

Jeanne Marie Gagnebin

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/
Universidade Estadual de Campinas

Memoria involuntaria y aprendizaje de la verdad.

Ricœur relee a Proust

Traducido del francés por Sol Bidon-Chanal (UNSAM)

Resumen

El presente trabajo ofrece un repaso de la lectura de Ricoeur sobre *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust que busca delimitar sus principales tesis, así como discernir en dicha lectura los elementos que Ricoeur pasa por alto e intentar enunciar una hipótesis que explique tal omisión. En esta dirección, se propone una lectura de la obra de Proust que relacione su copiosidad con la memoria corpórea e involuntaria y reconozca con esto la importancia de los tomos intermedios de la *Recherche*, olvidados por las lecturas filosóficas.

Palabras claves

Proust – Ricoeur – Narración – Corporeidad – Memoria involuntaria

Involuntary Memory and Learning of Truth. Ricœur re-reads Proust

Abstract

This paper offers a revision of Ricoeur's reading of Proust's *In Search of Lost Time* which seeks to show its main theses, as well as to find the elements which Ricoeur overlook in his reading and to enunciate a hypothesis to explain this omission. In this way, this paper suggests a reading of Proust's main work which relates its enormous length with involuntary and corporeal memory and which also recognizes the importance of the middle volumes of the *Recherche*, those usually forgotten by philosophical readings.

Keywords

Proust – Ricœur – Narrative – Corporeality – Involuntary Memory

Recibido: 08/03/2014. Aprobado: 21/03/2014. Traducido: 16/04/2014.

En el prefacio de un extenso volumen titulado *Proust et la philosophie aujourd'hui* Mauro Carbone sostiene: “Sin dudas, ningún escritor del siglo XX ha dado ni da a pensar más que Marcel Proust. En efecto, en su obra no dejamos de seguirles la pista a los signos de una búsqueda que concierne a la reflexión contemporánea y la ciería.”¹ Y agrega, contra la justificada desconfianza de escritores como Milan Kundera, quien sospecha que los filósofos irían a buscar en Proust la ilustración de sus teorías, que la pregunta es más bien cómo “[...] la obra misma interpela a aquel que la aborda, sea filósofo o literato, dándole precisamente materia para pensar de un modo *completamente nuevo*”.²

Mi propuesta es intentar delimitar las principales tesis de la lectura que emprende Paul Ricœur de la obra proustiana; discernir, de igual manera, los elementos –en mi opinión, esenciales en la *Recherche*– que esta lectura pasa por alto e intentar enunciar una hipótesis que explique esta omisión.

Como sabemos, *À la recherche du temps perdu* es el texto clave elegido por Ricœur, en el segundo tomo de *Temps et récit*,³ para mostrar el modo en que la narración literaria nos permite decir el tiempo,

¹ Mauro Carbone, “Préface”, en AA.VV., *Proust et la philosophie aujourd'hui*, sous la direction de M. Carbone et Eleonora Sparvedi (Pisa: Edizioni ETS, 2008) 13.

² *Ibid.*

³ Paul Ricœur, *Temps et récit*, tome II: *La configuration dans le récit de fiction* (Paris: Seuil, 1984); ed. castellana: *Tiempo y narración*, tome II: *Configuración del tiempo en el relato de ficción*, trad. de Agustín Neira (México: Siglo Veintiuno Editores, 1995).

aquél que de otro modo escaparía a nuestras tentativas de aprehensión conceptual. La parte central del segundo tomo, titulada “La experiencia temporal ficticia”, es un bello homenaje de la filosofía a la literatura, en la misma línea que su homenaje de juventud al lenguaje simbólico en *La symbolique du mal*.⁴ Si el símbolo y el mito nos permiten decir el enigma del Mal, la narración y, particularmente, la narración literaria o ficción, nos permite decir el Tiempo y experimentar su paso de tal manera que este paso pueda permanecer inscripto en signos. Ricoeur amplía, entonces, el primer ejemplo del canto del cántico de San Agustín en el Libro XI de las *Confesiones*, recurriendo a las obras literarias; en particular, a obras cuya propia temática consiste justamente en estos “juegos con el tiempo” o, más precisamente, en “la experiencia ficticia del tiempo”, que pone en juego la distancia entre el tiempo narrado y el tiempo de la narración.⁵

Después de haber recorrido *Mrs. Dalloway* de Virginia Woolf y luego *Die Zuberberg* de Thomas Mann, Ricoeur emprende entonces la lectura de la *Recherche* de Proust y afirma desde el comienzo que va a leerla como una *fábula sobre el tiempo*⁶; la novela se trataría de una “búsqueda de él mismo [del héroe narrador], en donde lo que está en juego es precisamente la dimensión temporal”⁷. Citando la obra de Gilles Deleuze *Proust et les signes*,⁸ en donde se afirma que la *Recherche* es una obra en la que lo que entra en cuestión no es el tiempo si-

⁴ Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, tome II: *Finitude et culpabilité*, 2: *La symbolique du mal* (Paris, Éditions Aubier Montagne, 1960); edición castellana: *Finitud y culpabilidad*, trad. de Alfonso García Suárez y Luis M. Valdés Villanueva (Madrid: Taurus, 1991) 167-498.

⁵ Ricoeur, *Temps et récit*, II, 150-151.

⁶ *Ibid.*, 194.

⁷ *Ibid.*

⁸ Gilles Deleuze, *Proust et les signes* (Paris: PUF, 1964 [5ª ed. 1979]); ed. castellana: *Proust y los signos*, trad. de Francisco Monge a partir de la 2ª ed. francesa (Barcelona: Anagrama, 1972).

no la verdad, una búsqueda cuyo duro aprendizaje se hace a través del aprendizaje de los signos, Ricoeur replica que Deleuze mismo reconoce que la verdad “tiene una relación esencial con el tiempo”⁹ y que, entonces, la argumentación de Deleuze no invalida su propia hipótesis de lectura de la *Recherche* como fábula sobre el tiempo. Retomaré, en el curso de la exposición, este tema de disputa.

Señalemos los puntos fuertes de la lectura de Ricoeur. Considero que el primero consiste en la muy clara distinción entre lo que Ricoeur llama dos voces narrativas, “aquella del héroe y la del narrador”¹⁰. Esta distinción estructura la *Recherche* en dos niveles: para empezar, porque el defasaje entre la voz del narrador y la del héroe permite instaurar en el seno de la obra una aprehensión de la temporalidad de la escritura gracias al juego de prolepsis y vueltas atrás:

Pero hace falta atender también a la voz del *narrador*: éste está adelantado respecto de la progresión de los héroes porque él la sobrevuela; es él quien, más de cien veces a lo largo de la obra dice: ‘como veremos más adelante’. Pero sobre todo es él quien pone sobre la experiencia narrada por los héroes la significación: tiempo recuperado, tiempo perdido.¹¹

Esta distinción permite luego mostrar, de manera fuertemente convincente, que la *Recherche* puede definirse como un largo recorrido narrativo necesario para el acercamiento progresivo y finalmente la unión de la voz del héroe y la del narrador, cuando el héroe reconoce al fin su vocación y deviene, entonces, escritor-narrador. Recordando que Proust escribió el primero y el último volumen de la *Recherche* en la misma época, Ricoeur destaca así en qué medida esta gigantesca

⁹ Ricoeur, *Temps et récit*, II, 193, cita de Deleuze.

¹⁰ *Ibid.*, 198.

¹¹ *Ibid.*, 199.

novela es una construcción, según el carácter estructurante de la intriga o de la trama que sigue la definición aristotélica de *mythos*. Esta construcción, muy cercana a la construcción hegeliana de la *Fenomenología del Espíritu*, de la dialéctica entre el “*wir/nosotros*” y la conciencia, tiene el inmenso mérito de insistir en la estructuración temporal de la novela, contra las interpretaciones más impresionistas e incluso anecdóticas de la *Recherche* como novela de costumbres o como novela psicológica. La valoración de la construcción de la obra proustiana refuerza, naturalmente, la hipótesis de lectura de Ricœur de la *Recherche* como fábula sobre el tiempo.

Al mismo tiempo, se eliminan todas las trampas que hacen del tiempo recobrado una suerte de imagen afectada de un pasado idealizado, en particular de aquella de la infancia. Así, Ricœur insiste con razón en que, desde la evocación inicial de la famosa experiencia de la magdalena hasta la acumulación final de experiencias sensoriales semejantes en la biblioteca del Príncipe de Guermantes, la alegría que experimenta el héroe no nace del recuerdo en sí mismo (recuerdo del que Proust quiere destacar el carácter a menudo trivial), sino de la nueva aprehensión del tiempo que esta experiencia de “reconocimiento” –¡concepto que va a brindar a Ricœur el título para otra obra!– permite tener. De ahí la importancia del pequeño paréntesis que cierra el episodio de la magdalena, que según Ricœur sólo un “lector de oído fino” puede percibir: “(aunque aún no supiera y debería descubrir mucho más tarde por qué ese recuerdo me hacía tan feliz)”¹². A decir verdad, la respuesta a este pequeño paréntesis no será dada más que al final de la novela, en el momento de la meditación estética en la biblioteca de Guermantes. Ricœur puede así afirmar:

En una segunda lectura, más instruida, el éxtasis de la magdalena abre el tiempo recobrado de la infancia, como la medita-

ción en la biblioteca abrirá aquél del tiempo de puesta a prueba de la vocación finalmente reconocida. La simetría entre el comienzo y el final se revela, entonces, como el principio conductor de la composición. [...] Este acoplamiento que guía la composición narrativa no le impide avanzar a la conciencia: a la conciencia confusa de las primeras páginas [...] le corresponde el estado de una conciencia que permanece en vela, mientras que el día despunta.¹³

Indiquemos aun un elemento más de la interpretación de Ricœur: el filósofo hace suya, citándola en muchas oportunidades, la comparación entre la obra a realizar por el narrador y los cristales que extiende a sus clientes “el óptico de Combray”¹⁴ y que les permite leer mejor, como si el libro por venir permitiera al lector leerse mejor a sí mismo. Esta imagen es para Ricœur la de una reconfiguración del mundo de la vida del lector a partir de la experiencia de la lectura, momento hermenéutico que ganará cada vez más importancia en su teoría de la interpretación. Señalemos de paso que, si Ricœur se vale de Proust para explicitar aquel tercer momento de la *mimesis*, tal como lo expone en *Tiempo y narración*, este emparejamiento puede parecer exagerado. En efecto, Proust no habla en esta comparación, después de todo, de una lectura restringida al modelo individual de una lectura interior y psicologista. Finalmente, advirtamos asimismo en qué medida la teoría de la metáfora en Proust es igualmente decisiva para las reflexiones de Ricœur no sólo sobre la metáfora sino también sobre el fenómeno del reconocimiento (*La metáfora viva*

¹³ *Ibid.*, 203.

¹⁴ Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu* (en adelante: RTP), sous la direction de Jean-Yves Tadié, tome IV: *Le temps retrouvé* (Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1989) 610: “Porque ellos [mis lectores] no serán, para mí, mis lectores, sino los propios lectores de ellos mismos, siendo mi libro una especie de cristal de aumento, como esos que extendía a sus compradores el óptico de Combray; mi libro, gracias al cual yo les brindaré el medio para leerse ellos mismos.”

¹² Ricœur, *Temps et récit*, II, 202, cita de Proust.

precede por alrededor de diez años a *Tiempo y narración* y *Recorrido del reconocimiento* lo seguirá una veintena de años después). Sin mencionar, por supuesto, el tema cada vez más presente de la memoria y el olvido.

Ahora bien, es justamente esta última problemática de la memoria y el olvido la que me parece extrañamente desatendida en la convincente interpretación que Ricœur ofrece de *En busca del tiempo perdido*. Para decirlo de manera rápida, incluso violenta: al leer a Ricœur, pareciera que la memoria no fuera en Proust más que –o sobre todo– únicamente un “éxtasis” temporal –para retomar el término de Heidegger, aunque ya descripto como movimiento del alma por San Agustín. Movimiento esencial dado que justamente permite al alma inscribir el instante fugitivo del tiempo presente en la extensión de una recuperación del pasado que puede, especialmente, asegurar una –si bien frágil– identidad narrativa, cuando el “sí” se sitúa entre el recuerdo y la esperanza, entre la actividad de recordar (*Erinnerung*) y aquella de la promesa. Aunque estos temas tengan la importancia que se sabe que tienen en la filosofía de Ricœur, no toman en cuenta un elemento esencial en Proust, que pone en peligro esta continuidad ordenada del tiempo, a saber: la memoria del cuerpo.

Intentemos desarrollar esta afirmación. En primer lugar, una pequeña digresión: sería tentador, como lo sugiere Johann Michel,¹⁵ señalar las diferencias entre la hermenéutica de Ricœur y la filosofía de la inmanencia de Deleuze en una comparación más rigurosa de sus interpretaciones de la *Recherche*. No tengo tiempo aquí para desarrollar este proyecto pero quisiera, sin embargo, observar que la oposición de las dos lecturas no me parece que resida tanto entre una “búsqueda de la verdad” (Deleuze) y una “fábula sobre el tiempo” (Ricoeur),

¹⁵ Johann Michel, *Ricœur et ses contemporains* (Paris: PUF, 2013) 95, nota 2.

sino sobre todo en sus diferentes concepciones de la relación entre “signo y verdad” (título del segundo capítulo del libro de Deleuze). Deleuze insiste en el carácter fortuito de los signos proustianos, que serían, por eso mismo, incluso constrictivos, dado que la verdad no es una cuestión de método ni de buena voluntad:

A la idea filosófica de “método”, Proust opone la doble idea de “obligación” y de “azar”. La verdad depende de un encuentro con algo que nos fuerza a pensar y a buscar lo verdadero. El azar de los encuentros y la presión de las obligaciones son los dos temas fundamentales de Proust. Precisamente, es el signo el que suscita un encuentro, es él el que ejerce sobre nosotros esta violencia.¹⁶

Ricoeur, por su parte, insiste más sobre una doble función de los signos en la *Recherche*: preparan al narrador para la desilusión y para la muerte, en efecto, pero también anuncian una revelación que el final de la obra explicita:

El narrador ha así favorecido, entre la masa considerable de narraciones que se extienden por millares de páginas y la escena decisiva de la biblioteca, una transición narrativa que hace oscilar el sentido de la *Bildungsroman* del aprendizaje de los signos a la visitación. [Observemos aquí que Ricoeur utiliza siempre este término, “visitación”, de origen evangélico y por tanto religioso –aquí se trata de la visita de María, embarazada de Jesús, a Elisabeth, embarazada a su vez de Juan Bautista y del *reconocimiento* de Elisabeth de la presencia del Mesías en el vientre de María– para hablar de la escena de la biblioteca de Guermantes]. Tomados conjuntamente, los dos extremos de esta transición narrativa tienen a la vez el valor de corte y de sutura entre los dos focos de la *Recherche*. Corte, por los signos de la muerte, que dictaminan el fracaso de un aprendi-

¹⁶ Deleuze, *Proust et les signes*, 25

zaje de signos privados desde el principio de su desciframiento. Sutura, por los signos premonitorios de la gran revelación”¹⁷.

En otras palabras, Ricoeur no insiste como Deleuze en la importancia del azar en *En busca del tiempo perdido*, sino que subraya la construcción precisa y acentuada de los signos esenciales de un descubrimiento: el de la vocación literaria del narrador, el de una verdad de la literatura distinta de las verdades llanas de la literatura llamada realista (de allí la importancia del pastiche de los Goncourt al comienzo del último volumen y del adiós del narrador a esa literatura).

En su notable obra *Proust ou le réel retrouvé*,¹⁸ Anne Simon relee la *Recherche* a la luz de la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty y se aboca a rehabilitar la presencia y el valor de lo sensible en la obra proustiana. La interpretación de Deleuze, consecuentemente, cae bajo una crítica radical en tanto idealismo disfrazado bajo sus aspectos de defensa de la inmanencia y la transvaloración nietzscheana.

Cito a Anne Simon:

La carne del lenguaje, la corporeidad general de la palabra y del sentido, es, contrariamente a lo que afirma Deleuze, un tema esencial de la *Recherche* [...] La interpretación de Deleuze, consistente en asimilar la concepción proustiana del arte a una teoría pura e inmaterial del signo, no toma en cuenta el hecho de que la escritura de Proust no busca desmaterializar el signo para ennoblecerlo sino, por el contrario, hacer surgir la significación, que encuentra ella misma su fundamento en el encuentro ineludible con lo sensible, desde el interior de la

materialidad lingüística [...]”¹⁹

Anne Simon no denuncia sólo el idealismo de Deleuze, sino también la tendencia de las interpretaciones filosóficas en general a privilegiar los volúmenes primero y último de la *Recherche*, que fueron escritos, como subraya Ricoeur, en la misma época y que constituyen una suerte de andamiaje teórico y estético que permite integrar la obra entera a un edificio filosófico –un poco como lo que afirma Ricoeur cuando habla de la *Recherche* como de una “eclipse de la cual uno de los focos es la búsqueda y el segundo, la visitación”²⁰. ¿Cuáles son, por tanto, las flaquezas de esta lectura, por así decirlo, filosofante?

La primera consiste en tomar en serio la teoría estética, a menudo platonizante, expuesta en el último volumen (y que Walter Benjamin, en 1929, ya había denunciado en su insuficiencia)²¹, una teoría ligada a la época y sin gran originalidad. La segunda debilidad, que explica en gran parte la primera, es la de no tomar, por el contrario, mucho más en serio esta especie de proliferación casi monstruosa que constituye el *cuerpo* de la *Recherche*, entre la magdalena del comienzo y el adoquinado del patio del hotel de Guermantes. Proliferación debida, en efecto, a la Primera Guerra así como a la pasión del escritor Marcel Proust por Alfred Agostinelli, pero que es también y ante todo el indicador de que la escritura de su obra escapa a la voluntad constructiva del autor (¡recordemos que Proust había previsto tres volúmenes al comenzar su novela!), como si, en este movimiento independiente de su voluntad consciente, se dijera otra verdad. Una verdad diferente, en particular, de aquella de la teoría estética del be-

¹⁷ Ricoeur, *Temps et récit*, II, 212.

¹⁸ Anne Simon, *Proust ou le réel retrouvé* (Paris: PUF, 2000).

¹⁹ *Ibid.*, 93.

²⁰ Ricoeur, *Temps et récit*, II, 196.

²¹ Walter Benjamin, “Zum Bilde Prousts”, en *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, II/1 (Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1977) 320.

llo estilo y de la aprehensión de lo eterno por gracia de las revivificaciones sensibles traducidas en palabras. Verdad que escapa en buena parte a los conceptos del Proust teórico y a sus lectores filosóficos; verdad que tendría que ver con la copiosidad de la escritura, con una organicidad independiente, incluso salvaje, de la pulsión narrativa.

Si me permito hablar del *cuerpo* de la narración proustiana o de una organicidad independiente del texto, es porque me parece plausible establecer un paralelismo en la *Recherche* entre una cierta *corporeidad* de la escritura, que escapa al control de la conciencia pero que puede alimentar a esta misma conciencia, y la *corporeidad* de la memoria, en particular desde luego de la memoria involuntaria, despertada por una sensación olfativa y táctil, es decir, resultado de los sentidos primitivos, en los niños especialmente, antes de la organización más intelectual de la visión. Al igual que Ulises en Ítaca, con sus harapos de mendigo, será reconocido por su perro Argos, cuyo *olfato* es infalible, y luego por su nodriza, que *toca* la cicatriz cuando le lava los pies,²² el cuerpo se recuerda en la *Recherche* primero por el gusto, el olor y el tacto o, incluso, por una suerte de tacto interior, una actitud involuntaria del cuerpo en su totalidad, todavía entumecido por el sueño.

Releamos este célebre párrafo del comienzo de la *Recherche*:

Siempre sucedía que cuando me despertaba así, mi espíritu se inquietaba por buscar saber, sin éxito, dónde estaba yo; todo giraba en torno de mí en la oscuridad: las cosas los países, los años. Mi cuerpo, demasiado torpe para moverse, buscaba, según la forma de su fatiga, determinar la posición de sus miembros para deducir la dirección de la pared y el sitio de los muebles, para reconstruir y nombrar la residencia en la que se

²² Son los mismos ejemplos que da Ricoeur en *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Stock, 2004) 116-117.

hallaba. Su memoria –la memoria de sus costillas, de sus rodillas, de sus hombros– le presentaba sucesivamente numerosas habitaciones en donde había dormido, mientras que alrededor de él los invisibles muros cambiaban de lugar según la forma de la pieza imaginada, arremolinándose en las tinieblas. Y antes incluso de que mi pensamiento, que vacilaba en el umbral del tiempo y de las formas, hubiera identificado la vivienda recordando las circunstancias, él –mi cuerpo– se acordaba en cada caso de cómo era cama, del lugar de las puertas, de adónde daban las ventanas, de si había un corredor y del pensamiento que tenía al dormirme y que recobraba al despertar.²³

Esta memoria del cuerpo, omnipresente en la *Recherche*, puede resultar fiable, guardiana fiel de un pasado “que mi espíritu jamás debería haber olvidado”, escribe Proust algunas líneas más abajo; como puede también, por su permanencia obstinada, hacer equivocar al héroe respecto de la cronología. De este modo, en el último tomo, Marcel puede despertarse en medio de la noche en Tansonvil, en casa de Gilberte de Saint-Loup (en otro tiempo Gilberte Swann), y llamar a Albertine, olvidándose incluso de la muerte de su amiga, porque “una reminiscencia nacida en mi brazo me había hecho buscar detrás de mí la campanilla, como en mi habitación de París”,²⁴ donde su amiga, ahora muerta, se quedaba dormida tan a menudo a su lado. Así, esta memoria del cuerpo no es infalible, sino más bien indispensable para buscar y reconocer el tiempo perdido del pasado. Para volverse fértil, es necesario ciertamente el trabajo encarnizado de aquello que Proust llama “espíritu”, que debe reconocer el recuerdo y darle un nombre. Pero sin cuerpo, el espíritu es estéril. O dicho en otras palabras: el espíritu no debe luchar contra el cuerpo o controlarlo, como en la metafísica clásica –digamos, en líneas generales, de Platón a Descar-

²³ RTP, I: *Du côté de chez Swann*, 6.

²⁴ RTP, IV: *Le temps retrouvé*, 277.

tes-, sino más bien aprender a entenderlo y a escuchar su lenguaje mudo a la vez que imperioso, para nombrar aquello que el espíritu por sí solo no podría crear: lo “real recobrado”²⁵.

Si, siguiendo mi hipótesis de lectura, la longitud y los “rodeos” de la *Recherche* remiten a la relevancia de esta escucha en la escritura proustiana, entonces se comprende mejor por qué a ciertas interpretaciones filosofantes les cuesta tanto reconocer la importancia de los tomos intermedios, entre la experiencia inicial de la magdalena y su explicitación en la teoría estética del último volumen, y la del cuerpo para la teoría de la memoria involuntaria.

Esto no quita que tal cosa no pueda dejar de sorprender en un autor como Ricœur. Me hago eco aquí de una observación penetrante de Richard Kearney, en una conferencia pronunciada en Río de Janeiro, en noviembre de 2011. Kearney afirma: “la fenomenología del cuerpo de Ricœur continúa siendo una cuenta pendiente que no fue jamás saldada” y que exige lo que llama una “hermenéutica carnal”.²⁶ En efecto, esta “hermenéutica carnal” está presente en Ricœur; es incluso un tema esencial de sus primeros análisis fenomenológicos, en *Le volontaire et l'involontaire*,²⁷ como señala también Jean Grondin.²⁸ Ricœur vincula ya el tema del “Cogito dañado”, el cual guiará toda su reflexión futura, a la renuncia del sujeto a ponerse a sí mismo y a la

²⁵ Aludo al título del libro de Anne Simon.

²⁶ Richard Kearney, “Politics of Memory”. La conferencia ha sido publicado en portugués en AA.VV., *Paul Ricœur Ética, Identidade e Reconhecimento*, organização e tradução: Fernando Nascimento y Walter Salles, (São Paulo, Edições Loyola, 2013).

²⁷ Ricœur, *Philosophie de la volonté*, vol I: *Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Éditions Aubier Montagne, 1963); ed. castellana: *Lo voluntario y lo involuntario*, vol. I: *El proyecto y la motivación*, trad. de Juan Carlos Gorlier (Buenos Aires: Editorial Docencia, 1986) y vol. II: *Poder, necesidad y consentimiento* (Buenos Aires: Editorial Docencia, 1988).

²⁸ Jean Grondin, *Paul Ricoeur* (Paris: PUF, 2013) 32 ss.

necesidad de abrirse a aquello que lo precede en tanto sujeto: la cultura, el lenguaje y, especialmente, la corporalidad que lo constituye sin que él lo haya elegido. Cito un pasaje de este libro que pertenece, digamos, a la primera fase, la más fenomenológica del filósofo, pasaje que podría ser un comentario de *En busca del tiempo perdido*:

La extensión del cogito al cuerpo propio exige en realidad más que un cambio de método; el yo, de modo más radical, debe renunciar a una pretensión secretamente oculta en toda conciencia: abandonar su deseo de auto-posición, para recibir una espontaneidad que nutre y como una inspiración que rompe el círculo estéril que el sí forma consigo mismo”.²⁹

Y, algunas páginas más abajo:

La intención de este libro es, por tanto, comprender el misterio [el misterio de la unión entre el sujeto y su cuerpo] como reconciliación, es decir, como restauración, al nivel de la conciencia más lúcida, del pacto original de la conciencia confusa con su cuerpo y el mundo.³⁰

Este motivo del “misterio del cuerpo”, que une de manera tan estrecha *Le volontaire et l'involontaire* a la herencia de Merleau-Ponty, está magistralmente presente en los luminosos análisis de Ricœur de fenómenos como la duda, la atención o el hábito, e incluso la “espontaneidad corporal”, todos temas en los que las resonancias proustianas no pueden sino impresionar. Sin mencionar el vocablo proustiano “memoria involuntaria”, que podría ser un capítulo de *Le volontaire et l'involontaire*. ¿Por qué, entonces, esta temática del cuerpo se desdibuja en Ricœur; por qué el filósofo no cumple la promesa de una hermenéutica carnal, como le reclama Kearney, tam-

²⁹ Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 17.

³⁰ *Ibid.*, 21.

co (¡o tan poco!) en la ocasión, sin embargo propicia, de su lectura de la *Recherche*?

No tengo una respuesta que llegue a agotar a esta cuestión, solamente algunos señalamientos inscriptos en la misma marcha del filósofo. Cuando, de hecho, Ricœur describe, en su “autobiografía intelectual”, el paso del primer volumen de la *Philosophie de la volonté*³¹ (es decir, *Le volontaire et l'involontaire*, su tesis doctoral publicada en 1950) al segundo, *L'homme faillible* (en dos tomos publicados en 1960), menciona, en efecto, la importancia de Merleau-Ponty, pero el tema de la corporeidad no es retomado más que bajo aquél del “regalo de la vida”. En su preciado librito, Grondin también cita numerosos pasajes ligados a la problemática del cuerpo y de la corporeidad en el primer tomo de la *Philosophie de la volonté*. Por el contrario, señala que el segundo tomo se consagra al análisis de temas sobre todo religiosos, tales como la voluntad servil, la culpabilidad, el pecado, etc. En *La symbolique du mal* (segundo volumen de este segundo tomo), habría incluso una teoría subyacente de la modernidad, concebida como una época no sólo de desencantamiento del mundo, al modo de Max Weber, sino sobre todo como una época de la pérdida “del lazo esencial” del hombre “con lo sagrado”, pérdida interpretada por Ricœur como una suerte de “deshumanización”³². La importancia de estas cuestiones, ¿aclararía, en parte, el silencio respecto de la problemática del cuerpo propio y la corporalidad?

Si volvemos a la autobiografía intelectual de Ricœur, vemos que en lo sucesivo el acento estará puesto en una “dialéctica englobante de la actividad y la pasividad”³³, preludio de una ética y de una hermenéu-

tica que orientarán toda su filosofía futura. Un poco como si Ricœur relevara su propia trayectoria a la luz de sus preocupaciones éticas fundamentales, siempre más explícitas en su recorrido filosófico, a saber, una filosofía del hombre capaz –capaz de justicia y de belleza pero también del mal. Este hombre activo y sufriente, como lo dirá innumerables veces, se cuestiona sus propios proyectos y motivaciones, pero no se inclina más hacia su corporalidad inicial. Con más razón, en la medida en que su famosa “inserción de la hermenéutica en la fenomenología”³⁴ significa, entre otras cosas, la renuncia a la búsqueda de un punto de partida absoluto, sin presuposición, como lo dice con fuerza en la famosa conclusión del segundo volumen, titulado “El símbolo da qué pensar”:

Conocemos la agotadora fuga hacia atrás del pensamiento en busca de la verdad primera y más radicalmente aun queriendo hallar un punto de partida que bien podría no ser una verdad primera; la ilusión no consiste en buscar el punto de partida, sino en buscarlo sin presuposición; una meditación sobre los símbolos parte del lenguaje que ya tuvo lugar y donde todo ya ha sido dicho de algún modo; quiere ser el pensamiento con sus presupuestos. Para él, la primera tarea no es la de comenzar, sino la de, desde el medio de la palabra, volver a recordar; volver a recordar para comenzar.³⁵

Partir de la “presencia del lenguaje”, como sostiene Ricœur en la misma página, significa por tanto la necesidad del “largo rodeo por los símbolos y los mitos transmitidos por la grandes culturas”,³⁶ rodeo al que Ricœur se aboca en lo sucesivo de manera ejemplar, cuando lee o relee los mitos, la tradición filosófica o la literatura. Pero este largo rodeo se vincula con las obras de la cultura que significan y que

³¹ Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris: Éditions Esprit, 1995); ed. castellana: *Autobiografía intelectual*, trad. de Patricia Wilson (Buenos Aires: Paidós, 1997).

³² Grondin, *Paul Ricœur*, 63.

³³ Ricœur, *Réflexion faite*, 24.

³⁴ *Ibid.*, 29-30. Ricœur utiliza esta expresión en numerosos textos.

³⁵ Ricœur, *La symbolique du mal*, 324.

³⁶ Ricœur, *Réflexion faite*, 30.

la hermenéutica puede, por tanto, reinterpretar, especialmente con vistas a una ética de la acción justa. Este rodeo esencial parece, sin embargo, olvidar aquello que el Ricoeur fenomenológico había intentado describir: la opacidad del cuerpo.

Parece como si el hermeneuta, en el regocijo y el esfuerzo de releer las obras del lenguaje en donde se inscribe su propia palabra, hubiera olvidado aquello que el fenomenólogo afirmaba, a saber, que la corporeidad no es ciertamente el punto de partida último y primero del pensamiento triunfante, sino una materialidad que éste no podría agotar en términos de significaciones lingüísticas. Sin embargo, aunque esta materialidad escape a la voluntad, alimenta la existencia misma del pensador y, por tanto, la posibilidad misma del pensamiento, porque éste no es únicamente la riqueza significativa del lenguaje sino también la profundidad enigmática de la corporeidad humana.

Y, regresando a *En busca del tiempo perdido*, es necesario señalar que el Tiempo no es sólo aquello que permite realizarse a la narración, sino también aquello que la amenaza, porque “para volverse visible”, éste “busca cuerpos y, dondequiera que los encuentre, se los apropia para proyectar sobre ellos su linterna mágica”, como escribe Proust citado por Ricoeur,³⁷ cuando el narrador afronta la vejez y la muerte en la danza macabra que cierra el primer volumen.

Así, al reino de los signos que recorre el hermeneuta, habría que añadirle un territorio más oscuro y quizás más amenazante para el vuelo del pensamiento filosófico: el territorio del cuerpo; de su memoria, de sus alegrías y sus placeres, pero también de sus debilidades y sus sufrimientos.

³⁷ Ricoeur, *Temps et récit*, II, 216.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV.**, *Proust et la philosophie aujourd'hui*, sous la direction de M. Carbone et Eleonora Sparvedi (Pisa: Edizioni ETS, 2008).
- , *Paul Ricoeur Ética, Identidade e Reconhecimento*, organização e tradução: Fernando Nascimento y Walter Salles, (São Paulo, Edições Loyola, 2013).
- Benjamin**, Walter, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, II/1, (Suhrkamp: Frankfurt. Main, 1977).
- Deleuze**, Gilles, *Proust et les signes* (Paris: PUF, 1964 [5ª ed. 1979]); ed. castellana: *Proust y los signos*, trad. de Francisco Monge a partir de la 2ª ed. francesa (Barcelona: Anagrama, 1972).
- Grondin**, Jean, *Paul Ricoeur* (Paris: PUF, 2013).
- Michel**, Johann, *Ricoeur et ses contemporains* (Paris: PUF, 2013).
- Proust**, Marcel, *À la recherche du temps perdu*, sous la direction de Jean-Yves Tadié (Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1989).
- Ricoeur**, Paul, *Philosophie de la volonté*, vol I: *Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Éditions Aubier Montagne, 1963); ed. castellana: *Lo voluntario y lo involuntario*, vol. I: *El proyecto y la motivación*, trad. de Juan Carlos Gorlier (Buenos Aires: Editorial Docencia, 1986) y vol. II: *Poder, necesidad y consentimiento* (Buenos Aires, Editorial Docencia, 1988).
- , *Philosophie de la volonté*, tome II: *Finitude et culpabilité*, 2: *La symbolique du mal* (Paris, Éditions Aubier Montagne, 1960); edición castellana: *Finitud y culpabilidad*, trad. de Alfonso García Suárez y Luis M. Valdés Villanueva (Madrid: Taurus, 1991).
- , *Temps et récit*, tome II: *La configuration dans le récit de fiction* (Paris: Seuil, 1984); ed. castellana: *Tiempo y narración*, vol II: *Configuración del tiempo en el relato de ficción*, trad. de Agustín Neira (México: Siglo Veintiuno Editores, 1995).
- , *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris: Éditions Esprit, 1995); ed. castellana: *Autobiografía intelectual*, trad. de Patricia Wilson (Buenos Aires: Paidós, 1997).
- , *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Stock, 2004).
- Simon**, Anne, *Proust ou le réel retrouvé* (Paris: PUF, 2000).

Traducido del francés por Sol Bidon-Chanal