

Hermenéutica del sujeto y sujeto de la Hermenéutica

Eduardo Ovidio Romero
eduovi@yahoo.com.ar

Universidad Nacional de Río Cuarto

Introducción

En el presente trabajo se aborda la problemática hermenéutica desde la radicalización ontológica operada en el siglo XX. En tal sentido, se sostiene que la *Hermenéutica del texto* en tanto pretenda su mayor nivel de radicalidad reflexiva y crítica tendrá que convertirse en *Hermenéutica del sujeto qua Hermenéutica fundamental*. Al plantearse en estos términos el problema adquiere dimensiones tales que cuestiona a la misma noción de *sujeto* heredada por la tradición filosófica de occidente. En el capítulo uno se plantea el problema y se introduce a la temática. En el capítulo dos se presenta, de modo sintético y breve, la crítica Nietzscheana a la subjetividad, según la cual el sujeto prístino cartesiano-kantiano se perderá para siempre. En el capítulo tres se presenta la *radicalización ontológica de la hermenéutica* llevada a cabo por M. Heidegger, en la cual la *cosa-en-sí* se diluye en plexos de apertura e interpretación que, al menos en algún sentido, son epocalmente determinadas. En las “Consideraciones finales” se reseña la propuesta de solución aportado a este problema hermenéutico central por la filosofía del Paul Ricoeur.

1. Planteo del problema

En el cuento “La busca de Averroes” de J. L. Borges se patentiza, tal y como lo señala Zygmunt Bauman, un caso paradigmático del problema hermenéutico orientado a la interpretación de textos. El cuento narra el caso de un hombre que se propone una empresa que, *en principio* (1) no es imposible, pero si le está vedada para él. Averroes intenta comprender, desde el mundo islámico, lo que quieren decir dos nociones que utiliza Aristóteles, estas son: *tragedia* y *comedia*. En tal sentido, y después de una serie de situaciones y elucubraciones llega a la siguiente conclusión: “*Algo le había revelado el sentido de las dos palabras oscuras. Con firme y cuidadosa caligrafía agregó estas líneas al manuscrito: ‘Aristú (Aristóteles) denomina tragedia a los panegíricos y comedias a las sátiras y anatemas. Admirables tragedias y comedias abundan en las páginas del Corán y en las mohalacas del santuario’*” (Borges, 2006: 87)

La pregunta que surge casi espontáneamente es: ¿por qué Averroes llega a semejante conclusión? Bauman señala al respecto: “*Es la parcialidad el intelecto mismo, su tendencia a considerar algunas cosas en vez de otras, lo que es responsable del fracaso*” (Bauman, 2007: 217). Ahora bien, otras preguntas sumamente pertinentes que se siguen de la anterior respuesta son las siguientes: ¿Por qué el intelecto considera algunas cosas en vez de otras? ¿Desde dónde el intelecto puede considerar algunas

cosas en vez de otras, o lo que es lo mismo, cuál es la preestructura de este considerar? ¿Al intelecto se le abre todo el plexo de posibles consideraciones y debe elegir, o la apertura es la que constituye a la elección misma? En caso afirmativo: ¿Cómo afecta esto al problema de la libertad, de la constitución del sujeto, etc.? Estos son algunos de los puntos a los cuales se intentará dar respuesta en el presente trabajo.

Para comenzar se debe señalar que el objetivo de la tarea de la hermenéutica contemporánea fue hacer notar los contornos de un “marco”, un “horizonte” que, precisamente por permanecer invisible, por eludir la captación del sujeto, determina de antemano su campo de visión, esto es: lo que podemos ver, así como lo que no podemos ver, siempre nos es dado a través de un marco históricamente transmitido de preconceptos. Por *preconceptos* no se está entendiendo aquí nada peyorativo, todo lo contrario. Por preconceptos se está entendiendo cierta *gramática profunda* que da sentido y origina a las *gramáticas superficiales* -actos de habla particulares, etc. Esta *gramática profunda* posee una doble dimensionalidad, a saber: es constituida por la historicidad epocal, en el modo de la *tradición*, la cultura, etc. y por la historicidad autobiográfica de cada sujeto del *mundo de la vida* (2). Por esto mismo, es posible afirmar que el status de los preconceptos es *cuasi* trascendental, es decir, organizan nuestra experiencia en una totalidad significativa. Es decir, lo anterior implica una limitación irreductible de nuestra visión, pero esta finitud es en sí misma ontológicamente constitutiva: “...*el mundo se abre ante nosotros sólo dentro de una finitud radical. En este nivel, la imposibilidad del metalenguaje equivale a la imposibilidad de un punto de vista neutral que nos permita ver las cosas ‘objetivamente’, ‘imparcialmente’: no hay perspectiva que no esté modelada por un horizonte histórico determinado de ‘entendimientos previos’*” (Žižek, 2004: 29).

“*La hermenéutica (del griego hermenēutikós, ‘relativo a la explicación’; ‘explicación’ es usado aquí con el sentido de ‘aclaración’, de hacer llano lo confuso, claro lo no claro) fue durante muchos siglos una subdisciplina de la filología (...) La hermenéutica (...) se ocupó de la revisión crítica del contenido de los textos, con la consiguiente re-posición de la versión auténtica –el ‘verdadero significado’ del documento- como objetivo final. Recuperar, en este estadio, el verdadero significado era considerado idéntico a la demostración de la autenticidad del texto*” (Bauman, 2007: 7) Esta dimensión histórica del problema hermenéutico como subordinado a la filología o a la exégesis no constituye el tema del presente trabajo. Así tampoco el *problema romántico* que plantea la necesidad de recrear la compleja red de motivos e intenciones -*empatía*- será abordado en el presente texto. Bastará a los fines que aquí se persiguen señalar: “*Fue un descubrimiento romántico que la obra de arte (así como la creación humana en general) fuera, sobre todo, un sistema intencional. El texto, la pintura, la escultura, terminaron por ser vistos como encarnaciones de ideas, las cuales, aun representadas en sus resultados, no se agotaban en ellos. Estaban totalmente cómodas en el interior de la experiencia del artista, y era allí donde había que ir a descubrirlas, si es que se las podía descubrir. (...) Se hizo evidente que el significado genuino del texto no podía desentrañarse mediante el análisis inmanente. Era preciso ir más allá del texto. (...) El lector debía rastrear las profundidades impenetrables de la experiencia espiritual del autor. (...) El significado de la obra de arte seguiría siendo para el lector un libro cerrado, a menos que éste fuera capaz de una experiencia similar. Para captar el sentido, el lector tiene que hacer uso de su imaginación, y estar seguro de que su imaginación sea lo suficientemente rica y flexible para que se la pueda comparar a la del artista*” (Bauman, 2007: 9) En este orden Ricoeur sostendrá: “*La interpretación, que según Dilthey se relaciona con los documentos fijados por la escritura, es solamente una región del ámbito mucho más*

vasto de la comprensión, la cual va desde una vida psíquica hasta una vida psíquica ajena; de esta manera, el problema hermenéutico queda situado del lado de la psicología: para un ser finito, comprender es trasponerse a otra vida” (Ricoeur, 2003: 10-11)

Ahora bien, hasta ahora nos hemos limitado a cierto merodeo del tema que se planteará en el presente trabajo. A continuación se presenta la temática: dentro del *modo cómo* se ha dado la discusión decimonónica y contemporánea del *problema hermenéutico* notamos un desplazamiento, que a juicio de este trabajo es sumamente correcto, del centro de gravedad del mismo -ya sea ligado a la filología, a la psicología, a la *sociología comprensiva*, etc.- desde cierta *hermenéutica del texto* hacia una *hermenéutica del sujeto*. Es decir, dado que el *contexto* es, al menos en algún sentido, lo originario y originante del texto el sujeto mismo se ve puesto en jaque en su mismo status gnoseológico y ontológico.

Las *filosofías de la sospecha* -Marx, Nietzsche y Freud-, como las ha llamado Ricoeur, han propuesto que el texto oficial de la conciencia oculta otro texto, más originario. Con el injerto del problema hermenéutico realizado en la ontología fundamental de Heidegger, en donde *no habrá nada anterior a la comprensión ontológica del ser-en-el-mundo*, la noción fuerte de sujeto propia de la modernidad comienza a *licuarse*. En este sentido, el intento de comprender lo que sea aquel *sujeto*, ya sea como *Dasein*, ya sea como *ipseidad narrativa*, etc. se convertirá en el centro de la reflexión hermenéutica. En este orden sostenemos que al producirse el *giro* desde la *hermenéutica del texto* a la *hermenéutica del sujeto* -aunque este sea entendido como *materia significativa*, como *paquete textual*, etc. y por lo tanto subsumido genéricamente a la *hermenéutica del texto*- la reflexión hermenéutica se torna *reflexión fundamental*.

A continuación se irán desarrollando los diversos puntos que aquí se han anotado solo seminalmente.

2. Kant y Nietzsche, una cuestión de métodos

En la *Crítica de la Razón Pura* Kant pretende, de algún modo, ponerle fin a las disputas infinitas y estériles de la metafísica. La razón debe asegurar la validez de la experiencia y la validez en la experiencia. Kant en el segundo prologo de la *Crítica de la Razón Pura* dice lo siguiente al respecto: “...*creer que los ejemplos de la matemática y de la física, ciencias que, por una revolución llevada a cabo de una vez, han llegado a ser lo que ahora son, serían bastante notables para hacernos reflexionar sobre la parte esencial de la transformación del pensamiento que ha sido para ellas tan provechosa y se imitase aquí esos ejemplos, al menos como ensayo, en cuanto lo permite su analogía, como conocimiento de razón, con la metafísica...*” (Kant, 1996: 14)

Ahora bien, para llevar este nuevo tipo de racionalidad a la filosofía, ésta deberá *operar* de modo diferente. Debe realizarse una transformación del pensamiento. Para ello Kant no solo fijará límites a la razón, sino que también dividirá al *sujeto*, lo *seccionará* y lo estudiará. Hegel, en el comienzo de la *Fenomenología*, recomienda *no hacer filosofía de forma anatómica*, aunque refiriéndose a la historia de la filosofía. En este sentido, de forma análoga a esta figura hegeliana -llevada al concepto de la filosofía-, es posible sostener que el estudio kantiano es un *estudio anatómico*, en el sentido de un *estudio de partes*. Dentro de esta tesis es posible observar, en la obra kantiana, el modo-cómo se desarrolla esta perspectiva. Las críticas ofrecen un buen enfoque; en ellas tenemos la distribución kantiana del sujeto: la *voluntad*, el *conocimiento teórico* y el *juicio estético*.

En este orden, es de notar que la reflexión trascendental no acierta a dar, por una limitación metodológica propia, con la posibilidad de la *voluntad* como parte activa del *conocimiento teórico*. Al seccionar al sujeto, de algún modo, se secciona la forma de acceso a él. Por ello la filosofía crítica se divide en tres críticas.

Del mismo modo, la filosofía crítica no sólo representa una división interna del sujeto sino también una división externa. Mediante la separación de *fenómeno* y *noúmeno* se duplica la realidad. Kant divide al *sujeto* y al *mundo* -esto último en los términos de mundo-para-el sujeto, *qua* fenómeno; y, mundo-en-sí *qua* *noúmeno*-. En este orden es que Deleuze destaca el genio kantiano, en tanto ha generado una *crítica inmanente de la razón*. Los errores de la razón no deben buscarse en las pasiones, como lo quería Descartes, en los cuerpos o sentimientos, sino en las propias *ilusiones de la razón*. Por este motivo Kant concluiría con la sentencia que afirma la necesidad de que la razón ejerza un juicio sobre sí misma (Deleuze, 2000: 129) Pero, ¿acaso no es esta la contradicción, pregunta Nietzsche, hacer de la razón el tribunal y el acusado a la vez? A Kant le faltaba un método, según Deleuze, que le permitiera juzgar a la razón desde dentro, sin confiarle por ello el cuidado de ser juez de sí misma.

El mencionado método, el cual deberá poseer una *originariedad* mayor que la reflexión trascendental kantiana, tomará la forma de una *Genealogía*: “Nietzsche y Freud, de manera paralela, desarrollan un tipo de hermenéutica reductora que es al mismo tiempo un tipo de Filología y un tipo de genealogía. Es una filología, una exégesis, una interpretación, en la medida en que el texto de nuestra conciencia puede ser comparado con un palimpsesto bajo cuya superficie hay otro texto escrito. Descifrar ese texto es la tarea de esta exégesis especial. Pero esta hermenéutica es, al mismo tiempo, una genealogía, porque la distorsión del texto procede de un conflicto de fuerzas, de pulsiones y de contra-pulsiones, cuyo origen debe ser develado. Es evidente, no es una genealogía en el sentido cronológico de la palabra. Aun cuando recurra a estadios históricos, esta génesis no remite a un origen temporal, sino más bien a un foco virtual o, mejor aún, a un lugar vacío desde el cual proceden los valores de la ética y de la religión. Descubrir ese lugar como lugar vacío es la tarea de la genealogía” (Ricoeur, 2003: 399) Es decir, el sujeto, la conciencia y la razón ya no son transparentes para sí mismas, el mero *mirar a plena luz* no alcanza a develar lo que desde la *sombra* genera luz. Nietzsche encontrará en la *Voluntad de poder* lo más originario y originante.

3. La radicalización ontológica de la hermenéutica en Martín Heidegger

La *torsión* de la hermenéutica, fue operada en la obra temprana de Martín Heidegger en orden a posibilitar la comprensión del fenómeno de la “*vida fáctica*” (Heidegger, 1999a, 1999b). Para Heidegger, la hermenéutica, en tanto que comunicar e interpretar, lleva al encuentro, visión, manejo y concepto de la “*facticidad*” que en cada caso soy yo mismo. Por ello dice en uno de sus cursos de la década del ‘20: “*La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alineación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a entenderse y de ser ese entender*” (Heidegger, 1999a: 33). Entiéndase bien, la hermenéutica no es un “*método*” para entendernos mejor (al modo de una hermenéutica psicoanalítica) sino que el Ser-ahí humano en tanto que existe puede comprender como carácter distintivo. Dicho de otra manera: *Ser-ahí es propiamente comprendiendo*.

Heidegger radicaliza la hermenéutica y la hace pasar de una teoría de la interpretación a una teoría de la comprensión ontológico-existencial. La Des-psicologiza, disociándola de la *opinión empática* de otros seres. Ahora el *comprender* aparece como *modo de ser del Ser-ahí*. Se mete dentro del contexto de situaciones y de planes específicos en un determinado proyecto finito. Todo entender se da dentro de un *encontrarse*, el *cuidarse*, la circunspección muestra que el Ser-ahí está *yectado* (arrojado) en la totalidad de lo ente. Por lo tanto, la interpretación que depende de tal comprensión existencial no es el método lógico-general utilizado en filología clásica, o en el estudio de las Sagradas Escrituras, sino que se refiere a un reconocimiento consciente de su propio mundo. El círculo hermenéutico metodológico de Dilthey es suplantado por el círculo hermenéutico-ontológico, más fundamental (nivel ontológico-existencial).

Este abordaje no puede escapar de sus limitaciones para alcanzar una comprensión trascendental en el sentido de Hegel, quien consideraba por racionalidad la capacidad reflexiva de validar o de rechazar (superar) la tradición socio-cultural recibida. Según la lectura de Heidegger, el *pre-ser* se acumula en un cierto plazo y obliga ejercicios sucesivos (circulares) de comprensión existencial. Heidegger acoge la pregunta por “el ser y el tiempo”, según ha sido ofrecida por la tradición, como pregunta que ha quedado incuestionada y, partiendo de ella, pone en cuestión de nuevo la exégesis occidental del ser en sus estudios fundamentalmente decisivos (Heidegger, 1993). Pero para ello debe partir de un ente absolutamente singular: el Ser-ahí (*Da-sein*).

El Ser-ahí es un ente que se caracteriza por el hecho de *ser-en-el-mundo* y esto significa “...*ser de tal manera en el mundo que este ser implica manejarse en el mundo; demorarse a manera de un ejecutar, de un realizar y llevar a cabo, y también a manera de un contemplar, de un interrogar, de un determinar considerando y contemplando*” (Heidegger, 1999a: 36). Esto no es otra cosa que el fenómeno de la *cura* o el *cuidado* del ser-ahí: el mundo se le abre en la comprensión hermenéutica mediante un manejo “práctico” con los entes. Allí, en la mundanidad del mundo, el Ser-ahí se encuentra con otros entes como él (otros Ser-ahí); este carácter se conoce como un *ser-con*, un ser con los otros y un tener con los otros el mismo mundo. En-el-mundo y con-otros el Ser-ahí constata la dimensión ontológica del lenguaje. El ser-con-otros-en-el-mundo, el compartirlo juntamente tiene una señalada determinación ontológica. “*El modo fundamental de ser-ahí del mundo que unos y otros tienen juntamente es el hablar (...)* En la manera como el ser-ahí habla en su mundo sobre la forma de tratar con su mundo está dada juntamente una interpretación del ser ahí acerca de sí mismo” (Heidegger, 1999b: 37). El *Habla*, como fenómeno ontológico, hace referencia a un hablar *con otro sobre* algo expresándose. En el hablar está en juego el ser-en-el-mundo del Ser-ahí humano. El ser-ahí es un ente que se determina como *yo soy*. Es constitutivo el carácter *respectivo de cada uno* que es inherente al *yo soy*. Mi ser en cada caso propio y respectivo de cada uno recibe el nombre de “*facticidad del existir*”. De esto se sigue que nadie es el mismo en la cotidianidad. Lo *que* allí es y *cómo* es alguien viene presentado bajo las facciones de nadie y todos juntamente: el impersonal *se*. El ente así caracterizado es tal que en su cotidiano y específico ser-en-el-mundo le *va su ser*. Toda actividad de procurarnos cosas es un cuidarse del ser del ser-ahí: “*En cierto modo yo mismo soy aquello con lo que trato, aquello de lo que me ocupo, aquello a lo que me ata mi profesión; y en eso está en juego mi existencia. Las ocupaciones del ser-ahí han puesto en cada caso el ser en el cuidado, cosa que en el fondo conoce y comprende la interpretación dominante del ser-ahí*” (Heidegger, 1999a: 39).

En este último carácter del Ser-ahí Heidegger explica la naturaleza de la condición humana, cuyo punto medular es la *cotidianidad*. Nos han arrojado al mundo, nuestro ser-en-el-mundo es un *estado-de-yecto*. La estructura fundamental del ser-ahí es *ser-en-el-mundo en la cotidianidad*. Ser-en-el-mundo significa un *habitar cabe*, estar *familiarizado-con*, tanto con los demás entes intra-mundanos como con los *otros* seres del mismo tipo del Ser-ahí. En esta trama de significatividades (*cura*) hace su aparición, como se ha indicado arriba, el *Habla*: el lenguaje es el modo señalado de articulación. Esta familiarización en-el-mundo es saber práctico y útil, el *Ser-ahí sabe comunicativamente* la función de los entes y de los otros. El conocer no puede ya ser entendido como un mero representar una cosa continuamente presente, sino que tiene que medirse en la circunspección del práctico *cuidar de* y en el estar al tanto de sí en los respectos de disponibilidad y conexiones referenciales del mundo. Heidegger nos dice: *el hombre es un ente que comprende el Ser, pero es un ser para la muerte*: en ello se cifra el carácter finito de la existencia.

En *Ser y Tiempo* (1993), Heidegger cuestionara seriamente la noción de objetividad en la fenomenología de Husserl. El fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, proponía que la interpretación objetiva es posible con su método fenomenológico-trascendental. El método requiere poner entre paréntesis (*epoché*) la subjetividad que es inherente en el mundo de la vida del intérprete, el mundo de la experiencia personal y los deseos. Heidegger niega que sea posible este “*poner entre paréntesis*” que pide Husserl porque la comprensión de la situación está mediada directamente por una anticipación de todo conocimiento. Con esta afirmación, Heidegger alcanza su conclusión como parte necesaria del *ser-en-el-mundo humano*: las cosas se perciben según cómo se encuentran y se utilizan en sus rutinas y tareas diarias (*cura* o *cuidado*). Husserl seguía “*viviendo*” de la ontología tradicional, la cual postula que a partir del ente presente y representable es como viene entendido el ser de cada ente y hasta el ser del hombre. El proyecto fenomenológico está inserto todavía en la Modernidad, porque el sujeto, el espíritu, la conciencia y la persona son colocados en el centro del preguntar y son entendidos, en su ser, a partir de una ontología orientada a lo presente y lo representable. Heidegger (1993: 25) quiere *destruir* este proyecto, por ello afirma que “*ontología fundamental y destrucción de la historia acontecida de la ontología forman juntas la doble tarea en la elaboración de la cuestión del ser*”.

La opinión y la aprehensión se mueven así desde una anticipación del conocimiento a una *comprensión existencial*. Esto es un entender en gran parte automático de una situación que acciona una respuesta. Esta comprensión debe ser incompleta porque el *Ser-ahí* es histórico y finito (*hacia-la-muerte*). Es histórico porque las estructuras del pre-comprender están acumuladas por la experiencia. Es finito debido al estado-de-yecto, es decir, a la necesidad de actuar en situaciones sin el tiempo o la capacidad de tomar las consecuencias completas de acciones o de planes por adelantado. Solamente cuando las acciones no pueden resolver las exigencias de la situación ocurre el colapso. Entonces los individuos asumen la actitud teórica de la ciencia que considera las cosas objetivamente, como objetos discretos separados de uno mismo y resistentes a su voluntad.

Consideraciones finales a modo de conclusión

Para finalizar, y dado que el objetivo del presente trabajo se centró más en el planteamiento del *problema fundamental* de la Hermenéutica *qua* “Hermenéutica del sujeto” que en sus posibles soluciones, a continuación se presentará, a modo de conclusión, la propuesta por Paul Ricoeur que intentará responder a las tesis

precedentes. La reseña de la misma, lejos de intentar ser concluyente y exhaustiva, será abierta y sintética. Lo anterior se justifica en el carácter actual y conflictivo que la temática reviste, aún en el presente, para el *discurso filosófico*. Es decir, esta situación hace imposible aportar tesis, al menos en algún grado, concluyentes al respecto.

¿Qué tipo de *ser* es la *entidad* que llamamos *yo*? Si ya no se trata de pretender una autofundación absoluta, al modo de las filosofías del *cogito*, si la ontología está en manos de la interpretación, si decir “identidad” -con más razón si se califica de “narrativa”- es reconocer la imposibilidad de una aprehensión inmediata y directa de sí por sí mismo. El sujeto, en este sentido, se habría perdido para siempre.

El problema fundamental de la hermenéutica *qua* hermenéutica del sujeto es, en este sentido: “*la cuestión de la ‘identidad personal’ que se plantea en el punto de intersección de las dos tradiciones filosóficas*” (Ricoeur, 1996: XXX). Esto es, dado que nuestra historia está entretrejida en la de los otros y entremezclada en sus narraciones. Podríamos decir que el mundo de la vida, el mundo del sujeto, de la subjetividad, de la intersubjetividad, constituye una trama, un texto, una urdimbre de significados. En este punto se entrecruzan nuevamente la *filosofía analítica* y la *hermenéutica*.

En el quinto y sexto estudio –*La identidad personal y la identidad narrativa y El sí y la identidad narrativa*- de *Si mismo como otro*, Ricoeur pone “*de nuevo sobre el tapete la teoría narrativa, no ya en la perspectiva de sus relaciones con la constitución del tiempo humano, como se ha hecho en ‘Tiempo y narración’, sino en la de su aportación a la constitución del sí*” (Ricoeur, 1996: 107). De este modo intenta Ricoeur alcanzar en plenitud la dialéctica concreta de la *ipseidad* y de la *mismidad*.

Al respecto dice J. Masía Clavel que “*recibiendo y adquiriendo identidad de la narración y la escucha, de la composición y la lectura de historias, nos orientamos en medio de pluralidad y damos unidad a la dispersión temporal de la vida humana.*” (Masía Clavel, 1998: 96)

Es decir, aunque el sujeto prístino y transparente se haya perdido para siempre -Marx, Nietzsche, Freud- y la realidad de la *cosa-en-sí*, en el sentido del *ontos on* griego, se haya *diluido* en la comprensión del ser-ahí humano, la cual es ya-siempre una interpretación histórica y perspectivamente estructurada -Heidegger. Más allá de esto, Ricoeur observa que aún sigue siendo válido hablar de un “Yo”. En tal sentido, el autor francés escribe: “*La dialéctica consiste en que, según la línea de concordancia, el personaje saca su singularidad de la unidad de su vida considerada como la totalidad temporal singular que lo distingue de cualquier otro. Según la línea de discordancia, esta totalidad temporal está amenazada por el efecto de ruptura de los acontecimientos imprevisibles que la van señalando (encuentros, accidentes, etc.); la síntesis concordante-discordante hace que la contingencia del acontecimiento contribuya a la necesidad en cierto sentido retroactiva de la historia de una vida, con la que se iguala la identidad del personaje. Así el azar se cambia en destino. Y la identidad del personaje, que podemos decir ‘puesto en trama’, sólo se deja comprender bajo el signo de esta dialéctica*” (Ricoeur, 1996: 147). Es decir, más allá de que la trama de la subjetividad sea constituida, en su máxima originalidad, por narraciones histórico-epocales y autobiográficas, el reducto del un “Yo” queda salvado por la noción de *ipseidad narrativa*. La misma refiere a la capacidad del *logos hermenéutico* para poder reflexivamente apropiarse, con sentido, de las narraciones que lo han constituido. En este sentido el psicoanálisis brinda un ejemplo paradigmático, o sea, si se entiende el proceso terapéutico de la neurosis como la *corrección reflexivo-afectiva de una sintaxis de la distorsión referida a una semántica del trauma*, esto solamente es posible gracias a que el *sujeto* posee la capacidad reflexiva -*ipseidad narrativa*- que le permite

apropiarse de las narraciones que lo constituyen de modo significativo y re-significativo permanente. En este orden es que el *si mismo* se constituye *como otro* y desde la alteridad y propiedad de la narración.

Lo anterior es el centro de la solución propuesta por Ricoeur al problema planteado en el presente trabajo.

Notas

(1) Cada vez que se haga alusión, en el presente texto, a un problema “que en principio” es *imposible-incorreto-ininteligible* comprender, plantear y resolver para todo ser *racional y finito* se estará refiriendo a la imposibilidad *trascendental*, en sentido kantiano-apeliano, de la mencionada tarea. Por ejemplo: es *incorreto-autocontradictorio-ininteligible* plantear cierta opacidad *por principio* en el mundo. Es decir, en el mismo momento que planteo cierta opacidad *de principio* estoy diluyendo la mencionada opacidad, con lo cual el contenido preformativo se contradice con el contenido proposicional del acto de habla en cuestión. Esto es, si la opacidad fuera *de principio* no sería posible comprenderla ni enunciarla; *ergo* si se aplica la *Deducción trascendental* kantiana *qua* justificación trascendental por las formas del entendimiento humano, *racional y finito*, la mencionada afirmación pierde relevancia teórico-filosófica.

(2) Esta división es meramente analítica y a los fines del presente trabajo. En tal sentido, y para mayor precisión teórico-argumentativa se debería hablar de una *protofundación* entre la historicidad epocal y la historicidad autobiográfica; es decir, la época constituye al sujeto, a las instituciones como *la familia*, etc. y este -el sujeto- entiende a su época desde su autobiografía, la cual es *ya siempre* epocal -círculo hermenéutico-.

Referencias

- BAUMAN, Z. (2007) *La hermenéutica y las ciencias sociales*, Nueva Visión: Buenos Aires
- BORGES, J. L. (2006) *El Aleph*, EMECÉ: Buenos Aires
- DELEUZE, G. (2000) *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama: Barcelona
- HEIDEGGER, M. (1993) *Ser y Tiempo*, Fondo de Cultura Económica: México
- HEIDEGGER, M. (1999a) *El concepto de tiempo*, Trotta: Madrid
- HEIDEGGER, M. (1999b) *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza: Madrid
- KANT, I. (1996) *Crítica de la razón pura*, Porrúa: México
- MASIÁ CLAVEL, J., MORATALIA, T. D., OCHAÍTA, J. A. (1998), *Lecturas de Paul Ricoeur*, Universidad Pontificia de Comillas: Madrid
- RICOEUR, P. (1996) *Sí mismo como otro*, Siglo Veintiuno Editores: España
- RICOEUR, P. (2003) *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, F.C.E.: Buenos Aires
- ŽIŽEK, S. (2004) *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Nueva Visión: Buenos Aires