la acción. En efecto, “el hilo conductor de la reconquista del sí, Ricœur lo encuentra en el actuar humano”:²¹ *quién* habla, *quién* actúa, *quién* se narra, *quién* es el sujeto moral de imputación son las preguntas que recorren *Sí mismo como otro*. La pregunta *quién* requiere, entonces, la identificación del otro, una identificación que pone en juego la temporalidad, excluida del atemporal sujeto cartesiano, en dos sentidos. En primer lugar, *quién* supone un tiempo y un espacio, tiene una historia e incluso es su propia historia. En segundo lugar, y por lo mismo, la identidad supone la permanencia en el tiempo. Ahora bien, ¿cómo pensar la permanencia en el tiempo una vez que se ha renunciado al sustrato sustancial? ¿Habremos de contentarnos con recurrir a un código genético para mostrar que somos los mismos desde nuestro nacimiento? El código genético es la *mismidad* en su aspecto más invariable, pero claramente no es suficiente para pensar la identidad personal. La *ipseidad* supone también la permanencia en el tiempo que Ricœur ilustra con dos modelos situados en extremos opuestos: por un lado, el *carácter*; por el otro, la *palabra dada*.

1. El carácter es entendido como el conjunto de signos distintivos que permiten identificar una y otra vez a un individuo humano como siendo el mismo. Es aquello que nos hace reconocibles a lo largo del tiempo, que señala una continuidad ininterrumpida a lo largo de la vida, como son las identificaciones adquiridas y las costumbres. El carácter

²¹ Petitdemange, G., “La notion de sujet”, en *Magazine Littéraire* n° 390, 2000, p. 60.

representa uno de los extremos porque el *quién* aparece recubierto, como oculto por el *qué*, por es aspecto de permanencia casi inmodificable que tienen los rasgos de la personalidad: así soy yo, decimos cuando se trata de un aspecto del carácter que se presenta como definitivo. Ricœur no entiende que ese rasgo de carácter sea un dato esencial de la persona, sino que incluye una dimensión histórica, temporal e intersubjetiva en la cual esos rasgos fueron incorporados por la interacción con otros, por las identificaciones adquiridas en el trato con los llamados “otros significativos” [las arrugas, hoy llamadas “líneas de expresión”, son elocuentes en este sentido: indican la permanencia en el tiempo y también las identificaciones-con, en la medida en que la expresión, la gestualidad que va dibujando las marcas de la cara resulta de los vínculos de los que heredamos o copiamos los gestos, la arruga no es genética sino histórica e intersubjetiva].

2. El extremo opuesto es el recubrimiento del *qué* por el *quien* bajo el modo de la palabra dada o la promesa, que no habla de identificaciones ya adquiridas, sino de una proyección a futuro que Ricœur denomina el mantenimiento de sí. Si al polo *idem* corresponde la dimensión identificante, el *ipse* representa la dimensión reflexiva. Esta reflexión no solo no busca una sustancia, sino que tampoco tiene que ver con una acción introspectiva de búsqueda. Dar la palabra corresponde al momento que Ricœur denomina la *atestación* ante sí mismo y ante los demás. La palabra dada, la promesa (que constituye como acto de discurso, el pasaje a la dimensión ética, porque inevitablemente cuenta con otro), representa el convencimiento, la constancia, la apuesta de que aunque cambie, me mantendré : *ipseidad* y *mismidad* dejan de coincidir en la promesa. Mientras el carácter puede entenderse como orientado hacia el pasado, en la medida en que apela a lo adquirido, la promesa es prospectiva. Dar la palabra es ser capaz de reconocerse como un quien más allá de los cambios que podrían tener lugar entre el momento de prometer y el de cumplir lo prometido. De ahí que el mantenimiento de sí en la palabra dada no es la prueba de un carácter o la referencia a un rasgo fijo de personalidad, sino la expresión de una voluntad que quiere ser confiable a pesar del paso del tiempo.

Tenemos así un modo diferente de entender el sujeto y la verdad. La subjetividad se dice de dos maneras que, como veremos, se articulan en el relato; la verdad, por su

parte, no es ni evidencia ni ficción, sino *atestación*, es decir, un dar fe de sí mismo ante otro.

Dice Ricœur hacia el final de *Tiempo y relato*:

Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: *¿quién* ha hecho tal acción? *¿quién* es el agente, el autor? Se responde primeramente a esta pregunta nombrando a alguien, es decir, designándolo por un nombre propio. Pero ¿cuál es el sostén de la permanencia del nombre propio? ¿Qué es lo que justifica que se considere al sujeto de la acción, así designado por su nombre, como el mismo a lo largo de una vida que se extiende del nacimiento a la muerte? La respuesta solo puede ser narrativa.²²

Entre el carácter y la palabra dada como dos modos del sí mismo se “abre un intervalo de sentido que hay que llenar”,²³ esa mediación la opera la identidad narrativa, que teje la dialéctica entre la identidad-*idem* y la identidad-*ipse*. La identidad personal se comprende en analogía con la identidad del personaje de ficción: el personaje no tiene una identidad independiente de la experiencias relatadas, por el contrario su identidad se construye en el relato de las acciones, de ahí que Ricœur afirme que “la identidad del personaje se comprende trasladando sobre él la operación de construcción de la trama... el personaje es «puesto en trama»”.²⁴ La pregunta quién se responde entonces con un relato: decir quién soy es, a fin de cuentas, contar la historia de mi propia vida. Ese armado de la historia supone que quien la cuenta realiza una síntesis de los elementos concordantes y discordantes, es decir, construye una trama. Aclaremos los términos: de acuerdo con la línea de la concordancia, el personaje saca su singularidad de la unidad de su vida, que no es más que la totalidad temporal particular que lo distingue de cualquier otro: nació tal día y sigue vivo, hay una continuidad temporal que perdura. Sin embargo, según la línea de discordancia, esa totalidad temporal está continuamente amenazada por el efecto de ruptura de acontecimientos que resultan imprevisibles y que irrumpen en la concordancia. Así como comenzamos un relato con el imperfecto, señalando una situación general (era una mañana gris de invierno, como a diario largas colas de autos se amontonaban en la autopista, la radio informaba los embotellamientos..etc.) que se ve interrumpida por un acontecimiento particular narrado,

²² Ricœur, P., *Temps et récit III*, Paris, Seuil, 1985, p. 355.

²³ Ricœur, P., *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 120.

²⁴ *Op. cit.*, p. 142.

ahora sí, en pretérito perfecto (de repente, dice el relato, aterrizó una nave espacial en uno de los accesos a la ciudad, la gente comenzó a gritar, etc); del mismo modo, la identidad personal se construye en el relato que hacemos de la propia vida integrando la línea de concordancia con la de discordancia. De modo tal que, citando a Ricoeur: “la síntesis concordante-discordante hace que la contingencia del acontecimiento contribuya a la necesidad en cierto sentido retroactiva de la historia de una vida ... así, el azar se cambia en destino”.²⁵ Se ve, entonces, que el relato entendido como configuración de la trama, como síntesis concordante-discordante incorpora bajo la forma de la necesidad aquello que amenazaba con romper la continuidad. Al igual que en la composición de las acciones, en la composición del personaje el elemento discordante de nuestras vidas cobra sentido retroactivamente introduciendo un nuevo orden en los acontecimientos de la vida y haciendo que el azar, que en la vida corresponde a lo puramente contingente, se transforme en destino, porque sin ese elemento el relato mismo carecería de unidad. [Tal situación que me cambió la vida, un antes y un después, etc]. Si la identidad narrativa, ya sea de una persona o de una comunidad, es el espacio interpuesto entre la historia y la ficción, esto supone admitir, por un lado, que hay más de un relato posible, que la narración de la vida puede cambiar, que —como en todo relato— hay elementos ficcionales, los cuales a la manera de Nietzsche, no se contraponen con verdades sino con otras ficciones posibles. Y también supone admitir, por otro lado, que las vidas humanas son más legibles cuando son interpretadas en función de las historias que la gente lee y cuenta a propósito de ellas.²⁶ Es en este sentido que la mediación por los símbolos de la cultura incluye los relatos de ficción y los vuelve indispensables. La actitud que expresa esta presencia del sí mismo es la atestación:

“Por atestación designo la especie de creencia y de confianza ligada a la afirmación del sí en tanto que ser obrante (y suficiente)... Esta creencia, esta fianza no se remiten a la opinión en una escala del saber objetivo, donde la *doxa* sería menos que la *episteme*. La atestación se comprende por oposición a su contrario, la sospecha, a la cual nadie le niega su legitimidad. Porque es a pesar de... de la sospecha, que yo creo en mi poder hacer”.²⁷

²⁵ *Op. cit.*, p. 147.

²⁶ Cf. Bárcena F y Mèlich, J.-C., *La educación como acontecimiento ético*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 118.

²⁷ Citado en Begué, M.-F, *Paul Ricoeur. La poética del sí mismo*, Buenos Aires, Biblos, 2002, p.334.

La atestación significa también, entonces, un límite a la ficción entendida como la posibilidad de contar cualquier cosa sobre sí, de inventarme cualquier historia de vida: la narración incluye siempre al testigo, es siempre ante sí mismo pero también ante otro y ante otros.

6. Conclusiones

Hasta aquí la problematización que quisimos presentar en tres versiones diferentes de la subjetividad y la verdad: del fundamento a la multiplicidad ficcional y luego a la identidad narrativa; de la evidencia al error útil y luego a la atestación. Habíamos partido al comienzo de esta charla de una cantidad de postales que suponen todas una cierta visión de la subjetividad. Estamos aquí entre docentes en una charlas que apuntan a la renovación curricular. No se trata para mí de proponerles que enseñen la identidad-*idem* y la identidad-*ipse* de Ricœur, no se trata de incorporar un nuevo autor como si estuviera dando la respuesta correcta al problema planteado, si es que una cosa así pudiera existir. De lo que se trata es de tomar estas reflexiones para problematizar un concepto que nos sigue resultando difícil. Es frecuente escuchar en las noticias a víctimas de delitos que sentencian que los delincuentes nunca van a cambiar, como si hubiera una esencia que determina los comportamientos. Cuántas veces los estigmas sociales, la mirada del docente o la de los pares congela al otro en una identidad fija, sin permitirle contar otra historia. No se trata de proponer que la escuela irrumpa en la intimidad de los estudiantes haciéndolos hablar de su propia vida, nada de eso. Se trata tan solo de invitar a pensar cómo miramos, cómo entendemos o cómo comprendemos a aquellos con quienes tratamos a diario, para tratar de que las cosas que dicen los filósofos tengan algún sentido educativo, en el sentido más amplio de la palabra. Tratar la cuestión de la subjetividad en contexto educativo no nos lleva a preguntarnos quiénes somos en términos puramente individuales, sino a plantear la mediación por la filosofía. En la pregunta “quién tiene razón” va la reflexión acerca de la propia identidad: es decir, no nos interesa discutir si se es *flogger* o *emo*, sino más bien qué entiende por identidad el que así se define, ofrecer una herramienta para pensar un problema que puede volverse relevante.

Si retomamos las postales presentadas al comienzo, ante ellas se puede asumir una posición entre crítica y indulgente: podemos amablemente reírnos de las diferentes

tribus pensando que es una etapa pasajera, podemos analizar y repudiar la ideología, y por qué no la estupidez presente en la idea de “personalizar” y podemos, por último, aferrarnos a la idea de la autonomía, casi como un bastión de defensa de lo que nos queda. En todo caso, la convivencia de las diversas concepciones tal vez dé cuenta de la presencia del problema. Ese, creo, es el punto para quienes nos dedicamos a la docencia de la filosofía. Los problemas de los que la filosofía se ocupa están, desde ya, en sus textos, pero también en la experiencia que cada uno hace de la realidad. Es la presencia y la pertinencia de un problema la que me llevó a articular este recorrido. De alguna manera, enseñar filosofía pone siempre en juego una cierta idea de la disciplina: se la entiende como una tarea difícil que se realiza entre unos pocos o como una práctica de pensamiento que puede ser accesible a quien acepte la invitación al juego; como un conjunto de temas reducidos a los iniciados o como una herramienta para interpelar la realidad. Evidentemente, elijo la segunda opción.

Para terminar, propongo un último ejemplo que nos permite ligar la cuestión que venimos tratando teóricamente con una situación muy concreta. Se sabe que la Convención Internacional de Derechos del Niño incluye unos llamados “artículos argentinos”, porque los mismos han sido introducidos en la Convención a instancias de las Abuelas de Plaza de Mayo. Se trata de incisos y ampliaciones relativos al derecho a la identidad, que imponen obligaciones a los Estados en casos que privación de identidad. Todos conocemos casos de *restitución* de identidad, identidad que se restituye por medio de análisis de ADN, para lo cual existe inclusive un Banco nacional de datos genéticos que almacena datos para la identificación de personas, previendo el caso de que no haya familiares vivos cuando la persona buscada aparezca. Dicho en términos de Ricœur, nos encontramos en la dimensión identificante, la ocultación total del *ipse*: la ley, y no puede ser de otra manera, entiende la identidad como el dato que vincula a un nieto con su familia de sangre.

Luego, ocurren cosas menos certeras o seguras que un análisis de sangre. Por ejemplo, en el libro *Identidad, Despojo y Restitución*, de Matilde Herrera y Ernesto Tenenbaum se cuenta un caso, el de Laura Scaccheri, una niña que, cuando la Corte Suprema le devolvió su auténtico nombre tuvo una reacción notable: exclamó, a sus escasos diez años, “Ya soy yo”. En todos los casos, el análisis de sangre se acompaña

inevitablemente de la larga y dolorosa tarea de rearmar, reescribir, volver a contar una historia de vida. Felizmente, la mayoría de los jóvenes recuperados han recuperado su identidad en las dos modalidades, idem e ipse. También sabemos que hay quienes no pudieron recomponer un relato. En cualquier caso, podemos pensar que es el relato el que articula el dato genético y la historia vivida.

El caso del derecho a la identidad es un ejemplo que nos pone frente a la complejidad de un problema que la filosofía ha tratado de muchas formas y que compromete aspectos centrales de nuestra realidad política, social y educativa. Seguramente podremos pensar y discutir otros casos, desde el punto de vista práctico, de la aplicación de estos conceptos, como desde un punto de vista especulativo.

Muchas gracias.