



Veritas. Revista de Filosofía y Teología

ISSN: 0717-4675

editor@revistaveritas.cl

Pontificio Seminario Mayor San Rafael

Chile

MENA MALET, PATRICIO

Consentir y narrar la vida

Veritas. Revista de Filosofía y Teología, núm. 30, marzo, 2014, pp. 29-43

Pontificio Seminario Mayor San Rafael

Valparaíso, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291130984002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Consentir y narrar la vida

PATRICIO MENA MALET
Universidad Alberto Hurtado (Chile)
pamenam@uahurtado.cl

Resumen

El siguiente artículo interroga dos concepciones que Ricoeur desarrolla sobre la vida en dos momentos distintos de su obra: el primero corresponde a una filosofía de la voluntad desarrollado a lo largo de una década (1950-1960), y el segundo a una hermenéutica de los textos que elabora particularmente a partir de su trilogía *Temps et récit*. Nuestra tesis de lectura consiste en afirmar que los discursos que Ricoeur ha elaborado sobre la vida, tanto fenomenológico como hermenéutico, están marcados por el predominio de la afirmación, de la potencia del sí que se sobrepone a las diversas figuras de la negatividad, cobrando sentido el título de su obra póstuma *Vivo hasta la muerte*. Consentir y narrar son dos modos de afirmar a pesar de su opacidad y negatividad.

Palabras claves: Vida, afirmación, negatividad, consentimiento, narración.

To consent and to narrate life

Abstract

*The following article examines two manner of understandings life that Ricoeur develops in two different moments of his work: the first moment corresponds to a philosophy of the will developed during the decade of the 50th and the second corresponds to a hermeneutics of the texts that Ricoeur develops particularly in his trilogy *Temps et récit*. My thesis is that the different discourses that Ricoeur has elaborated about life, phenomenological and hermeneutical, are marked by the idea of affirmation, that is, by the potency of a self that overcomes the different figures of negativity. Then, we can make sense of the title of Ricoeur posthumous work *Living Up to Death*. Consent and narrate are two ways to affirm despite its opacity and negativity.*

Key words: *Life, affirmation, negativity, consent, narration.*

Doctor en Filosofía. Académico de la Universidad Alberto Hurtado. Presidente y miembro fundador de la Asociación Iberoamericana de estudios ricoeurianos (ASIER) y miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). Ha publicado como editor *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur* (2006) y como co-editor *El sujeto interrumpido. La emergencia del mundo en la fenomenología contemporánea* (2009). Es autor de múltiples artículos entre los cuales se pueden destacar “Atestación y respuesta” (2013) y “*Homo capax*” (2011). También ha traducido a importantes filósofos franceses entre los que se encuentra Paul Ricoeur, “*À la gloria de la Phronesis (Ética a Nicómaco, libro VI)*” (traducción con Beatriz Contreras T.), publicada en 2013.

Este texto ha sido escrito en el marco del Proyecto Fondecyt N° 11100061.

Introducción

«La vida, afirma Michel Henry, es un fenómeno vago con múltiples significaciones puesto que se refiere tanto a los fenómenos elementales, como los de la nutrición o de la reproducción, que se hallan en todos los seres que han alcanzado un grado mínimo de organización, como a la actividad cotidiana de los hombres o por último a sus experiencias espirituales más elevadas» (Henry, 2003: 39). Esta polisemia de la vida que destaca Michel Henry también ha sido subrayada por Paul Ricoeur en diversos lugares de su obra. Ahora bien, el autor de *Philosophie de la volonté* y *Temps et récit* no ha llevado a cabo una filosofía de la vida con la fuerza e intensidad de Henry, sin embargo no se puede desconocer que ésta tiene un lugar privilegiado y último en su pensamiento. Privilegiado, pues la cuestión de la vida es abordada en múltiples libros manteniendo una unidad a pesar de los diversos modos como es enfocada. Así, hallamos un primer bosquejo en la tercera parte *Le volontaire et l'involontaire* (Ricoeur, 1950) dedicada al consentimiento que es una de las tres formas como se dice el querer, además de la decisión y de la moción voluntaria; *Temps et récit*, *Soi-même comme un autre* y *La mémoire, l'histoire, l'oubli* contienen, también, cada uno de estos textos, importantes reflexiones al respecto. Último, pues su obra póstuma *Vivant jusqu'à la mort* es una verdadera apología de la vida ante la muerte o *hasta la muerte*. Renunciamos, ciertamente, a exponer al detalle cada delineamiento de esta cuestión en Ricoeur; más bien, quisiéramos preguntarnos por el sentido de dos frases que nuestro autor escribe; una en *Le volontaire et l'involontaire* donde afirma que «la vida es sentida y no conocida» (Ricoeur, 1950: 386); la otra, en un artículo titulado “La vie: un récit en quête de narrateur”, donde dice que «una vida no es más que un fenómeno biológico si no es interpretado» (Ricoeur, 2008: 268). El espacio entre ambas tesis no se restringe tan solo al tiempo en que han sido publicadas, la primera datando de 1950 y la segunda de 1986, sino a la continuidad y discontinuidad entre una fenomenología de la voluntad y una hermenéutica de los textos. Entre ambas tesis hay ciertamente un conflicto que nos sitúa en la cuestión que es la nuestra y que podemos formularla del siguiente modo: ¿de qué modo interrogar la vida?, ¿cuestionando nuestra situación encarnada, damos con ella?, o ¿la vida se nos da más bien en las historias contadas en las que nos embrollamos cotidianamente, las 24 horas del día los 365 días del año? Pero, el conflicto pudiera ser aún más agudo: pues, en una y en otra opción, la vida se nos da a partir de una negatividad de la que no podemos sustraernos: en el primer caso, decir que la vida se siente implica hundir la descripción en la opacidad de la afectividad y la encarnación; en el

segundo caso, la vida interpretada nos confronta ante la contingencia y heterogeneidad de los acontecimientos en los que parece perderse toda posibilidad de comprendernos como una totalidad fuera de peligro. Pero hay conflicto, porque no solo hay negatividad, sino porque a cada una de ellas le corresponde una afirmación, un sí, que se delinea como una respuesta que afirma *al fin y al cabo* a la vida; al fin y al cabo, esto es tras una larga paciencia.

Algunos de los modos de decir sí a la vida son el consentimiento y el relato como puesta en intriga. Nuestro objetivo primario es profundizar este conflicto entre afirmación y negatividad a partir del cual se nos dona la vida. Para ello, dividiremos esta exposición en tres partes: la primera estará dedicada a *Le volontaire et l'involontaire*, la segunda al examen de la vida interpretada en *Écrits et conférences 1*, y la última parte la reservaremos para las conclusiones.

1. Consentir la vida a la luz de la *Philosophie de la volonté*

Ricoeur examina la cuestión de la vida en *Le volontaire et l'involontaire* realizando un examen de la situación encarnada del hombre. Es bajo este signo que Ricoeur la interroga y es por esta condición que el proyecto general de una eidética de la voluntad encuentra su límite. Si Ricoeur pretendía llevar a cabo una descripción pura del acto voluntario, asumiendo el rigor metódico de la fenomenología husserliana y reconduciendo el método de la descripción de la vida teórica y perceptiva hacia la vida práctica y afectiva del sujeto, al mismo tiempo integró el misterio de la encarnación que Gabriel Marcel supo delinear en obras como *Filosofía concreta* u *Homo viator*. Si el método fenomenológico le aportó el rigor descriptivo suficiente como para pretender dar con la esencia del acto voluntario, la descripción segunda marceliana lo conduce al misterio de la participación del ser. Asumiendo el misterio de la encarnación, la *Filosofía de la voluntad*, que Ricoeur desarrolla en el transcurso de una década —entre 1950 y 1960—, tiene como trasfondo la crítica al sujeto trascendental con pretensiones de fundamento y de transparencia; en vez de un *ego cogito*, nuestro autor apostará por un *ego sum* enraizado y encarnado en el mundo; en vez de un sujeto creador del sentido y fundamento de la realidad, Ricoeur se abocará a la tarea de pensarlo como una «mediación imperfecta, una síntesis difícil» (Altieri, 2009: 130), como deseo y esfuerzo por existir. La integración del misterio de la encarnación a la descripción eidética de la voluntad lleva a ésta última a su despliegue hasta el límite, explorando y reconociendo la mutua inteligibilidad entre lo voluntario y lo involuntario o entre el

querer y la necesidad. Se trata en última instancia de hundir la descripción en la opacidad y oscuridad del fenómeno de la encarnación preservando aún en la confianza en el *logos* de los *phainomena* (Ricoeur, 2004: 63):

Venimos de evocar una doble marcha hacia lo inefable —afirma Ricoeur—; del lado del cuerpo propio y de la oscura afectividad que nutre, del lado del querer primitivo que trasciende por su singularidad todas las generalidades caracteriológicas. ¿Es posible sostener hasta el final, en estas dos direcciones, la promesa de comprender y decir? La idea de una fenomenología de lo involuntario no es absurda; ciertamente he perdido la ingenuidad del puro sentir; pero precisamente ser hombre es ya haber comenzado a tomar posición con relación al deseo y al sufrir; no hay fenomenología de lo involuntario puro, sino de lo involuntario como el otro polo de una conciencia queriente. Esta comprensión-frontera de mi propia vida involuntaria, como afectando diversamente mi querer, es la única inteligibilidad de esta vida involuntaria en tanto que vivida (Ricoeur, 2004: 67).

Es en este contexto metódico y temático que Ricoeur lleva a cabo en el libro tercero de *Le volontaire et l'involontaire* una reflexión sobre la vida asumiendo dos modos de interrogarla: en primer lugar, preguntándose qué experiencia hacemos de ella en primera persona, pero sin abocarse a la tarea de una reducción fenomenológica, sino que asumiendo la tarea de hundir la reflexión en el fenómeno de la encarnación. Desde esta primera aproximación la vida se nos da como vida sentida antes que conocida, luego como indivisible y finalmente como el hecho bruto de existir. Se trata de modos distintos de darse la vida en el sentir. Esto responde a la vuelta de tuerca que Ricoeur intenta darle al método fenomenológico; en vez de reconducir el mundo a la conciencia busca hundir la conciencia en el mundo y reconocerla en su encarnación. En suma, lo que Ricoeur interroga aquí es el cómo de la donación de la vida, el modo de su manifestación en la experiencia viva que hacemos de la vida. ¿Cuál es ésta? Ésa podría ser la primera pregunta al respecto. Y su respuesta no se deja modelar sino pausadamente, hundiendo al sujeto capaz de inspeccionar esta experiencia en el misterio de la encarnación.

El segundo modo de interrogar la vida es asumiendo una mirada objetivadora o con distancia. Allí la vida se nos manifiesta como organización biológica, como crecimiento o tendida entre el nacimiento y la muerte.

Quisiéramos intentar centrarnos sumariamente en ambos modos de abordar la vida en *Le volontaire et l'involontaire*.

Que la vida sea sentida implica que ésta se da como un saber primigenio anterior a toda objetivación: es la afectividad, incluso en su confusión y desorden, aquella que me revela la vida como mía; no visibilizándose como un fenómeno escorzado, me abre como una perspectiva hacia el mundo y me plantea en un grado cero de percepción, no dejándose captar ella misma de ese modo. Pero esto implica a su vez que hacer su experiencia y tomar conciencia de la vida es al mismo tiempo tomar «conciencia de sí» (Ricoeur, 1950: 387) la que a su vez «acompaña de modo original la conciencia de algo» (Ricoeur, 1950: 387). La vida se revela entonces en el sentirse a sí del sí mismo en la apertura al mundo; apertura acompañada de la finitud corporal como límite que me impulsa a recorrer por perspectivas el mundo próximo o lejano, conforme a esa espacialidad constituida siempre en referencia al y por el ego encarnado. En consecuencia, sentir la vida, antes que conocerla, es sentirse embrollado con las cosas mismas y direccionado hacia ellas sobre un fondo que no se deja recorrer sino por escorzos, pero que es la posibilidad de tal direccionamiento exploratorio. El viviente es quien se sabe vivo porque haciendo la experiencia de su corporeidad hace también la experiencia de su ser yecto o lanzado hacia el mundo en una correlación fundamental. De este modo, se hace la experiencia de la vida en la contingencia del viviente: que pueda volverse hacia las cosas y ser afectado por ellas, sentirse tocado por el mundo que encuentra, ésa es la experiencia propia como se nos da la vida: en una auto y heteroafección. La vida me toca cuando tocando lo otro me hallo a mí mismo afectado ya en el contacto. Y sin embargo, no dejándose ella misma confrontar como un objeto que pudiéramos intencionar, ella nos abre a la posibilidad de la objetivación

Por otra parte, en la contingencia (*cum-tango*) resuena la afirmación y vulnerabilidad de la vida; pues, ésta se experiencia como totalidad y unidad indivisible, lo que implica a su vez el pleno intrincamiento del viviente con el todo de su existencia. Yo soy una totalidad viviente «susceptible de niveles y tonalidades, pero no de partes» (Ricoeur, 1950: 387). Vivir la vida es asumirla como totalidad que se me da en la experiencia de la unidad o unicidad y de la indivisibilidad. He aquí su vulnerabilidad: entonces la vida se nos da también en el temor a perderla, vale decir a que sea dividida, herida, vuelta una cosa muerta y por tanto divisible. Finalmente, el fondo último de ésta es que experiencio mi vida como aquella «posición no querida de mí mismo» que remite al «hecho bruto de existir». En este sentido, estar vivo es encontrarse en la vida o ser portado a ella como se será llevado por la muerte. Implica la gratuidad fundamental del acto de existir pero también un padecimiento

original, pues la vida también se padece como una necesidad absoluta y no querida, o al menos no elegida.

Al respecto quisiera poner el énfasis en tres notas que me parecen relevantes: en primer lugar, la donación de la vida como «posición no querida», es decir como arrojamiento al mundo implica ya un profundo descentramiento del viviente que nace; con esto llegamos al segundo modo de interrogar la vida en *Le volontaire et l'involontaire*. Nacer al mundo se sostiene en la no originariedad del naciente en cuanto nuestro nacimiento es un acontecimiento originario y fondante de posibilidades para quien nace, sin que este último sea su propio origen. De este modo, ser un viviente implica tener que asumir aquella posición no querida por mí, pero que tengo y que soy. Porque se nace, porque la vida nos ha sido dada con la fuerza de un hecho y la potencia de un acontecimiento, es que vivirla significa consentirla, es decir apropiarse esa posición no originaria de sí tanto como el carácter inmemorial del nacimiento en cuanto fundantes de nuestras posibilidades. Consentir la vida es un sí a su donación pero es también un no a su fatalidad; de otro modo, el consentimiento diciendo sí a la vida, se la apropia para la libertad; asumiendo lo que no hemos elegido se acepta la tarea de tener que elegir y elegirse sobre un fondo de ser que no hemos querido pero que aceptamos y en el que nos implicamos de manera destinal.

En segundo lugar, si la vida indica que la posición del sujeto es no querida también subraya que no es auto-posición en términos originarios:

...yo no me pongo a mí mismo, afirma Ricoeur, he sido puesto por otros. Esta existencia bruta que yo no he querido, otros la han querido por mí; o peor aún, ellos no la han querido exactamente; pues sé que una responsabilidad ha sido asumida y que no ha sido medida, porque se ejercía en la vecindad de las potencias imposibles de calcular; es una monstruosa colusión del azar, del instinto y de la libertad del otro que me ha arrojado a esta orilla (Ricoeur, 1950: 408).

Nacer es, por consiguiente, «recibir del otro el capital de una herencia» (Ricoeur, 1950: 408). Así el nacimiento le da al sujeto la sorpresa de ser sí-mismo, no siendo su propio origen, pero sí contando con la iniciativa para darse a sí su advenir. Si, por una parte, la herencia genética, al nivel de un «análisis objetivo», confronta al sí mismo al vértigo de las combinaciones posibles a partir de las que ha sido engendrado éste y no otro sujeto, por otra, reenvía el análisis al carácter bruto de su existencia, y con ello revela el hecho de que «este capital recibido del otro no es el peso de una naturaleza extraña», sino que «soy yo mismo dado a mí mismo» (Ricoeur, 1950: 412). Es decir, la herencia

recibida no es otra que el sí mismo para sí. El sujeto heredado se recibe y se hace en el acogerse, en la conformación y consentimiento de sí. Mas la acogida de sí implica el ir más allá de una reflexión objetiva y etiológica; requiere de un análisis centrado en la posibilidad que tiene el sujeto para retomarse en el acto de existir y comprenderse a partir de las posibilidades que proyecta y que se apropia: demanda, por tanto, un sujeto que adhiriendo a su existencia revela la «lesión del nacimiento» (Ricoeur, 1950: 413). «Consentir haber nacido —afirma Ricoeur—, es consentir a la vida misma con sus oportunidades y obstáculos; asumiendo el límite que huye de mí, asumo la naturaleza individual que me cerca tan estrechamente: acepto mi carácter» (1950: 416). El nacimiento es, de este modo, el arrojamiento del sí mismo al mundo, pero también, el peso del límite de su propia condición implicando por tanto la tarea de su propia acogida. Vale decir, su aventuramiento en la existencia es la acogida de sí y de sus zonas más erráticas y oscuras que, a pesar de su adherencia a ellas, no dejan por un lado de serle extrañas y, por otro de remitir al sí-mismo como su depositario. De este modo, consentir la vida no es resignarla sino que apropiársela: en suma, consentir la vida es asumirse capaz de ella. En un lenguaje propio de *Soi-même comme un autre* se podría decir que el consentimiento a la vida como necesidad absoluta es próximo a la atestación de sí que no solo es una confianza en que soy en mis capacidades, sino que también implica una estima de sí a partir de la cual me considero como pudiendo lo que puedo, esto es un hombre capaz.

Finalmente, que la vida se nos dé como una posición no querida, significa también que ella abre al viviente a la paciencia de sí y de lo otro en el siguiente sentido: una posición no querida requiere ser asumida si consentimos la vida que se nos ha dado, y en ese sentido está dada para ser querida en la medida que asumamos la tarea de tener que ser. Así consentir la vida es apropiárnosla en su extrañeza pero también es asumirla como un hecho dado para ser ampliado y enriquecido, para ser singularizado por nuestra libertad que acepta estar fundada e implicada en una alteridad que somos de algún modo. De este modo, la vida no solo demanda consentimiento pues también requiere del dulzor de la paciencia, es decir que el viviente se reconozca en una inquietud que le ha implicado incluso antes de toda recepción posible. Así, la vida nos confronta como inquietud que es preciso pacientar, esto es sostener al tiempo que uno mismo se mantiene en esa relación con lo otro que parece, si no fundarnos del todo, ser el principio de nuestro esfuerzo y perseverancia de ser y de ser un sí-mismo.

Consecuentemente, ser un viviente que quiere, que decide, mueve y consiente, es asumir la tarea de tener que ser y de ponerse en juego en

sus actos, es pacientarse como un sujeto inquietado y lanzado hacia lo inimaginable de sí. Pues el viviente que somos consiente la vida que le ha sido dada y se pacienta en ella perseverando en aquello que tiene que ser, no siendo esto último precisamente lo dado de sí, sino la posibilidad que puede apropiarse orientándose en el mundo.

Para concluir esta primera sección diremos que la vida se nos da y hace entrar al viviente humano en el campo abierto de respuestas o requerimientos; pues el hecho de vivir conlleva ya la exigencia del modelamiento de nuestra existencia, esto es de la manera cómo nos haremos cargo de ella, asumiéndola como un hecho y un acontecimiento que nos envía hacia las posibilidades imposibles de prever e imaginar. Así, por ejemplo, si la vida se nos da también como organización biológica, tendremos que afirmar que primero se da como un problema resuelto pues «la vida funciona en mí sin mí» en su potencia de reparación por ejemplo; esto implica según un modo objetivo y científico de entender las cosas que cada uno cuenta con esta resolución sin hacer la experiencia por ello «del» modo cómo la vitalidad resuelve su propio movimiento. Sin embargo, la vida humana, paradójicamente aquella no abandonada por completo a la vida misma, se nos da como un problema no resuelto, como una tarea para nosotros: una conquista a la que es preciso abocarse. Así, «la vida como un problema por resolver» se nos dona al riesgo de su aventura existencial o en otros términos: si mi vida parte de «aquellas cosas que no dependen de mí» (Ricoeur, 1950: 416) al mismo tiempo se dona a través de aquellas que sí dependen de mí. Es decir, si el sujeto consiente la necesidad y el hecho bruto de su existencia, lo hace para decir sí a su aventuramiento como sujeto capaz de iniciativa. Y en este sentido, la finitud, el arraigo y la contingencia no son mera cerrazón ni límite, sino que expresión de porvenir y novedad.

Al respecto, cabe notar una ambigüedad que, lejos de suprimirla, es necesario mantenerla y volverla fructífera; ambigüedad que aparece en nuestro idioma castellano y que puede resultar un aporte a la hermenéutica ricoeuriana. El consentimiento pone en obra un «sí» en los dos sentidos siguientes: por un lado, decir «sí» remite a «soi», es decir a sí-mismo y con ello se enfatiza el que el sujeto que consiente está siempre en relación con la alteridad, pues decir sí-mismo es apartarse de la subjetividad entendida en tanto ego, en tanto yo, para integrar en su comprensión aquella capacidad del sujeto para tomar distancia consigo mismo y comprenderse a sí como un yo, un tú o un él. Y por lo tanto, la expresión sí-mismo indica un sujeto dinámico, en devenir, y que se comprende por el modo cómo está en relación con las múltiples figuras de la alteridad y los múltiples modos de ser de sí. En este sentido, solo es posible hablar de consentimiento, si el sujeto que consiente se reconoce

ligado y relacionado con aquello que asume como propio. En segundo lugar, el «sí» remite a la afirmación de lo dado. Decir sí es decidirse a asumir un tipo de responsabilidad determinante para el sí-mismo: pues, al consentir nos hacemos cargo de aquello de lo que podemos reconocernos como su agente, pero que sin embargo nos lo apropiamos, nos hacemos cargo de ello, como si lo fuéramos. De este modo, no se trata de una afirmación cualquiera, sino de aquella que, afirmando, asume responsabilidad, y se reconoce como capaz de responder por aquello que ha consentido. En este sentido, el consentimiento es un tipo de afirmación fuerte que compromete al sí mismo de modo radical.

2. Narrar e interpretar la vida: el desafío de «hacer» historia

Si en el proyecto temprano de la *Filosofía de la voluntad* de Ricoeur, la vida es primeramente sentida y consentida, en la hermenéutica de los textos la vida humana, en tanto humana, es interpretada y contada. Y en este punto, nuestro autor propone una revisión crítica de la idea según la cual las historias se cuentan y no son vividas, y la vida es vivida y no contada (Ricoeur, 2008: 257). Para ello Ricoeur se sitúa tras la máxima socrática según la cual «una vida no *examinada* no es digna de ser vivida» (Ricoeur, 2008: 257). En este sentido, el paso que da Ricoeur desde *Le volontaire et l'involontaire* a su hermenéutica de los textos va del examen de la vida dada a la experiencia hacia la vida reunida en los relatos. Si en el primer caso la vida se da como una unidad indivisible y total en la experiencia afectiva del sujeto, en este segundo caso su unidad debe ser conquistada por la mediación de los relatos, de la narratividad. Si el sentirnos vivos nos manifiesta el todo de la vida, este último debe ser configurado a fuerza de relatos conforme a la hermenéutica textual. En suma, la inmediatez del sentimiento es complementada con la mediatez de la narración. Pero examinemos de más cerca la relación entre vida e historia.

La tesis defendida por Ricoeur es que la vida no es propiamente humana sino solo cuando es interpretada. Mas ¿qué significa en este contexto interpretar la vida? O de otro modo, ¿se interpreta la vida vivida o la vida historializada, es decir contada, relatada, configurada y refigurada? Y si se interpreta el relato que hacemos de nuestras vidas, ¿interpretamos con ello la vida que vivimos? ¿No es el relato una mediación entre la vida y el viviente? En última instancia, todo apunta a que Ricoeur homologa de algún modo vida y vida relatada, lo que le permite afirmar a su vez que lo que distingue a la vida biológica de la humana es que esta última puede ser relatada porque en última instancia

la vida es una «historia en estado naciente» (Ricoeur, 2008: 271). Y a su vez, ¿qué puede significar que la vida sea una historia? La respuesta de Ricoeur no se deja esperar: la vida es historia porque los hombres son sujetos actuantes y sufrientes: por un lado, hacen historia y por otro la sufren. Y sin embargo, el *hacer historia* es al menos una cuestión polémica que se ha hallado con varios argumentos en contra: así, por ejemplo, se ha sostenido que la historia es lo que le pasa al hombre y no lo que hace; si esto es así, entonces el ser humano es un espectador de la historia siendo su acción impotente nutriendo, por lo demás, un discurso fatalista de la historia. También se podría argumentar, como lo hace Raymond Aron, que incluso si los hombres hacen historia «ellos no saben la historia que hacen» (Bouton, 2011: 257) lo que supone o «que los actores históricos no tienen conciencia de sus propias motivaciones y fines verdaderos, o la discordancia entre sus intenciones y los resultados de sus actos» (Bouton, 2011: 257-258); y por último, se puede denunciar el carácter peligroso del ‘hacer historia’ en tanto que deja la puerta abierta a la justificación de la violencia: Stalin o Hitler han querido a su modo hacer historia. Teniendo a la vista algunas de las dificultades y peligros del ‘hacer historia’ es preciso preguntarnos qué es lo que entiende Ricoeur al respecto. Pese a algunos de estos contraargumentos, nuestro autor sostiene que la historia está hecha por los hombres: su acción e iniciativa tienen el poder de tejer la trama histórica en la que vivimos. Vivimos, precisamente, una historia, una pluralidad de historias conformadas por la acción humana. Pero, al mismo tiempo, tal como lo recordábamos un poco más arriba, Ricoeur también subraya el pasar de la historia situándolo del lado del paciente o del hombre sufriente. La historia se hace, pero también pasa y se padece. La historia demanda agentes capaces de insertar su acción en el mundo y hacer época; pero también la historia pasa poniendo en jaque las intenciones subjetivas al abrirlas a lo «impredecible de sus resultados» (Innerarity, 2011: 272). En este sentido, somos los pacientes de la historia, sufrimos sus efectos y estamos constantemente expuestos a ser afectados por el pasado que creíamos haber dejado atrás. Pero, si la historia se hace, pasa y se padece, también se puede decir que la historia se escribe. Lo que nos permitiría preguntarnos: ¿hacer historia es escribirla o configurarla en un relato? La pretensión de nuestro autor, a grandes rasgos, es que la historia no se constituye como tal sin que la ficción termine por articular su sentido, reconociéndolo, configurándolo y tramándolo en un relato. Es decir, no basta tomar la historia solo como lo que nos pasa, como contingencia, sino que es preciso rearticularla para develar su sentido. Solo el relato con su potencia configurativa nos permite reconocer un sentido a la historia, pues le da una unidad que por sí misma no puede desplegar. De

este modo, el carácter contingente de la historia requiere de un momento ulterior que es la puesta en intriga que le da inteligibilidad a lo que primero es heterogeneidad.

La vida es esa historia en estado naciente, es decir es lo que hacemos y nos pasa, es «una actividad y una pasión en busca de relato» (Ricoeur, 2008: 270). Lo que aporta este último es la posibilidad de comprender unitariamente nuestra vida, el permitirnos entenderla como un todo del que somos parte. El relato como puesta en intriga de la heterogeneidad de nuestra vida, es decir de aquellas historias que hacemos y que nos pasan, las compone a estas últimas asignándoles un principio, un medio y un final, pero, sin embargo, no deja de ser *un* relato, uno entre muchos, que no agota el tiempo de nuestra vida; esforzándose en volver inteligible la unidad de nuestra vida, es impotente para totalizarla y finiquitar nuestro esfuerzo y anhelo por y de comprendernos a nosotros mismos.

Si la puesta en intriga de nuestras historias nunca es la definitiva, es porque nuestra vida está hecha también de «historias aún no contadas» (Ricoeur, 2008: 271ss). A juicio de Ricoeur, el psicoanálisis nos ha enseñado que «una vida procede de historias no contadas y reprimidas en dirección de historias efectivas que el sujeto podría tomar a cargo y sostener como constitutivas de su identidad personal» (Ricoeur, 2008: 271). Otro tanto nos enseña la situación de un juez que «se empeña en comprender a un inculcado desembrollando la madeja de intrigas en las que el sospechoso se haya tomado» (Ricoeur, 2011: 272). Lo que enfatizan estas historias aún no contadas es al viviente como un paciente de la historia: siendo ésta aquello que nos pasa sin que necesariamente sepamos lo que nos pasa. Y sin embargo, es el relato en su poder configurativo que nos va a permitir volvernos, si no plenamente actores, al menos autores de la historia de nuestra vida, lo que no es lo mismo afirmar que somos autores de nuestra vida, cuestión que Ricoeur rechaza. Quien toma la iniciativa de contar y narrarse en una historia, no solo está apostando por construir una intriga, una trama que manifieste el sentido que la contingencia por sí misma no puede librar. También, se está planteando a sí mismo como un autor de la historia de su vida concediéndole una unidad que solo puede ser reconocida *après coup*, a la postre. Sin la acción configuradora del relato, nuestra vida se hallaría dispersa en la heterogeneidad de los acontecimientos. Y sin embargo, cabe preguntarnos si ¿esto no es de algún modo desrealizar la potencia innovadora de los eventos que nos pasan y arriban, al proponer que solo tienen sentido si hay acción que los hile y conecte con otros sucesos, que les reconozca su direccionalidad y su capacidad para afectar el curso de una vida?

Dejando en suspenso esta cuestión (Mena, 2011), es necesario volver a subrayar que la historia contada tiene su trasfondo en el embrollamiento del hombre en sus historias: es decir, no habrían relatos si no hubiera la historia que nos pasa y sucediéndonos nos toma y coge implicándonos en ella. La historia contada emerge de las historias vividas, y con ella también un sujeto capaz de responder de sí en la medida que la «historia responde del hombre» (Ricoeur, 2008: 272). Así, Ricoeur mismo responderá de algún modo a la objeción antes expuesta: «contar es un proceso secundario injertado en nuestro ‘ser embrollado en historias’. Contar, seguir, comprender las historias no es sino la continuación de esas historias no dichas» (Ricoeur, 2008: 272).

Contar, pero también leer. Pues, un relato no puede aportar ningún sentido unitario a las historias vividas si no es una configuración para ser refigurada. Solo en el acto de la lectura, donde el lector interpreta y busca comprender el sentido propuesto ante el texto, se lleva a cumplimiento la tesis ricoeuriana según la cual la vida es vida humana si es interpretada. Pues, en la lectura nos dejamos interpelar por un sentido nuevo o posible, que no deja nunca de ser de alguna manera también un sentido heredado: en el acto de la lectura el mundo del texto desplegado ante el mundo del lector nos requiere como sus respondientes; nos demanda que zanjemos, que evaluemos y optemos, que nos pronunciemos en última instancia sobre aquel sentido que solo se cumple en nuestras respuesta.

La lectura viene a cerrar el círculo que Ricoeur ha tendido entre relato, historia y vida. Así, según nuestro autor «la ficción no se acaba sino en la vida así como la vida no se comprende sino a partir de las historias que contamos sobre ella» (Ricoeur, 2008: 272), una vida *examinada*, concluirá, es una vida *contada*, y una vida contada es una vida interpretada.

Conclusiones

Hasta aquí hemos intentado muy sumariamente esclarecer dos modos que tiene Ricoeur de enfrentar la cuestión de la vida, en su dimensión encarnada, por una parte, y embrollada en historias por otra parte. Pero ¿hay algún rasgo, alguna estructura propia de la vida que se deje comprender en ambos modos de interrogarla? En nuestra opinión, sí. En primer lugar, la vida, como vida sentida o interpretada, dándose a partir de experiencias de negatividad, tales como el miedo a ser dividida o la heterogeneidad de los acontecimientos que arriesgan a imbricarnos en una serie de eventos inconexos unos con otros, dándose a partir de

estas experiencias la vida persiste en la medida que nos requiere, demandando del viviente su afirmación: consintiendo la necesidad absoluta de la vida, me atestiguo a mí mismo como un sujeto capaz de acción y de pasión, y en última instancia de libertad. Aceptando el desafío de reunir el sentido de mi vida en la unidad de mis historias, no solo afirmo la vida, sino que me designo a mí mismo como depositario y responsable del sentido contado y desplegado en el acto de la escritura y de la lectura. La vida demanda un sí: el consentimiento y el relato son dos modos como el sujeto se plantea y acepta el desafío de conducirse en la existencia perseverando en ella. Son dos modos de incorporar el deseo de ser que tiene como base una existencia encarnada y una capaz de figurarse de otra forma la vida vivida.

Pero ésta también requiere un sí mismo: es decir tanto el sujeto encarnado como quien narra, dicen sí a un inimaginable de sí; su existencia no está modelada de una buena vez, sino que está lanzada al proyecto de tener que ser ese sí mismo que se es y se deviene. El consentimiento es la aceptación de lo dado a sí pero para volverse a la pasión de lo posible; el relato es una apuesta configurativa, pero la lectura nos confronta con un horizonte de espera y de experiencia que nos interpelan y envían hacia un sí posible, es decir capaz de recibirse en la experiencia de la lectura de otro modo.

En este sentido, nos ha parecido que el riesgo de la negatividad propia de la vida es un requerimiento para que ésta sea afirmada, pues solo ante la nada de nosotros mismos aceptamos la tarea de tener que ser hasta la muerte. El carácter inacabado de la vida no debe tomarse tan solo como una negatividad, sino que debe ser entendido como un desafío, como una tarea que asumir. Pues, es tal carácter el que nos vuelve hacia nuestros posibles; es tal indeterminación que hace que debamos asumir el cuidado de nuestra vida: si en ésta buscamos determinarnos, darnos una identidad, es solo porque su signo es primero el de la incompletud, el de aquella negatividad que nos demanda asumir la tarea de existir y darnos forma.

Pero no es posible terminar una reflexión sobre la potencia afirmativa de la vida sin hacer referencia a la obra póstuma de Ricoeur *Vivant jusqu'à la mort* (2007). Esta obra puede ser leída como un último esfuerzo, fragmentario aunque lleno de sugerencias para el pensamiento, por reconocer el lugar predominante que tiene el *conatus* spinoziano en la obra de nuestro autor. Vivo hasta la muerte es otro modo de decir y confiar en el esfuerzo y perseverancia por ser, en el deseo de ser hasta la muerte. Desde el comienzo del trayecto filosófico del filósofo francés éste ha apostado por una filosofía de la afirmación originaria, del sí propio del sí-mismo. Por lo que decir «vivo hasta la muerte» es subrayar

no solo el deseo de ser y de persistir en la existencia, sino también los actos y los poderes a partir de los cuales el sí-mismo que somos se atestigua y se reconoce siendo un «quién» capaz de aportar respuestas al mundo y al otro. Vivir hasta la muerte implica la confianza en los poderes de que dispone el ser humano para tomar la iniciativa en el mundo, para obrar y cambiar la faz de las cosas, para obrarse a sí mismo en cada acto, en cada poder desplegado en la trama social para responder a la solicitud del otro, a las exigencias del mundo. El sí-mismo que se afirma hasta la muerte lo hace reconociendo aún en las capacidades: aquellas en las que se desplegó y de las que solo queda una memoria apaciguada, y aquellas por las que aún persiste como un sujeto de iniciativa. Pero, claro, el «hasta» también indica un límite, los límites mismos de las capacidades, las vulnerabilidades: más que indicarnos la muerte, el final irremediable al que estamos expuestos, nos señala el desafío de persistir como un sujeto actuante que se ve confrontado siempre con el carácter frágil de su acción y de los poderes por los que se atestigua como un «quién» capaz de reconocerse en tanto hombre capaz. El «hasta» la muerte indica ciertamente un límite guardando la esperanza de su superación. A lo que este libro póstumo nos abre es, por consiguiente, a una filosofía de la espera y la esperanza que es necesario reconstruir a riesgo propio.

REFERENCIAS

- Altieri, L. (2009). *Eidos et pathos. Corporéité et signification entre phénoménologie et linguistique cognitive*. Bucharest: Zetabooks.
- Bouton, C. (2011). 'Ce sont les hommes qui font l'histoire'. Sens et limites de l'idée de 'faisabilité' de l'histoire'. En C. Bouton et B. Bégout (Dirs.), *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes* (págs. 255-269). Paris: Éditions de l'éclat.
- Henry, M. (2003). *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie*. Paris: PUF.
- Innerarity, D. (2011). L'histoire comme expérience de la contingence. En C. Bouton et B. Bégout (Dirs.), *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes* (págs. 270-278). Paris: Éditions de l'éclat.
- Mena, P. (2011). L'histoire d'une vie. Ipséité, événement et attestation. En C. Bouton et B. Bégout (Dirs.), *Penser l'histoire. De Marx aux siècles des catastrophes* (págs. 227-238). Paris: Éditions de l'éclat.
- Ricoeur, P. (1950). *Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier.
- Ricoeur, P. (2004). Méthode et tâches d'une philosophie de la volonté. En P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie* (págs. 65-92). Paris: Vrin.
- Ricoeur, P. (2007). *Vivant jusqu'à la morte suivi de Fragments*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (2008). *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*. Paris: Seuil.

Sumario: Introducción; 1. Consentir la vida a la luz de *Philosophie de la volonté*; 2. Narrar e interpretar la vida: el desafío de «hacer» historia; Conclusiones; Referencias.