

Ontología, dialéctica y narratividad

Paul Ricœur
Gabriel Aranzueque

En su último libro publicado en castellano, Sí mismo como otro¹, Paul Ricœur dialoga abiertamente tanto con la filosofía analítica en lengua inglesa como con la ontología tradicional. Abre así un espacio en el que se encuentran constructivamente la filosofía del lenguaje y la hermenéutica filosófica. En dicho terreno, confluyen los tres motivos que dan título a esta conversación. Ontología, dialéctica y narratividad vertebran un discurso cuyo norte referencial se encuentra en el polo siempre diferido de la identidad narrativa. Entre el sujeto exaltado durante la modernidad, que desempeña el papel de fundamento último, y el sujeto humillado por las distintas derivaciones del pensamiento nietzscheano, Ricœur defiende la necesidad de una hermenéutica de sí que supere la alternativa irresoluble del cogito y del anti-cogito. Dicha hermenéutica, definida por el carácter omnipersonal del sí mismo, adquiere a lo largo del ensayo un valor epistémico y ontológico que pone de manifiesto la triple dialéctica existente entre alteridad, mismidad e ipseidad en el seno de nuestra propia identidad; identidad narrativa que muestra la urgencia de repensar ontológicamente el sujeto como ámbito de tensión dialéctica en el que se juega de modo radical la alteridad constitutiva.

Dentro de este amplio marco, y sin dejar a un lado la consideración conjunta de su obra, propusimos a Paul Ricœur la presente entrevista como aportación personal a este volumen. El hilo de la conversación, como suele ocurrir cuando se habla largo y tendido, acabó trastocando en buena medida el horario pactado previamente. Por ello, el fruto de lo que sigue se debe por completo a su generosidad.

G. Aranzueque.— A lo largo de su obra, la relación con la ontología ha sido sumamente comedida. A pesar de ello, su pensamiento se ha dirigido siempre al umbral de la misma, mostrando tanto su carácter problemático como su necesidad. Evidentemente, la cuestión ontológica no podía abordarse de un modo directo, conforme lo venía haciendo la filosofía idealista, pues toda reflexión exigía con anterioridad, como usted mismo subraya, el «largo rodeo» de la interpretación. En Sí mismo como otro, la interpretación de sí pone de relieve una vez más la urgencia de pensar ontológicamente los modos

¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990. Trad. cast.: *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996.

de ser de uno mismo. ¿Cuál es la dimensión ontológica de su pensamiento y cuál es para usted hoy en día el sentido de una meditación filosófica acerca del ser?

P. Ricœur.— La ontología sigue siendo para mí la cuestión última. No digo marginal, sino siempre interrogativa, al final de una investigación cuyo centro no es la ontología, sino lo que he llamado antropología filosófica, es decir, una interrogación sobre lo que constituye la humanidad del hombre. Voy a mostrarle cómo conduce esto a la ontología. Pongo cada vez más el acento en la noción de capacidad, de poder, en lo que el hombre puede hacer y también en lo que no puede hacer: poder hablar, poder actuar, poder ser responsable de sus actos, etc. Veo aquí el punto de partida de una posible reflexión ontológica en torno precisamente a la noción de poder. En este punto, se produce una intersección de la antropología y de la ontología. Sólo en el plano ontológico se alcanza la raíz de lo que el hombre puede y no puede hacer. Lo que sigue siendo el punto final de la antropología constituye el punto de partida de la ontología: ¿qué significa poder? Y, en este punto, me encuentro con la gran tradición de la ontología desde Aristóteles hasta Schelling, es decir, con los filósofos que han puesto el acento más en la noción de potencialidad que en la de sustancia. Se trata de una orientación *en* la ontología que reapareció con el *conatus* de Spinoza y en Leibniz con la idea de potencia; orientación que era muy diferente a la que predominó en la Edad Media.

— *El debate filosófico contemporáneo se ha centrado en numerosas ocasiones en la propia disciplina. La controversia en torno a la muerte de la filosofía o, en el mejor de los casos, la discusión acerca de su carácter agónico han suscitado tanto interés como rechazo. A su vez, libros como ¿Qué es la filosofía?² de Gilles Deleuze han señalado tanto el interés como el carácter ineludible de la pregunta por los límites y la naturaleza del pensar. En esta misma línea, nos gustaría preguntarle por la razón de ser de esta peculiar forma de pensamiento: ¿por qué seguir haciendo filosofía, cuáles serían hoy en día sus condiciones de posibilidad?*

— Diría sencillamente: porque nos encontramos en una cultura influida por las cuestiones filosóficas que nos han precedido. Nadie comienza la filosofía. Nos encontramos en una cultura influida por problemas que no son precisamente problemas ni de la vida cotidiana ni de la política, ni de las ciencias naturales ni de las ciencias humanas, sino que se halla marcada por preguntas como: ¿qué es un fenómeno?, ¿qué son la apariencia y la realidad?, ¿qué es la verdad? Todas ellas son, en cierto modo, preguntas de segundo grado respecto a las preguntas que se plantean en ámbitos positivos, determinados, ya sea el de la ciencia, el de la moral, el del derecho o el de la política. Fue Grecia quien creó la pregunta filosófica. ¿Por qué hacer filosofía? Porque una vez que se ha planteado esta pregunta, ya no podemos escapar de ella. Naturalmente, nadie está obligado a dedicarle su vida, pero una vez que uno, si se me permite decirlo, se ha planteado esta pregunta, piensa filosóficamente. Pero añadiría que no es simplemente el peso de una tradición que nos precede, sino también el hecho de que los científicos, los juristas, los politólogos y los propios mora-

² G. Deleuze y F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991. Trad. cast.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.

listas —en particular, actualmente, esto me llama mucho la atención— necesitan acudir a la filosofía. A menudo, incluso, no son los filósofos quienes plantean las mejores preguntas filosóficas. Me he interesado, por ejemplo, estos últimos años, por el problema de la justicia. El problema jurídico nos lleva a plantearnos preguntas totalmente fundamentales: ¿qué es el sujeto de derecho?, ¿por qué hay que respetar, por ejemplo, los tratados o los contratos? Porque aquí tenemos una estructura totalmente primitiva del lenguaje humano que se basa en la confianza en el lenguaje, y, por consiguiente, para mantener esa confianza, hay que cumplir las promesas. Vea cómo un problema de especialistas —¿por qué el derecho?— conduce a una pregunta filosófica —¿qué es una promesa?—.

— Usted mismo ha indicado que su labor filosófica supone el intento de responder fragmentariamente en cada una de sus obras a una cuestión en sí misma limitada. Nos gustaría saber cuál es el papel que juega lo fragmentario en su pensamiento. ¿Existe, a su vez, un principio de cohesión en su modelo de pensar?

— Pienso que se puede acceder a la filosofía por puntos, por lugares completamente diferentes entre sí. Y, por mi parte, siempre he partido de un problema determinado. Por ejemplo, en mis últimas obras, desde los años setenta, son problemas planteados por el lenguaje, por la creatividad en el lenguaje. Partí del problema que plantea la forma metafórica del lenguaje, pero, desde ese momento, se pone en tela de juicio todo el lenguaje y su capacidad de expresar la realidad directa o indirectamente. Pero, después de esto, partí de otro punto, que aparentemente se halla alejado del anterior: el problema del tiempo y de la relación entre el tiempo y el relato. Sin embargo, hay una corriente subterránea de un libro a otro, ya que ambos tienen en común la creatividad en el lenguaje; creatividad que es típica de un ser humano finito que no es el creador de toda la realidad, sino que crea de acuerdo con unas reglas. No conocemos la creación en su forma absoluta, sino siempre siguiendo reglas anteriores, o aboliendo o quebrantando esas reglas. Me ha llamado la atención ver la gran afinidad existente entre las reglas que jalonan, en cierto modo, el lenguaje poético y luego las reglas que jalonan el lenguaje narrativo, que son reglas de composición. Esto nos lleva a reflexionar sobre los aspectos y las relaciones existentes entre estructura e innovación, ya sea en el terreno de la poesía lírica —¿cómo conduce a ella la metáfora?— o en el terreno de lo narrativo, que nos lleva también hacia la historia, hacia el mito, hacia la novela, hacia múltiples formas literarias. Respondo a su pregunta diciendo que puede haber aquí varios puntos de inserción en un problema filosófico, pero esto no desemboca en la inexistencia de un problema general. El modelo lo tenemos en Platón. Si toma los diálogos socráticos de Platón, podrá ver cómo se desarrollan siempre a partir de una pregunta determinada: ¿qué es la piedad?, ¿qué es lo justo?; preguntas que son puntos de partida completamente distintos. Pero, tras estas preguntas, hay otra de carácter político: ¿qué es una sociedad bien ordenada? Diría incluso que el modelo del pensamiento filosófico en Platón es su capacidad de partir siempre de preguntas muy específicas. Por ejemplo, al final de su vida, Platón se enfrentó, ciertamente, al escándalo que representaba, para él, la existencia misma de los sofistas. El problema no consiste solamente en saber cómo refutar a los sofistas, sino en decir cómo es posible el sofista, cómo está hecho el lenguaje para que sea posible el sofista. Estas preguntas le llevan al sofista «que es», pero que

dice «lo que no es», y, por consiguiente, esto le lleva a la relación entre ser y no-ser. Vea cómo una pregunta muy específica –¿cómo es posible el sofista entre nosotros?– conduce a la pregunta del ser y del no-ser. Éste me parece el modelo de la filosofía.

– *A la luz de lo que acaba de decir, parece evidente que la fragmentariedad de la que hablábamos en un principio, esta limitación del dominio de estudio a la hora de abordar temáticamente un problema filosófico, coexiste en sus textos con la búsqueda de respuesta a preguntas de carácter general. Ese paso de lo particular a lo general y viceversa, característico de los Diálogos de Platón, es propio de un modo de pensar dialéctico que, a nuestro juicio, desempeña a su vez un importante papel en su pensamiento. ¿Qué función cumple el método dialéctico en su filosofía?; precede acaso la propia dialéctica de la experiencia al acto de pensar filosóficamente?*

– En este punto, he de ser muy prudente en la respuesta porque la palabra dialéctica es en sí misma fuente de mucha confusión. Tenemos, al menos, tres modelos filosóficos del uso de la palabra dialéctica. Por ejemplo, en Aristóteles. Llama dialéctica a la lógica de lo probable. Aquí dialéctica se opone a analítica, pues la analítica es la lógica del razonamiento necesario y, por consiguiente, de la prueba, mientras que la afinidad entre dialéctica y retórica es lo probable. Me encuentro muy próximo a este uso de la palabra dialéctica, pues muchas ciencias y prácticas emplean la dialéctica en este sentido. Pienso, por ejemplo, en el razonamiento jurídico, en el razonamiento histórico o en el razonamiento médico. Tenemos aquí un uso de la lógica de lo probable. Después, tiene usted un segundo uso del término dialéctica que es muy negativo. Es el que se da en Kant, que opone analítica y dialéctica, recuperando el vocabulario de Aristóteles para la analítica. Mientras que Aristóteles daba un sentido positivo a la dialéctica, con la idea de lo probable, para Kant son, precisamente, todas las contradicciones, lo que llama paralogismos, antinomias, es decir, los fracasos de la razón cuando se sale del campo de la experiencia, los que componen la dialéctica. Ésta es una visión completamente negativa de la dialéctica. Y, por último, tiene usted la glorificación de la dialéctica con Hegel. En Hegel, lo negativo se integra en el movimiento del pensamiento, que, en lugar de generar simplemente contradicciones, produce tensiones que se superan mediante un tercer término. Por consiguiente, hallamos aquí una dialéctica productiva. He mencionado tres modelos, pero de hecho cada uno de los tres modelos que he citado han dado lugar a submodelos. Pienso, por ejemplo, en el uso que hizo Kierkegaard de la dialéctica. Recupera la dialéctica de Hegel y la vuelve contra sí misma para transformarla en paradoja, entendiéndola por paradoja un uso del pensamiento donde proposiciones opuestas entre sí son al mismo tiempo verdaderas. Hay que mantenerlas en tensión sin que quepa descubrir un tercer término. Buena parte de la filosofía moderna se reconoce en particular a partir de la idea de que el pensamiento humano es finito. A partir de la finitud, hay una orientación antisistemática. Esto va a conducir, no sólo a la paradoja, sino incluso muy a menudo a las culturas del fracaso y de la aporía, es decir, de las preguntas sin respuesta. Podría decirse que la pregunta destruye sus propias respuestas. Nietzsche se encontraría en este lado, por su forma de hacer un uso de la dialéctica que hoy denominaríamos deconstructivo. Por consiguiente, la dialéctica se convierte en un instrumento de disputa, de ruptura e incluso de destrucción, por emplear el término de Heidegger. Estoy, como todos los filósofos del siglo XX, por así decirlo, tras estas pistas, sabien-

do que tenemos detrás numerosos usos de la dialéctica. En algunos casos, me siento más cerca del sentido aristotélico, de la lógica de lo probable, en particular en las disciplinas que he mencionado hace un momento: el derecho, la medicina y la historia, en las que concedo mucha importancia al uso de la probabilidad en las situaciones de incertidumbre. He citado estos tres modelos, pero en el fondo habría que remontarse más lejos. En ese caso, iremos a dar siempre con Platón, pues practica precisamente una dialéctica diferente de aquella cuya teoría elabora. En su teoría, la dialéctica es la ciencia suprema. Esto nos lleva a Hegel, pero en la práctica es el diálogo, una dialéctica-diálogo. La mayoría de los diálogos platónicos no llevan a ninguna parte. Es «el pensamiento el que no lleva a ninguna parte», según un título de Heidegger, *Holzwege*³. Es muy curioso constatar que el propio Platón se encuentra, de algún modo, en los dos extremos de la cadena de figuras de la dialéctica, por un lado, con una dialéctica que fracasa y, por otro, con una dialéctica que triunfa.

– *Esta dialéctica dialógica adopta siempre en su obra un carácter conversacional, conciliador. ¿En qué medida sus propios textos consisten en una mediación entre posturas en principio divergentes, como, por ejemplo, ha sucedido en su relación con la filosofía del lenguaje? Ampliando la pregunta, ¿en qué medida el texto filosófico nace ya de esta mediación?*

– La pregunta es muy difícil. Pienso que el carácter conversacional viene de Platón, del diálogo. Es cierto que el diálogo ocupa un lugar importante en mis libros porque siempre me encuentro entre dos posiciones opuestas, entre dos posiciones extremas, y es cierto que el problema de la mediación desempeña un papel muy importante en mi obra. Le pondré un ejemplo que tomo de la filosofía del lenguaje. Sobre todo en el período norteamericano de mi trabajo, hace diez o quince años, me preocupaba mucho descubrir un camino entre la filosofía analítica y la filosofía hermenéutica. En la filosofía analítica, sólo se tiene en cuenta, sólo se considera, las proposiciones. Las proposiciones, como decía Frege, que podemos escribir en una pared. No hay nadie que hable, hay una proposición. Y nos preguntamos: ¿cómo funciona? Aquí tiene usted toda la lógica de predicados con el cálculo de predicados, la relación entre semántica y pragmática, etc. He intentado encontrar una vía de conciliación mediante el lado reflexivo del lenguaje, mediante el hecho de que las proposiciones siempre son dichas por alguien y se dirigen a otro, precisamente, en una situación dialógica. Por consiguiente, el sujeto hablante, que, en cierto modo, se pone entre paréntesis en la filosofía analítica, vuelve a ocupar un primer plano en el momento reflexivo en que planteo la pregunta *¿Quién habla?* La pregunta *¿quién?* es irreductible a la pregunta *¿qué?* (¿qué se dice?, ¿qué es lo que se ha dicho?). Aquí volvemos a encontrar el problema planteado por la pregunta anterior, el del enfrentamiento entre sujetos hablantes en la conversación. Se trata de todo el aspecto que Rorty, por ejemplo, ha desarrollado ampliamente, y que va unido a ese otro ámbito de la filosofía en lengua inglesa que es el pragmatismo, el cual había puesto precisamente el acento en la inserción de las operaciones lingüísticas en situaciones concre-

³ La edición francesa de *Holzwege* lleva por título *Chemins qui ne mènent nulle part*, París, Gallimard, 1962 (literalmente: *Caminos que no llevan a ninguna parte*).

tas. Por otra parte, estoy vinculado a esa gran tradición que he llamado hermenéutica, es decir, a la interpretación de textos de todo tipo, no sólo de los textos de los que se ocupó la exégesis bíblica, sino de los textos de los que se ocupó la filología clásica y, hoy en día, de textos literarios de todo tipo. Este interés por la textualidad me llevó al mismo problema del que acabo de hablar, a saber, que cabe considerar un texto como si estuviese ahí delante de nosotros. Bien es cierto que la escritura da a la producción del pensamiento una especie de existencia física. Los libros se imprimen y son cosas en nuestras bibliotecas, pero no hay textos sin lector. La relación escritura-lectura me lleva de la objetividad del texto a la implicación del sujeto que lee. Por múltiples caminos, podemos redescubrir esa dialéctica entre la objetividad del lenguaje y la implicación de un sujeto hablante que, tras haber sido el sujeto hablante, es lector de sus propias obras o de las obras de otros.

– *En Sí mismo como otro, como ya hiciera al final de Tiempo y relato, ha empleado con gran acierto su análisis del relato en la comprensión de la identidad personal. ¿Qué problemas no podrían ser estudiados desde la perspectiva del relato?, ¿cuáles son, en su opinión, los límites de la narratividad?*

– Creo que el criterio del relato es doble. En primer lugar, se refiere a una sucesión de estados o de acciones y, por consiguiente, guarda relación con acontecimientos en el tiempo. Está arraigado en el tiempo. En segundo lugar, contiene un elemento compositivo. Hay relato cuando los acontecimientos no se narran unos detrás de otros, sino encadenados. Éste es el problema de la coherencia narrativa: ¿qué genera la coherencia narrativa? En este punto, respondo a su pregunta: ¿cuál es el límite de lo narrativo? Hay dos límites: un límite interno y un límite externo. El límite interno es el límite de la composición. Es un problema completamente contemporáneo, planteado en buena medida por la evolución de la novela contemporánea, pues la gran novela del siglo XIX, si usted quiere de Balzac a Tolstoi y Dostoievski, estaba construida. Hoy, por influencia de Joyce principalmente, pero también de Borges y de Kafka en muchos aspectos, no hay una descomposición, sino una especie de desestructuración concertada. Como si el arte de narrar luchase con sus propias leyes. Por ejemplo, un punto crítico muy importante es lo que se ha llamado el problema del cierre, es decir, cómo termina la novela clásica, cuyo final, en cierto modo, es siempre algo impuesto por el desarrollo. De algún modo, el final se produce dentro del relato. Si toma, por ejemplo, a Joyce y, sobre todo, *Finnegans Wake*⁴ ya no encontrará un criterio de cierre, de clausura. La novela y, a la vez, el tiempo son devueltos a una especie de nomadismo no-conclusivo. He dicho anteriormente que había dos límites. Hay también un límite externo: no todo es objeto de relato. En primer lugar, porque la realidad no se considera siempre desde el punto de vista de la sucesión temporal. Pienso, por ejemplo, en la literatura, donde tiene usted formas distintas de lo narrativo. Por ejemplo, la poesía lírica. Diría, incluso, que hay una gran oposición entre lirismo y narratividad. Pero tiene usted también todas las formas de análisis de lo real en términos de estructuras y no ya en términos de sucesiones. Hay aquí, en cierto modo, un intento de dominar el tiempo, un juego

⁴ J. Joyce, *Finnegans Wake*, Londres, Faber & Faber, 1939. Hay edición castellana: Barcelona, Lumen, 1993.

de abolición del tiempo mediante la lógica del desarrollo, mediante la lógica de la transformación. Toda una escuela de pensamiento que hoy en día está menos presente en la discusión, el estructuralismo, ha intentado, en cierto modo, si no eliminar el tiempo, al menos someterlo a leyes intemporales.

– *¿Qué relación guarda en su obra la polisemia propia del lenguaje, espacio de las variaciones del sentido, con el diálogo sociopolítico, que configura la ciudad como espacio público de conflicto y de decisión? ¿No es la equivocidad propia del lenguaje la condición de posibilidad de toda dialéctica social y, por tanto, del consenso logrado mediante el uso público de la palabra?*

– Creo que hay que decir algo sobre lo que entendemos concretamente por polisemia. Es un hecho que las palabras de nuestro lenguaje tienen más de un sentido. Si abre el diccionario, verá que todas las palabras tienen significados diferentes según el contexto en que se emplean. Esto no es una enfermedad del lenguaje, sino, al contrario, una fuerza considerable del mismo, pues se trata de una ley de economía. Si hubiese tantas palabras como significados posibles, como sentidos posibles, tendríamos un lenguaje infinito. Para tener un lenguaje que podamos dominar hay que disponer de un lenguaje cuyas palabras tengan más de un sentido. El equívoco designa algo distinto: la polisemia se refiere a las palabras, el equívoco se refiere a las frases. Hay equívoco cuando el contexto de las frases en la conversación no limita la polisemia de las palabras, es decir, no da pistas para indicar en qué sentido se usan las palabras. El problema de la polisemia va unido a otro problema con el que nos hemos encontrado hace un momento: el de los argumentos probables. Consiguientemente, se encuentra con la retórica. Se crea una especie de convergencia entre la fragilidad semántica del lenguaje y la fragilidad de lo político, tanto en el plano de las palabras como en el de las frases, pero también en el del discurso. Cabe decir que el lenguaje funciona en tres niveles: las palabras, las frases y, por último, los discursos. La lógica de lo probable opera en el nivel del discurso. También, en este punto, tenemos la posibilidad de oponer las composiciones entre sí. Pienso, sobre todo, en el plano histórico. Un ejemplo muy simple: siempre es posible contar de otro modo los mismos acontecimientos; usted puede hacer relatos igualmente verosímiles, igualmente creíbles, de esos acontecimientos, pues no organiza siempre del mismo modo los acontecimientos que componen el relato. Estamos ante lo que llamaría la controversia: el hecho de que, en ese nivel, siempre es posible discutir, oponerse unos a otros. Es el caso de las interpretaciones, sobre todo cuando, en historia, nos encontramos con grandes conjuntos de acontecimientos para juzgar un período, por ejemplo, para juzgar una revolución. Cuando se trata, simplemente, de acontecimientos singulares, podemos verificarlos mediante los documentos, pero, cuando interpretamos grandes períodos, tenemos problemas para encontrar una lectura unívoca. El lenguaje político, en cierto modo, sufre aún más esta desgracia de tener que usar siempre palabras polisémicas: libertad, igualdad, justicia, etc. Todo el lenguaje político está lleno de palabras con varios sentidos, sobre todo cuando aparecen en los discursos construidos sobre la base de teorías (teoría de la justicia, teoría de la libertad, etc.). Creo que una de las funciones de la filosofía es aclarar el lenguaje. En este punto, le estoy muy agradecido a la filosofía analítica. Pongamos un ejemplo: el importante filósofo-politólogo en lengua inglesa Isaiah Berlin escribió un libro sobre

los diferentes sentidos de la palabra libertad en política: *Four Essays on Liberty*⁵. Yo diría que es útil, no sólo para los teóricos, sino también para quienes la practican saber en qué consiste la libertad negativa («no invada mi terreno») o la libertad positiva («tengo derecho a participar en los asuntos públicos»). Creo que esto describe, al mismo tiempo, una tarea muy importante de los filósofos: dedicarse a aclarar el lenguaje, a distinguir los sentidos de las palabras. Es el servicio mínimo que puede prestar un filósofo en su trabajo pluridisciplinar. Yo, por ejemplo, estoy muy contento, ahora que ya no estoy en la universidad, de poder trabajar en grupos de investigación donde me enfrente constantemente a estos problemas, bien en ética médica, bien respecto al problema de la justicia en el plano judicial, en el de la magistratura, o bien en cuestiones de teoría de la historia. Son los tres ámbitos en los que estoy más implicado en la actualidad. Cabría decir que el servicio que hemos prestado, en concreto, consiste en aclarar el lenguaje y aclarar los argumentos. Me atrevería a decir que la pregunta es siempre: ¿cuál es su mejor argumento? ¡Exponga su mejor argumento!

– *En su análisis de la metáfora viva, central en su concepción del lenguaje y de la hermenéutica, la muerte de la innovación semántica, generada en un principio por la metáfora, es decir, la pérdida de la reunión de acontecimiento y de sentido, ¿es fruto de una especie de inercia lingüística, según la cual el acabamiento estaría siempre más allá del acontecer del lenguaje metafórico, o bien la muerte de la riqueza de sentido acompaña y forma parte ya del propio acontecimiento lingüístico? ¿No figura ya en toda metáfora como piedra fundacional su ruina, del mismo modo en que el ser-para-la-muerte heideggeriano supone la posibilidad inminente y cotidiana del Dasein?*

– Sí, es del segundo modo. Pero el lenguaje es, en este punto, muy interesante. En todo caso, en francés se puede pasar fácilmente de la palabra *uso* (*usage*) a la palabra *desgaste* (*usure*). La palabra se desgasta cuando la usamos, como una moneda cuyo relieve se hubiese borrado. Por ejemplo, todo el análisis de Derrida partió de esta especie de desgaste. A mí, sin embargo, me interesó la viveza de la metáfora. Por eso, puse a mi libro el título de *La metáfora viva*. Es decir, me interesó la metáfora en su estado naciente, y me interesó mucho menos el problema de saber cómo se introducen las metáforas muertas en el lenguaje filosófico sin ser reconocidas. Se trata del mismo problema que ya Nietzsche planteara en *El libro del filósofo*⁶, y que reaparece en Heidegger y Derrida. Se trata de la muerte de la metáfora escondida en el lenguaje aparentemente conceptual, donde la deconstrucción hará que aparezca una metáfora muerta detrás de los conceptos. Éste es un trabajo filosófico perfectamente legítimo, pero no es el que me ha interesado.

– *¿En qué medida la dialéctica heideggeriana entre la identidad y la diferencia está también presente en Sí mismo como otro, en la dialéctica habida entre la alteridad y la ipseidad? ¿Cuál es la dimensión ética de dicha dialéctica?*

⁵ I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Londres, Oxford University Press, 1969. Trad. cast.: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988.

⁶ F. Nietzsche, *Das Philosophenbuch*, en *Samtliche Werke*, Berlín/Nueva York, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1967-1977, vol. VIII. Hay trad. cast.: *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus, 1974.

– Creo, en primer lugar, que hay que volver a la pregunta a la que responde la noción de ipseidad. Se trata, esencialmente, de la pregunta *¿quién?* Podría decirse que la pregunta *¿quién?* plantea un problema de identificación, la pregunta *¿qué?* pide una descripción y la pregunta *¿por qué?* requiere una explicación. Aquí, estamos, pues, en el terreno de la identificación. Desde el momento en que planteamos el problema de la identidad, nos enfrentamos al problema de la alteridad, pues el otro es el otro de lo idéntico. Es decir, no puedo situarme como yo mismo sin enfrentarme con el otro, no necesariamente en forma de lucha, de conflicto, sino también en forma de cooperación, de amistad o de amor. La relación con el otro está implicada en la propia noción de identidad, pues cabría decir que la identidad se opone a la alteridad. Me ha interesado, en este punto, el hecho de que la alteridad no sea externa a la identidad, sino que sea, en cierto modo, inmanente a ella. Mi propia identidad contiene la alteridad a causa del tiempo. Vuelvo a encontrar aquí mi análisis del relato, pues mi propia identidad queda, en buena medida, recogida o expresada en esos relatos, filosóficamente llamados *Zusammenhang eines Lebens*, que dan cohesión a una vida. Dentro de esa cohesión tiene usted la diferencia. Intento mostrar en *Sí mismo como otro* cómo he descubierto la alteridad en el interior de la identidad, es decir, en la identidad narrativa. Llegando a ser siempre otro es como llego a ser yo mismo.

– *¿Cuál sería, en ese caso, la relación entre ipseidad e identidad narrativa? La continuidad de la identidad-ipse, ¿es fruto del fenómeno de la promesa, del carácter integrador del relato o de la responsabilidad? ¿Cuál es el principio de cohesión de la ipseidad, qué garantiza que su trazación no sea completamente arbitraria?*

– Nada, salvo la capacidad de una coherencia narrativa: lo que se ha llamado, como ya he dicho, *Zusammenhang eines Lebens*, la cohesión de una vida. En este punto, concedo mucha importancia a la promesa, a la capacidad de reconocer que se es el mismo, el que ha prometido y el que cumplirá. Esta cohesión entre el juramento y la ejecución es muy importante. Con la promesa, aunque cambie, mantendré mi palabra. Doy mucha importancia a la categoría de la promesa, pues, al mismo tiempo, ésta tiene consecuencias en el campo del derecho que me han interesado. También en derecho hay que cumplir los pactos. Se trata de una de las primeras obligaciones, pues aquí nos jugamos la confianza en la palabra.

– *El acto de juzgar, como ha señalado en *Le juste*⁷, comporta una separación, una de-cisión, una elección tajante que, según nuestro modo de ver, conlleva asimismo una forma mínima de violencia. ¿Cuál es, para usted, la interacción existente entre el lenguaje jurídico, la libertad y el mal propio de lo violento?*

– Creo que hay que partir de la siguiente consideración: la justicia implica tres supuestos respecto a la violencia. En primer lugar, desplazar los conflictos del orden de la violencia al orden del lenguaje. En lugar de herirse, en lugar de matarse, se discute. Creo que es muy importante encontrar un espacio de discusión. El segundo supuesto es que hay que encontrar un tercero entre los adversarios, y este tercero

⁷ P. Ricœur, *Le juste*, París, Éditions Esprit, 1995.

adopta, además, diversas figuras: no sólo el Estado, sino también las leyes escritas, las instituciones, los tribunales, un cuerpo facultativo, los jueces, y también todo el procedimiento del proceso, que es una batalla de argumentos. Y el tercer elemento es el que usted ha mencionado. Finalmente, ese tercero va a decidir entre las partes. ¿Es esto un acto de violencia? Yo diría que, en el mejor de los casos, es decir, cuando un proceso ha sido, como solemos decir, un proceso honesto, un proceso que forma parte de los derechos del hombre, no hay violencia en su primer sentido. Todo hombre tiene derecho a un proceso equitativo. Se trata de la justa distancia entre las dos partes del conflicto. Hay que separar el crimen del sentimiento, al criminal de la víctima. Resumo estos tres supuestos de la justicia: llevar los conflictos al orden del lenguaje; en segundo lugar, instituir entre nosotros un tercero y, en tercer lugar, hacer justicia, separar a los combatientes, encontrar una justa distancia que no es, en absoluto, una eliminación de uno o de otro, pues, considerando el caso de un proceso penal, el condenado a quien se va a terminar enviando a la cárcel sigue siendo un sujeto de derecho. Diría, incluso, que el criterio de un Estado democrático es que el condenado, el detenido, siga siendo un sujeto de derecho. Y aquí es donde hay una especie de límite a la violencia, pues si añadiésemos simplemente sufrimiento al sufrimiento, si hiciésemos sufrir a aquel que ha hecho sufrir, sólo multiplicaríamos esa violencia. Es decir, seguiríamos en la lógica de la venganza, y la justicia es, precisamente, la ruptura con la lógica de la venganza.

– *¿Cuál es la vinculación existente entre ética y narratividad? En Sí mismo como otro ha relacionado la identidad narrativa y la sabiduría práctica. ¿Pueden entenderse lo justo y lo bueno como horizontes posibles, aunque nunca realizados, de lo narrativo?*

– No, porque el relato puede incluirse, a mi juicio, en la categoría estética, y la categoría estética es neutra desde el punto de vista del juicio moral. Lo he dicho ya varias veces: lo imaginario es libre. No se puede censurar lo imaginario. Pero cabe decir que el juicio moral puede apoyarse en relatos ejemplares. Y creo que, efectivamente, desde el punto de vista del bien y del mal, si usted quiere, las historias biográficas aportan testimonios. Es cierto que necesitamos ejemplos de bondad o de abnegación, pero el relato explora también las posibilidades de la violencia o del mal. El relato es una exploración de todas las posibilidades humanas comprendidas en el orden del bien y del mal. Pero no creo que haya un vínculo directo entre el relato y la moral. Discuto este problema al final del capítulo sexto de *Sí mismo como otro*, por influencia de mi amigo danés Peter Kemp, que me había reprochado haber separado completamente lo narrativo de la ética. Para Kemp, lo narrativo es también una especie de lugar de exploración de las posibilidades del bien, del mal, de la violencia, etc. Y es cierto que el carácter ejemplar del relato existe. Si toma usted la tragedia griega, encontrará que se trata de una exploración de los límites del poder, de los límites, por ejemplo, de la venganza. Así, en la *Orestíada*, en el modo como se define la repetición de la venganza, se descubre cómo se pone coto a esa venganza, en un momento determinado, mediante la justicia: aquí tiene usted un buen ejemplo de que esas exploraciones narrativas de lo trágico son también una exploración del bien y del mal. James Redfield, uno de mis colegas de Chicago, escribió que la epopeya y la tragedia griegas contribuyeron a la exploración de los

límites de la ciudad griega, de sus posibilidades y de sus peligros. Y esto me ha interesado mucho. No quiero, en absoluto, reducir todo nuestro problema a una especie de análisis sociológico, pero la literatura es también una especie de exploración de nuestras capacidades extremas.

– Sí, pero esta exploración que lleva a cabo el relato, ¿no deja siempre abiertas, como usted mismo ha señalado, distintas posibilidades de vida, que interfieren en la identidad narrativa y que tienen que ver con la problemática de lo bueno?

– Sigo siendo fiel a Aristóteles cuando dice que la poesía es superior a la historia porque la historia se refiere a lo que existe o ha existido, mientras que la poesía se refiere a la posibilidad y a lo verosímil (*eikós*). Creo que hay una exploración de lo posible y de lo verosímil por parte del relato. Por otra parte, he dicho, alguna vez, que el cuadrilátero compuesto por el bien, el mal, la vida y la muerte es explorado por el relato, por todas las combinaciones narrativas. Lo narrativo es un medio de exploración de todas las posibilidades humanas.

– Puesto que el relato puede ser inscrito en la dimensión estética, como decíamos hace un instante, ¿sería la belleza uno de los puntos de referencia de la narratividad?

– Sí, un horizonte del relato puede ser lo bello. Pero hay que admitir también que la noción de lo bello tiene múltiples sentidos, pues puede incluso incluir lo feo. Si usted quiere, hay una belleza de la fealdad representativa. Si toma, por ejemplo, los retratos de Picasso, con su destrucción del rostro femenino, encontrará en ellos que la belleza es sólo una belleza formal, una belleza que surge en la representación de la fealdad. Pero tengo muchas reservas porque no estoy seguro de que lo bello sea la única categoría de la estética. Ya en Kant tiene usted lo bello y lo sublime. Me explico un poco acerca de este problema en el último capítulo de *La critique et la conviction*⁸, donde aclaro algo mi posición sobre la cuestión estética. Para Kant, lo sublime es una especie de análogo estético del bien y del deber, de lo obligatorio. Hay, en este punto, una intersección interesante con la ética. Lo sublime nos recuerda que estamos por encima de la naturaleza, nos recuerda la superioridad de nuestra naturaleza y, por consiguiente, nos lleva de la estética a la ética, pues nos recuerda que somos fines en sí, que somos superiores a los medios.

– En su ensayo «Sobre un autorretrato de Rembrandt», define el espacio propio del arte como el ámbito abierto entre el yo (*moi*) y el sí mismo (*soi*). ¿Cómo entiende la posible vinculación existente entre estética, identidad narrativa y hermenéutica?, ¿cuáles serían las consecuencias para la propia identidad del proceso creativo de la producción artística y de su ulterior recepción?

– Menciona usted el ejemplo del retrato de uno mismo, que llamamos, a veces, autorretrato. Pero me gusta mucho más el término «retrato de uno mismo», pues se da en él, si usted quiere, una relación triangular. Tenemos al pintor, un

⁸ P. Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretiens avec François Azouvi et Marc-B. de Launay*, París, Calmann-Lévy, 1995.

hombre real, Rembrandt; después, tenemos su retrato, que sigue aquí cuando el pintor ha muerto; y, por último, estoy yo que intento captar al que está representado en el retrato. Cabe decir que, en su acto de recepción, el aficionado, el espectador delante del retrato, reconoce a un ausente que sólo está representado en la interpretación que el pintor ha ofrecido ya de sí mismo, pues no es una fotografía, sino una composición. A través de una composición, intento captar un estadio de una vida. Me ha interesado mucho el autorretrato de Rembrandt porque hay pocos pintores que hayan escrutado su rostro de un modo tan lúcido e, incluso, en los últimos autorretratos, tan cruel. Hay aquí una especie de búsqueda de la verdad. Estaba interesado también por otra razón. Este pequeño texto, en el que muy poca gente se ha fijado, fue el germen de *Sí mismo como otro*, pues todo el mundo se conoce como otro. Rembrandt sólo se conoce al pintar su retrato y al mirarse en su retrato. Es decir, el examen de él mismo se da en el acto de pintarse a sí mismo. Pero al descifrar, al leer, en cierto modo, el cuadro, leo a Rembrandt, pero también a mí como semejante y distinto a Rembrandt. Estamos ante una relación de interpretación extremadamente compleja que tiene varios estratos o grados. En el fondo, vi en este acto de descifrar el autorretrato de Rembrandt (Rembrandt pintándose a sí mismo e interpretándose al pintarse, y yo interpretando la pintura como la interpretación de Rembrandt) la ilustración del título de mi libro *Sí mismo como otro*.

– ¿Qué proyectos ocupan su atención en este momento? ¿Cuáles son las líneas de trabajo que, a su modo de ver, dejan abiertas sus escritas? En suma, ¿cuál es la tarea aún pendiente del pensar?

– No tengo mucho tiempo por delante. Tengo muchas cosas que escribir, pero no me siento todavía obligado a publicar, aunque tengo dos obras iniciadas sobre temas que son, por así decirlo, una verdadera cantera. Una, más lógica si usted quiere, sobre la afinidad que existe entre todas las disciplinas de lo probable. Voy a hacer un pequeño trabajo donde mostraré que operan de forma muy similar el juicio médico en el pronóstico y el diagnóstico, el juicio del historiador, el juicio del juez y el juicio del político. Quisiera demostrar que, en mi opinión, tenemos aquí una buena retórica. Quiero mostrar esta afinidad entre estas cuatro disciplinas de lo probable. Por otra parte, he retomado mi problema de la historia de los historiadores, aunque desde un punto de vista bastante diferente al que adopté en *Tiempo y relato*, donde planteé el problema siguiente: ¿es también la historia un relato?, ¿utiliza leyes, estructuras o causas? Me he dado cuenta de que había olvidado un problema previo: la memoria. Trabajo actualmente en el problema de la memoria, a la vez como *mi* memoria y como la memoria colectiva, en relación, en buena medida, con lo que llamo las enfermedades de la memoria, la memoria enferma de Europa. A mi edad, estoy en condiciones de hacer una especie de revisión biográfica desde 1930. Después de haber atravesado todos esos horrores, esos terribles acontecimientos, hay que plantearse algunas preguntas. ¿Cómo se construye una memoria colectiva?, ¿qué se recuerda, qué se olvida?, ¿qué se escapa?, ¿qué lugar ocupa el olvido involuntario o el olvido astuto en aquellos que no quieren recordar un crimen? Tenemos también el problema de la memoria enferma. Pienso, por ejemplo, en los Balcanes hoy en día, en los pueblos que repiten indefinidamente las humillaciones o las glorias del pasa-

do. ¿Cómo –voy muy rápido al decir esto– conciliar la *acción* del recuerdo, que es inversa a la repetición (esto viene de Freud) y la acción del duelo? ¿Cómo renunciar a los objetos perdidos, como la gloria, pero también a los objetos perdidos del sufrimiento, motivo de humillaciones? ¿Cómo perdonar? El perdón sería una especie de olvido activo, de reconstrucción de una memoria reconciliada. Esto afecta tanto a las fuentes de la historia como a las de la política y de la distancia justa respecto a su propio pasado. Recupero el concepto de justa distancia respecto de uno mismo y de su pasado, y del pasado de otros.