



Bases ricoeurianas para un concepto filosófico de autobiografía

María Beatriz Delpech¹

Recibido: 19 de abril 2023 / Aceptado: 1 de agosto de 2023

Resumen. El presente artículo tiene como objetivo acuñar una noción filosófica de autobiografía, apoyándonos principalmente en la teoría de la identidad narrativa de Paul Ricoeur. Trazaremos los vínculos entre la narrativa y la vida con la ayuda de Jerome Bruner. Pondremos especial atención al aspecto social de estas narrativas, ya que nos lleva a una reflexión sobre las narrativas colectivas de la mano de Eva Illouz. Al problematizar el vínculo entre la esfera colectiva y la individual, buscamos discutir la noción de autobiografía en la obra de Ricoeur con algunos de sus intérpretes. Este recorrido irá enriqueciendo nuestra perspectiva para poder ensayar una noción filosófica de autobiografía que haga un aporte sustancial a la de identidad narrativa.

Palabras clave: autobiografía; Ricoeur; texto; Bruner; identidad narrativa; Illouz; psicoanálisis; historia.

[en] Ricoeurian Bases for a Philosophical Concept of Autobiography

Abstract. This article aims to coin a philosophical notion of autobiography, relying mainly on Paul Ricoeur's theory of narrative identity. We will trace the links between narrative and life with the help of Jerome Bruner. We will pay special attention to the social aspect of these narratives, since it leads us to a reflection on the collective narratives, taking into account Eva Illouz's work. By problematizing the link between the collective and the individual sphere, we seek to discuss the notion of autobiography in Ricoeur's work with some of his interpreters. This conceptual trajectory will enrich our perspective so as to be able to try out a philosophical notion of autobiography that entails a substantial contribution to that of narrative identity.

Keywords: autobiography; Ricoeur; text; Bruner; narrative identity; Illouz; psychoanalysis; history.

Sumario. 1. Introducción; 2. Narrativas y experiencias; 3. De la esfera colectiva a la individual; 4. Ricoeur y la autobiografía; 5. Conclusión: ensayar un concepto filosófico de autobiografía; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Delpech, M.B. (2024): "Bases ricoeurianas para un concepto filosófico de autobiografía", en *Revista de Filosofía* 49 (2): 545-564.

¹ Universidad de Buenos Aires
mbdelpech@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5992-5217>

1. Introducción

Los estudios sobre autobiografía se han concentrado, tradicionalmente, en el género literario desde diferentes perspectivas. Especialmente la filosofía lo ha abordado con diferentes marcos teóricos, pero siempre adoptando como objeto el género discursivo literario, un dispositivo que daba que pensar pero que no se modificaba bajo el impacto de la teoría. De algún modo, el acercamiento sigiloso al texto autobiográfico no consigue imprimir en él sus huellas.

Por eso nos proponemos, en esta ocasión, llevar la labor filosófica un poco más allá. Siguiendo la instrucción de Deleuze y Guattari de acuerdo con la cual “[l]a filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos”², nos preguntaremos por los objetos conceptuales que son el verdadero foco del abordaje filosófico en relación con la autobiografía. Aunque en ningún caso *ex nihilo*, trataremos de forjar un concepto filosófico de autobiografía que trascienda los límites del mero género literario. Nos serviremos de la antropología filosófica de Paul Ricoeur, quien se desplaza del trabajo sobre la subjetividad hacia la noción más compleja de identidad narrativa, y, de allí, hacia el ser humano capaz.³ El lugar de la narrativa textual en la elaboración de la respuesta a la pregunta “¿quién soy?” será fértil para ubicar el concepto de autobiografía. Nos proponemos, además, evaluar en qué medida esta nueva noción hace un aporte a la identidad narrativa ricoeuriana en función de su efectividad.

Como género literario, la autobiografía es un género contingente que representa un fenómeno limitado en tiempo y espacio, es decir, que se trata de un fenómeno de la cultura occidental que, por otra parte, no ha existido siempre. No pretendemos afirmar que no existen autobiografías escritas por autores o autoras no occidentales. No obstante, seguimos en esta apreciación a Georges Gusdorf quien, en su artículo de 1956 “Conditions et limites de la autobiographie”, sostuvo que

parecería que la autobiografía no puede ser encontrada por fuera de nuestra área cultural; uno podría decir que expresa una preocupación peculiar del ser humano occidental, una preocupación que ha sido provechosa en su conquista sistemática del universo y que ha comunicado a seres humanos de otras culturas. (p. 29)

Ahora bien, la pretensión de acuñar un concepto filosófico requerirá una transformación constitutiva del género motivada por una cierta aspiración de universalidad –universales en contexto, en las palabras de Ricoeur–, en un espacio de mostración del ser del ser humano en su manera de habitar el mundo. Como bien afirma Jerome Bruner, “mientras el acto de la escritura autobiográfica es nuevo bajo el sol –como la escritura misma– la narrativa auto contada es, desde todo punto de vista, antigua y universal”.⁴

² Deleuze y Guattari (2017), p. 8.

³ El término técnico que utiliza Paul Ricoeur es el de hombre capaz, heredero de una acepción de la palabra hombre que no había recibido aún el impacto de la reflexión feminista sobre el lenguaje. Elijo, no obstante, reemplazar hombre por ser humano ya que mi trabajo pretende llevar el pensamiento ricoeuriano más allá del propio Ricoeur y se sabe situado en un espacio teórico-práctico diferente del que él habitó.

⁴ Bruner (2004), p. 695. En todos los casos en los que la fuente no se encuentre en español, las traducciones son propias de la autora.

2. Narrativas y experiencias

En *Sí mismo como otro* (1996a), su obra más representativa respecto del tema de la identidad, Ricoeur esgrime una teoría de la identidad narrativa y afirma que “el arte narrativo confirma la primacía de la tercera persona para el conocimiento de lo humano”,⁵ ya que el “yo” es aquello de lo que hablamos, el héroe de una trama narrativa. Esto suscita múltiples interrogantes ¿Quién es el autor, narrador o protagonista de esa trama y cómo se relaciona con ella? ¿Es intercambiable el “yo” del que hablamos sin pérdida o ganancia de ningún tipo? ¿En qué medida puede pensarse como una autobiografía en la que alguien narra su propia historia? En su *Autobiografía intelectual* define al género autobiográfico de la siguiente manera:

Una autobiografía es ante todo el relato de una vida; como toda obra narrativa es selectiva y, en tanto tal, inevitablemente sesgada. (...) admito de buen grado que la reconstrucción de mi desarrollo intelectual que estoy emprendiendo no tiene más autoridad que cualquier otra efectuada por un biógrafo distinto de mí mismo.⁶ (1997, p. 13-14)

En el contexto de dicha definición, Ricoeur se refiere a la ausencia de distancia entre el personaje principal de la narrativa y el narrador que dice “yo” y que escribe en la primera persona del singular, lo que contradice ciertos postulados centrales de su obra de 1990. Por tanto, esta “ausencia de distancia”, comprendida de manera aislada del contexto del pensamiento y la obra del filósofo, puede desorientarnos. No caeremos en la trampa de editar el texto del autor para hacer una interpretación que sea ajena a su pensamiento. Intentaremos profundizar sobre la noción de autobiografía que, en rigor, Ricoeur no desarrolló, para trazar correspondencias y ampliar los alcances de la identidad narrativa. Al negar el privilegio de accesibilidad implicado por la reflexividad del acto de “contarse”, Ricoeur plantea preguntas filosóficas que producirán cambios en el género mismo, especialmente gracias a su concepción narrativa.

Partiendo de la caracterización de la narrativa desde la psicología de Jerome Bruner, trazaremos los vínculos entre la narración y la vida, precisamente para mostrar la efectividad de la narración. De Aristóteles a Danto, pasando por Geertz, Propp y Burke, la narrativa traspasó las fronteras de lo académico debido a que la teoría desbordaba irremediabilmente sobre nuestra manera más intuitiva de vincularnos con nuestra cotidianidad. En este sentido, Bruner, cuyos estudios estuvieron centrados en la investigación de los procesos de aprendizaje y el desarrollo intelectual de la infancia, reafirma la intuición narrativa implícita en nuestra *praxis* cotidiana subrayando la necesidad de “dar un paso hacia lo alto,” producto de un estímulo externo. Por tanto, se pregunta: “¿por qué a los estudiantes no les resulta conocida

⁵ Ricoeur (1991), p. 42.

⁶ Para Ricoeur, biografía y autobiografía serían relatos cuya autoridad no difiere en relación a la veracidad de su contenido, teniendo en cuenta la selectividad y el sesgo con el que se recortan los contornos de la experiencia para conformar la concordancia narrativa. Digamos que, las más de las veces, seleccionamos aquellos acontecimientos que podemos hacer compatibles entre sí en su adscripción a un mismo sujeto. No obstante, en la autobiografía nos encontramos con una “ausencia de distancia” entre el narrador y el personaje principal. No así con relación al autor.
El privilegio de accesibilidad, ¿refiere a acontecimientos internos también, a estados mentales en proceso? Interpretar esos estados implica una vía larga a través de la cultura, el lenguaje, etc. que trataremos de abordar a lo largo del presente trabajo.

su [la de Aristóteles] *peripéteia* tanto como la menos mágica idea geométrica de la hipotenusa de un triángulo rectángulo?”⁷ Ser capaces de analizar y describir las circunstancias en que una secuencia de acontecimientos se transforma en un relato nos permite comprender mejor nuestra humanidad, nuestro propio modo de habitar. Salir de una explicación ingenua de las narrativas que nos constituyen a diario es también estar atentos y ser celosos de la forma que le imponemos a la realidad cuando la tejemos en la trama del relato. Porque el relato tiene la capacidad de moldear la experiencia de manera tal que ni siquiera requiere de una referencia a cosa alguna en el mundo. Retomando la clásica distinción de Frege entre sentido y referencia, Bruner nota que aun cuando los relatos no denoten, le dan sentido a las cosas: “Y sin embargo es justamente ese sentido de las cosas, que a menudo deriva de la narrativa, el que hace posible a continuación la referencia a la vida real.”⁸ Describir y profundizar nuestro conocimiento de la naturaleza y usos de las narrativas es, o debería ser, un eje estructurador de todo proyecto pedagógico, porque corremos el alto riesgo de que el uso se transforme en abuso y que el valor epistemológico de la narrativa se vaya diluyendo. Sin lugar a dudas “la narrativa, incluso la de ficción, da forma a cosas del mundo real y muchas veces, les confiere además una carta de derechos de realidad”.⁹ Y esto ocurre a una velocidad y con un automatismo tal que la mayoría de las veces no nos percatamos de la enorme influencia de los relatos en la construcción de nuestra realidad y su sentido.

Si bien en *Tiempo y narración* encontramos cierta insistencia de Ricoeur en una ruptura entre la prefiguración de la experiencia y la configuración del relato, como ha señalado David Carr en *Tiempo, narrativa e historia*, de hecho, dicha insistencia parece más un corte realizado por el análisis filosófico con el fin más bien de resaltar la semántica de la acción, que de cortar la realidad por sus articulaciones naturales. Todo elemento que pertenece a nuestra experiencia temporal cuenta con “una narratividad incoativa que no procede de la proyección ... de la literatura sobre la vida, sino que constituye una auténtica demanda de narración”¹⁰. De hecho, no duda Ricoeur en hablar de una estructura pre-narrativa de la experiencia. Lo problemático está en el concepto de pertenencia. La reflexión que implica la memoria sobre un acontecimiento nunca es del todo adecuada a sí misma, es decir, el recuerdo no es igual a lo recordado, ya que el acontecimiento siempre desborda el sentido que una narrativa intenta fijar. Por eso la experiencia temporal muda no nos es accesible filosóficamente más que a través de la vía larga, del costado objetual de la experiencia, con la inescapable mediación simbólica que nos permite cubrir la brecha de nuestra historicidad, es decir, la que existe entre el tiempo vivido y el tiempo objetivo.

La temporalidad no se deja decir en el discurso directo de una fenomenología, sino que requiere la mediación de un discurso indirecto de la narración... Nuestra hipótesis de trabajo quiere *considerar la narración como el guardián del tiempo* en la medida en que no existiría tiempo pensado si no fuera narrado. (Ricoeur, 2006, p. 991)

⁷ Bruner (2013), p. 17.

⁸ Bruner (2013), p. 21.

⁹ Bruner (2013), p. 22.

¹⁰ Ricoeur (2003), p. 144.

No parece haber un distanciamiento alienante ni siquiera en la noción de experiencia muda temporal.¹¹ De acuerdo con Ricoeur, la discontinuidad que Carr analiza como potencialmente alienante, se transforma en posibilidad de innovación semántica que enriquece el significado. Queda claro en el análisis de la circularidad de la Mimesis que “mientras pongamos de modo unilateral la consonancia sólo del lado de la narración y la disonancia sólo del de la temporalidad ... perdemos el carácter propiamente dialéctico de la relación”.¹² No se trata de una discordancia entre el relato y una secuencia de experiencias caótica y sin significado, “sino más bien de la diferencia entre nuestra experiencia vivida en términos de pasado, presente y futuro y la aparente indiferencia del tiempo cósmico a estas distinciones”.¹³ Esta aporía de la temporalidad hace a la riqueza del círculo hermenéutico que rige nuestro acceso al pasado. Este debate de Carr con Ricoeur nos interesa particularmente porque la memoria de los acontecimientos particulares, atravesada como está por los relatos de las tradiciones narrativas a las que pertenecemos, hacen inteligible la variable temporal y social que constituye la materia prima de las identidades colectivas que son, nada y más y nada menos, el objeto de la historia.

Si bien David Carr, en su artículo de 2020 “*Personal Identity is Social Identity*” no hace referencia a la obra de Ricoeur, propone una reflexión sobre la condición narrativa de la experiencia que es estrictamente ricoeuriana.¹⁴

La idea de la vida como una lucha constante por crear una identidad narrativa, teniendo que revisarla y actualizarla repetidamente, tiene sentido solo si aceptamos la premisa de la perspectiva que sostiene que vivir la vida es como contar una historia, o más adecuadamente, como vivir y actuar una historia. (Carr, 2021, s/p)

La empresa filosófica de Ricoeur demuestra que se trata de una premisa compleja con implicancias metafísicas y antropológicas que hacen un enorme aporte a nuestra comprensión del fenómeno humano y del campo práctico en el que habitamos.

3. De la esfera colectiva a la individual

Como nota Ricoeur, cuando sospechamos que hay rupturas, desacuerdos o desavenencias entre nuestra experiencia y el modo en que una cultura determinada o un relato determinado la aborda, nos preguntamos por el poder de las narrativas para estructurar dicha experiencia del mundo. Sin dudas la sedimentación simbólica produce un suelo semántico sobre el que se entreteje nuestra narración y, por tanto, la atención al relato es parte de la herencia contextual en la que Ricoeur piensa y produce. Si partimos del contexto colectivo cultural que hace posible y probable la

¹¹ Véase, Pellauer (1989).

¹² Ricoeur (2003), pp. 441-142.

¹³ Pellauer (1989), p. 287.

¹⁴ Las principales críticas de Carr al pensamiento de Paul Ricoeur se dirigen a los argumentos del primer tomo de “Tiempo y narración”, en el que, de acuerdo con Carr se subraya el carácter activo de la narración como acto de la imaginación y no como mera experiencia vivida, es decir, que la experiencia del tiempo es prenarrativa pero no es una narración. Esto “implica para Carr que *Temps et Recit* fracasa en su pretensión de erigirse en una consideración alternativa viable al imposicionalismo presuntamente sostenido por Mink y White” (Tozzi, 2011, p. 19). No obstante, Ricoeur en sus obras posteriores corrige esta posición al encontrarse con la criba del testimonio y pensar la experiencia fenomenológica del tiempo con elementos temporales como la databilidad.

inclinación por el relato, especialmente en relación con la primera persona, debemos tener en cuenta una premisa simbólica y social constituida por la manera en que el psicoanálisis se ha fundido con los pilares estructurales de la subjetividad occidental en el siglo XX. No por nada Busacchi (2008) encuentra a Ricoeur dialogando a lo largo y ancho de su obra posterior a 1965 con Freud. Asimismo, Freitas (2015) concluye que Ricoeur se vuelve un eximio lector de Freud porque ninguna tradición filosófica que pretenda pensar la subjetividad puede ignorar ya el discurso del psicoanálisis. Para comprender la importancia del tejido psicoanalítico cultural del pensamiento sobre la subjetividad, seremos asistidos por la sociología de la cultura de la mano de Eva Illouz.

El psicoanálisis, sabemos, es una disciplina que se apoya fuertemente en la potencia narrativa. Por eso Illouz, en *La salvación del alma moderna*, ha notado que el discurso terapéutico no es solo un cuerpo de conocimientos formal y especializado, sino también “un marco cultural que orienta las autopercepciones y las concepciones de otros y genera prácticas emocionales específicas”.¹⁵ En consecuencia, es difícil afirmar que alguna reflexión pueda escapar a este marco, incluyendo las inquietudes que motivaron al propio Ricoeur, cuyo pensamiento guía nuestro recorrido.

Me interesa traer a la presente reflexión el trabajo que Illouz ha llevado a cabo sobre el discurso psicoanalítico especialmente porque su interés es mostrar cómo una nueva forma cultural o nuevo lenguaje transforma las autocomprensiones y desborda sobre las relaciones sociales y la acción. Fundamentalmente, porque se trata de un discurso del yo, cuya canonización silenciosa es contemporánea con el surgimiento de la literatura crítica y teórica sobre la autobiografía, que trataremos de abordar a continuación desde una perspectiva filosófica.¹⁶ No parece ser una casualidad que la narrativa terapéutica propuesta por el psicoanálisis se transformara en un núcleo gravitacional que articula y emite a la vez las estructuras fundamentales de la ontología occidental relacionada con el sujeto, al mismo tiempo que las narrativas que efectivamente se ocupan del “yo” llamen la atención de críticos y teóricos. Parece haber una retroalimentación necesaria entre el interés teórico de los intelectuales de una época y la simbólica circulante. Este contenido simbólico está atravesado por ciertos discursos culturales. Al estudiar la cultura hay que notar que el lenguaje terapéutico tiene la virtud de ser cualitativamente un nuevo lenguaje del yo del que prácticamente no hay antecedentes y que ha “reformulado el nivel más profundo de los símbolos identitarios”¹⁷ de la entidad difusa que conocemos como civilización occidental. Se trata de un discurso que encarna una visión ontológica culturalmente situada. “El desafío es entonces comprender de qué manera la cultura constituye las relaciones sociales sin ser nunca completamente autónoma de ellas” (2010, pág. 22). Esta interdependencia en la que, de acuerdo con Illouz, lo nuevo siempre se sobrepone a lo viejo, es recogida y ampliada también en la definición de “cultura” que el historiador Roger Chartier propone en *Escuchar a los muertos con los ojos* (2012):

¹⁵ Illouz (2010), p. 25.

¹⁶ James Olney ubica su surgimiento en 1956 con el ensayo de Georges Gusdorf, “Conditions et limites de l'autobiographie.” Si bien este ensayo se inscribe dentro de una práctica que tiene antecedentes – (Dilthey, 1944) (Misch, 1907-1959) (Shumaker, 1954) (Clark, 1935) (Burr, 1909)–, “todas las preguntas e inquietudes que han preocupado a estudiantes de la autobiografía de 1956 hasta 1978 fueron por primera vez completa y claramente expuestas y recibieron una comprehensiva y brillante, aunque necesariamente breve, consideración” (1980, pág. 9).

¹⁷ Illouz (2010), p. 16.

De la proliferación de acepciones de la palabra “cultura”, retengo una, aunque provisoria: aquella que articula las producciones simbólicas y las experiencias estéticas sustraídas a la urgencia de lo cotidiano, con los lenguajes, los rituales y las conductas gracias a los cuales una comunidad vive y reflexiona su vínculo con el mundo, con los otros y con ella misma. (22)

En esta misma línea, Illouz toma la cultura como una red de discursos simbólicos que se relaciona constitutivamente con las relaciones sociales que la conforman. Por eso, aquello a lo que tantas veces nos referimos como una entidad independiente y separada de nuestras interacciones cotidianas, es pensado aquí como intrínsecamente conectado. La cultura no es una red discursiva y no se cierne en el nivel semántico de los discursos, sino que es, ante todo, su vínculo con la sintaxis que le provee la acción social. No obstante, vínculo y campo práctico son entramados complejos que la definición de Chartier recoge.

Tanto la sociología como la filosofía tienen interés en comprender “(...) cómo y dónde los textos afectan la acción y cómo la semántica y la pragmática se conectan la una con la otra (...)”.¹⁸ Illouz, respondiendo, postula dos maneras fundamentales en que las narrativas se entretajan con la acción. En primer lugar, en continuidad con la tradición del pensamiento que comienza con Platón, a través de la cognición. En segundo lugar, y adoptando una perspectiva que ha sido caracterizada como “giro afectivo”¹⁹, a través de las emociones. “(...) Tal como lo sostuvo Paul Ricoeur, los textos introducen una distancia entre la inmediatez de la experiencia y el yo, y en esa distancia codifican la experiencia”.²⁰ Pero los textos no son códigos congelados.

Illouz considera que las ideas y los significados pueden devenir dominantes no sólo cuando son institucionalizados sino también cuando nos ayudan a “hacer cosas”, esto es, movernos lo más fácilmente posible dentro del campo práctico que habitamos. Para eso propone

(...) la hipótesis de que las ideas más exitosas – tal como indudablemente lo ha sido el psicoanálisis – son aquellas que pueden satisfacer tres condiciones: deben “de alguna manera” encajar en la estructura social, eso es, darle sentido a la experiencia social de los actores (por ejemplo, la rápida transformación económica, los patrones demográficos, los flujos inmigratorios, la movilidad social hacia abajo, la ansiedad por el estatus); deben proporcionar una guía para ciertas áreas cargadas de conflictividad de la conducta social (por ejemplo, la sexualidad, el amor o el éxito económico) y deben ser institucionalizadas y puestas en circulación en el marco de redes sociales. (Illouz, 2010, pp. 34-35)

De acuerdo con Illouz, en sus *Lecciones introductorias*, Freud ubica la identidad dentro de la esfera de la vida cotidiana y, simultáneamente, borra la distinción entre

¹⁸ Illouz (2010), p. 31.

¹⁹ “Una de las tradiciones recientes que, aunque desarrollada en principio a partir de una relación íntima con las disputas producidas al interior de las teorías de género, más ha impactado sobre la teoría política y social es, seguramente, el llamado ‘giro afectivo’.” Macon (2013), p. 2. Entre los intelectuales que conforman dicho “giro” se encuentran Arlie Hochschild, Viviana Zelizer en sociología, Catherine Lutz en antropología, James Jasper, Francesca Polletta y Jeff Goodwin en ciencias políticas, además de Martha Nussbaum en la filosofía práctica. Los desarrollos académicos de Illouz en su pertenencia a este giro lamentablemente exceden los límites del presente artículo.

²⁰ Illouz (2010), p. 32.

patología y normalidad. De ese modo, Freud produce un doble movimiento, es decir, al colocar en la esfera de la vida cotidiana el proyecto psicoanalítico del yo, le quita su familiaridad produciendo o mostrando el espacio de extrañeza dentro del seno mismo de la interioridad. Traduce con claridad la experiencia de ser sí mismo como otro. En vez de normalizar la conducta, como podría pensarse, la patologizó “e hizo de las hermenéuticas psicológicas –la sospecha de que los significados profundos están ocultos en el yo– una característica rutinaria de la acción social”.²¹ Como lector de Freud, Ricoeur subraya que la metapsicología freudiana es realmente una teoría sobre el sujeto que parece encontrar su fundamento en el ejercicio mismo de una elaborada y original hermenéutica de la sospecha.²² Dicha hermenéutica reflexiva y arqueológica, interpreta Ricoeur, implica un descentramiento de la conciencia, que da cuenta de que “el foco del sentido no es la conciencia sino otra cosa”.²³

... a medida que la ‘hermenéutica de los símbolos’, pasando por el ‘largo desvío’ del freudismo, se relaciona con la ‘filosofía de la reflexión’ por medio del concepto de ‘arqueología del sujeto’, el problema de la inscripción del discurso freudiano en una filosofía reflexiva ... parece encontrar aquí su solución. De hecho, según Ricoeur, es precisamente este concepto el que vincula al psicoanálisis de Freud con la filosofía de la reflexión y la vuelve, finalmente, concreta. (Freitas, 2015, p. 98)

En consecuencia, obliga a la pregunta por el sentido en la que el sujeto no puede más que preguntarse por su origen, su identidad y su destino. Así, la reflexión abstracta, explica Freitas (2015), comienza a transformarse en una reflexión concreta al interior de la fenomenología, es decir, en la interpretación filosófica que Ricoeur hace de Freud.²⁴

En congruencia con las líneas de análisis de Bruner, también de Chartier y del propio Ricoeur, Illouz destaca la “continuidad entre los esquemas mentales o culturales que estructuran un texto y las categorías mentales o culturales a través de las cuales muchos observadores captan el mundo de un texto”.²⁵

Illouz focaliza en el momento exacto en que el texto se pone en práctica a través de la acción cultural. Ella observa que el éxito del discurso terapéutico, o mejor los discursos terapéuticos, radica en su representabilidad, su capacidad para transformarse en una reflexión concreta. A modo de *performance* teatral, el texto terapéutico es representado desde siempre en la consulta del psicoanalista y desde ese conjunto de acciones se va contagiando el resto de las prácticas sociales, desde la charla íntima con amigos/as hasta los *talk shows* tan famosos al final del siglo pasado. La cultura como esquema virtual se actualiza a través de textos que son puestos en práctica, que son representados en las acciones sociales de individuos que conforman una comunidad. Illouz concluye que la narrativa terapéutica organiza en el siglo XX los relatos acerca del yo, más específicamente el discurso autobiográfico, a través de la forma tanto como del contenido.

²¹ Illouz (2010), p. 68.

²² Freitas (2015), p. 104.

²³ Ricoeur (1990), p. 52.

²⁴ Véase especialmente el apartado “Método hermenéutico y filosofía reflexiva” del libro primero y el libro tercero de *Freud: una interpretación de la cultura* de Ricoeur (1990).

²⁵ Illouz, (2010), p. 102.

La narrativa de autoayuda y la de la autorrealización es una narrativa de la memoria y de la memoria del sufrimiento, pero es simultáneamente una narrativa en la que el ejercicio de la memoria trae una redención respecto de ella. Un elemento central de esta narrativa es el supuesto de que uno ejercita su propia memoria del sufrimiento para liberarse de ella.²⁶ (Illouz, 2010, p. 233)

Una y otra vez encontramos, entre los principales críticos o ensayistas que se dedican a esclarecer las funciones del relato autobiográfico, la salvación o la revancha personal como tareas desempeñadas a través de la autobiografía. Se trata de un modo de hacer memoria que tiene un objetivo y un sesgo específicos. No obstante, aunque es cierto que en múltiples ocasiones, al menos en parte, funciona como medio de auto-salvación y esconde la íntima intención de una apologética y una teodicea individual, la autobiografía es un reconocimiento²⁷ de sí por sí, ante otros.

La identidad narrativa, según Ricoeur, es el resultado de un rodeo largo a través de las obras, obras que son recordadas y narradas buscando respetar cierta coherencia en el estilo y el plan de vida. “Si, en efecto, hay que pasar necesariamente por la figuración de sí, ello implica que el sí mismo se objetiva en una construcción, que algunos llaman, precisamente, ‘yo’”.²⁸ En sus primeras reflexiones sobre la identidad narrativa en *Tiempo y narración III* encuentra ya la afinidad con la experiencia psicoanalítica en relación con el reconocimiento cuando afirma que “el sujeto se reconoce en la historia que se cuenta a sí mismo sobre sí mismo”.²⁹ Sin embargo, en *Sí mismo como otro*, el uso conceptual y categorial de todos estos términos (sobre todo de “narrativa”) no termina de definir cómo, cuándo, etc., es decir, las condiciones reales de su efectividad. Es evidente todo aquello que no es: la identidad narrativa no es un diario, no es un libro, no es un epitafio ni el conjunto no ordenado de relatos orales acaecidos en conversaciones o sesiones de terapia. No es ninguna instancia en particular, no obstante, es el discurso que da estructura y sentido a todas ellas, las hilvana otorgándoles permanencia, temporalidad e identidad sin totalización. Sin embargo, la identidad narrativa no es un algo, un *locus* de referencia para un yo, sino un espacio de posibilidades de constitución del ser sí-mismo que se despliega en el marco de una cultura como un rango de potencialidades: de la experiencia presente e inmediata a la constitución temporal de un pasado y un porvenir; de la experimentación aislada de un acontecimiento después de otro, a la escritura más acabada de la autobiografía; de la espontaneidad del cotidiano al análisis del coloquio en el diván del psicoanalista.

Parece regir la perspectiva adoptada hasta aquí, el adagio socrático de acuerdo con el cual “una vida sin examen no es vivible para el ser humano”³⁰, o lo que es una posible interpretación, la vida “vivable” debe narrarse. Pero no se trata de convertir a Sócrates en la vara con la que medimos la cantidad de examen necesario para considerar a una vida “vivable”. Más bien, se trata de constatar la necesidad de definir lo humano a partir de una capacidad muy específica de ser constituido a través

²⁶ El trabajo de memoria en el nivel colectivo al que Ricoeur se dedica en profundidad en su gran obra *La memoria, la historia y el olvido* (2010b) refiere implícitamente a esta premisa enunciada por Illouz.

²⁷ Ricoeur dedica una obra entera a la cuestión del reconocimiento, *Caminos de reconocimiento*. Abordar esta temática enriquece nuestra discusión desviaría la atención conceptual de nuestro argumento.

²⁸ Ricoeur (1999), p. 228.

²⁹ Ricoeur (2006), p. 999.

³⁰ Platón (1999), p. 32.

de una operación narrativa, de mínima o de máxima. Es el lugar de la narración efectiva y concreta, el espacio del examen, del análisis.³¹

En resumen, en el presente apartado intentamos responder a la pregunta por la relación estrecha entre la narración y la identidad, a partir de la influencia del psicoanálisis en la cultura occidental, con el propósito de justificar la dependencia entre la narratividad y la constitución de la identidad y la vida humana. La explicación aquí provista no está exenta de perplejidades, especialmente en relación a la autoría de las composiciones identitarias. Debemos adentrarnos en la noción de autobiografía para poder comprender su vínculo con la teoría narrativa de Paul Ricoeur.

4. Ricoeur y la autobiografía

El trabajo de Ricoeur adopta siempre una perspectiva filosófica con respecto a la narrativa, sea autobiográfica o no. Obviamente se ha dedicado al análisis de obra, paradigmáticamente en el segundo tomo de *Tiempo y narración*, pero con un objetivo y con herramientas de índole filosóficas. Esta perspectiva siempre crítica y siempre reflexiva no puede limitarse a evaluar la compatibilidad de la teoría con el género literario.³² “Philippe Lejeune, por ejemplo, ha visto en los análisis de Ricoeur la esperanza de ‘ir más allá de la antinomia de la verdad versus la ficción’ y ha sugerido que la teoría autobiográfica estaba quizá entrando en sus ‘años ricoeurianos’”.³³ ¿Qué podía significar esto que, lamentablemente, no ocurrió? En rigor, la teoría sobre la autobiografía abarca trabajos desde la historiografía, que puso su atención en el aporte de Hayden White, hasta la crítica literaria, que solo de manera dispersa ha hecho referencia al trabajo de Ricoeur y siempre en el marco de las Letras.³⁴ Como consecuencia, los enfoques no han podido subvertir la estructura literaria del género autobiográfico más allá de los límites impuestos por la literatura, por más amplios que sean. Dicho de otro modo, la autobiografía es pensada como un texto escrito y publicado en forma de libro.

Por su parte, Ricoeur no ha desarrollado su hermenéutica del sí y su correspondiente teoría de la identidad narrativa en referencia directa con la autobiografía. Esto puede suponer un silencio como marca de una ausencia. No desconocemos que, por ejemplo, en *Tiempo y narración*, encontramos siete referencias a la autobiografía. Pero, como reconoce Crowley, en su artículo “*Paul Ricoeur: the Concept of Narrative Identity, the Trace of Autobiography*”, solo dos son de relevancia para el análisis del género.³⁵ Sea de estas referencias lo que fuere, Ricoeur ha realizado escasas observaciones sobre el tema y este silencio es leído con recelo.³⁶ Crowley arriesga una hipótesis

³¹ Ricoeur (2006), p. 998.

³² Por el contrario, existen lecturas que captan con mayor profundidad la relación entre la hermenéutica de Ricoeur y la autobiografía. Es el caso de Lythgoe (2023) quien concluye, luego del análisis de *Tiempo y narración*, que “el vástago directo de la articulación entre la historia y la ficción no es la identidad narrativa sino la autobiografía”. Tal vez no tiene sentido disociar muy tajantemente la autobiografía de la identidad narrativa y los relatos de vida, sino tratar de pensar el ensanchamiento conceptual que permite pensar una identidad autobiográfica como matriz filosófica de la identidad personal.

³³ Popkin (2005), p. 33.

³⁴ Véanse, Varner Gunn (1982); Sheringham (1993); Crowley (2003); Lénárt-Cheng (2016), Rivera Godoy-Benesch (2016), entre otros.

³⁵ En rigor, para un análisis detallado de dichas menciones, véase Lythgoe (2023), pp73-77.

³⁶ Confieso que, si bien establezco fuertes líneas de contacto entre la teoría ricoeuriana de la identidad narrativa

según la cual el silencio de Ricoeur se debe a que la autobiografía socava su noción de identidad narrativa al reforzar su aspecto más inestable:

Si la identidad narrativa es inherentemente inestable entonces la autobiografía provee la articulación ejemplar de dicha inestabilidad. No obstante, Ricoeur no acepta el desafío de la autobiografía. En cambio, circunscribe la identidad narrativa dentro de una teoría de la acción ética más amplia y el análisis de Levinas sobre conservar una promesa. (Crowley, 2003, p. 4)

Él está convencido de que Ricoeur se da cuenta de que la autobiografía trastorna la identidad narrativa y que es esta la verdadera razón de su renuencia a abordar el tema. Crowley sostiene “que la formulación de Ricoeur de la identidad narrativa no es solo superficial en su consideración de la autobiografía sino que la autobiografía revela los límites del abordaje hermenéutico de Ricoeur respecto de los textos”.³⁷ De acuerdo con esta interpretación, Ricoeur deja atrás la cura por la palabra de Freud e impone un modelo de identidad narrativa basado en la mediación ficcional del héroe de novela en tercera persona y, por tanto, desdibuja la posibilidad de llegar al “sí mismo” a través del “sí” autobiográfico. Considero que el cambio del ejemplo de la cura en Freud por el héroe de la novela no abandona bajo ningún concepto una perspectiva que tomaba como paradigma el “sí mismo” de la autobiografía, género que nunca analiza. En todo caso la idea de trama se ve mejor reflejada en el trabajo ficcional de la novela, mientras que parece al menos apresurado trazar una correspondencia evidente entre el coloquio analítico y la autobiografía. Nuestra hipótesis sostiene que no se trata de subordinar el texto a la acción, como sugiere Crowley, sino de una ampliación de la noción de texto que se extiende a la acción ética. La base siempre es la prefiguración de la experiencia que afirma la Mimesis I³⁸ y que tiene como consecuencia que el mundo de la *praxis* no aparezca en un momento ulterior para estabilizar el significado, sino que se imponga como el *a priori* de la teoría. La configuración produce el contenido y el límite. Tal como evalúa Lénart-Cheng³⁹, el artículo de Crowley se transforma paulatinamente en un “ataque no solo sobre el concepto de identidad narrativa, sino sobre la empresa filosófica de Ricoeur entera”⁴⁰ y pierde toda capacidad de reconocer los esfuerzos de Ricoeur por producir mediaciones fértiles. Crowley acusa, finalmente, a Ricoeur de tratar al lenguaje como una herramienta al servicio del autoconocimiento y de utilizar, en su propia autobiografía, un “yo” que es un significante que autoriza un sí mismo referencialmente verificable. “Este último cargo no es sólo erróneo, sino que no viene

y autobiografía, no me genera sospecha alguna respecto de las razones por las que el autor no se dedicó a desarrollar este vínculo.

³⁷ Crowley (2003), p. 6.

³⁸ Mimesis I es una tesis ontológica de base sobre la que se erige el mundo de la vida y la identidad de cada ser humano. Hay que reconocer que, en el décimo estudio de *Sí mismo como otro*, donde se dedica más directamente a evaluar las implicancias ontológicas de la teoría, no se refiere directamente a la reflexión mimética. No obstante, las acciones, comprendidas dentro de la categoría más amplia de acontecimientos, tienen una existencia extratextual, como parece sugerir el propio Ricoeur. Así es como lo interpreta Begué, quien afirma que “Mimesis I es la reserva ontológica que nuestra pertenencia al ser despliega a través del mundo de la cultura, del lenguaje y de la acción humana” (Begué, 2002, p. 176).

³⁹ A su turno, Lénart-Cheng desarrolla su propia objeción en relación con la terminología elegida por Ricoeur para referirse a la “representación”. Para una respuesta contundente a esta objeción véase Lythgoe (2023).

⁴⁰ Lénart-Cheng (2016), p. 358.

al caso, ya que la empresa filosófica entera de Ricoeur depende de la condición de que el marco referencial sea necesariamente reemplazado por uno refigurativo”.⁴¹ El problema fundamental del enfoque de Crowley es su abordaje desde una trayectoria teórica que no pertenece a la filosofía y que ancla las referencias al análisis de un género literario que Ricoeur no trabajó.

Tengamos en cuenta que las escasas referencias a la autobiografía que aparecen en *Tiempo y narración* también pueden ser leídas como la anticipación de un tema que luego ocuparía un lugar en la reflexión. No obstante, *Sí mismo como otro* “presta relativamente poca atención a la autobiografía como género literario”⁴² para adoptar la noción más amplia de “historia de vida” como una narrativa que puede ser escrita, oral o hasta formulada solo en la interioridad de una conciencia individual. Se refiere más a una teoría narrativa que tiene que ver con las funciones y estructuras del relato que con la escritura misma, no centralmente problematizada en el texto del 90. De acuerdo con Popkin, identidad narrativa, en términos de relato o historia de una vida, es prácticamente equivalente a autobiografía. La autobiografía, como género literario, refuerza esa inestabilidad constitutiva que acecha toda narrativa, ya que “participa en las características tanto de la historia como de la ficción (...) Por tanto, la identidad narrativa se vuelve el nombre de un problema, al menos tanto como una solución”.⁴³

Si la narrativa estaba inspirada en la literatura y la identidad narrativa en la noción de personaje de una novela, pero en ninguno de los dos casos esta inspiración ponía a la reflexión en el marco de una teoría o una crítica o un análisis literario, fue quizá porque Ricoeur mantuvo el marco filosófico de su pensamiento. En consecuencia, es importante que la noción de autobiografía que forjemos surja de su origen como género literario pero que se incorpore a un nuevo contexto filosófico y se transforme ¿Qué función o estructura de la narrativa autobiográfica realiza un aporte significativo a la noción de identidad narrativa? Sin dudas sobrepasa la escritura, pero no la relega o desacredita, sino que de hecho la vuelve paradigmática.

Las paradojas que forman parte de la identidad narrativa, que Ricoeur analiza en su conferencia “*Les paradoxes de l’identité*” de 1995, son también problemas constitutivos de la autobiografía. Recordemos que la primera paradoja de la identidad, en relación con el tiempo, tiene dos polos: “(...) de un lado, la identidad *idem*, a pesar del tiempo, sustancial o estructural, del otro lado, la identidad *ipse*, a través del tiempo, memorial y promisorio”.⁴⁴ Para responder a la pregunta “¿quién?”, las personas se refieren a ambos aspectos de su identidad y, por tanto, recurren a la mediación narrativa con el objetivo de integrar los tiempos y los cambios. Se trata de un relato que permite sostener, dar estabilidad en la medida de lo posible, a la discordancia entre el carácter y la identidad de acuerdo con la promesa. La narrativa no da garantías absolutas a los fines de evitar el desgarramiento entre ambos aspectos, pero se presenta como una identidad que logra acoger los polos de manera dialéctica. Esta paradoja no se resuelve, sino que se inscribe en la aporía de la temporalidad. El ser humano, precisamente por esta aporía que no termina de cerrar nunca la brecha del tiempo cosmológico indiferente al tiempo de la experiencia humana vivida,

⁴¹ Lénárt-Cheng (2016), p. 359.

⁴² Popkin (2005), p. 44.

⁴³ Popkin (2005), p. 44.

⁴⁴ Ricoeur (1996b), p. 202.

se encuentra en una aventura relativamente autónoma. La indiferencia del tiempo objetivo no produce necesariamente sinsentido, sino que deja a la especie humana librada al ejercicio de sus capacidades. No se trata solo de la experiencia temporal, sino de la capacidad reflexiva de la memoria de volver sobre las acciones y los acontecimientos, agregando conciencia a la naturaleza y dejando huellas, trazos de la propia trayectoria en la forma de palabras y sus significados. La autobiografía es un modo de inscribir el fenómeno humano en un tiempo que está más allá de su experiencia y que lo conecta con el tiempo objetivo. Es la manifestación del deseo de perdurar en una memoria que desborda la subjetividad. Construye a través de un relato o de varios relatos un “yo” para los otros.

En este sentido, la partícula “auto” en la autobiografía nos indica en la dirección del reconocimiento de una identidad en un relato que también es “para mí” y no tanto en la dirección de la autoría de dicha historia. Conserva, así, la equívocidad de la noción de autor/a⁴⁵ que admite la necesidad del dejarse decir por otros, en especial en lo que respecta al comienzo y al final del relato. Por eso también es el lugar paradigmático de la imbricación entre historias que hace temblar la idea de una unidad narrativa. Las dialécticas entre *idem e ipse* y entre *ipse* y la alteridad son acogidas en la estructura autobiográfica. Su elemento historiográfico muestra que estas relaciones con las historias de otros son las huellas sobre las que se contrasta el contorno de lo relatado. Dicho de otra manera, la participación en el entramado de historias que implica una comunidad, por pequeña que sea, es testigo y vestigio de verificación del relato. “Al hacer el relato de una vida de la que no soy el autor en cuanto a la existencia, me hago su coautor en cuanto al sentido”⁴⁶ a través del ejercicio de la imaginación productiva. El historiador que escribe su autobiografía se pone a sí mismo como objeto de estudio y se inscribe en el listado de “grandes personalidades” que merece la consideración colectiva, ya que su historia es percibida, de algún modo, como representativa de la historia social. El devenir del género literario autobiográfico traza una trayectoria que va desde un interés por la esfera pública a la esfera de lo privado. Pero “el relato forma parte de la vida antes de exiliarse de la vida en la escritura; vuelve a la vida según los múltiples caminos de apropiación (...)”⁴⁷. En cuanto concepto filosófico, la autobiografía muestra estas dos caras, la privada y la pública, no de manera dicotómica sino por el contrario coincidiendo en una narrativa de vida que se significa y valoriza en la autopercepción y en la apropiación de otros. En sentido filosófico, la necesidad de poner en lenguaje nuestro “sí” nos hace públicos, nos expone ante otros que pueden ser tan solo nuestros allegados, quienes conforman la esfera más íntima de intersubjetividad. Esa esfera se amplía hacia terceros anónimos que nos miran y nos oyen y hasta hacia aquellos que nunca tuvieron un cara a cara con nosotros pero que pueden relacionarse con nuestra identidad en el modo en que se encadenan las generaciones. De más está decir que la unidad narrativa también se encuentra en jaque y oscila dialécticamente entre la

⁴⁵ “Es así que aprendemos a convertirnos en narradores de nuestra propia historia sin que devengamos enteramente los autores de nuestra vida. Podría decir que nos aplicamos la sinfonía de grandes obras tales como epopeyas, tragedias, dramas, novelas... Podemos devenir narrador de nosotros mismos ... sin poder devenir autor.” Ricoeur (2008), p. 275. [la traducción es propia] Si bien deja espacio para una cierta distancia entre vida y ficción, la pérdida de la autoría nos devuelve un “sí” enriquecido por los símbolos de nuestra cultura, los valores de nuestras comunidades, las miradas de nuestros allegados.

⁴⁶ Ricoeur, (1996a), p. 164.

⁴⁷ Ricoeur (1996a), p. 166.

polaridad de la esclavizante univocidad del *idem* y la dispersión total del *ipse*.

En relación a ese otro [*autrie*], la paradoja adopta la forma de la polaridad del mismo y de lo otro. “La mejor ilustración de esta conexión de una vida singular, es el carácter no transferible del recuerdo de una memoria a la otra”.⁴⁸ La memoria es el límite de la identidad en tanto y en cuanto es paradigma del en-cada-caso-mío, de la singularidad intransferible de las vivencias. “El primer hombre capaz, soy yo”, (1996b, pág. 203) escribe Ricoeur, mucho antes de la formulación del cogito. Pero esta prioridad del yo no debe entenderse como una prioridad funcional a una ética egocéntrica o individualista que se cierra ante la alteridad y convierte la relación en paradoja. Por el contrario, Ricoeur la define como la “estima de sí”, como base de una ética fundada en el deseo de una vida buena. Si tenemos en cuenta que “desde su nivel pulsional, la vida no es vida humana más que por la mediación del lenguaje”, nos daremos cuenta de que desde el comienzo hemos sido hablados, antes de tomar nosotros mismos la palabra. Hasta la memoria intransferible se apoya tantas veces en narraciones hechas por otros, que se hacen nuestras en la apropiación. No se debe menospreciar el primado de la alteridad sobre la reflexividad que acerca la identidad personal a la “identificación con” los héroes, modelos y maestros de una tradición y sus costumbres. La paradoja queda formulada de la siguiente manera: “pensar por sí mismo, y dominación o reinado del otro. La identidad de cada uno se construye entre estos dos polos”.⁴⁹ El narrador en primera persona de la autobiografía acoge los relatos ajenos como constitutivos de la propia voz; se deja decir por las expectativas individuales y colectivas que permean el nacimiento de todo bebé, por las coordenadas socio-históricas de la propia vivencia y por las huellas conscientes e inconscientes que delimitan el marco motivacional de las decisiones.

Una última paradoja de la identidad narrativa que nos interesa abordar recibe el título de “responsabilidad y fragilidad”. La responsabilidad, emparentada con el costado narrativo del *ipse* y con la singularidad del en-cada-caso-mío, es la que se afirma en la atestación y se reivindica como potencia de existir, como capacidad de autodesignación e imputabilidad en el poder hacer más propio del ser humano capaz. La fragilidad que se constituye como el otro polo paradójico, se confiesa en la extrema impotencia que se muestra como no-poder-decir, tal vez señalando hacia el inconsciente como palabra prohibida. Es el otro lado de la agencia, donde se manifiesta el poder-sobre de la interacción efectiva en la que prima una distribución desigual del poder de actuar. Esta fragilidad socava la responsabilidad como imputabilidad por la acción, pero subraya el lugar de la potencia *miene*, aunque no sea más que como un estado a conquistar, a adquirir, a cultivar o a preservar. El relato autobiográfico es también el lugar de la confesión, como nos recuerdan los especialistas cuando se refieren al origen del género en las *Confesiones* de San Agustín. Las *Confesiones*, escritas entre 397 y 401 en el Norte de África, le dedican al itinerario intelectual de Agustín sus primeros libros, hasta el libro IX. *Confessio* tiene para aquel momento un significado diferente al de confesión actual, pero que de

⁴⁸ Ricoeur (1996b), p. 203.

⁴⁹ Ricoeur (1996b), p. 204. Existe una solución pragmática, de acuerdo con Ricoeur, a esta paradoja y se encuentra en la educación, medio en el que se conquista la justa distancia entre los sujetos humanos. La educación como espacio de aculturación, como modo de acoger una identidad en el marco de un colectivo, sin dudas puede ser pensada como lugar en el que se entretienen las narrativas y se incorporan, de manera evidente, las historias de terceros anónimos incluidos. Excede en mucho los límites de la discusión aquí, pero es una interesante perspectiva que las pedagogías narrativas sin duda han abordado.

cierta forma está incluido en él como su historia. Para el caso de Agustín, sobresale la acepción más fuerte enraizada en la escritura y que refiere al reconocimiento de la grandeza divina, de la que, al mismo tiempo, es parte y manifestación su misericordia. La misericordia tiene por objeto la debilidad humana, por tanto, el reconocimiento de dios es el reconocimiento de la propia fragilidad. A esta fragilidad por contraste o reconocimiento de la debilidad humana de la que su propia historia es testimonio, está dedicada la primera parte de la obra en sentido amplio.

Como se puede apreciar, la autobiografía lleva esta marca de la confesión en la que el reconocimiento de la propia fragilidad, del límite de nuestra responsabilidad, es una condición necesaria. Más que un límite, las paradojas de la identidad narrativa son un umbral que la autobiografía transita produciendo la materialidad de un texto; son los contornos que dibujan esta textualidad específica.

5. Conclusión: ensayar un concepto filosófico de autobiografía

Cuando leemos la hermenéutica de sí de Ricoeur, debemos evitar una interpretación demasiado teórica o abstracta, como si el aspecto práctico no fuera central. Quisiéramos subrayar que la inteligencia narrativa que nos permite configurar los acontecimientos en una trama que se conecta con un personaje, es decir, la narrativa, no es abstracta, sino que se efectiviza cotidianamente, en el sXXI como nunca antes. Que no se circunscriba a la escritura no significa que la excluya y mucho menos que encuentre un espacio más paradigmático en que darse. El importante aporte que hace la autobiografía tiene que ver con su efectivización, su materialización en un fragmento que se expone en un lenguaje y se publica. No es necesario que sea lenguaje en sentido estricto, ya que puede darse en múltiples formatos y soportes, todos ellos constituidos como prácticas sociales que recuperan un modo de ser colectivo y reglado. No es que la biografía como género no provea hasta cierto punto este mismo soporte. Pero es la autobiografía la que cataliza y articula en una práctica la verdadera complejidad de procedimientos y variables que se entretajan en la constitución de la identidad autopercebida y expuesta en el mundo.

Hasta aquí hemos utilizado casi indistintamente la noción de narración y la de texto. La noción de texto está definida de acuerdo a ciertos criterios de textualidad que Ricoeur enuncia en “El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto”⁵⁰ y que le permitieron saltar las barreras de la escritura⁵¹ hacia la acción. En este análisis nos daremos cuenta, mediante una brevísimas caracterización de dichos criterios, de que queda abierto el umbral para que el paradigma de la lectura y de la textualidad sirva para dar cuenta de la heterogeneidad de soportes que estamos buscando como, por ejemplo, obras de arte, imágenes, una fotografía, una escultura o una película. En primer lugar, cuentan con un tipo de objetivación e instanciación que las ubica en el tiempo y en el presente. En segundo lugar, son autorreferenciales, lo que significa que remiten a un sujeto con el que mantienen una relación tensa. La obra se autonomiza de su autor o agente al inscribirse en el mundo, pero a la vez se constituye en la apropiación como huella o marca psicológica. Asimismo,

⁵⁰ Ricoeur (2010), pp. 169-196.

⁵¹ No olvidemos que Ricoeur define de manera estrecha a la noción de texto en su artículo de 1970 “¿Qué es un texto?”: “Llamamos texto a todo discurso fijado por la escritura.” (Ricoeur, 2010, p. 127).

se despsicologiza al asentarse en los archivos de la historia como sedimento social, emancipándose del contexto situacional en que surge. Su importancia va más allá de su pertinencia actual, por lo que puede encontrar otros contextos de pertinencia en diferentes situaciones históricas. En tercer lugar, la intencionalidad como criterio de textualidad implica que se trate acerca de algo, que tenga un tema que puede no ser evidente, es decir, llevar oculta una semántica profunda que Ricoeur identifica con sus “referencias no ostensivas”. Finalmente, tener un mundo y un interlocutor que pueda efectivizar el paradigma de la lectura en relación a los límites objetivos que impone la textualidad sin perder su plurivocidad y su capacidad de ser interpretada de diferentes maneras.

Estos cuatro criterios dan cuenta de la amplitud de la noción de texto con la que estamos trabajando en el marco de la teoría ricoeuriana. Cualquier acontecimiento efectivo que sea ocasión para que, en interrelación con un intérprete, se produzca un significado que desborde el instante de la apropiación cumple con los criterios de textualidad. En consecuencia, podemos pensar que los textos, en este sentido amplio, dan testimonio del paso del tiempo y constituyen, en ese mismo desbordar, memoria individual y colectiva.⁵² Incluso el mundo como horizonte puede ser considerado como un texto; leemos el mundo de acuerdo al paradigma de la lectura que responde a los criterios de la textualidad ¿No sería preciso decir que la identidad narrativa es un texto, quizá, un texto autobiográfico en este sentido amplio?

De algún modo la teoría de la identidad narrativa comenzada en *Tiempo y narración* y específicamente desarrollada en *Sí mismo como otro* parece más cercana a la biografía porque está preocupada por la compleja constelación de discursos que el relato de la identidad de alguien, bajo la primacía de la tercera persona, debe articular. No obstante, la autobiografía es la tarea persistente de búsqueda reflexiva del sentido de sí que descubre y confiesa su fragilidad, transmutando el *arché* en *telos* articulador de los discursos que hablan a través mío, sobre los que puedo trabajar para producir concordancia discordante lejos de una identidad esencialista. El auto— explica la vida consciente de sí y responsable éticamente del discurso, en la que se entretrejan el yo y el tú y él y ella y todas las demás personas gramaticales y el mundo.

El personaje principal de la narrativa autobiográfica duplica en la actualidad infinitamente al yo narrador⁵³, quien busca tal vez un espejo en el que reconocerse, un espejo que lo proyecta como parte del mundo social, como un otro entre otros. La tarea de narrarse, cuando entendemos a la narración como una operación estructuralmente imbricada a la experiencia, es la tarea de vivir y de constituir la propia identidad. La autobiografía tiene una tendencia a construir la verdad de lo acaecido y la verdad de sí, a dar con una suerte de totalización que busca expresar completa y coherentemente su destino aun sabiendo la imposibilidad de la tarea. Afirma sin escrúpulos: “yo soy así”. Los límites que impone como género muestran su equívocidad en la autobiografía como concepto. Claro que la identidad se circunscribe dentro de un contorno, de una forma única y total; no obstante, al trazar la silueta del yo la traspasa, desborda en el *ipse* de la configuración narrativa en

⁵² Para una discusión sobre la cuestión de la memoria individual y colectiva en Ricoeur, véase Delpech (2021).

⁵³ Estamos pensando aquí en los usos individuales y colectivos de las redes sociales, en la proliferación de personajes públicos en los medios de comunicación, en la explosión del mercado editorial que deja espacio para un número creciente de ejemplares de “literatura del yo”, etc., como fenómenos que potencian exponencialmente nuestra capacidad de producir textos autobiográficos, en el sentido trabajado en el presente artículo.

el tiempo. Nadie tiene derecho a la totalidad porque no nos toca experimentar el contexto de nuestra llegada a la vida ni la propia muerte ni nuestra existencia *post mortem*. Nos constituye la mirada ajena, eso que dicen de nosotros, la manera en la que nos ven y en la que nos abordan. La autobiografía es el fragmento apropiado para explorar nuestra capacidad más humana de constitución de una existencia temporal, histórica, individual y colectiva, en un espacio semántico liminal y en plataformas y soportes diversos pero cotidianos y efectivos.

Somos seres de memoria y toda memoria es autobiográfica, al menos en un sentido filosófico de autobiografía, porque remite, en última instancia, a las estructuras narrativas disponibles del sujeto rememorante. Hacer memoria es un trabajo textual porque no se trata de reconocer una imagen sino de reconocerse ante el texto. Ese reconocimiento tiene una mediación narrativa. Pero como no se trata de duplicar ni registrar meramente la existencia, el recurso narrativo permite que la efectividad de la existencia no dependa directamente de la precisión rigurosa o la objetividad de los hechos.

La anécdota es simbólica: en la autobiografía la verdad de los hechos está subordinada a la verdad del ser humano, porque es primero el ser humano quien se pone en cuestión. La narrativa nos ofrece el testimonio de un ser humano sobre sí mismo, la disputa de un ser en diálogo consigo mismo, buscando su más íntima fidelidad. (Gusdorf, 1980, p. 43)

Más allá de la verdad o la falsedad, el sentido de una autobiografía se realiza en el presente y se crea al llevarse a cabo, se construye al hacerse. Las perspectivas temporales se interpenetran y producen huellas materiales que son ofrecidas a los otros, publicadas.

Efectivamente, la autobiografía implica una operación que constituye el lugar en que tenemos acceso a la estructura fundamental de nuestra condición humana. Los límites temporales de la autobiografía son una versión del círculo hermenéutico y, en todo caso, esa es su virtud. Pero por eso, a diferencia de la consideración de Gusdorf, Ricoeur reconoce que el testimonio de la primera persona no tiene un privilegio para el acceso a sus vivencias con respecto a una mirada desde la segunda o tercera persona. A pesar de la aporía de la intersubjetividad y la analogía según la cual no tengo acceso al curso de las vivencias o a la memoria ajenas, el rodeo a través de las obras, la contextualización y la evaluación de las causas o efectos dan lugar a versiones igualmente válidas respetando, sin privilegiar, el lugar de la atestación.

Una autobiografía puede contribuir al estudio de la historia por los hechos que presenta. No obstante, el interés del hermeneuta en una obra autobiográfica radica principalmente en la persona que la narra y es el historiador quien se dedicará a criticar el testimonio y a cotejar ese registro con las huellas documentales. Es el pensamiento de quien interpreta el que hace que la huella sea considerada como regla. Pero la cara personal de la existencia es la que cambia el problema de la verdad y separa las perspectivas de la fenomenología de la memoria de la epistemología de la historia. Sin embargo, Ricoeur no duda en retrotraer el problema de la representación del pasado en la historia, a la memoria.⁵⁴ De hecho, una obra de historia proyecta el espacio mental del historiador, quien se construye en su faceta profesional, en su perspectiva epistémica desde sus intereses teóricos, ligado a sus deseos y la influencia de un cierto objetivo ético.

⁵⁴ Ricoeur (2000), p. 731.

Ya sea como una autobiografía en forma de libro, como una obra escrita o una obra de arte, como un diario o como un perfil en una red social, nuestras identidades se construyen en la palestra pública en la que la conciencia retórica nos condiciona en la creación de nuestro “yo”. No se trata de una estructura narrativa como la que pretende David Carr de principio-medio-final, sino más bien de una red de historias interconectadas, intencionales y significativas que se disponen en una cierta secuencia temporal en su vinculación y que producen un núcleo duro de la personalidad y una frontera liminal en la que se desdibujan los límites, muchas veces ya borrosos, de lo privado y lo público, de lo individual y lo colectivo.

No está demás alertar, como lo hace Goldie en *The Mess Inside: Narrative, Emotion & the Mind*, que “el sentido narrativo de sí no implica que haya algo así como un sí narrativo; tener un sentido narrativo del sí no es lo mismo que tener un sentido de un sí narrativo”.⁵⁵ Así, el gesto autobiográfico de la identidad narrativa encarna un trabajo de memoria cotidiano que no es tanto una escritura como una lectura, una interpretación de ese personaje en el que nos reconocemos y que nos constituye en el acto mismo de la lectura de nuestras obras. “Es decir, leer es un acto narrativo que permite al lector atestiguar la experiencia de sí mismo como ipseidad y, por lo tanto, como alteridad”.⁵⁶ No se da en un texto aislado por la tapa y la contratapa de un libro sino de manera fragmentada, de a partes que se esparcen en el día a día y que estructuran nuestra vida. Cada una de esas partes responderán a la lógica de la concordancia discordante, incorporando acontecimientos a una trama que nos vuelve parte de ese sentido narrativo del “sí”.

La autobiografía como concepto filosófico incluye en sí misma todas las consideraciones que la identidad narrativa proveía pero que al ser confrontada con la cuestión de la memoria, expande sus horizontes explicativos y se constituye como el espacio en que lo personal es social. Nos permite poner énfasis en la efectividad del proceso de producción e interpretación de un texto que nos busca como protagonistas. La ausencia de distancia entre narrador y personaje, a la que Ricoeur se refiere en su autobiografía intelectual, no implica inmediatez sino adscripción y apropiación a través de un largo rodeo por los relatos colectivos que acogen nuestra identidad. En consecuencia, toma relevancia el prefijo auto- que acerca la problemática de la identidad personal a la del relato: adscripción y apropiación de nuestras historias a nosotros mismos y ante otros; reconocimiento de sí ante el relato construido con un lenguaje público compartido, cargado de sentidos que no tienen fundamento en nuestra conciencia; mutualidad en el reconocimiento de nuestras identidades frente a nuestros allegados y a los terceros incluidos. No hay diferencia entre autobiografía y biografía para Ricoeur en relación con la autoridad y legitimidad para hacer un recorte siempre contingente. Pero, y atendiendo a una preocupación constante en Ricoeur, no se trata de una teoría sin sujeto, sino que tiene seres humanos reales que experimentan y viven y se narran a sí mismos asumiendo la tarea y la responsabilidad de articular los discursos de sí que tienen disponibles. No se trata de constituir sentidos fragmentados que vaguen diseminados hasta diluirse en la polisemia de un lenguaje que no comunica o de una historia incomprensible. La identidad narrativa se enriquece en su paso por la autobiografía porque es el momento del rodeo en que ponemos en limpio nuestras conclusiones y nos damos cuenta de que el *arché* se ha

⁵⁵ Goldie (2012), p. 118.

⁵⁶ Tornero Salinas (2022), p. 163.

tornado en *telos*. El sentido fundamental no está dado, sino que debe ser construido en la escritura y la lectura, en las obras y las interpretaciones en las que tomamos decisiones, hacemos recortes y salimos en busca de nuestra identidad, siempre ejercitando la hermenéutica de la sospecha.

6. Referencias bibliográficas

- Agustín. (2005): *Confesiones*, Buenos Aires, Losada.
- Bruner, J. (2004): “Life as Narrative”, *Social Research*, 71(3), pp. 691-710.
- Bruner, J. (2013): *La fábrica de historias: derecho, literatura, vida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Burr, A. R. (1909): *The Autobiography: A Critical and Comparative Study*, Boston, Houghton Mifflin.
- Busacchi, V. (2008): “Le désir, L’identité, l’autre. La psychanalyse chez Paul Ricoeur après l’*Essai sur Freud*”, en Ricoeur, P. *Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, Paris, Seuil, pp. 303-317.
- Carr, D. (2011): *Tiempo, narrativa e historia*, Buenos Aires, Prometeo.
- Carr, D. (abril de 2021): “Personal identity is social identity”, *Phenomenology and Cognitive Sciences*, 20, pp. 341-351. <https://doi.org/10.1007/s11097-020-09702-1>
- Clark, A. M. (1935): *Autobiography: Its Genesis and Phases*, Edinburgh, Oliver and Boyd.
- Crowley, P. (noviembre de 2003): “Paul Ricœur: The Concept of Narrative Identity, the Trace of Autobiography”, *Paragraph*, 26(3), pp. 1-12. <http://dx.doi.org/10.3366/para.2003.26.3.1>
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2017): *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama.
- Delpech, M. B. (2021): “Identidad y símbolo en Paul Ricœur a partir de *Ideología y utopía*”, *Tópicos*, (62), 259-287.
- Dilthey, W. (1944): *El mundo histórico*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Freitas Pinto, W. C. (2015): “Ricoeur leitor de Freud: notas sobre a questão do sujeito em Freud”, *PERI*, 7 (1), pp. 87 – 105.
- Goldie, P. (2012): *The Mess Inside: Narrative, Emotions & the Mind*, Oxford, Oxford University Press.
- Gusdorf, G. (1980): “Conditions and Limits of Autobiography”, en J. Olney (ed.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, New Jersey, Princeton University Press, pp. 28-48.
- Illouz, E. (2010): *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*, Buenos Aires, Katz.
- Lénárt-Cheng, H. (2016): “Paul Ricoeur and the “Particular” case of Autobiography”, *a|b: Auto|Biography Studies*, 31(2), pp. 355-372. doi:10.1080/08989575.2016.1138358
- Lythgoe, E. (2023): “Autobiografía e identidad narrativa en Paul Ricoeur”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 49 (1), pp. 71-85.
- Macon, C. (2013): “Sentimus ergo sumus. El surgimiento del “giro afectivo” y su impacto sobre la filosofía política”, *RLFP*, II (6), pp. 1-32.
- Misch, G. (1907-1959) : *Geschichte der Autobiographie*, Leipzig-Frankfurt, Verlag G. Schulte-Bulmke.
- Olney, J. (Ed.). (1980): *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, New Jersey, Princeton University Press.

- Pellauer, D. (1989). “Delimitando lo liminal: tiempo y relato en Carr y Ricoeur”, *Semiosis*, 22-23, pp.279-298.
- Platón. (1999): *Diálogos socráticos*, México, Conaculta – Oceano.
- Popkin, J. D. (2005): *History, Historians, and Autobiography*, Chicago, University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (1990): *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1991) : “L’identité narrative”, *Revue des sciences humaines (Narrer. L’art et la manière)*, 95/221, pp. 35-47.
- Ricoeur, P. (1996a): *Sí mismo como otro*, México, Siglo veintiuno editores.
- Ricoeur, P. (1996b): “Les paradoxes de l’identité”, *L’information Psychiatrique*, 3, pp. 201-206.
- Ricoeur, P. (1997): *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Ricoeur, P. (1999): “La identidad narrativa”, *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, pp. 215-230.
- Ricoeur, P. (2000) : “L’écriture de l’histoire et la représentation du passé”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 55e année, 4, pp. 731-747. doi:10.3406/ahess.2000.279877
- Ricoeur, P. (2001): *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, México, Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2003): *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2006): *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, México, Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2008): “La vie: un récit en quête de narrateur”, *Écrits et conférences I. Autour de la Psychanalyse*, Paris, Seuil.
- Ricoeur, P. (2010): *Del texto a la acción*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2010b): *La memoria, la historia y el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Rivera Godoy-Benesch, R. (2016): “Ageing, Agency, and Autobiography. Challenging Ricoeur’s Concept of Narrative Identity”, en Cerezo Moreno, M. y Pascual Soler, N. (Eds.): *Traces of Ageing. Old Age and Memory in the Contemporary Narrative*, Aging Studies Vol. IX, Alemania, Ed. Transcript, pp. 91-106.
- Sheringham, M. (1993): *French Autobiography. Devices and Desires: Rousseau to Perec*, Oxford, Clarendon Press.
- Shumaker, W. (1954): *English Autobiography: Its Emergence, Materials and Forms*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- Tornero Salinas, A. (2022): “Autobiografía y ficciones narrativas Georges Gusdorf y Paul Ricoeur”, *Qvadrata*, IV (8), pp. 141-166.
- Tozzi, V. (2011): “Estudio preliminar. La experiencia histórica y sus tramas”, en D. Carr, *Tiempo, narrativa e historia*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 15-29.
- Varner Gunn, J. (1982): *Autobiography. Toward a Poetics of Experience*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.