

En busca de sí mismo

In search of himself

MARIO A. PRESAS

Recibido: 29-Julio-2014 | Aceptado: 29-Octubre-2014 | Publicado: 19-Diciembre-2014

© El autor(es) 2014. | Trabajo en acceso abierto disponible en (*) www.disputatio.eu bajo una licencia *Creative Commons*.

La copia, distribución y comunicación pública de este trabajo será conforme la nota de copyright. Consultas a (✉) boletin@disputatio.eu

He pensado lo siguiente: para que el suceso más trivial se convierta en aventura, es necesario y suficiente contarlos. Esto es lo que engaña a la gente; el hombre es siempre un narrador de historias; vive rodeado de sus historias y de las ajenas, ve a través de ellas todo lo que sucede; y trata de vivir su vida como si la contara.

Sartre, La náusea

EN SUS REVOLUCIONARIAS LECCIONES DICTADAS en el verano de 1923 en Friburgo, preludeo de *Sein und Zeit*, Heidegger considera que la tarea básica de la reflexión filosófica equivale a una hermenéutica de la facticidad (Heidegger 1988). Con ello no está proponiendo un método, la hermenéutica, que deba aplicarse a un objeto, la existencia fáctica, sino más bien sosteniendo la tesis de que el hombre es de suyo comprensión e interpretación, y que de hecho se encuentra existiendo en un mundo ya interpretado. En su situación, el ser-ahí, el Dasein —como Heidegger denomina al hombre— debe asumir su poder-ser, debe llegar a ser él mismo. Pero también de hecho, el ser-ahí se encuentra siempre ya inserto en un sistema de creencias, conocimientos y valoraciones que no son propiamente las suyas, sino las de todo el mundo: de hecho se encuentra ya interpretado por el impersonal y omnipresente «uno» (*das Man*), que es el quien de la existencia cotidiana. En tal sentido, pues, la tarea de llegar a ser sí mismo equivale a recuperarse de la impropiedad del uno. Esta recuperación de la propiedad no significa la aprehensión de mí mismo como un carácter permanente, como una sustancia, sino más bien la comprensión de que, existiendo, debo ser fiel al proyecto que elegí. Me comprendo así como el entre, entre el nacimiento que escapa a mi poder de decisión, y la muerte que señalará la posibilidad de mi

imposibilidad. En vista de ese poder-ser último e intransferible, el ser-ahí toma la resolución de realizar un proyecto de sí mismo; y este «estado de resuelto» (Entschlossenheit) «constituye la fidelidad de la existencia con respecto a la propia mismidad» (Heidegger 1953, p. 391).

Estos escasos elementos de una fenomenología de la existencia, nos muestran la perplejidad del filósofo tras la destrucción de la idea de un sujeto substancial y de la consiguiente posibilidad de fundamentar la filosofía en un saber primero e inmovible de ese mismo sujeto. Ahora la tarea es más bien describir los modos en que la existencia despliega su temporalidad más propia y va realizando sus posibles. Ello trae a la filosofía a la vecindad de la experiencia estética. O, dicho de otra manera, el filósofo puede preguntarse hasta qué punto determinados fenómenos que a primera vista parecen accidentales, podrían servir de modelo o de ilustración a ciertos enigmas que plantea la temporalidad. Podría suponerse, en efecto, que el relato, tanto en la crónica histórica como en la narrativa de ficción, no es un simple adorno de la vida, un entretenimiento, sino el modo más apropiado en que el existente humano da (se da) cuenta de su propia temporalidad e historicidad. Por esta vía quizás podamos entender mejor qué quiere decir llegar a ser sí mismo.

Como anticipación del tema, bien podemos recurrir a palabras de Sartre que siguen a la cita de nuestro epígrafe:

Cuando uno vive, no sucede nada. Los decorados cambian, la gente entra y sale, eso es todo. Nunca hay comienzos. (...) Tampoco hay fin. (...) Y además, todo se parece.

Esto es vivir. «Pero al contar la vida, todo cambia» (Sartre 1953 p. 54).

Según nuestra interpretación, ese cambio se debe al hecho de que la acción de contar, sobre todo si se manifiesta en una obra literaria de ficción, es una suerte de laboratorio experimental, que reproduce y anticipa las opciones de la existencia real y de ese modo predispone para la decisión moral. Por otra parte, sirve de modelo de la identidad propia, entendida no como la estabilidad de un carácter o la constancia de un ser substancial, sino más bien como ese modo de existir que se sostiene en el ser en virtud de la fidelidad. Así, pues, ante el enigma de la mismidad aplicaríamos la estrategia de distinguir, basándonos en las raíces latinas *idem* e *ipse* respectivamente, por una parte, la identidad, entendida a la manera de la permanencia de una cosa a través de los cambios temporales, y, por otra, la ipseidad, la mismidad de la persona en cuanto *maintien de soi*, en cuanto el otro puede contar con ella (Ricoeur 1990, p. 195).

En este sentido, la ipseidad puede describirse como la permanencia en el ser semejante al modo en que se mantiene la palabra dada o se es fiel a una promesa, en el sentido que condensa el aforismo de Nietzsche: el hombre es el único animal que puede prometer.

Al encontrarse en el mundo ya interpretado del uno, el existente encuentra también las historias, los textos, y se apropia de ellos en el acto de lectura. La primera función de la lectura consiste en sustraer al hombre de la caída en la facticidad y en el uno, creando una distanciaci3n que posibilita explicitar la suerte de ser en el mundo desplegado delante del texto (Ricoeur 1986, p. 114). Para ello es preciso entrar en el juego de los imaginarios: el mundo del texto es, en definitiva, una trascendencia en la inmanencia de las estructuras; dicha trascendencia, por m3s fant3siosa que sea la f3bula, la trama, no deja de ser una variaci3n imaginaria del mundo en la que el lector entra —supuesto lo que Coleridge llamaba *willing suspension of disbelief*— tan s3lo participando en el juego, haciendo jugar tambi3n 3l las variaciones imaginarias de su ego. (Ricoeur 1986, p. 370). Tan s3lo en virtud de esa doble variaci3n imaginaria es posible la efectiva fusi3n de horizontes, en que en definitiva consiste todo comprender (Gadamer 1975, p. 289), pues de otro modo no comprender3amos un texto ni lograr3amos captar en general el sentido de un suceso narrado en una historia.

En este punto radica adem3s el n3cleo de la hermen3utica —tomada ahora en un sentido m3s amplio que el inicialmente dado por Heidegger— pues aqu3 ha de tener lugar la applicatio del texto a nosotros mismos, lo cual hace transparente el modo de ser del existente en cuanto *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (Gadamer 1975, p. 323) expresi3n feliz pero casi intraducible de Gadamer, que Ricoeur parafrasea diciendo que «es la conciencia de estar expuesto a la historia y a su acci3n, de una manera tal que no se puede objetivar esta acci3n sobre nosotros, porque ella forma parte del fen3meno hist3rico mismo» (Ricoeur 1986, p. 58, 98). Gabriel Marcel hubiera llamado dimensi3n metaproblem3tica o misterio a esta imposibilidad de objetivaci3n, es decir, de tratar una cuesti3n como un problema cuyos datos pueden hacerme frente, ser puestos separados de m3 —entendido yo mismo como un sujeto constante—, pues esos datos son precisamente los que me hacen ser yo (Presas 1967, p. 26).

Esta funci3n hermen3utica es doble: por una parte, como dec3amos, se trata de suprimir la distancia, la extraneidad; por otra, de hacer propio lo que se interpreta. Al ejercitarse espont3neamente en la lectura, esa doble tarea hermen3utica aclara la diferencia entre la identidad de un car3cter tomado

como una cosa substancial y la ipseidad que se alcanza en la fidelidad y se concreta tan sólo como identidad narrativa. En este punto coinciden la obra del creador y la del lector, como dice Proust por boca de su personaje Marcel, pues «el deber y el trabajo de un escritor» es equiparable al «deber y al trabajo de un traductor» (Proust 1969, p. 240), ya que, en definitiva, la indagación del artista en su propia vida no tiene otra finalidad que la de recuperar lo propio —la mismidad— oscurecido, cegado, sepultado por las necesidades prácticas, los hábitos, todas las sedimentaciones de la costumbre que, como las arenas que va depositando un río de llanura en su desembocadura, terminan por impedir la libre circulación de las aguas. Aun en nuestra época de prosa —como decía Hegel al final de sus Lecciones de estética— el arte, a pesar de ser «cosa del pasado», conserva una insoslayable función crítica, que produce nada menos que «la liberación del espíritu del contenido y de las formas de la finitud» (Presas 1982, p. 69). En nuestro contexto diríamos que produce la liberación de la reificación que necesariamente encuentra el existente en el mundo cotidiano interpretado por el uno. «Ese trabajo del artista “—prosigue el novelista—”, ese trabajo de intentar ver bajo la materia, bajo la experiencia, bajo las palabras, algo diferente, es exactamente el trabajo inverso del que, cada minuto, cuando vivimos apartados de nosotros mismos, el amor propio, la pasión, la inteligencia y también la costumbre, realizan en nosotros, amontonando encima de nuestras impresiones verdaderas, para ocultárnoslas enteramente, las nomenclaturas, los fines prácticos que llamamos falsamente la vida» (Proust 1969, p. 246).

Y este trabajo debe recomponer la identidad de cada uno, en una narración coherente, pues retrocede hacia aquellos comienzos y hacia aquellas profundidades «donde yace, desconocido por nosotros, lo que realmente ha existido» (*Ibidem*).

Para el lector, el texto es una especie de «ficción heurística» —según el término que Kant aplica a las Ideas de la razón (KrV. A771; B799)— con la constante apelación a que quien lee ponga lo propio, encuentre lo propio, vislumbre su mismidad, pues, como sigue diciendo el personaje proustiano, «en realidad, cada lector es, cuando lee, el propio lector de sí mismo. La obra del escritor no es más que una especie de instrumento óptico que ofrece al lector para permitirle discernir lo que, sin ese libro, no hubiera podido ver en sí mismo» (Proust 1969, p. 264).

Según se desprende del análisis del acto de leer, dicha práctica consiste en una experiencia de pensamiento por la cual nos ejercitamos en habitar mundos

extraños a nosotros mismos (Presas 1987, p. 692). En este sentido, el relato atañe más a la imaginación que a la voluntad, aunque la noción de identidad narrativa sigue siendo una categoría de la práctica, ya que referirse a la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la cuestión acerca de quién ha hecho tal acción, quién es el agente, quién es el sujeto responsable. Sin embargo, la lectura comporta también un momento de desafío o de provocación; y esta provocación no se transforma en acción sino por una decisión que hace decir de cada uno: *Ici, je me tiens!* (Ricoeur 1990, p. 355). Así, pues, la identidad narrativa no equivale a una ipseidad verdadera más que en virtud de ese componente de volición y decisión que hace de la responsabilidad ética el factor supremo de la ipseidad. En este punto cobran todo su peso ontológico los análisis de la promesa y de la fidelidad de Gabriel Marcel y de Levinas, por ejemplo. Pero «los defensores del relato» podrían argüir, ante cualquier pretensión totalitaria de la ética de regir ella sola la constitución de la subjetividad, que «el relato jamás es éticamente neutro»; antes bien, se revela como «el primer laboratorio del juicio moral» (Ricoeur 1990, p. 167). De todos modos sigue en pie el hecho de que únicamente el lector, por su propia decisión, al convertirse a su vez en agente, en iniciador de acción, puede elegir entre las múltiples propuestas de justesse ética que le fueron ofrecidas por la lectura. En este punto la noción de identidad narrativa choca con sus propios límites y no le queda sino establecer una alianza con los componentes no narrativos que entran en la formación del sujeto actuante.

En este respecto y tan sólo a título ilustrativo no carece de interés recordar lo que sucede en la experiencia psicoanalítica, pues también ella es un laboratorio instructivo, no un laboratorio de experiencias irreales como las de la literatura de ficción, sino uno en el que se pone también de relieve el componente narrativo, ya que la psicoterapia se puede describir diciendo que «unos procesos interrumpidos se integran en una historia completa (que se puede narrar)» (Gadamer 1992, p.241). La finalidad de la cura es sustituir los fragmentos inconexos de la historia personal, que se ha hecho ininteligible e insoportable, por una historia coherente y aceptable en la cual quien se somete al análisis —que ha sido, auxiliado por el analista, el autor de tal historia— pueda reconocer su ipseidad. En la cura psicoanalítica aparece en efecto con bastante claridad como la historia de una vida se constituye por medio de una serie de rectificaciones aplicadas a relatos previos, lo cual, por otra parte, encuentra su *pendant* en la constitución de la identidad narrativa de pueblos y comunidades, como lo muestra ejemplarmente el caso del pueblo judío. En ambos casos, un sujeto —ya sea un individuo particular o una comunidad— se

reconoce en la historia que el mismo se cuenta a sí mismo sobre sí mismo (Ricoeur 1985, pp. 355 ss.).

Podríamos también aclarar la idea de la identidad narrativa en cuanto réplica poética que puede orientar a la reflexión en la búsqueda del estatuto ontológico de la mismidad, recordando la contraposición aristotélica de poesía y crónica. «La poesía es más filosófica y elevada que la historia» en el sentido en que ésta atiende sólo a lo particular y accidental, mientras que la poesía se atiende a lo que puede suceder. Al no estar atado al detalle confuso de los hechos, el poeta, el dramaturgo, el novelista, selecciona y reordena las acciones en la trama rígida de un mito, de una fábula —mediante lo que Ricoeur llama *mise en intrigue* (Ricoeur 1983, pp. 55 ss.). Al operar así con los «datos» el escritor pone en obra la verdad de una existencia, propone un mundo posible y en él una acción esclarecida precisamente por el sentido que cobra en ese mundo. Dicho de otro modo, si tenemos en cuenta que el sentido de los sucesos en la vida real se aclara, por así decirlo, desde el punto final hacia el que tendían sin que lo supiéramos, bien puede uno a veces pensar que en la vida real no pasa nada, como decíamos con Sartre; y que por ello hay que escoger entre vivir o contar. Porque solamente el relato ordena la insostenible incoherencia de todo existir, y lo hace en cuanto el orden narrativo elimina lo accesorio, lo no pertinente al fin de lo narrado- al sentido de la acción — conservando tan sólo los momentos que integran el ideal aristotélico de «una acción completa y entera, con un comienzo, un medio y un fin». En la vida real, tan sólo a posteriori nos percatamos de que un suceso inaugura una historia; pocas veces nos damos cuenta del medio donde se produce un cambio de fortuna con la claridad con que lo expone la obra artística; por último, casi nunca experimentamos el fin de la serie de sucesos con la intensidad con que lo arregla el arte, pues «ninguna acción tomada por sí misma es un fin (en este sentido de conclusión), sino en tanto que en la historia contada ella concluye un curso de acción, desata un nudo, compensa la peripecia por el reconocimiento, sella el destino del héroe con un acontecimiento último que clarifica toda la acción y produce, en el espectador la catharsis de la piedad y el terror» (Ricoeur 1986, p. 14).

Al ir viviendo, se va destruyendo toda forma definida, la existencia no está jamás concluida sino más bien retenida en la red de contingencias interpretadas por el uno, que la confunden, la fusionan caóticamente con lo que ella no es en propiedad. La operación del arte consiste en liberar de la opacidad de lo fáctico los momentos definitorios de la identidad del personaje; aunque irreal, esa identidad narrativa sirve de espejo y aclaración de la

identidad de la persona real. En la obra, decía Pirandello, «desaparecen los detalles inútiles; todo aquello impuesto por la lógica viva del carácter esta reunido, concentrado, en la unidad de un ser, digámoslo así, menos real y, sin embargo, más verdadero» por ello, Pirandello se anticipaba al dilema sartreano al confesar también que «en verdad, la vida o se vive o se escribe» (Presas 1975, p. 26).

Esta antinomia se revelaría como falsa si se atiende al hecho de que en verdad se escribe para interpretar la vida; y que la vida encuentra su identidad al reconocerse en una historia que se cuenta a sí misma, o que le cuentan los demás. Tal es quizás el sentido de la revelación que Marcel, el personaje de Proust, tiene al final de las laboriosas búsquedas de la *Recherche*, cuando, al cobrar conciencia del tiempo incorporado a su propia existencia y recuperado en las reminiscencias involuntarias y en la fidelidad a la futura obra, expresa: «La verdadera vida, la vida al fin descubierta y dilucidada, la única vida, por tanto, realmente vivida, es la literatura; esa vida que, en cierto sentido, habita a cada instante en todos los hombres tanto como en el artista. Pero no la ven, porque no intentan esclarecerla» (Proust 1969, p. 246). Con esto Proust no hace la apología de la literatura como *métier*, por así decirlo, sino que repite lo ya expresado por Sócrates, en el sentido de que una vida sin examen no merece ser vivida. Y este examen, esta literatura, es precisamente narrativo, en la medida en que —como dice Ricoeur— «comprenderse es apropiarse de la historia de su propia vida. Ahora bien, comprender esta historia es hacer el relato de ella, guiados por los relatos, tanto históricos como ficticios, que nosotros hemos comprendido y amado» (Ricoeur 1991, p. 25).

Bibliografía

- 1) GADAMER, Hans-Georg (1975), *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr.
- 2) GADAMER, Hans-Georg (1992), *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme.
- 3) HEIDEGGER, Martin (1988), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* Gesamtausgabe Bd. &3. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- 4) HEIDEGGER, Martin (1953), *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- 5) PRESAS, Mario A. (1967), *Gabriel Marcel*, Buenos Aires: Centro editor de América Latina.
- 6) PRESAS, Mario A. (1975), «Vida y arte en Luigi Pirandello», *Criterio*, Buenos Aires, XLVII, N° 1707-08.
- 7) PRESAS, Mario A. (1982), «La “muerte del arte” y la experiencia estética», *Diálogos*, Universidad de Puerto Rico, N° 40.
- 8) PRESAS, Mario A. (1987), «La magia del arte en el mundo desencantado», *Criterio*, Buenos Aires, LX, N° 1999-200.

INFORMACIÓN DEL AUTOR | AUTHOR AFFILIATIONS

Mario A. Presas es Profesor Extraordinario Consulto en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata. Doctor en Filosofía [~PhD Philosophy] por la Universidad Nacional de La Plata. Dirección Postal: Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de La Plata. Calle 48 e/ 6 y 7. 1900 La Plata, Buenos Aires, Argentina. Email: email: mapresas@yahoo.com.ar

INFORMACIÓN DEL TRABAJO | WORK DETAILS

[Artículo. Original] Licencia: CC. Con permiso del autor. Publicado como:

Presas, Mario A. «En busca de sí mismo». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Volumen 3, Número 4 [Diciembre de 2014], pp. 263–270. ISSN: 2254–0601.

Separata: No. Reedición: Si. Traducción: No. Licencia: Con permiso del autor. Publicado originalmente como:

Presas, Mario A. «En busca de sí mismo». *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 20, n°1 (1994) pp. 87-93. ISSN: 1852-7353.

INFORMACIÓN DE LA REVISTA | JOURNAL DETAILS

Disputatio. Philosophical Research Bulletin, ISSN: 2254-0601, se publica anualmente, bajo una licencia Creative Commons [BY-NC-ND], y se distribuye internacionalmente a través del sistema de gestión documental GREDOS de la Universidad de Salamanca. Todos sus documentos están en acceso abierto de manera gratuita. Acepta trabajos en español, inglés y portugués. Salamanca – Madrid.

E-mail: (✉) boletin@disputatio.eu | Web site: (🌐) www.disputatio.eu