Globethics Repository



# En torno a la "identidad personal" en Die Vertauschten Köpfe de Thomas Mann. Una lectura desde la poética del soi-même de Paul Ricoeur [Around the "personal identity" Die Köpfe Vertauschten Thomas Mann]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

| | |
|---|---|
| Item Type | Article |
| Authors | Gabriel, Silvia Cristina |
| Publisher | Facultad de Filosofía y Humanidades.Universidad de Chile |
| Rights | Creative Commons Copyright (CC 2.5) |
| Download date | 2026-11-04 07:25:09 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/227955 |

Revista de Filosofía
Volumen 66, (2010) 227 - 240

# EN TORNO A LA "IDENTIDAD PERSONAL" EN *DIE VERTAUSCHTEN KÖPFE* DE THOMAS MANN

## Una lectura desde la poética del *soi-même* de Paul Ricoeur[1]

*Silvia Cristina Gabriel*
Universidad de Buenos Aires
gabriel.silvia@gmail.com

Resumen

De los escasos estudios filosóficos dedicados a *Die vertauschten Köpfe* de Thomas Mann se puede concluir que estamos ante una novela *sobre* la identidad personal, aunque resulta difícil de decidir en qué sentido lo es. Parecemos condenados a recaer en el dualismo cartesiano del que emerge la identidad autorreferencial del *cogito*, o bien en el reduccionismo neurocientífico o filosófico en el que la identidad personal deviene algo indiscernible. Nuestra hipótesis es que *Die vertauschten Köpfe* es una novela *sobre* la identidad personal en el sentido de la "identidad narrativa" defendida por Ricoeur principalmente en *Temps et récit III*, "L'identité narrative" y *Soi-même comme un autre*.

Palabras clave: identidad narrativa, ipseidad, mismidad, corporeidad, alteridad.

*Abstract*

*From what scarce philosophical readings there are of Thomas Mann's Die vertauschten Köpfe, one can conclude that it is a novel about personal identity, even if it is hard to determine in what manner. It would appear that we are condemned to fall back on the Cartesian dualism that yields the cogito's self-referential identity or on the neuroscientific or philosophical reductionism in which personal identity becomes indiscernible. Our hypothesis is that Die vertauschten Köpfe is a novel about personal identity in the sense of "narrative identity" explored by Ricoeur mainly in Temps et récit III, "L'identité narrative" and Soi-même comme un autre.*

Keywords: *narrative identity, selfhood, sameness, corporeal nature, otherness.*

> Sentí, en la última página, que mi narración era un símbolo del hombre que yo fui, mientras la escribía y que, para redactar esa narración, yo tuve que ser aquel hombre y que, para ser aquel hombre, yo tuve que redactar esa narración, y así al infinito.
>
> Jorge Luis Borges ("La busca de Averroes", *Obras Completas*, p. 588)

[1] Agradezco muy especialmente a Félix Schuster su afectuosa invitación a familiarizarme con la obra de Mann y a Mario Presas su estímulo para la publicación de este trabajo.

4710 - REVISTA FILOSOFÍA 66LOM.indd 227 19-08-2010 13:30:11

## *I. Introducción*

Hay consenso en que la novela corta *Die vertauschten Köpfe* (1940) que Thomas Mann le dedicó al eminente mitólogo Heinrich Zimmer[2] –conocida en el mundo hispanohablante como *Las cabezas trocadas*–[3] sugiere muchas lecturas e invita a diversas reflexiones, porque en ella se anudan varios hilos conductores. Uno podría ser el amor hacia lo bello, otro la prohibición instituida del amor, otro la amistad, otro el conocimiento védico.

Ahora bien, si como hace ver su traductor al español, Francisco Ayala, el capítulo "El despertar de Goethe" de *Lotte in Weima*r (1939)[4] del mismo autor es su claro precedente (Ayala 1942, p. 9), la novela se nos aparece como la versión definitiva y lograda de la "seducción", activa y pasiva, a la que se unen el placer, el terror, la tentación, la inocencia, la culpa y la muerte. Para el investigador de la obra de Mann, Fernando Bayón, la filosofía de esta fábula se condensaría, sin embargo, en una de sus expresiones: "Salvarnos de la vanidad del Yo" (Bayón 2004, p. 60)[5]. Esta línea "yoica" es retomada por el psicoanalista Luis Chiozza al sostener que el tema central de la novela es la *identidad* como algo "disputado" entre la cabeza y el cuerpo. La solución poética de Mann consistiría en que la cabeza, por asimilar y transformar en carne propia lo externo y heredado, sería la sede principal del sentimiento de identidad (Chiozza 1998, p. 191). En términos del conocimiento védico al que apela Mann a lo largo de su pequeña obra, acaso sería posible aproximarnos a Chiozza en que el yo, la "identidad real", tendría por sede la conciencia, por ser esta el elemento esencial e invaluable del cuerpo.

Por último, para el ensayista Juan Manuel Cuartas Restrepo la novela también apunta a la "conciencia del yo", frente a la cual cabrían dos soluciones (Cuartas Restrepo 2004, pp. 20-21). Por un lado, la neurocientífica según la cual el cerebro debe adaptarse funcionalmente a un cuerpo que, como afirma el neurofisiólogo Riascos Llinás, nunca "ha visto", a un cuerpo "desconocido" (Riascos Llinás 2003, p. 208). En definitiva, el cerebro debe aprovechar las potencialidades del cuerpo hasta fundirse con él. Y por el otro lado, la solución antirreduccionista para la que el cerebro no

2 Heinrich Zimmer, destacado profesor de indología en la Universidad de Heildelberg e historiador del arte surasiático, fue expulsado de esta por su posición antinacionalsocialista en 1938, emigrando primero a Inglaterra y luego a Estados Unidos, donde se desempeñó como profesor visitante de filosofía en la Universidad Columbia, hasta fallecer de neumonía 1943.

3 Se tomará la versión publicada por editorial Sudamericana traducida por Franciso Ayala para las numerosas citas que haremos de la obra a lo largo de este trabajo y se la abreviará bajo la sigla: *CT*.

4 Traducida por Francisco Ayala al español como *Carlota en Weimar*, Buenos Aires: Losada, 1941.

5 Bayón, Fernando, *Prohibición del amor. Sujeto, cultura y forma artística en Thomas Mann*, Barcelona: Anthropos, 2004, p. 60.



4710 - REVISTA FILOSOFÍA 66LOM.indd 228 19-08-2010 13:30:11

funciona independientemente del cuerpo, sino que se encuentra dentro de él, como advierte Israel Rosenfield, siendo nuestra imagen corporal algo central a nuestra autorreferencia y a nuestra comprensión del mundo (Rosenfield 1992, pp. 62 y 139). Autorreferencia y autocomprensión que en el drama de *Die vertauschten Köpfe* la novelista y periodista Eva Feld termina por ubicar en el terreno de la ética (Feld 2008).

De lo anterior se hace tan evidente que *Die vertauschten Köpfe* es una novela *sobre* la identidad personal, como difícil de decidir en qué sentido lo es. Primero, porque o bien parecemos condenados a recaer en el dualismo cartesiano del que emerge la identidad autorreferencial del *cogito* y la conciencia inmediata de sí, o bien sentenciados al reduccionismo neurocientífico o filosófico. Esta sentencia nos llevaría al punto de tener que aceptar que la novela de Mann podría comportar un caso tan sorprendente como los *puzzling cases* de Parfit, en los que la identidad personal pierde espesor hasta convertirse en algo indiscernible (Parfit 1984, pp. 245-280). Segundo, porque en *Mito e historia*, Miguel de Ferdinandy recuerda que Kerényi llamó "parodia dorada" a esta obra y que el propio Mann, en una carta a Kerényi, se refirió a ella "nada más que una broma metafísica" (Ferdinandy 1995, pp. 10-11). Habría que preguntarse con Ferdinandy si la calificación de "broma metafísica" quita acaso seriedad, peso y trascendencia al sentido de la identidad personal que emerge de *Die vertauschten Köpfe*, cualquiera fuera.

Nuestra hipótesis de lectura es, pues, que a pesar de las dudas que suscita la conocida *ironía* de Mann, *Die vertauschten Köpfe* es una novela *sobre* la identidad personal. Y si lo es en el sentido de "Salvarnos de la vanidad del Yo" –como advertimos más arriba con Bayón–, qué mejor que entender esta identidad personal como aquella "identidad narrativa" postulada por Ricoeur como "un momento de desposesión del *ego* narcisista" (Ricoeur 1984, p. 192).

Nacida en las "Conclusiones" de *Temps et récit III* (1985) "en el sentido de una categoría de la práctica" (Ricoeur 1996a, p. 997), retomada de un modo más nítido en un artículo publicado en *Esprit* titulado "L'identité narrative" (1988)[6], la identidad narrativa es finalmente desplegada en *Soi-même comme un autre* (1990)[7]. Es en esta última obra donde la vemos oscilar entre dos límites: el límite *inferior* de

[6] Artículo traducido al español bajo el título "Identidad narrativa", compilado en Ricoeur, Paul, *Historia y narratividad* (tr. Gabriel Aranzueque Sahuquillo), Barcelona: Paidós, 1999, pp. 215-230.

[7] Para una visión más detallada sobre la evolución del concepto de "identidad narrativa" en la obra de Ricoeur, aconsejamos Peña Vial, Jorge, *La poética del tiempo: ética y estética de la narración*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002. En especial el "*Capítulo 20: La identidad narrativa en Ricoeur y recapitulación de los autores estudiados*", pp. 165-178. Para una elucidación filosófica de la idea de "identidad narrativa", remitimos al artículo homónimo de Mario Presas publicado en *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Vol. XXVI, nº 2 (primavera 2000), Buenos Aires, pp. 225-238, donde el autor hace un largo rodeo por las filosofías de Ortega, Gabriel Marcel, Heidegger y finalmente Ricoeur, para presentar esta categoría nacida de la práctica propia del *homo faber* –en contraste con



4710 - REVISTA FILOSOFÍA 66LOM.indd 229 19-08-2010 13:30:11

la "mismidad" o "identidad-*idem*" que responde a la pregunta "*¿qué?*" y el *superior* de la "ipseidad" o "identidad-*ipse*" ligada a la pregunta *"¿quién?"* (Ricoeur 1996, pp. 117, 120 y cc.). Mientras el primer límite apunta a la *identidad numérica*, la *identidad cualitativa* y la *continuidad ininterrumpida en el tiempo* entre el primero y el último estadio del desarrollo de un individuo –continuidad ininterrumpida que sirve como *criterio coadyuvante* de la identidad cualitativa–, el límite superior está dado por la *fidelidad a sí* que implica, como explica Mario Presas, "un mantenimiento en el ser al modo como tiene lugar en una promesa" (Presas 2006, p. 320). El término medio entre ambas viene dado por el *carácter*. Entendido como "el conjunto de disposiciones duraderas *en las que* reconocemos a una persona" (Ricoeur 1996b, p. 115), el carácter funciona como punto límite en el que la ipseidad se vuelve indiscernible de la mismidad. Presentada la hipótesis veremos que esta compleja "identidad narrativa" conminada, como advierte Jean Greish, "a la angustiosa pregunta <¿Quién soy?>" (Greish 1997, p. 270), opera en *Die vertauschten Köpfe* como *piedra de toque* de todas las demás investigaciones referidas al conocimiento védico, el amor hacia lo bello, la prohibición instituida del amor, la amistad, la seducción y el abanico abierto de cuestiones que vimos envuelve.

Presentada esta introducción, nos resta poner a prueba nuestra hipótesis de lectura. Emprenderemos esta tarea ensayando una lectura crítica de la obra similar a la propuesta por Ricoeur en *Temps et récit II* (Ricoeur 1987, pp. 179-269) a la hora de tener que demostrar que *La señora Dalloway* (1925) de Virginia Woolf, *La montaña mágica* (1924) de Thomas Mann y *En busca del tiempo perdido* (1913-1927) de Marcel Proust son fábulas *sobre* el tiempo[8]. En ese sentido, nos concentraremos tanto en la *configuración* de la obra como en la visión de la *identidad personal* que *Die vertauschten Köpfe* proyecta fuera de sí misma. Para ello, haremos un rápido recorrido por los doce capítulos breves que la componen y que dividiremos en cuatro secciones. La primera sección, desde el capítulo primero al tercero, donde el narrador fundamentalmente traza la "mismidad" de los personajes (apartado II). La segunda, desde el capítulo cuarto al décimo, donde al privar a los héroes masculinos del auxilio de la "mismidad", Mann deja entrever la inadecuación del dualismo cartesiano frente a la problemática de la identidad, sin que por ello los personajes se extravíen y se enfrenten a la hipótesis de su propia nada. Esto nos dará ocasión de introducir la cuestión de la "identidad narrativa" y la "ipseidad" (apartado III). La tercera sección comprenderá los dos capítulos finales en los que la narración trágica transita el terreno de la ética (apartado IV). Cerraremos el trabajo con una conclusión en la que intentaremos legitimar tanto nuestra elección como nuestro recorrido y nos limitaremos a abrir un par

el *homo sapiens*–, tesis que es ilustrada en las novelas de Marcel Proust y el discurso de José Saramago.

8 Agradecemos al Prof. Dr. Adrián Bertorello la atención prestada a la cuestión metodológica empleada en nuestro trabajo en ocasión de una exposición muy abreviada del mismo en las I Jornadas Internacionales de Hermenéutica, organizadas por la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, mayo de 2009.



4710 - REVISTA FILOSOFÍA 66LOM.indd 230 19-08-2010 13:30:11

de cuestiones que, dada la restricción impuesta a todo artículo, podrán ser retomadas por otras lecturas conexas a la nuestra (apartado V).

## *II. En torno a la "mismidad" de los personajes: Nanda, Chridaman, Sita*

La novela comienza así:

> La historia de la esbelta Sita [...] y de sus dos esposos (sí así puede decirse) exige del que la escucha –¡tan sangrienta y perturbadora es!– una suma fortaleza de ánimo [...] Sería deseable que el oyente tomara ejemplo en la firmeza del narrador, pues casi falta más valor para relatar una semejante historia que recogerla. Desde el comienzo al fin, sucedió como sigue (*CT*, p. 15)

La historia relatada por la voz narrativa –que obedece, según vemos, a la regla de la completud, de la totalidad y de la unidad de la trama ya presentes en la tragedia trabajada por Aristóteles es su *Poética* bajo el correlato *mimesis-mythos* (Aristóteles 1947, caps. VI y VII, pp. 49-57)– será la encargada de decirnos el *quién* de la acción: Sita [...] y sus dos esposos.... Estos personajes serán los agentes, los autores, de la acción narrada. Por lo tanto, la propia identidad de estos tres personajes deviene, siguiendo a Ricoeur, una identidad narrativa que en su límite inferior será el soporte de *predicados físicos* y *psíquicos* (V. Ricoeur 1999a, pp. 224-225).

A continuación, en este mismo capítulo primero, se nos presenta a los dos personajes masculinos principales:

> El más joven de ellas se llamaba Nanda; el otro, un poco mayor, Chridaman. Aquél tenía dieciocho años; éste, ya veintiuno [...] El joven Chridaman era comerciante e hijo de comerciante; Nanda por su parte era, al mismo tiempo, herrero y vaquero [...] Chridaman [...] descendía en línea paterna de una estirpe de brahmanes versados en los Vedas, cosa de que estaban muy alejados Garga y su hijo Nanda. Sin embargo, tampoco eran sudras, sino que pertenecían [...] a la sociedad humana (*CT*, pp. 16-17).

La voz del narrador empieza a introducir así, de un solo golpe, la *diversidad numérica* entre los personajes masculinos a la vez que presenta indicios para que nosotros, lectores, intentemos configurar la *diversidad cualitativa* y el *carácter* de Nanda y de Chridaman en función de sus oficios y ascendencias. Herrero y vaquero el primero que, sin ser esclavo (sudra), es miembro de la tercera de las cuatro castas de la sociedad india tradicional (Vaishya) formada de las caderas de Brahmā. Comerciante y descendiente de sacerdotes el segundo, la casta más alta, salida de la boca de Brahmā.

Los *diversidad cualitativa* es inmediatamente introducida en este largo pasaje:



4710 - REVISTA FILOSOFÍA 66LOM.indd 231 19-08-2010 13:34:36

> [Nanda] era obscuro de piel y de pelo, y hasta ostentaba en el pecho el rizo de "ternero de la suerte". De la herrería tenía fuertes los brazos, y del pastoreo, además, una buena estampa; pues su cuerpo, que le gustaba untar de aceite de mostaza y adornar con cadenas de flores silvestres y con colgantes de oro, era bien conformado, de acuerdo con su agradable cara lampiña, a la que sólo podría reprocharse [...] la nariz un poco caprina y los labios hasta cierto punto abultados, pero las dos cosas en manera atractiva; y sus ojos negros solían reír. [...] Chridaman [...] era en algunos grados más claro que Nanda, cabeza y miembros, y también presentaba un rostro diferente. La línea de su nariz era delgada como el filo de un cuchillo y tenía ojos apacibles de pupila y párpado, y además una suave barba en forma de abanico alrededor de las mejillas. Suaves eran también sus miembros y no formados con el sello de la herrería y el pastoreo, sino más bien, en parte, brahmánicos, y en parte de mercader: un torso estrecho y algo esponjoso y con alguna grasa alrededor del vientrecito –por lo demás, impecable–, finas rodillas y pies (*CT*, pp. 18-19).

Si bien esta diversidad cualitativa opera como soporte de *predicados físicos*, es inmediatamente puesta en ecuación con la diversidad de los *estados psíquicos* de los personajes que sirven como indicaciones dadas *indirectamente* por la voz del narrador para que, como lectores, configuremos los *caracteres* de los héroes[9]. Mientras Nanda nunca se había entregado –a impulsos de la tradición y la sangre– a lo espiritual, sino que era como era, un hijo del pueblo y con alegre simpleza" (*CT*, p. 18) la "noble cabeza y el hablar atinado [de Chridaman] [...] va de la mano con la sabiduría y el conocimiento de las esencias" (*CT*, p. 20). En suma: mientras en Nanda los predicados psíquicos eran un mero adorno de sus predicados físicos, los predicados físicos eran tan solo un ornamento para los estados psíquicos de Chridaman, cuyo cuerpo [era] como para servir de accesorio y colgante a una cabeza noble y sabia (*CT*, p. 19).

En el capítulo segundo, ambos amigos emprenden un viaje que desemboca, en el capítulo tercero, en la contemplación furtiva de la heroína, Sita, sobre la que el narrador vuelve nuevamente a fin de atribuir predicados físicos:

> El encanto de su cuerpo era deslumbrante. Estaba como hecho de Maya[10], y tenía el más delicioso tono de color ni demasiado oscuro ni demasiado blanco, más bien como de bronce tirando a oro, y soberbiamente formado según los pensamientos de Brahma; con los más dulces hombros infantiles y caderas deliciosamente trazadas que daban una amplia superficie al vientre; con nacientes pechos de virginal rigidez y un trasero de ostentosa prominencia, que se rejuvenecía más

9 Decimos "indirectamente", porque en lugar de que los héroes tomen la palabra y se comporten como personajes teatrales hablando en primera persona y en el tiempo verbal en el que se desarrolla su pensamiento, en *Die vertauschten Köpfe,* Thomas Mann resalta el conocido *erlebte Rede* o estilo indirecto libre en el que los respectivos caracteres son referidos por el narrador en el tiempo de la narración desde su propio punto de vista, es decir, en tercera persona.

10 En el hinduismo, *māyā* es la ilusión, una imagen ilusoria o irreal.



4710 - REVISTA FILOSOFÍA 66LOM.indd 232 19-08-2010 13:34:36

> arriba en una espalda delgada y graciosa (*CT*, p. 42) [...] esa encantadora figura no estaba desvalorizada y privada de su significación por un feo rostro, sino que más bien existía unidad, y que la gracia de la cabecita confirmaba por completo la del cuerpo (*CT*, p. 44).

La bella imagen de Sita es inmediatamente seguida, por un lado, de un reproche moral de Nanda quien le imputa utilizarla de un modo activo para producir un efecto atrayente. Por el otro, de un gesto cuidadoso de Chridaman quien atribuye a la belleza deberes hacia su imagen a fin de acrecentar el estímulo para la indagación y la comprensión del alma, siendo el entusiasmo, según Chridaman, lo que lleva a la verdad y a la libertad, en que confluyen el Amor, la Vida y la Muerte" (*CT*, p. 55).

De aquí que los estados psíquicos de Sita funcionen como 'emblema mudo' de sus predicados físicos. 'Emblema mudo' de la seducción activa y pasiva a la que se unen, como advertimos más arriba con Francisco Ayala, el placer, el terror, la tentación, la inocencia, la culpa y la muerte. "Emblema mudo", en definitiva, de los poderes adversos con los que oportunamente veremos que Mann multiplicará los conflictos en el fondo agonístico de la prueba humana en la que se enfrentan interminablemente, como enseña Ricoeur, el hombre y la mujer, los vivos y los muertos, los hombres y lo divino (V. Ricoeur 1996b, pp. 260-270).

## *III. La operación de "trastrocamiento" y el eclipse de la "mismidad": identidad narrativa e ipseidad*

El capítulo cuarto marca el reencuentro de los amigos que se habían separado durante un breve tiempo. Se abre con la confesión trastornada de Chridaman de su amor por Sita, su deseo de arder en la pira para librarse de esta enfermedad mortal, la consiguiente disposición de Nanda a ayudarle para que su solicitación triunfara, su promesa de común expiración en la hipótesis de que su mediación fracasara, cerrándose el capítulo con la imagen del lecho conyugal de flores.

Al inicio del capítulo quinto, sabemos que ya han transcurrido seis meses de vida conyugal y la voz narrativa anticipa al lector "un visaje de terror, capaz de perturbar, de petrificar o de inducir a feroces sacrificios" (*CT*, p. 73). Los tres personajes emprenden un viaje hacia la aldea natal de Sita, a esta altura embarazada, y "aprovecharon sin saberlo la oportunidad de expresar en lo espacial la confusión de su interior, y se confundieron el camino" (*CT*. p. 76)[11], cambiando el azar en destino

[11] Mann cruza nuevamente aquí la relación con el espacio para significar la relación con la duración interior, recurso sumamente sugerente y productivo que había empleado en *Der Zauberberg* (1924) al afirmar que "El tiempo, según se dice, es el Leteo. Pero el aire de las lejanías es un brebaje semejante, y si su efecto es menos radical, es en cambio mucho más rápido", *La montaña mágica* (tr. Isabel García Adánez), Barcelona, Edhasa, 2005.



4710 - REVISTA FILOSOFÍA 66LOM.indd 233 19-08-2010 13:34:36

frente al "santuario de Devi, Durga, la inabordable y llena de peligros, Kali, la madre oscura"[12], en cuyo seno un perturbado Chridaman toma del suelo una espada y en un santiamén se separa a sí mismo la cabeza del tronco.

En el sexto capítulo, el cruel sacrificio de Chridaman es descubierto y emulado por Nanda y en el séptimo el doblemente horrible estropicio es descubierto por Sita, cuyos pensamientos y sentimientos son relatados esta vez *directamente* por el narrador a través de la larga cita de un monólogo interior, amoldándose la voz narrativa al tono de la heroína. Monólogo citado que desembocará en la decisión de Sita de estrangularse. Resolución oportunamente interceptada en el capítulo octavo por la voz de trueno, áspera y gruñona –aquí nuevamente la *ironía* de Mann– de Durga-Devi, la Inabordable, de Kali, la oscura. Confesados a la Madre de los Mundos sus pensamientos, sus sueños, los anhelos de su carne y de su alma por Nanda, la heroína es regañada por la divinidad que a su vez se ofrece a restituir el doble sacrificio a su estado anterior a cambio de la promesa de Sita de conducirse en el futuro con decencia.

El capítulo noveno comienza con la ejecución de Sita de la orden de la diosa de encajar sendas cabezas en los troncos mutilados. Ahí es donde irrumpe la voz narrativa para explicar al lector que esposo y amigo ahora "vivían, pero vivían trocados: el cuerpo del esposo con la cabeza del amigo, el del amigo con la cabeza del esposo" (*CT*, p. 117). Mantenida la diversidad numérica de ambos héroes, a) sus predicados físicos quedan totalmente trastrocados sin pérdida semántica alguna –al menos por el momento–, b) los predicados psíquicos que operan como indicadores del carácter se mantienen –transitoriamente– inalterables y c) nuestro criterio sustitutivo de la similitud, la continuidad ininterrumpida, colapsa frente a la inversión de las cabezas.

El yerro involuntario o voluntario de Sita al ejecutar el mandato de la Diosa "con ciega premura [....] [y] no [...] tan sólo por ciega premura" (*CT*, p. 155) –"emblema mudo", decíamos, de la tentación, la inocencia, la culpa, la muerte...– engendra una aporía-práctica a la identidad-*ídem* o mismidad de Nanda y de Chridaman que la misma ficción se encarga de hacer irresoluble. ¿Quién es el esposo: el que tiene el tronco o la cabeza de Chridaman? ¿A quién debe seguir nuestra heroína? Sin poder dirimir esta querella en el terreno de la identidad-*ídem*, los personajes se ven obligados a reorientar su acción en el sentido de una sabiduría práctica, como advierte nuevamente Ricoeur, que responda lo mejor posible a esta sabiduría trágica (Ricoeur 1996b,

[12] Durga representa el poder y la naturaleza protectora de la maternidad. Una encarnación de Durga es Kali, que nació de su frente durante la guerra (como medio para derrotar al enemigo de Durga, Mahishasura). Actualmente, Devi es considerada en múltiples formas, todas representando la fuerza creativa del mundo, como Maya y *prakriti* (materia básica de la que se compone el universo, compuesta de tres cualidades: bondad, pasión e ignorancia), la fuerza que galvaniza la raíz divina de la existencia en autoproyección como el cosmos. No es pues meramente la tierra, incluso aunque esta perspectiva sea cubierta por Párvati (la encarnación previa de Durga). Todas las diversas entidades femeninas hinduistas son consideradas como muchas facetas de la misma divinidad femenina.



4710 - REVISTA FILOSOFÍA 66LOM.indd 234 19-08-2010 13:34:36

pp. 260-270). Esa sabiduría práctica es unánimemente buscada en un fallo venido de afuera; el del asceta Kamadamana elegido por Nanda, un "sabio que conoce la vida y la ha superado" (*CT*, p. 129).

En el capítulo décimo, los tres personajes comparecen ante Kamadamana. En este pasaje *decisivo,* tanto en la economía de la obra como para poner a prueba nuestra hipótesis, irrumpe el propio punto de vista del narrador advirtiendo al lector que si bien

> Para aclarar la cuestión litigiosa hubiera podido bastar que contara sus últimas etapas; [el Chridaman de espléndida contextura] la relató desde el principio" (*CT*, p. 140) [acreditándose] "gracias a su cabeza, como un narrador bueno y artista. Incluso Sita y Nanda, para quienes todo era bien conocido, escucharon con gusto otra vez de sus labios su historia, a pesar de lo terrible que era, y hay que admitir que también Kamadamana, aunque en su postura de *cayotsarga* no dejó notar nada, estaba fascinado por ella (*CT*, pp. 140-1).

El primer laudo fue que Sita era "mujer de aquel que lleva sobre los hombros la cabeza del amigo. Pues en la boda se da la mano derecha a la novia; ésta pertenece al tronco; y el tronco es el del amigo (*CT*, p. 144). Frente al júbilo de Nanda, Kamadamana aclara que esa es solo la primera parte a la que sigue la segunda, que vale como fallo final y, sin mayores explicaciones, sentencia: "*Esposo es el que lleva la cabeza del marido* [...] *la cabeza es el más alto de todos los miembros*" (*CT*, p. 145).

Con base en este pasaje *crucial*, pensamos que las lecturas reseñadas al comienzo provenientes del psicoanálisis, del reduccionismo neurocientífico o filosófico y aún las posturas antirreduccionistas, si bien aportan "soluciones" disímiles entre sí, se apoyan en la literalidad del laudo del sabio asceta para hacer recaer la enseñanza de *Die vertauschten Köpfe* en la dualidad entre el alma y el cuerpo, lo mental y lo físico, el espíritu y la carne. En ese sentido, creemos que estos enfoques descuidan que entre la comparecencia de nuestros personajes ante Kamadamana y su laudo final media la *fascinación* que en los oyentes ha ejercido el completo e impecable relato salido de la noble cabeza de Chridaman, sabio en conocimientos védicos, de las esencias y de hablar atinado. Si el primer fallo en beneficio del amigo estuvo fundado en el estrechamiento de manos entre los esponsales, ¿en qué se funda el segundo fallo para justificar la autocontradicción en la que se precipita el sabio? Si como enseña el laudo "la cabeza es el más alto de todos los miembros" y ella da derechos conyugales, ¿ella lo es como sede del alma, de lo mental, del espíritu, en contraste con el cuerpo, lo físico y la carne? ¿O más bien lo es porque Chridaman ha reconstruido gracias a la configuración narrativa del relato su propia identidad narrativa convirtiéndose para la ocasión en "objeto-esposo" *mediante* un uso ejemplar de la función narrativa? En otras palabras, creemos que en la identidad de la historia contada por Chridaman de principio a fin – "justamente como aquí ocurre" (*CT*, p. 140), aclara todavía la voz narrativa–, él ha devenido *novelista de sí mismo* forjando su propia identidad marital. En suma, porque interpretándose narrativamente Chridaman se ha puesto de relieve como un *yo que se figura que es el marido* de Sita; se ha objetivado en la construcción



4710 - REVISTA FILOSOFÍA 66LOM.indd 235 19-08-2010 13:34:36

del *yo-marido*[13]. El acto de contar-*se* sería aquí la llave maestra que Mann ofrece a Chridaman para dar sentido, conexión o coherencia a su vida –concepto que Ricoeur toma prestado del conocido *Zusammenhang des Lebens* de Dilthey (Ricoeur 1999a, p. 217)– sin negar, borrar u ocultar la *discontinuidad* corporal que ha puesto en crisis su mismidad.

De ser plausible nuestra hipótesis, los abordajes con que comenzamos nuestro análisis parecen inscribirse en un plano en que la identidad no puede significar más que 'mismidad' con exclusión expresa de la identidad narrativa y la ipseidad. Y es en ese plano de la identidad-*ídem* donde intentamos mostrar que la misma ficción se encarga de hacer insoluble el problema de la identidad personal de los personajes cuyas cabezas han sido, premeditadamente o no, trágicamente cambiadas.

Pero la confrontación de nuestra hipótesis con las lecturas reseñadas al comienzo se hace justamente interesante cuando, como afirma Ricoeur, "la ficción literaria produce situaciones en las que la ipseidad puede distinguirse de la mismidad" (Ricoeur 1991, p. 195). Es decir, cuando nos encontramos, precisamente como en la propuesta de *Die vertauschten Köpfe*, de cara a una ipseidad con pérdida de soporte de la mismidad.

## *IV. La metamorfosis de los héroes 'trocados'*

Separados los caminos de los esposos y el del amigo, quien se dispone a hacerse eremita, el capítulo undécimo relata la felicidad sobrehumana que el azar transformado en caprichoso Destino otorgó a los conyugales amantes [...] y la disfrutaban a tragos embriagados –por el momento" (*CT*, p. 151). La introducción de la voz narrativa del giro, "por el momento" presagia el desenlace trágico de la obra.

> Chridaman, el nieto de brahmanes, continuó con el cuerpo de Nanda siendo lo que había sido y viviendo como había vivido. No era herrero ni pastor, sino *wanidja* e hijo de *wanidja* [...[ Ni manejaba el pesado martillo, ni pastoreaba el

[13] Un antecedente interesante de este despliegue de la "identidad narrativa" como superación del dualismo podemos encontrarla, como recuerda Mario Presas, en José Ortega y Gasset. En *Meditación de la técnica,* por ejemplo, Ortega advierte que "Yo no soy mi cuerpo, me encuentro con él y con él tengo que vivir, sea sano, sea enfermo; pero tampoco soy mi alma, también me encuentro con ella y tengo que usar de ella para vivir, aunque a veces me sirva mal porque tiene poca voluntad o ninguna memoria. Cuerpo y alma son cosas, y yo no soy una cosa , sino un *drama*, una lucha por llegar a ser lo que tengo que ser" [el resaltado es nuestro]; Ortega y Gasset, José, *Meditación de la técnica y otros ensayos*, Madrid, Revista de Occidente, 1977, p. 58. Y un poco antes ya había aclarado que "precisamente a esta vida inventada, inventada como se inventa una *novela* o una *obra de teatro*, es lo que el hombre llama vida humana [...]" [El resaltado es nuestro], ibíd., p. 51.



4710 - REVISTA FILOSOFÍA 66LOM.indd 236 19-08-2010 14:46:32

> ganado [...], sino que compraba y vendía [...] y no es milagro –bastantes milagros hay ya en esta historia– que los brazos de Nanda disminuyeran su robustez, su pecho se estrechara y se aflojara, se reuniera de nuevo alguna grasa en el vientrecito; en una palabra, que cayera cada más en lo marital. Incluso el rizo de ternero de la suerte se le perdió, no por completo, pero se hizo ralo [...] (*CT*, p. 160). El alegre cuerpo del amigo, lo principal en su anterior composición, se convirtió en humilde accesorio y colgante de una cabeza, a cuyos nobles impulsos no podía seguir respondiendo en perfección paradisíaca, y a las que sólo asistía todavía con cierta pereza (*CT*, p. 161).

Aquí en clara *inversión* del planteo de Ricoeur –para quien la *continuidad ininterrumpida* entre el primero y el último estadio de lo que llamamos un individuo operaba, según dijimos, como criterio anejo de la *similitud*– es la temprana restauración de los predicados físicos del cuerpo de Chridaman –nacida de la pluma de Mann– la que vemos jugar como criterio sustitutivo de su bruscamente *interrumpida continuidad* corporal, para empezar a restituirle parcialmente su identidad cualitativa. Identidad-*ídem* que los estados psíquicos sobrevinientes vuelven, sin embargo, inmediatamente a amenazar porque Chridaman "va perdiendo por posesión de la belleza el amor hacia lo bello y, con eso, la belleza espiritual (*CT*, p. 163) no sirviendo el soporte dado por la identidad del *carácter*, que vemos se ha alterado, como garante de la mismidad.

El duodécimo y último capítulo se abre con el nacimiento de aquel que fuera concebido en la noche nupcial y que llamaron Samadhi aunque más tarde fue conocido como Andhaka (cegato) por su avanzada miopía. Dada la evolución de Chridaman, las variaciones imaginativas de Sita sobre el progreso paralelo que habría sobrevenido a Nanda, despiertan en ella el deseo urgente e irresistible de localizar a aquel que se había hecho eremita de la selva. La larga travesía de Sita concluye con el dichoso hallazgo de quien ya portaba el rizo de ternero de la suerte sobre el pecho. Pero la felicidad íntima duró un día y una noche, momento en que Chridaman se apersona allí.

¿Acto de fidelidad de Sita? ¿Acto de traición? En este punto de la obra, observamos un tránsito de la dimensión primero descriptiva y luego narrativa a la dimensión prescriptiva o normativa que anticipáramos con Eva Feld en la Introducción, operando *Die vertauschten Köpfe* como un magnífico laboratorio donde pueden ensayarse múltiples consideraciones éticas. Como recuerda Presas, para Ricoeur un relato "jamás es estéticamente neutro", si no más bien "el primer laboratorio del juicio moral" (Presas 1993, p. 5). Acto de perdón de Chridaman a Sita por haber buscado en Nanda el cuerpo del esposo. Acto de perdón de Chridaman a Nanda por haber desplazado ambos el sentimiento de amistad fraternal por un individualismo posesivo despreocupado del *otro* en una de las versiones que Bayón juzga como "*freudianamente* más irónicas" (Bayón 2004, p. 60). El consenso unánime en la inadmisibilidad de la poliandria entre "seres elevados" (*CT*, p. 178). La defensa de Sita de "su orgullo y honor propio de un ser superior" (*CT*, p. 179) aun en la debilidad y en la confusión de la carne. El cumplimiento incondicional de Nanda de su promesa a Chridaman de común expiración.



4710 - REVISTA FILOSOFÍA 66LOM.indd 237 19-08-2010 14:46:32

Hechas las disquisiciones éticas precedentes y de cara a lo que ficción se encargó de hacer irresoluble, los tres personajes toman una decisión unánime que ejecutan de inmediato: mientras Chridaman y Nanda se matan mutuamente atravesado el corazón de cada cual por la espada del otro, Sita se sacrifica en la pira entre ambos en una sagrada fiesta crematoria. Y la voz narrativa cuenta que aún cuando Samadhi-Andhaka a los doce años ya lucía en su pecho el rizo de ternero de la suertet, su cegatonería mantuvo su cabeza en lo espiritual, convirtiéndose a los veinte, gracias a su voz cautivadora, en lector del rey de Benares.

## *V. Conclusión*

Sabemos que la concepción ricoeuriana de la identidad narrativa reconoce como aliadas a *After Virtue* de Alasdair MacInyre (MacIntyre 2004, cap. 15) y como adversaria – "¡no al enemigo, ni mucho menos!", se apresura el francés (Ricoeur 1996b, p. 126)– a *Reasons and Persons* de Derek Parfit (Parfit 1984, pp. 245-280). Pero mientras el narrativismo de MacIntyre apela a las historias relatadas en el curso de la vida y el reduccionismo de Parfit trabaja con la ciencia ficción, las tesis narrativistas de Ricoeur hacen un desvío por las formas literarias y más precisamente por las narraciones ficcionales. Frente a MacIntyre, Ricoeur piensa que las ficciones literarias otorgan al mismo tiempo mayor lucidez y perplejidad a una identidad narrativa inmersa en el curso de una vida. De cara a Parfit sostiene que la novela moderna produce situaciones en las que la ipseidad puede distinguirse de la mismidad, disociando por completo ambas modalidades de identidad sacrificadas por Parfit. Y agrega: "No deberíamos malinterpretar la significancia de este fenómeno literario: debe decirse que aún en el caso más extremo de pérdida de la identidad-mismidad del héroe, no escapamos a la problemática de la ipseidad" (Ricoeur 1991, p. 194).

Si no escapamos a la problemática de la identidad es, de acuerdo con Ricoeur, porque a diferencia de Parfit –quien sacrifica el "*¿quién?*" en ventaja del "*¿qué?*" apoyándose en *puzzling cases* que confirman la impersonalidad de la "cosa" que es el cerebro– la ficción literaria jamás olvida la "corporeidad" tal como la conocemos. Dicho esto, va de suyo que lo que intentamos mostrar a lo largo del trabajo es que la corporeidad, tan omnipresente como problemática en *Die vertauschten Köpfe*, puede servir como un buen emblema de esta ruina de la identidad-*ídem* de personajes que precisamente por estar encarnados es que actúan, sufren, piensan, aman, desean y mueren, sin por ello rehuir a la problemática de la identidad personal bajo la forma de la identidad narrativa y la ipseidad.

Ahora bien, junto a esta deficiencia del planteo reduccionista, Ricoeur piensa que mientras en los *puzzling cases* el *otro* o *extraño* (mi réplica, el cirujano experimental, etc.) juega el rol del gran manipulador, de verdugo, en la narración ficcional, la interacción es constitutiva de la identidad narrativa. Advierte en este sentido que: "la ficción narrativa continúa recordándonos que la identidad y la alteridad son dos existenciales correlativos" (Ricoeur 1991, p. 196).

En este sentido, pensamos que en la lectura propuesta hemos hecho alusión a esta dialéctica entre la identidad y la alteridad en diferentes momentos. Primero, al hablar de la "amistad" que unía a Chridaman y a Nanda impulsándolos a emprender un viaje común que desembocaría en la contemplación furtiva de la heroína. Segundo, al hacer alusión a la promesa de Nanda a Chridaman de expiración conjunta, promesa cumplida hacia el cierre de la novela. Tercero, al tratar la figura del "perdón" concedido por Chridaman a Nanda y a Sita, que nos atreveríamos a calificar con Ricoeur de "perdón difícil", porque sin borrar el débito, no busca un balance comercial, sino que deshace –apelando a la licencia literaria propia de una obra de ficción– tanto los enredos de conflictos inextricables y de las diferencias insuperables, como los perjuicios y los daños irreparables (Ricoeur 1999b, pp. 68-69). Y cuarto, al aludir implícitamente a la "memoria" –trabajada por Ricoeur como fenómeno mixto, individual y colectivo (Ricoeur 1999b, pp. 18-21)– en el pasaje decisivo en que Chridaman se dirige a Kamadamana, Nanda y Sita con el propósito de hacer el relato completo de los acontecimientos y de las peripecias que los han llevado ante el sabio a fin de aclarar la cuestión litigiosa.

Somos conscientes, sin embargo, de que la dialéctica de la identidad y de la alteridad a lo largo de la novela excede en mucho la breve enumeración que nos limitamos a ejemplificar en esta conclusión, haciéndose acreedora de un trabajo que la aborde de manera menos oblicua y más productiva. Esto es cierto. Pero haciéndonos eco nuevamente de Ricoeur, ojalá también sea cierto que aquello que nuestro trabajo sobre la identidad personal en *Die vertauschten Köpfe* ha perdido en extensión, lo haya ganado en intensidad.

## *Referencias bibliográficas*

Aristóteles, *Poética* (1947), tr. Eilhard Schlesinger. Buenos Aires: Emecé Editores.

Ayala, Francisco (1942), "Prólogo" a *Las cabezas trocadas* de Thomas Mann. Buenos Aires: Sudamericana, pp. 7-13.

Bayón, Fernando (2004), *Prohibición del amor. Sujeto, cultura y forma artística en Thomas Mann*. Barcelona: Anthropos.

Cuartas Restrepo, Juan Manuel (2007), *Los rumbos de la mente. Ensayos sobre el yo, lo mental natural y la inteligencia artificial.* Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, Editorial San Pablo.

Chiozza, Luis (1998), *Psicoanálisis de los trastornos hepáticos*. Madrid: Alianza, 1998.

Feld, Eva, "Márai y Mann: Pendular la condición humana", publicado el 23/08/08, http://evafeld.blogspot.com/search?updated-min=2008-01-01T00%3A00%3A00-08%3A00&updated-max=2009-01-01T00%3A00%3A00-08%3A00&max-results=25 [Consultado: 20/07/2009]

Ferdinandy, Miguel de (1995), *Mito e historia*. Río Piedras: EDUPR.

Greish, Jean (1997), "Hacia una hermenéutica del sí mismo: la vía corta y la vía larga", en Gabriel Aranzueque (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Madrid: Cuaderno Gris, pp. 267-280.

MacIntyre, Alasdair (2004), *Tras la virtud.* (tr. Amelia Valcárcel). Barcelona: Crítica, 2004.

Mann, Thomas (1941), *Carlota en Weimar* (tr. de Francisco Ayala). Buenos Aires: Losada.

Mann, Thomas (1942), *Las cabezas trocadas* (tr. Francisco Ayala). Buenos Aires: Sudamericana.

Mann, Thomas (2005), *La montaña mágica* (tr. Isabel García Adánez). Barcelona: Edhasa.

Ortega y Gasset, José (1977), *Meditación de la técnica y otros ensayos*. Madrid: Revista de Occidente.

Parfit, Derek (1984), *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, Oxford [Hay traducción al español (2004) *Razones y personas* (tr. Mariano Rodríguez González). Madrid, A. Machado Libros].

Peña Vial, Jorge (2002), *La poética del tiempo: ética y estética de la narración*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Riascos Llinás, Rodolfo (2003), *El cerebro y el mito del yo: el papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humanos.* Bogotá: Norma.

Presas, Mario (1993), "La identidad narrativa", en *La Nación*, La Plata, p. 5.

_____ (2000), "Identidad narrativa", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*. **26**: 225-238.

_____ (2006), "El hombre, ser de palabra", en *Revista Latinoamericana de filosofía*. **32**: 317-326.

Ricoeur, Paul (1984), "Appropriation", en John Thompson (trans. and ed). *Hermeneutics & the Human Sciences*: Cambridge University Press, pp. 182-193.

_____ (1987), *Tiempo y narración II* (tr. Agustín Neira). Madrid: Cristiandad.

_____ (1991), "Narrative Identity", en Wood, David (ed.), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*. London-New York: Routledge, pp. 188-199 [tr. S.G.]

_____ (1996a), *Tiempo y narración III. El tiempo narrado* (tr. Agustín Neira). México: Siglo XXI Editores.

_____ (1996b), *Sí mismo como otro* (tr. Agustín Neira Calvo). México: Siglo XXI.

_____ (1999a), "Identidad narrativa" en *Historia y narratividad* (tr. Gabriel Aranzueque Sahuquillo). Barcelona: Paidós, pp. 215-230.

_____ (1999b), *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido* (tr. Gabriel Aranzueque). Madrid: Arrecife.

_____ (2004), *La memoria, la historia, el olvido* (tr. Agustín Neira). Buenos Aires: FCE.

Rosenfield, Israel (1992), The *Strange*, *Familiar*, and *Forgotten*: *An Anatomy of Consciousness*. Nueva York: Knopf.



4710 - REVISTA FILOSOFÍA 66LOM.indd 240 19-08-2010 17:10:30