

## ACERCA DE LA COMPRENSIÓN DE LA EXISTENCIA COMO RELATO EN PAUL RICOEUR.<sup>1</sup>

### About understanding of existence as narration in Paul Ricoeur.

Juan Matías Zielinski<sup>2</sup> (UCC-UBA)

[jmzielinski@gmail.com](mailto:jmzielinski@gmail.com)

#### Resumen.

Nos concentraremos en el análisis de la noción de “identidad narrativa” en base a la producción de Paul Ricoeur. En el primer apartado sintetizaremos qué entiende Paul Ricoeur por “identidad narrativa”. Desde allí, consideraremos las implicancias concretas y conceptuales relacionadas con la comprensión de la vida como relato y cómo es posible enmarcar la constitución del sí por vía narrativa. Para lograr este objetivo, presentaremos algunos de los elementos más importantes de la construcción narrativa de la identidad personal. En el segundo apartado, haremos un acercamiento analítico a los argumentos vertidos por Paul Ricoeur en “La vida: relato en busca de un narrador”. Como tercer apartado, propondremos una redefinición de la noción de “identidad narrativa” como término medio. Lo haremos, fundamentalmente, a partir del análisis de los aportes que ha realizado el mismo Ricoeur en el estudio quinto y sexto de *Soi-même comme un autre*. Allí, presentaremos, en primer lugar, las consideraciones generales de la relación entre identidad personal y narración. En un segundo paso, explicaremos cómo se localiza la identidad narrativa en la dialéctica ipseidad/mismidad. Y, por último, expondremos sobre la esquematización de la identidad narrativa como *enlace* entre el describir y el prescribir.

**Palabras clave:** Identidad narrativa, vida, relato, ipseidad, mismidad.

<sup>1</sup> Artículo recibido el 06/13, aprobado el 07/13.

<sup>2</sup> Licenciado en Filosofía (Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, Facultad de Filosofía, USAL -Área San Miguel-). Profesor Adjunto en la Cátedra de ‘Filosofía Latinoamericana’ (Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, Facultad de Filosofía) y Profesor Adscripto a la Cátedra de ‘Antropología Filosófica’ (Universidad de Buenos Aires). Maestrando en Filosofía, Religión y Cultura Contemporáneas (Universidad Católica de Córdoba). Investigador Tesista del Proyecto UBACyT: “Ética, derechos, pueblo y ciudadanía, desde el enfoque filosófico intercultural” (UBA, FFyL). Becario de la Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt (Alemania).

## Abstract.

We will focus on the analysis of the notion “narrative identity” based on Paul Ricoeur’s production. Therefore, in the first section we will summarize what Paul Ricoeur understands by “narrative identity”. From there, we will consider the conceptual and concrete implications related with the understanding of life as a narration, and how it is possible to frame the constitution of the self through a narrative path. In order to achieve this objective, we will present some of the most important elements of the narrative construction of personal identity. In the second section, we will make an analytical approach to the arguments presented by Paul Ricoeur in “Life: A Story in Search of a Narrator”. In the third section, we propose a redefinition of the notion “narrative identity” as an intermediate. We will do this from the analysis of the contributions made by the same Ricoeur in the fifth and sixth study *Soi-même comme un autre*. Here, we present the general considerations of the relationship between personal identity and narration. In a second step, we explain how the identity is located in the dialectic selfhood / sameness. Finally, we will present the schematization of narrative identity as a liaison between describing and prescribing.

**Keywords:** Narrative identity, life, story, selfhood, sameness.

## I. A modo de Introducción: Las notas esenciales de la construcción narrativa de la identidad personal.

La noción de identidad narrativa fue introducida por primera vez por Ricoeur en *Temps et récit III*. En esa ocasión, la identidad narrativa se presentaba como una respuesta a una primera intuición: ¿existirá una estructura de la experiencia que sea capaz de integrar el relato histórico y el relato ficcional, ya sea en un una persona o en una comunidad? A partir de ello, el autor francés evidenció que, efectiva y semánticamente, la inteligibilidad de la vida humana se capta a través de la interpretación que ejercemos sobre las historias narradas. A partir de estas investigaciones, Ricoeur halla algunas consideraciones preliminares que luego elabora con más detalle en *Soi-même*

*comme un autre*, entre ellas: la comprensión de sí es siempre una interpretación. La interpretación, a su vez, siempre está mediada por símbolos y signos, es decir, está mediatizada por la narración. La narración, en tanto que relato, se vale tanto de la historia como de la ficción. En conclusión, la vida del ser humano se hace, de este modo, una historia de ficción o, de otro modo, una ficción histórica (estilo historiográfico de la biografía con estilo novelesco de las autobiografías imaginarias). Ricoeur presenta, en definitiva, una hermenéutica del sí dinámica que se basa en la 'comprensión' que el sujeto hace de sí mismo en tanto, como diría Jean Nabert, que acción reflexiva. Como decíamos, Ricoeur ha trabajado, especialmente en su último libro *Soi-même comme un autre* de 1990, en la elaboración de una renovada comprensión del hombre caracterizada como una 'hermenéutica del sí'. Esta nueva comprensión requiere escapar tanto de la exaltación del *cogito* moderno cartesiano, en cuanto sujeto absoluto auto-fundamentado y atemporal, como de su humillación a manos de Nietzsche. Ricoeur analiza los diferentes niveles del obrar humano a través de tres dimensiones constituyentes, a saber: a. la lingüística, que busca, a través de los aportes de la filosofía analítica de la acción, describir y analizar los discursos mediante los cuales el hombre *dice/describe* su hacer; b. la narrativa, que busca, saliendo de los marcos impuestos por la filosofía analítica, comprender la unidad de las diversas acciones del *agente* operante. Aquí, la acción, en cuanto tal, se mostrará inteligible a través de la vía narrativa; c. la ética o prescriptiva, la que intenta, a través de la ampliación del concepto de acción, abrir perspectivas propiamente prescriptivas del hacer humano. La dimensión narrativa de la acción funciona como *transición y enlace* entre la descripción de la acción (filosofía analítica de la acción) y la prescripción del obrar (determinaciones éticas y morales de la acción). En este sentido, dice Casarotti, "al colocar la narración como eje entre la teoría de la acción y la teoría moral, Ricoeur buscará mostrar que no existe una ruptura radical entre descripción y prescripción, entre hecho y valor"<sup>3</sup>. Será desde este enfoque, que intentaremos profundizar en la noción de 'identidad narrativa' como articulación entre el describir lingüístico y el prescribir moral.

<sup>3</sup>CASAROTTI, E., "Paul Ricoeur: constitución narrativa de la identidad personal" en *Prisma* 12 (1999), p. 121.

Según Ricoeur, la teoría narrativa halla su mayor justificación cuando puede ser comprendida desde su función mediadora entre el punto de vista descriptivo sobre la acción y el punto de vista prescriptivo<sup>4</sup>. Ricoeur, como apuntó Casarotti, guía su producción en base a una tríada vertebradora, a saber: describir, narrar, prescribir<sup>5</sup>. Cada uno de estos tres elementos constituyen momentos fundamentales para el análisis de la construcción del sí y de la acción humana (y, por sobre todo, de la relación entre ambos). Desde la tríada, comprendemos que la función mediadora de la teoría narrativa exige la demostración de que el campo narrativo es más amplio que el de la semántica y pragmática de la acción (filosofía analítica de la *descripción*), a su vez, que las acciones, que se constituyen en historia narrada por el relato, deben ser elaboradas temáticamente desde un ámbito ético (*prescripción*). En síntesis, dice Ricoeur: “la teoría narrativa sólo sirve verdaderamente de mediación entre la descripción y la prescripción si la ampliación del campo práctico y la anticipación de consideraciones éticas están implicadas en la estructura misma del acto de narrar”<sup>6</sup>. La propuesta de la 'identidad narrativa' como mediación, entonces, implica una retrospectiva hacia lo práctico y una prospectiva hacia lo ético<sup>7</sup>.

A partir de la filosofía analítica del lenguaje, y en los primeros cuatro estudios de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur se ocupa de analizar la descripción lingüística de los discursos mediante los cuales el hombre *dice* su hacer. Sin embargo, en ese estudio, encuentra que la filosofía analítica del lenguaje no es suficientemente capaz de dar cuentas de la experiencia del hacer humano ya que se obstaculiza con aporías irresolubles cuando quiere 'asignar' (*adscribir*, según Strawson) la acción a un agente obrante concreto. Ricoeur entiende, en relación a dichas limitaciones, que sólo será posible comprender la asignación de las obras a los agentes si se considera la dimensión temporal –tanto de la acción como del agente–. En ese desafío, buscará pensar la identidad personal articulada dentro de la dimensión

<sup>4</sup>Cfr. RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, México, Siglo XXI, 2003, p. 108.

<sup>5</sup>Cfr. RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 108.

<sup>6</sup>Cfr. RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 108.

<sup>7</sup>Cfr. RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 108.

temporal de la existencia humana. Comprender la identidad narrativamente, es decir, tempóreamente, implica entender a la vida misma en forma de relato. El pensar la vida como relato en busca de un narrador (de un ¿quién?) ayudará a Ricoeur en la comprensión, desde las implicancias éticas que de ella se desprenden, sobre qué es verdaderamente una 'vida buena'. Ricoeur sostiene que la meditación sobre la 'vida buena' debe centrarse en la acción humana y en su teleología interna<sup>8</sup>. El valor ético de una persona necesita de una identidad, es decir, de un sentido direccional, de una posición o lugar que se ocupa singularmente. Por ello, todo sujeto de acción puede darse a su vida, en tanto que cualificación ética, siempre y cuando ésta se experimente como reunión al modo de relato<sup>9</sup>. La noción de 'identidad narrativa' brinda, pues, la unidad al conjunto de la vida humana permitiendo que se experimente la vida como una totalidad singular tendiente a la felicidad<sup>10</sup>.

Si bien la vida se presenta como una “*continuidad* sujeta a *discontinuidades*” y, a su vez, la asociación entre narración e identidad puede ser falseable, Ricoeur defiende la necesidad de la ficción narrativa para la constitución de la vida biológica en una verdadera vida humana. En este punto, la pregunta sería: ¿Cómo puede ser pensada la permanencia temporal de nosotros mismos para conjugar las discontinuidades de la vida en un relato como totalidad singular? Para responder aquello, Ricoeur comprenderá que la dificultad para pensar nuestra permanencia temporal radica en la complejidad intrínseca que conlleva la reflexión sobre el tiempo. Desde su reflexión, podemos delinear conceptualmente dos experiencias del tiempo, a saber: a. el tiempo cósmico o cronológico, que se basa en un tiempo pautado por instantes sucesivos e iguales que pasan uno detrás de otro. En el tiempo cósmico los instantes se suceden infinitamente; b. el tiempo vivido o fenomenológico que se basa en una distensión en un presente que permanece desde un pasado que se está yendo y hacia un futuro que todavía no ha llegado. El tiempo vivido es aquel que se temporaliza por nuestra existencia comprendida entre nuestro

<sup>8</sup>Cfr. RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, Ed. Siglo XXI, México, 2003, pp. 177-178.

<sup>9</sup>Cfr. RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, Ed. Siglo XXI, México, 1996, p. 160.

<sup>10</sup>Cfr. CASAROTTI, E., “Paul Ricoeur: constitución narrativa de la identidad personal” en *Prisma* 12 (1999), p. 122.

nacimiento y nuestra muerte. Por ello, y al decir de Casarotti, el problema fundamental del tiempo es: “articular esa distancia que en el hombre parece infranqueable entre el tiempo vivido, la temporalidad originaria o existencial, un tiempo que requiere un presente que dura capaz de unir pasado y futuro; y el tiempo vulgar, un tiempo asociado al tiempo del mundo, es decir, sin presente, compuesto por instantes sucesivos que pasan”<sup>11</sup>. Este *enlace* es hallado por Ricoeur, a partir del análisis del modo práctico en que los hombres lo realizan, en la articulación lingüística. El lenguaje permite a los seres humanos constituir un *tercer tiempo*, que es el tiempo propiamente humano, denominado como 'tiempo calendario'.

La relación entre el 'tiempo vivido', el 'tiempo del mundo' y el 'tiempo calendario' es tematizada, explícitamente, por Ricoeur en “La iniciativa” – artículo del libro: *Del texto a la acción*–<sup>12</sup>. A partir de nuestra lectura de dicho texto, presentaremos, de modo esquemático y meramente indicativo, la reflexión que nos brinda el autor francés. Ricoeur busca, en esa meditación, contribuir a una reflexión filosófica sobre el lugar y significado del presente (personal e histórico) en la arquitectura del tiempo, a su vez, intenta desentrañar su aspecto práctico en el desarrollo de la relación del presente con la acción (en sus prolongaciones ético-políticas). Ambos cometidos se estructurarán en base a la noción de iniciativa, la que es definida por Ricoeur como: “el presente vivo, activo, operante, que replica al presente visto, considerado, contemplado y reflexionado”<sup>13</sup>. Nos conduciremos directamente al apartado en el cual Ricoeur tematiza la relación que nos interesa pensar. El autor manifiesta la clara necesidad de contraponer, por un lado, un tiempo no posible de representación, al que sólo se puede hacer referencia a través de un lenguaje indirecto de aproximaciones metafóricas y, por otro, un tiempo representado por puntos y líneas. El primero es vivido como centrado y descentrado en el presente vivo, como tránsito y como origen. El segundo es representado como una serie de “ahoras”. El primero es el “tiempo

<sup>11</sup>CASAROTTI, E., “Paul Ricoeur: constitución narrativa de la identidad personal”, p.124.

<sup>12</sup>RICOEUR, P., “La iniciativa” en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, F.C.E., pp. 241-256.

<sup>13</sup>RICOEUR, P., “La iniciativa” en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, pp. 241-256.

fenomenológico” –“tiempo del alma” (que se alcanza reflexivamente)– y el segundo es “tiempo cosmológico” –“tiempo del mundo” (que se lo alcanza objetivamente)–. Estas dos experiencias del tiempo no son excluyentes ni, mucho menos, separadas. Ricoeur considera que existe una inter-referencia entre el tiempo vivido y el tiempo del mundo. Sobre la línea que representa el tiempo objetivado (de los instantes como puntos) el inter-juego entre los horizontes pasados y futuros reconstituyen una cierta unidad del flujo. A su vez, y como inter-relación, esta unidad de flujo sólo es posible de ser pensada por la mediación del tiempo lineal (cronológico-mundano) en el que el instante es un punto. Al reverso de esta dialéctica, el tiempo físico nunca puede ser pensado solo sino, y exclusivamente, como representación objetivante del tiempo vivido. En síntesis: “de estas múltiples maneras el tiempo del mundo remite a un tiempo vivido, el cual, sin embargo, no se deja representar sino objetivándose en él”<sup>14</sup>. Vale destacar que: “Si bien una de las perspectivas remite a la otra, ellas no se dejan reducir la una a la otra, ni sumarse en un todo incluyente”<sup>15</sup>. Se configura, de este modo, una polaridad especulativamente insuperable: a. el presente vivido con sus retenciones y protensiones; y b. el instante que se origina en la interrupción puntual del movimiento. Por ella se presentan dos sentidos del ahora: a. el ahora del presente vivo ligado a la inminencia del futuro próximo y la recienencia del pasado próximo; y b. el ahora cualquiera que nace de un corte cualquiera en la continuidad del cambio. Ante esta confrontación dialéctica, se busca la síntesis práctica entre: a. el presente vivo: tiempo con presente; y b. el instante cualquiera: tiempo sin presente. Para llevarla a cabo, Ricoeur introduce un “tercer tiempo” al que denomina el “tiempo calendario” (fundado por la invención del calendario como tal). El calendario armoniza el tiempo social y biológico (tiempo vivido) y el tiempo mundo –orden cósmico–. Lo hace del siguiente modo: a. en todo calendario se estipula un tiempo axial, a modo de acontecimiento fundacional, a partir del cual pueden fecharse todos los demás acontecimientos; b. tomando como referencia el tiempo inaugural (axial) se puede recorrer del presente hacia el pasado y del pasado hacia el presente. En este tránsito, se encuentra nuestra propia vida y

<sup>14</sup>RICOEUR, P., “La iniciativa” en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, p. 245.

<sup>15</sup>RICOEUR, P., “La iniciativa” en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, p. 245.

la de la comunidad; c. todo calendario establece una unidad de medida que denomina los intervalos homogéneos y constantes entre recurrencias de fenómenos cósmicos (determinados a partir del conocimiento científico-astronómico). Por estos tres aspectos, se reconoce en este “tercer tiempo” o “tiempo calendario” la unión entre el componente “fenomenológico” del tiempo y el aspecto “físico” del tiempo. Dicha unión implica enlazar el tiempo físico (continuidad, uniformidad, infinitud, linealidad, segmentabilidad, compuestos por cualquier instante desprovisto de significado del presente) y el tiempo “fenomenológico” (referencia al tiempo axial como un “hoy-vivo” del que hubo un “mañana” y un “ayer”, tiempo axial como acto inaugural y como ruptura con un tiempo anterior). Por tanto, y en conclusión, el tiempo calendario nace de la unión entre el instante cualquiera y el presente vivo, expresándose a través del fenómeno del datar. En el datar se hace coincidir un instante cualquiera con un cuasipresente. La fecha permite poder datar todos los acontecimientos en función del tiempo axial-iniciático (por la distancia que los separa). La posición objetiva en el tiempo cronológico-mundano hace posible la correspondencia, según la fecha, con situaciones subjetivas pasadas o, eventualmente, futuras. El datar también nos permite situarnos subjetivamente en la gran historia objetivada. A partir de estas consideraciones, constatamos, con Ricoeur, que la mediación entre la fecha cronológica y el tiempo vivido es lingüística: “Para alcanzar el tiempo vivido y su presente a partir del tiempo calendario como sistema de todas las fechas posibles, es necesario pasar por el presente de la instancia de discurso; es por ello que tal fecha, completa y explícita, no puede decirse que sea ni futura ni pasada, si se ignora la fecha de la enunciación que la pronuncia”<sup>16</sup>. En síntesis: “Tal es la posición media del tiempo calendario: cosmologiza el tiempo vivido y humaniza el tiempo cósmico, haciendo coincidir un presente notable con un instante cualquiera en el momento axial del calendario”<sup>17</sup>. En función de esta disquisición primera sobre la temporalidad, Ricoeur tratará la cuestión de la iniciativa, en el plano individual y en el colectivo-social-comunitario, como síntesis entre el “presente vivo” y el “instante cualquiera” a modo de réplica de la paradoja especulativa en el campo del

<sup>16</sup>RICOEUR, P., “La iniciativa” en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, p. 247.

<sup>17</sup>RICOEUR, P., “La iniciativa” en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, p. 247.

“hacer”<sup>18</sup>. Luego de este breve análisis sobre la temporalidad, concluimos, junto con Casarotti, que: “Uno de los descubrimientos más ricos de Ricoeur consiste en considerar el *tiempo humano* como un *tercer-tiempo*, como una mediación viva entre el tiempo cósmico y el tiempo vivido”<sup>19</sup>. Este tercer-tiempo (tiempo calendario o tiempo humano) utiliza recursos conectivos –como el lenguaje o las instituciones– que permiten, de algún modo, relacionar nuestra experiencia particular y subjetiva (personal) con el tiempo del mundo o el tiempo de los otros. De este modo: “el calendario (...) se constituye en una institución que socializa el tiempo de nuestras experiencias íntimas, dándole una posición en relación con una escala lineal, segmentada y medible en términos de fenómenos físicos”<sup>20</sup>. Será desde estas consideraciones, que Ricoeur intentará mostrar cómo el lenguaje narrativo permite pensar la permanencia en el tiempo como identidad personal. La narración permitirá establecer el *enlace* entre el tiempo cósmico y el tiempo fenomenológico. Ricoeur tomará para desarrollar la teoría narrativa el concepto, tan antiguo como actual, de 'intriga' o 'trama' (*mythos* como *fábula* –historia imaginaria– e *intriga* –como historia bien construida) de la *Poética*, de Aristóteles. El autor francés hará uso, fundamentalmente, de la segunda acepción del término para resolver prácticamente (y no especulativamente) la aporía que presenta el tiempo mismo. La 'puesta en intriga' no se presenta como una estructura estática o inmóvil, sino más bien, como una operación o proceso de integración que se realiza en el receptor vivo de una historia relatada<sup>21</sup>. La integración se da en el proceso de composición o construcción que le otorga a la historia narrada una identidad dinámica al modo de una síntesis entre elementos heterogéneos<sup>22</sup>. La primera síntesis, que logra la 'puesta en intriga' en el receptor vivo de la historia narrada, consiste en el *enlace* entre los acontecimientos que se suceden linealmente en el tiempo (como instantes sucesivos) y la historia completa

<sup>18</sup>Nota: A los fines de nuestro trabajo preferimos no abordarlo aquí.

<sup>19</sup>CASAROTTI, E., “Paul Ricoeur: constitución narrativa de la identidad personal”, p. 125.

<sup>20</sup>*Ibidem*. Esta apreciación está en relación con el texto de THOMASSET, A., *Poétique de l'existence et agir moral en société*, Disertación doctoral presentada en la Katholieke Universiteit Leuven, 1995, p. 336.

<sup>21</sup>Cfr. RICOEUR, P., “La vida: un relato en busca de un narrador” en *Educación y política*, Buenos Aires, Docencia, 1984, p. 46.

<sup>22</sup>Cfr. RICOEUR, P., “La vida: un relato en busca de un narrador” en *Educación y política*, pp. 46-47.

(una) que hila a todos ellos. Por ello, la narración se constituye como: “una estructuración que *transforma* esos incidentes y acontecimientos en un todo inteligible”<sup>23</sup>. Además, la 'puesta en intriga' se presenta como una síntesis de lo heterogéneo en una dimensión temporal. Ella permite el entrecruzamiento de las dos experiencias del tiempo, que antes hemos analizado, a saber, entre la sucesión indefinida de acontecimientos o de instantes sucesivos y el aspecto temporal integrado que, por vía de la temporalización existencial, adquiere una configuración particular. Es a partir de esta reflexión que podemos definir a la historia narrada como: “una totalidad temporal (...) que actúa como mediadora entre el tiempo como paso y el tiempo como duración. Si se puede hablar de una identidad temporal es menester caracterizarla como aquello que dura y permanece a través de aquello que pasa y desaparece”<sup>24</sup>. La 'intriga', por tanto, constituye una unidad dinámica de sentido en base al conjunto diverso de nuestras cogniciones, voliciones o emociones, estableciendo a la 'identidad narrativa' como una identidad eficaz y real producida en el campo mismo de la práctica vital<sup>25</sup>. Dice Ricoeur:

Decir identidad de un individuo (...) es contestar a la pregunta: ¿quién ha hecho tal acción? En primer lugar se contesta a esta pregunta nombrando a alguien, esto es, designando un nombre propio (...) la respuesta no puede ser más que narrativa. Responder a la cuestión del ¿quién? (...) es narrar la historia de una vida. La historia narrada dice el quién de una acción. La identidad del quién no es, pues, ella misma más que una identidad narrativa.<sup>26</sup>

En síntesis, ilustra Casarotti: “la identidad narrativa (...) permite al agente aprehender la totalidad de sus acciones como *suyas* (y no como diversidad incoherente), en la singularidad de una unidad temporal única y propia, pero que no es la identidad estable e inmutable de la sustancia aristotélica”<sup>27</sup>. La 'identidad narrativa', entonces, permite la inclusión del cambio sin afectar por ello la cohesión de un hilo conductor del relato vital. En esta noción, vemos como la identidad como *ipseidad* (*sí mismo*) sustituye la identidad como

<sup>23</sup>CASAROTTI, E., “Paul Ricoeur: constitución narrativa de la identidad personal”, p. 126.

<sup>24</sup>CASAROTTI, E., “Paul Ricoeur: constitución narrativa de la identidad personal”, p. 126.

<sup>25</sup>Cfr. MACEIRAS, M., *La hermenéutica contemporánea*, Madrid, Cíncel, 1990, p. 185.

<sup>26</sup>RICOEUR, P., *Temps et récit III*, trad. E. Casarotti, Du Seuil, París, 1985, p. 355 en CASAROTTI, E., “Paul Ricoeur: constitución narrativa de la identidad personal” en *Prisma* 12 (1999), p. 127.

<sup>27</sup>RICOEUR, P., *Temps et récit III*, p. 355.

*mismidad (idem)*. La identidad como *ipseidad* surge de la estructuración temporal dinámica de la composición de la narración como 'puesta en intriga' del relato. Es por ello que el agente que vive se lee, a través del relato, al mismo tiempo que lo escribe con su vivir. A su vez, la comprensión del sí, que brinda la lectura del propio relato, me permite construirme de cara al presente. Como decíamos, el acceso a la noción de 'identidad narrativa' sólo puede ser estrictamente práctico. En ello, vale pensar qué aporte concreto brinda esta noción al campo mismo de la acción. La narración lleva, en este sentido, al concepto de acción al nivel de praxis (Aristóteles). La idea fundamental de esta noción radica en que la acción humana como tal construye, en el mismo momento en que es realizada, al sujeto/agente de la acción. Todo actuar humano implica, por tanto, un 'hacerse a sí mismo'. La praxis se enmarcaría entre una horizonte comprensivo –la unidad narrativa de la vida– (horizonte vago y móvil de ideales) y las determinaciones prácticas concretas (reales, efectivas y determinadas). Los 'planes de vida' se posicionarían como la *mediación concreta* entre las prácticas determinadas y los ideales móviles. Ricoeur define a los 'planes de vida' como: “esas vastas unidades prácticas que designamos con el nombre de vida de familia, vida profesional, vida de ocio, etc.”<sup>28</sup>. En tanto que mediación, los planes de la vida se constituyen como: “una zona mediadora de intercambio entre la indeterminación de los ideales rectores y la determinación de las prácticas”<sup>29</sup>. El horizonte, como la unidad narrativa de la vida, significa la síntesis de la vida al modo narrativo o como relato. Allí, encontramos el acceso a la ética ya que éste, el relato vital, se manifiesta como el elemento fundamental para pensar las pistas hacia una 'vida buena'. El horizonte se constituye a partir del conjunto de los ideales, sueños, expectativas y anhelos desde los cuales la vida adquiere significación y criterios de realización<sup>30</sup>.

<sup>28</sup>RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 186.

<sup>29</sup>CASAROTTI, E., “Paul Ricoeur: constitución narrativa de la identidad personal”, p. 129.

<sup>30</sup>Cfr. RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, pp. 184-185.

## II. La vida como relato en busca de un narrador.

Ricoeur sostiene que la ficción contribuye, de modo real y efectivo, a la tarea de hacer de la mera vida biológica una vida verdaderamente humana<sup>31</sup>. Para ello, toma de la *Poética* aristotélica la noción de 'intriga' (*mythos*) en su doble acepción<sup>32</sup>, tanto como fábula (como historia imaginaria) y como intriga (como historia bien construida). Será el concepto de 'intriga' (o de 'poner en intriga', según su original en francés: *la mise en intrigue*) el que vertebrará la reformulación de la relación entre vida y relato. La noción de 'intriga' no consta de una estructuración de carácter estático o inmutable, sino más bien, de una *operación* o proceso integrador que se realiza en el lector o espectador, receptor vivo, de una historia relatada<sup>33</sup>. El proceso de integración es brindado por la composición de la historia relatada en una identidad dinámica. La intriga, en cuanto al proceso de estructuración, se presenta como una síntesis de elementos heterogéneos<sup>34</sup>. Como dice Casarotti, tomando la teoría del discurso ricoeuriana de *Tiempo y narración*, "la *puesta en intriga* realiza algo: confiere integralidad y síntesis a un conjunto de elementos heterogéneos. Este poder de síntesis (...) descansa sobre la función productiva del lenguaje (*poiesis*)"<sup>35</sup>. En una primera instancia, la síntesis se da entre los múltiples acontecimientos e incidentes y una historia completa y única. La historia, en este sentido, extrae de los incidentes múltiples una historia común o, de mejor modo, transforma aquello que es múltiple (incidentes) en algo uno (una historia). En esta relación se da un doble movimiento que resignifica tanto la noción de 'incidentes múltiples' como de 'historia una', a saber: "un acontecimiento es más que algo que ocurre (...) es aquello que contribuye al progreso del relato así como a su comienzo y a su fin. Correlativamente, la historia relatada siempre es más que la enumeración, en un orden simplemente serial o sucesivo, de los incidentes o

<sup>31</sup>RICOEUR, P., "La vida: un relato en busca de un narrador" en *Educación y política*, p. 45.

<sup>32</sup>Nota: Basándonos en Casarotti, indicamos que Ricoeur trabaja esta misma noción, de modo inaugural en su obra, en *Tiempo y narración I*. Lo hace en: RICOEUR, P., *Temps et récit. Tome I*, París, Le Seuil, 1983, p. 55.

<sup>33</sup>RICOEUR, P., "La vida: un relato en busca de un narrador" en *Educación y política*, p. 46.

<sup>34</sup>RICOEUR, P., "La vida: un relato en busca de un narrador" en *Educación y política*, p. 46.

<sup>35</sup>CASAROTTI, S.J., E., *Paul Ricoeur: una antropología del hombre capaz*, Córdoba, Argentina, EDUCC, 2008, p. 352.

los acontecimientos que organiza en un todo inteligible<sup>36</sup>. En un segundo aspecto, la 'intriga' se presenta como una concordancia discordante<sup>37</sup> o una discordancia concordante<sup>38</sup>, es decir, que funciona como organizadora de componentes sumamente heterogéneos (circunstancias halladas y no deseadas, agentes y pacientes, encuentros buscados o azarosos, conflictos y colaboraciones, etc.). La comprensión de una historia se logra a través del 'seguir una historia', lo que significa una operación de seguimiento, guiada por la expectativas del oyente/espectador, en el desarrollo del relato. En una última instancia, la 'intriga' se nos propone como proceso integrador de dos clases de tiempo. Por un lado, se conjuga una "sucesión discreta, abierta y teóricamente indefinida de incidentes"<sup>39</sup> y, por la otra, "la integración, la culminación y la conclusión gracias a lo cual la historia recibe una configuración"<sup>40</sup>. Es en este sentido, que la composición de la historia se basa, fundamentalmente, en la configuración de una sucesión; dice Casarotti al respecto:

en el *mythos* aristotélico la función productiva del discurso aparece caracterizada en términos dinámicos por la concurrencia de una exigencia de concordancia y la admisión de discordancias que, hasta el cierre de la narración, ponen en peligro su unidad. Ricoeur llama *configuración* a este arte de composición reglada que media entre la concordancia y la discordancia (...) entre la *dispersión episódica* de los componentes de un relato y el *poder de unificación* efectuado por la operación configuradora de la intriga, es decir por la función productiva del discurso que es la *poiesis* misma.<sup>41</sup>

Aquí, se da la unión o *enlace* entre el tiempo que pasa y desaparece (tiempo del mundo, tiempo como 'paso') y el tiempo que permanece (tiempo fenomenológico, vivido o que 'dura'). La narración se caracteriza, entonces, por ser una totalidad temporal y acto poiético que crea una mediación entre el tiempo como paso y el tiempo como duración<sup>42</sup>. Es desde esta dirección conceptual que, si hablamos de una identidad temporal, ésta debe ser comprendida como algo que dura y permanece a través de aquello que pasa y

<sup>36</sup>RICOEUR, P., "La vida: un relato en busca de un narrador" en *Educación y política*, p. 46.

<sup>37</sup>Nota: Basándonos en Casarotti, indicamos que Ricoeur trabaja esta misma noción, de modo inaugural en su obra, en *Tiempo y narración I*. Lo hace en: RICOEUR, P., *Temps et récit. Tome I*, París: Le Seuil, 1983, p. 71.

<sup>38</sup>Cfr. *Ibid.*, p. 47.

<sup>39</sup>*Ibidem*.

<sup>40</sup>*Ibidem*.

<sup>41</sup>CASAROTTI, S.J., E., *Paul Ricoeur: una antropología del hombre capaz*, p. 357.

<sup>42</sup>RICOEUR, P., "La vida: un relato en busca de un narrador" en *Educación y política*, p. 47.

desaparece<sup>43</sup>. A simple vista, cualquier persona podría afirmar una separación paradójica básica entre la vida y el relato, a saber, la vida se vive y las historias se relatan. Sin embargo, podemos considerar que el proceso de composición, de configuración semántica de sentido, no se realiza en el texto en sí mismo sino en el lector. Si este proceso sucede de esta manera, también podremos considerar que el relato posibilita la reconfiguración de la vida<sup>44</sup>. Y, aún con más precisión, podríamos afirmar, junto con Ricoeur, que: “el sentido o significado brota en la intersección del mundo del texto con el mundo del lector”<sup>45</sup>. El 'mundo del texto' es el horizonte que se abre como 'lugar' de experiencia posible –al modo de un 'mundo' que sería posible habitar o de una proyección de un universo nuevo–. Reconocer dicha aperturidad implica que, desde un punto de vista hermenéutico de interpretación literaria, un texto es una mediación entre el hombre y el mundo (*referencialidad*), entre el hombre y el hombre (*comunicabilidad*) y entre el hombre y él mismo (*comprensión de sí*)<sup>46</sup>. De este modo, todo acto de lectura es en sí mismo, en la 'intriga' como obra común entre el texto y el lector, ya una forma particular de vivir el universo ficticio que presenta la obra. Por ello, podemos pensar que si bien las historias se narran, también se viven al modo de lo imaginario<sup>47</sup>. En segundo lugar, debemos pensar que la vida, considerada meramente como lo vivido biológicamente, no es vida en sentido humano. Esto significa que: “Una vida no es sino un fenómeno biológico hasta tanto no sea interpretada”<sup>48</sup>. Para llevar adelante dicha interpretación es fundamental la consideración de la ficción narrativa como mediadora. La trama misma de la vida es la que fundamenta, desde la imitación creadora, el relato. Al decir del Estagirita, el relato es *mímesis praxeos* (imitación de una acción) y, por ello, nos encontramos con la necesidad de buscar los necesarios 'anclajes'<sup>49</sup> que sostienen el relato, pertenecientes a la experiencia viva del actuar (y del padecer) la que, a su vez,

<sup>43</sup>Cfr. RICOEUR, P., “La vida: un relato en busca de un narrador” en *Educación y política*, p. 47.

<sup>44</sup>Cfr. RICOEUR, P., “La vida: un relato en busca de un narrador” en *Educación y política*, p. 51.

<sup>45</sup>Cfr. RICOEUR, P., “La vida: un relato en busca de un narrador” en *Educación y política*, p. 51.

<sup>46</sup>Cfr. RICOEUR, P., “La vida: un relato en busca de un narrador” en *Educación y política*, p. 51..

<sup>47</sup>Cfr. RICOEUR, P., “La vida: un relato en busca de un narrador” en *Educación y política*, p. 51.

<sup>48</sup>Cfr. RICOEUR, P., “La vida: un relato en busca de un narrador” en *Educación y política*, p. 51.

<sup>49</sup>Nota: Seguimos a pie juntillas los presentados por el autor en: RICOEUR, P., “La vida: un relato en busca de un narrador” en *Educación y política*, p. 53.

requiere de la inserción narrativa. El 'primer anclaje' se basa en que los seres humanos utilizamos la misma inteligencia *phronética* (prudencia de la sabiduría práctica) para comprender la acción/pasión humana y los relatos. Hay en la acción humana una intrínseca *semántica de la acción*, es decir, un conjunto significativo que aúna todos los componentes heterogéneos de la vida en una síntesis práctica. Esa conjunción que encontramos en la red conceptual del obrar humano es del mismo orden que la que hallamos en las intrigas de las historias narradas. Como 'segundo anclaje', notamos que la proposición narrativa halla en la comprensión vital diversos recursos simbólicos del campo práctico que articulan la acción desde siempre. Por tanto, se evidencia, junto con Ricoeur, que: “si la acción puede ser narrada es porque ya está articulada en *signos, reglas, normas*; está desde siempre, *simbólicamente mediatizada*”<sup>50</sup>. Habría, según Ricoeur, un simbolismo implícito de la acción que se caracterizaría por pertenecer a un contexto específico de descripción. Esta primacía simbólica en la estructura intrínseca de la acción, daría cuentas de que: “antes de ser sometidos a la interpretación, los símbolos son intérpretes internos de la acción”<sup>51</sup>. El 'tercer anclaje' del relato en la vida lo hallamos en la cualidad pre-narrativa de la experiencia humana. Es esta cualidad la que nos permite hablar de la vida como una historia naciente, es decir, de la vida como actividad y pasión en búsqueda de un relato<sup>52</sup>. Una profunda comprensión de la acción y pasión humanas descubre en ellas estructuras temporales intrínsecas que convocan la narratividad.

En otra dirección, Ricoeur evidencia que existen historias no-narradas, no fácticamente efectuadas, pero que, al modo de historias potenciales o *historias que aún no fueron narradas*, ofrecen otros puntos de 'anclaje' del relato en la vida misma<sup>53</sup>. Por ejemplo, contamos con el caso de la teoría psicoanalítica para la cual la interpretación narrativa de la historia de una vida – historia efectuada, contada– procede, a su vez, de historias no contadas y reprimidas hacia historias efectivas. Las historias *que aún no fueron narradas*

<sup>50</sup> RICOEUR, P., “La vida: un relato en busca de un narrador” en *Educación y política*, p. 53.

<sup>51</sup> RICOEUR, P., “La vida: un relato en busca de un narrador” en *Educación y política*, p. 53.

<sup>52</sup> RICOEUR, P., “La vida: un relato en busca de un narrador” en *Educación y política*, p. 53.

<sup>53</sup> RICOEUR, P., “La vida: un relato en busca de un narrador” en *Educación y política*, pp. 54-55.

son parte constituyente de la *identidad personal*. Este análisis conlleva una conclusión fundamental para el estudio ricoeuriano, a saber, que el hombre en su existencialidad debe ser comprendido como “ser enredado en historias [en el cual] relatar es un proceso secundario injertado en nuestro 'ser-enredado en historias'”<sup>54</sup> y, será en dicho análisis existencial del hombre, que comprendemos que “la ficción narrativa, es una dimensión irreductible de la *comprensión de sí*”<sup>55</sup>. Por tanto, una vida narrada es aquella en la cual el ser humano encuentra todas las estructuras propias del relato, especialmente, el juego entre concordancia y discordancia. Cuando pensamos nuestra propia existencia en términos narrativos, desde la concordancia discordante del relato y la discordancia concordante del tiempo, nuestra propia vida se aparece como una actividad constructiva mediante la cual nos encontramos con la identidad narrativa que nos constituye como narradores narrados. En definitiva, cuando hablamos de identidad narrativa nos referimos a “aquello que llamamos subjetividad [que no es] ni una sucesión incoherente de acontecimientos, ni una sustancialidad inmutable inaccesible al devenir. Es justamente el tipo de identidad que sólo puede crear la composición narrativa por su dinamismo”<sup>56</sup>. Definir la subjetividad como identidad narrativa implica que el ser humano debe comenzar por aprender a convertir-se en narrador de su propia historia, sin por ello transformarse en el autor de su vida. Es decir, los hombres pueden convertirse en narradores de sí mismos imitando voces narrativas (que el autor ha asumido al disfrazarse de narrador en múltiples personajes-máscaras) y ser la voz narradora principal que cuenta la historia de sí, sin por ello, como dijimos, convertirse en autor. Es así que a través de diversas *variaciones imaginativas*<sup>57</sup> sobre nuestro propio ego podemos hallar una comprensión narrativa de nosotros mismos (ni de cambio puro ni de identidad absoluta) al modo de identidad narrativa (unidad de relato y no sustancial)<sup>58</sup>.

<sup>54</sup>RICOEUR, P., “La vida: un relato en busca de un narrador” en *Educación y política*, p. 55.

<sup>55</sup>RICOEUR, P., “La vida: un relato en busca de un narrador” en *Educación y política*, p. 55.

<sup>56</sup>RICOEUR, P., “La vida: un relato en busca de un narrador” en *Educación y política*, p. 57.

<sup>57</sup>RICOEUR, P., “La vida: un relato en busca de un narrador” en *Educación y política*, p. 57.

<sup>58</sup>Cfr. RICOEUR, P., “La vida: un relato en busca de un narrador” en *Educación y política*, p. 58.

### III. Consideraciones generales de la relación entre identidad personal y narración.

A partir de la noción de identidad narrativa podemos incorporar un elemento fundamental para la comprensión del sí y del obrar humano, a saber, la dimensión temporal tanto del sí como de la propia acción. Esta reflexión recuperará a la persona concreta y operante de la que se habla, al agente de la acción, que posee una historia que lo constituye desde su sí. En este sentido, problematizar sobre la identidad personal nos debe hacer centrar el análisis en la dimensión temporal propia de la existencia humana. Es menester, por ello, abordar la cuestión de la identidad narrativa, ahondando aún más en nuestro análisis, como factor constituyente fundamental del sí (identidad personal). Será desde la teoría narrativa que se nos posibilitará pensar la identidad personal desde un enfoque novedoso: la dialéctica concreta entre ipseidad y mismidad. La identidad personal en sí misma, como temática y como construcción, representa una problemática propia para el pensar contemporáneo. La identidad personal, en tanto que confrontación conceptual, se dirime bajo dos términos, a saber: a. por un lado, la identidad puede ser comprendida como *mismidad* –en latín: *ídem*, en inglés: *sameness*, en alemán: *Gleichheit*; b. por otro lado, la identidad personal puede ser comprendida como *ipseidad* –en latín: *ipse*, en inglés: *selfhood*, en alemán: *Selbstheit*. El dilemático abordaje a la cuestión de la identidad personal no cobra verdadera relevancia hasta que, de un modo prioritario, se problematiza la cuestión de la permanencia en el tiempo<sup>59</sup>. Cuando intentamos hablar de nosotros mismos encontramos, fundamentalmente, dos modelos de permanencia en el tiempo: uno de ellos es el carácter, el otro la *palabra dada*. En principio, vale destacar, existe una primera gran diferencia entre el carácter y la palabra dada con respecto a la mismidad y a la ipseidad. En el caso del carácter se expresa una casi completa ocultación de la problemática del *ídem* y del *ipse*, es decir, que *ídem* e *ipse* tienden a coincidir. Al contrario de esto último, en la palabra dada, como finalidad a sí en la manutención de la palabra, se marca una distancia extrema entre la permanencia del sí (ipseidad) y la permanencia del mismo

<sup>59</sup>Cfr. RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 109.

(mismidad), es decir, que la ipseidad se libera de la mismidad<sup>60</sup>. Trabajaremos de modo particular cada uno de los dos polos que nos propone Ricoeur para, de ese modo, presentar, en su rol de mediadora, la identidad narrativa.

En primer lugar, presentaremos y analizaremos la noción de carácter. Ricoeur entiende por carácter en el quinto estudio de *Soi-même comme un autre* al “conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo”<sup>61</sup>. El carácter, en esta concepción, acumula la identidad numérica y la cualitativa (notas esenciales de la identidad como mismidad), la continuidad ininterrumpida en el tiempo y la permanencia en el tiempo. Por ello, el carácter designa, de modo emblemático, la mismidad de la persona humana.

A modo de primer acercamiento, tomaremos apretadamente las consideraciones que Ricoeur ha vertido previamente sobre la noción de carácter tanto en *Le volotaire et l'involotaire* como en *L'Homme faillible*. Detallaremos brevemente qué ha implicado dicho concepto en ambas obras para luego explicitar, con las modificaciones pertinentes, su última concepción<sup>62</sup>. La noción de carácter en *Le volotaire et l'involotaire* hacía referencia a “lo involuntario absoluto”, es decir, al alumbramiento de nuestra existencia como aquello que no se puede modificar ni cambiar pero que, de algún modo, debemos consentir. En esa comprensión, Ricoeur entendía al carácter como poseedor de una naturaleza inmutable en su condición de perspectiva finita –no voluntaria–, desde la cual el ser humano accedía a los valores y al uso de sus poderes. Por otro lado, en el *L'Homme faillible*, Ricoeur presentaba la noción de carácter bajo la comprensión antropológica general de la 'desproporción', como la no coincidencia entre lo finito (carácter) y lo infinito (felicidad) en el hombre. El carácter era presentado, entonces, como la manera de ser del hombre en tanto que perspectiva finita. Dicha perspectiva, sostenía Ricoeur, afecta la apertura al mundo de las cosas, de las ideas y de los valores, siendo, de este modo, síntesis de todos los aspectos que hacen a la finitud práctica. Ricoeur allí exponía: “distintos aspectos de la finitud –perspectiva,

<sup>60</sup>Cfr. RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 113.

<sup>61</sup>Cfr. RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 113.

<sup>62</sup>Nota: Analizaremos con más detalle la noción de “carácter” en *L'Homme faillible*.

dilección originaria por sí mismo, perseveración e inercia– vienen a reunirse en la noción de carácter. Lo que ésta les añade es la consideración de una totalidad, la totalidad finita de mi existencia. El carácter es la apertura finita de mi existencia, tomada como un todo”<sup>63</sup>. El carácter era interpretado en dicha obra a través de la noción trascendental de perspectiva o de punto de vista, como un “límite inherente a la función mediadora del cuerpo propio, del estrechamiento originario de mi apertura”<sup>64</sup>. La finitud en el carácter se presentaba como “la apertura limitada de nuestro campo de motivación considerado en su conjunto”<sup>65</sup>. En el plano del “alma entera”, decía Ricoeur, el campo de motivación es mi accesibilidad de principio a todos los valores de la humanidad a través de todas las culturas. La humanidad personal, por tanto, era presentada como esa accesibilidad de principio a lo humano fuera de lo singular. En ello, Ricoeur diferenciaba: “mi carácter no es lo contrario de esta humanidad: es dicha humanidad percibida desde alguna parte; es la ciudad entera vista desde un determinado ángulo. Es la totalidad parcial”<sup>66</sup>. El carácter estaba implicado con la humanidad de la existencia singular como el origen del campo de motivación, como la forma inimitable en que el ser humano ejerce su libertad. A partir de esto, Ricoeur manifestaba que: “el carácter es el estrechamiento de esa 'alma entera' cuya humanidad es la apertura. Mi carácter y mi humanidad, unidos, convierten mi libertad en una posibilidad ilimitada y en una parcialidad constituida”<sup>67</sup>. A los fines de nuestra investigación, es importante recalcar que para Ricoeur, al menos en el *L'Homme faillible*, el carácter era en cierto modo “destino”<sup>68</sup>. Esto implicaba que el “ser-destino” del carácter se manifiesta en dos aspectos: a. es inmutable; b. es recibido y heredado. La inmutabilidad del carácter es el aspecto más radical y originario de la idea de origen perspectivista. El 'punto de vista' puede ser cambiado por un movimiento, pero no el carácter. Decía Ricoeur: “ya no hay ningún movimiento que me permita cambiar el origen cero de mi campo total de

<sup>63</sup> RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2004, p. 76.

<sup>64</sup> RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, p. 77.

<sup>65</sup> RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, p. 78.

<sup>66</sup> RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, p. 79.

<sup>67</sup> RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, p. 79.

<sup>68</sup> RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, p. 79.

motivación”<sup>69</sup>. En conclusión, y como síntesis del abordaje de la noción estudiada en *L'Homme faillible*, el carácter se presentaba como un origen inmóvil que permanece a todos los cambios de puntos de vista desde una perspectiva inmutable. Por ello, decía Ricoeur que: “mi carácter es el origen radicalmente no elegido de todas mis elecciones”<sup>70</sup>. El carácter no sólo era presentado como inmutable sino que además como indiscernible del hecho mismo (como *factum* real y efectivo) de mi propia existencia. Desde que se nace, sostenía el autor, el ser humano ya es apertura finita singular sobre la condición humana universal, de modo tal que: “mi nacimiento es el ya ahí de mi carácter”<sup>71</sup>. A su vez, el nacimiento caracteriza el carácter (en tanto que finitud de la totalidad de mi existencia) como algo heredado (segundo aspecto destinal) o recibido, como algo que me dieron otros pero que me hace heredero de mi propia vida. Sobre este aspecto es menester considerar lo que allí se decía, a saber, que “el destino del carácter y de la herencia desvela su sentido: es el estrechamiento dado, fáctico, de mi libre apertura sobre el conjunto de las posibilidades del ser-hombre”<sup>72</sup>. El hombre, comprendido como yo singular, era presentado como perspectiva finita, dilección por su propio cuerpo (perspectiva finita afectiva), hábito e inercia (perspectiva finita práctica) y carácter (como estrechamiento originario de su apertura o apertura finita de la existencia tomada como un todo: totalidad parcial). El carácter no era descrito como objeto sino como origen. Ricoeur sostenía, por tanto, que según el modo finito singular del carácter el ser humano se abre a todo lo humano en su conjunto ya que lo humano universal nos es accesible sólo en la perspectiva finita singular. Por ello, afirmaba Ricoeur: “mi carácter es el origen cero de mi consideración (...) lo alcanzo por una especie de alusión reflexiva a la estrechez de campo de mi consideración”<sup>73</sup>. En definitiva, en la arquitectónica de *L'Homme faillible*, el carácter representaba el polo finito que contrastaba con el polo de infinitud (felicidad). En referencia a lo que había expuesto en *L'Homme faillible*, Ricoeur, en *Soi-même comme un autre*, dice: “el carácter, todavía hoy, me parece como

<sup>69</sup> RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, p. 80.

<sup>70</sup> RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, p. 80.

<sup>71</sup> RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, p. 81.

<sup>72</sup> RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, p. 82.

<sup>73</sup> RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, p. 86.

el otro polo de una polaridad existencial fundamental. Pero en lugar de concebir el carácter en una problemática de la perspectiva y de la apertura, como el polo finito de mi existencia, aquí lo interpreto en función de su situación dentro de la problemática de la identidad”<sup>74</sup>. Aquí, Ricoeur revierte su posición inicial y cuestiona la idea de inmutabilidad del carácter. De modo constructivo, propone una renovada comprensión del carácter como disposición adquirida<sup>75</sup>, enfatizando con ello la dimensión temporal que lo constituye. Desde esta orientación, Ricoeur propone al carácter como: “el conjunto de disposiciones duraderas *en las que* reconocemos a una persona”<sup>76</sup>. Como decíamos, en la noción de carácter, desde el abordaje de la identidad personal, no podemos discernir entre el *ipse* y el *ídem*, más bien, hay en este aspecto una inclinación hacia la no distinción entre ambas. Por otro lado, y acentuando en la dimensión temporal del carácter, debemos incluir prioritariamente su estrecha vinculación con la noción de costumbre. La costumbre es aquella que le proporciona una historia al carácter a través de la sedimentación. Será dicha sedimentación la que le permite al carácter permanecer en el tiempo y la que, por tanto, hace que el *ídem* recubra al *ipse*. Si bien este “recubrimiento” no anula las diferencias entre ambas, tiende a sobreponer la *mismidad* por sobre la *ipseidad*. Sin embargo, el carácter, en tanto que “mi carácter soy yo mismo”, es el *ipse*. Pero, de todos modos, es un *ipse* enunciado como *ídem*<sup>77</sup>. El carácter como disposición adquirida incluye al conjunto de identificaciones que hacen que la persona o la comunidad se identifiquen o reconozcan con determinados valores o ideales. Estas 'adquisiciones' históricas demuestran que no se puede pensar, concretamente desde la noción de carácter, el *ídem* sin el *ipse* aún cuando, en este rasgo identitario particular, el primero encubra al segundo. El componente ético del carácter se da entonces a través de un proceso de sedimentación –adquisición de costumbres– que se basa en la interiorización que traslada la alteridad de afuera hacia adentro. El proceso de 'recubrimiento' queda claramente expresado cuando evidenciamos que la noción de carácter

<sup>74</sup>RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 115.

<sup>75</sup>RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 115.

<sup>76</sup>RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 115.

<sup>77</sup>RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 116.

asegura la identidad numérica, la identidad cualitativa, la continuidad ininterrumpida en el cambio y la permanencia en el tiempo. Todas ellas, características propias de la *mismidad*<sup>78</sup>. Dicho recubrimiento ofrece la primacía de la pregunta ¿qué soy? por sobre ¿quién soy?, en definitiva, un recubrimiento del *ídem* por sobre el *ipse*. Ricoeur dice con claridad: “la identidad del carácter expresa cierta adherencia del ¿qué? al ¿quién? El carácter es verdaderamente el 'qué' del 'quién’”<sup>79</sup>. En definitiva, el carácter, al poseer una historia, puede revestir una dimensión narrativa ya que lo que la sedimentación ha contraído la narración puede volver a desplegarlo dinámicamente. El desafío es, por tanto, que “el carácter se coloque en el movimiento de una narración”<sup>80</sup>.

En segundo lugar, presentaremos y analizaremos la noción de *palabra dada*. Aquí, muy a diferencia del carácter, se da una distinción radical entre identidad del sí e identidad del mismo. Las dos clases de identidad “dejan de recubrirse hasta el punto de disociarse enteramente”<sup>81</sup>. La *palabra dada*, como un modelo de permanencia en el tiempo diferente del carácter, se basa en la fidelidad a la palabra dicha. Esta identidad, diametralmente opuesta a la del carácter, expresa una *mantenerse a sí* en el tiempo que no se inscribe en una dimensión de algo general (en el qué) sino únicamente en el quién. El verdadero desafío al tiempo, como un verdadero mantenerse a sí, se manifiesta efectivamente en el cumplimiento de la promesa (palabra dada y comprometida). Aquí, Ricoeur abre el juego hacia una justificación ética de la promesa como salvaguarda de la institución del lenguaje y de la responsabilidad (respuesta) a la confianza del otro escuchante (quien me confía)<sup>82</sup>. Ricoeur ha trabajado la idea de promesa en *Caminos del reconocimiento*<sup>83</sup>. A partir de esta publicación, expondremos los conceptos fundamentales que el autor allí ha vertido. A partir de la problemática global del reconocimiento de sí, Ricoeur empareja la memoria (como vuelta hacia el

<sup>78</sup>RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, pp. 110-111.

<sup>79</sup>RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 117.

<sup>80</sup>RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 117.

<sup>81</sup>RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 118.

<sup>82</sup>RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 118.

<sup>83</sup>RICOEUR, P., “La memoria y la promesa” en *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, Mexico, F.C.E., 2006, pp. 134-141.

pasado, en retrospectiva) con la promesa (como mirada hacia el futuro, en prospectiva). Tanto su oposición como su complementariedad ofrecen una amplitud temporal al reconocimiento de sí en lo que refiere a la historia de vida (memoria) como a los compromisos futuros de larga duración (promesa). En este marco, Ricoeur presenta la siguiente exposición del tiempo: a. el presente del pasado al modo de la memoria; b. el presente del futuro al modo de la expectación (expectativa); y c. el presente del presente. La memoria se inclina por el lado de la identidad como mismidad, mientras que la promesa sirve al lado de la identidad como ipseidad. El enemigo de la memoria es el olvido, mientras que el enemigo de la promesa es la traición. El no cumplir con la palabra, que forma parte integrante del poder prometer, caracteriza, en parte, al desconocimiento de sí. Por otro lado, la promesa tiene un vínculo intrínseco en la relación con el otro. Dentro de una fenomenología de la promesa, hallamos el punto en común entre la promesa y la memoria, a saber, la relación entre la capacidad y el ejercicio efectivo. Poder prometer presupone poder decir, poder actuar sobre el mundo, poder contar y formar la idea de la unidad narrativa de una vida, en fin, poder imputarse a sí mismo el origen de sus actos. En el acto se da el compromiso efectivo. Una primera dimensión de la promesa es la lingüística, propia *del acto de prometer en tanto que acto de discurso*. Ricoeur presenta a la promesa, tomando la idea de actos ilocucionarios de Austin y Searle, como un acto performativo, ya que al oír determinados verbos “hacen” lo que dicen (por ejemplo, “yo prometo que...”). Toda promesa implica un compromiso efectivo con una acción futura. De modo que: “prometer es comprometerse efectivamente a “hacer” lo que la proposición enuncia”<sup>84</sup> como relación de sí a sí mismo. A lo que el alocutor se compromete es a un hacer o a un dar, ya que sólo se pueden prometer actos y no sentimientos (son involuntarios) -Nietzsche-. En segundo lugar, Ricoeur presenta la *dimensión moral de la promesa*. La fuerza de la promesa radica en una promesa aún más fundamental, a saber, la de cumplir con su palabra en cualquier circunstancia:

---

<sup>84</sup>RICOEUR, P., “La memoria y la promesa” en *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, p. 136.

“promesa antes de la promesa”<sup>85</sup>. Esta noción implica un “compromiso con...” y un “compromiso de...” en la forma de un “yo me comprometo a...”. Esta expresión da cuentas de la *ipseidad* en tanto que consiste en una voluntad de constancia, de *mantenimiento de sí*, que marca su impronta en la variabilidad de circunstancias (“una voluntad mantenida a pesar de...” todo aquello que pueda hacer traicionar la palabra dada). La importancia radica en la lealtad a la palabra dada al modo del compromiso prometido. Como dice Ricoeur: “la grandeza de la promesa tiene su sello en su fiabilidad”<sup>86</sup>. La fiabilidad se vincula a la “promesa de la promesa” en la cual cada promesa particular se apoya, obteniendo su credibilidad respecto al beneficiario y al testigo de la misma. En el plano moral, como lo fue también en el lingüístico, la fuerza ilocutoria une el compromiso hacia el alocutor con el compromiso fáctico de hacer (obligación y responsabilidad). En la promesa, el enunciador se compromete a hacer algo en favor del alocutor. En cambio, el testimonio, como declaración y certificación, tiene la intención perlocutoria de convencer al alocutor (que se cumplirá la promesa y que, de ello, puede estar seguro). El testimonio consiste en un enunciado que asevera la realidad fáctica de un acontecimiento (que el testigo relata) y, además, conlleva la certificación de la declaración del testigo mediante su comportamiento. El testigo es quien afirma una realidad, que él mismo atestiguó, ante un otro (relación dialógica). La fiabilidad de la promesa se basa en el testimonio -en la credibilidad del testigo-. El testimonio se certifica si el testigo es aceptado, creído y, eventualmente, grabado (no sólo basta la certificación sino también la acreditación). La fiabilidad del testimonio se juega entre la confianza y la sospecha. Las mismas se basarán en la promesa del testigo, entendida ésta como la manutención de la palabra dada. El testigo demuestra el mantenimiento de su palabra cuando promete testificar nuevamente. El punto en común entre la promesa y el testimonio radica en su dimensión fiduciaria: ambas dependen del crédito y la confianza que merezcan. Tanto la confianza en el testimonio como en la

<sup>85</sup>RICOEUR, P., “La memoria y la promesa” en *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, p. 137.

<sup>86</sup>RICOEUR, P., “La memoria y la promesa” en *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, p. 137.

promesa fortalecen la institución general del lenguaje (por la sinceridad que implica el acto de habla) y son expresión de caridad (el oyente quiere creer que el hablante significa, efectiva y honestamente, lo que dice). En un último sentido, encontramos la *dimensión sombría de la promesa*. La sombra de la promesa es la traición, así como la sombra de la memoria es el olvido. En la posibilidad de toda promesa también existe el poder romper la palabra. El acto de prometer define lo más humano del hombre, por tanto, toda sospecha pone entre paréntesis la condición moral misma del hombre en su conjunto. El poder prometer interjuega con la “fuerza de olvidar” que, a su vez, se opone a la memoria, la cual, en algunos casos y con su ayuda, suspende el olvido y deja lugar a las promesas. La promesa se imbrica en la memoria pero en una “memoria de la voluntad” que persiste en querer alguna vez lo que quiso (lo que prometió querer y hacer). Este camino es permitido por una fenomenología, no de la memoria, sino de la voluntad obstinada. Sin embargo, no es a esta voluntad a la que recurre la “promesa de la promesa” (al modo de la constancia). Nietzsche ayuda a Ricoeur a poder discernir sobre la sombra que la “memoria de la voluntad” puede conllevar. Para Nietzsche, la “memoria de la voluntad” puede configurar una noción de hombre como un ser previsible, regular y necesario que, en la representación que hace de sí mismo para poder responder a la promesa, expone su sí mismo como futuro. Dicha regularidad y necesidad puede acarrear falta y mala consciencia. En consecuencia, “el tipo de dominio de sí que la gloria de la ipseidad parece proclamar resulta ser también una añagaza, que corre el riesgo de conferir a la promesa la misma clase de pretensión del dominio de sentido, que el reconocimiento-identificación (...) había podido alimentar”<sup>87</sup>. Para dicha patología, Ricoeur brinda algunos “remedios”: a. ejercitar el no presumir del poder de prometer (no prometer en demasía) y b. separar el “mantenimiento de sí” de la constancia de la “voluntad obstinada” por paciencia consigo mismo y con los demás. Fundamentalmente, hay que invertir el orden de prioridad: en primer lugar, el otro es el que cuenta conmigo y con la fidelidad que le debo a mi propia palabra -responsabilidad con

<sup>87</sup> RICOEUR, P., “La memoria y la promesa” en *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, p. 140.

lo frágil confiado a mi custodia-; en un segundo lugar, yo respondo a esa expectativa. Por último, hay que colocar las promesas de las que soy autor en el marco de las promesas que fui y de las cuales aún soy beneficiario.

Volviendo al análisis de la promesa en referencia a la problematización de la identidad, es decir, volviendo a *Soi-même comme un autre*, Ricoeur afirma con seguridad: “aquí [en la *palabra dada*], precisamente, ipseidad y mismidad dejan de coincidir. Aquí, por consiguiente, se disuelve la equivocidad de la noción de permanencia en el tiempo”<sup>88</sup>. La oposición entre la *mismidad del carácter* y el *mantenimiento de sí en la promesa* abre un intervalo de sentido. Será, justamente, la noción de 'identidad narrativa' la que ocupará el 'punto medio' entre la permanencia del carácter y el mantenimiento de sí. En síntesis: “no nos asombrará ver a la identidad narrativa oscilar entre dos límites, un límite inferior, donde la permanencia en el tiempo expresa la confusión del *ídem* y del *ipse*, y un límite superior, en el que el *ipse* plantea la cuestión de su identidad sin la ayuda y el apoyo del *ídem*”<sup>89</sup>.

#### IV. Conclusión: La identidad narrativa como término medio.

En base a lo desarrollado en este artículo, se concluye que la identidad narrativa se constituye a sí misma, fundamentalmente, como término medio. Se posiciona así en dos momentos: a. En la dialéctica ipseidad/mismidad; y b. entre el describir y el prescribir.

En la dialéctica entre ipseidad/mismidad se expresa la verdadera naturaleza de la identidad narrativa. La identidad que puede ser llamada narrativa está estrechamente vinculada con la conexión existente entre los acontecimientos configurados por la construcción de la trama, la cual permite hilar en la permanencia del tiempo los factores variables, discontinuos, diversos e inestables, y el personaje. La construcción misma de la trama da nacimiento a la dialéctica del personaje que se expresa, a su vez, en la dialéctica de la identidad personal entre mismidad e ipseidad. La 'concordancia discordante' propia de toda composición narrativa radica en un proceso de síntesis de lo heterogéneo. Es por ello que la trama permite, a través de la configuración que

<sup>88</sup>RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 119.

<sup>89</sup>RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 119.

brinda su composición, mediar entre la diversidad de los acontecimientos y la unidad temporal de la historia narrada<sup>90</sup> (entre la pura sucesión y la unidad de la forma temporal). La identidad del personaje será comprendida cuando podamos trasladar sobre él la operación constructiva de la trama, es decir, cuando podamos comprender al personaje, en su aspecto identitario, como "puesto en trama"<sup>91</sup>. Toda estructura narrativa une los dos polos de la construcción de la trama, a saber, el de la acción del personaje y el del personaje. Dicha *correlación* deriva en una dialéctica interna del personaje, a saber, la dialéctica de concordancia y discordancia que se despliega por la construcción de la trama de la acción<sup>92</sup>. Nos toca ahora pensar, cómo se inscribe la dialéctica de la concordancia discordante en la dialéctica de la identidad personal entre mismidad e ipseidad. Por un lado, la mismidad hacía referencia al carácter del personaje, mientras que, por otro lado, la ipseidad al mantenimiento de sí en la palabra dada. La dialéctica del personaje, a saber, la 'concordancia discordante' se propone entonces como: "el intervalo entre estos dos polos de la permanencia del tiempo [mismidad e ipseidad] para mediar entre ellos"<sup>93</sup>. En definitiva, la función mediadora de la identidad narrativa, que funciona como enlace entre la mismidad y la ipseidad del personaje, se expresa, entonces, a través de las variaciones imaginativas a las que el relato somete la identidad del personaje.

Entre el describir y el prescribir, la dimensión narrativa de la acción funciona como *transición* y *enlace* entre la descripción de la acción (filosofía analítica de la acción) y la prescripción del obrar (determinaciones éticas y morales de la acción). La teoría narrativa halla su mayor justificación cuando puede ser comprendida desde su función mediadora entre el punto de vista

<sup>90</sup>RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 140.

<sup>91</sup>RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 140.

<sup>92</sup> Dice Ricoeur al respecto: "La dialéctica consiste en que, según la línea de concordancia, el personaje saca su singularidad de la unidad de su vida considerada como la totalidad temporal singular que lo distingue de cualquier otro. Según la línea de discordancia, esta totalidad temporal está amenazada por el efecto de ruptura de los acontecimientos imprevisibles que la van señalando (...) la síntesis concordante-discordante hace que la contingencia del acontecimiento contribuya a la necesidad de cierto sentido retroactiva de la historia de una vida, con la que se iguala la identidad del personaje (...) y la identidad del personaje, que podemos decir 'puesto en trama', sólo se deja comprender bajo el signo de esta dialéctica" en RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 147.

<sup>93</sup>RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 147.

descriptivo sobre la acción y el punto de vista prescriptivo. De este modo, “la teoría narrativa sólo sirve verdaderamente de mediación entre la descripción y la prescripción si la ampliación del campo práctico y la anticipación de consideraciones éticas están implicadas en la estructura misma del acto de narrar”<sup>94</sup>. La función mediadora de la teoría narrativa exige, pues, la demostración de que el campo narrativo es más amplio que el de la semántica y pragmática de la acción (filosofía analítica de la *descripción*) y, a su vez, que las acciones que se constituyen en historia narrada por el relato deben ser elaboradas temáticamente desde un ámbito ético (*prescripción*). La propuesta de la ‘identidad narrativa’ como mediación implica, necesariamente, una retrospectiva hacia lo práctico y una prospectiva hacia lo ético<sup>95</sup>. La extensión del campo práctico implica ir más allá de los segmentos de acción que la gramática lógica inscribía ligeramente en frases de acción e, incluso, más allá de las cadenas de acción (que se centran en el modo de conexión lógica). Con Aristóteles, Ricoeur lleva la narración al campo mismo de la acción en el nivel de praxis. La idea fundamental de esta noción radica en que la acción humana en cuanto tal construye, en el mismo momento en que es realizada, al sujeto/agente de la acción. Todo actuar humano implica, por tanto, un ‘hacerse a sí mismo’. La praxis se enmarcaría, pues, entre las determinaciones prácticas concretas (reales, efectivas y determinadas) y un horizonte comprensivo –la unidad narrativa de la vida– (horizonte vago y móvil de ideales). Las prácticas y acciones, con agentes actuantes y pacientes sufrientes, no implican, en cuanto tales, escenarios narrativos de por sí constituidos, sino que su misma organización les otorga una cualidad de tipo *prenarrativa* (como pre-figuración narrativa). El vínculo intrínseco entre las acciones/prácticas y la narratividad se encuentra en el carácter interaccional de las primeras. A su vez, la relación entre praxis y relato se repite en la relación entre praxis y vida. Será allí, en donde Ricoeur expresa con claridad: “vale la pena detenerse en un plano medio entre las prácticas –oficios, juegos, artes– y el proyecto global de una existencia; llamaremos *planes de vida* a estas vastas unidades prácticas que designamos con el nombre de vida de familia, vida profesional, vida de tiempo

<sup>94</sup>RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 108.

<sup>95</sup>RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 108.

libre, etc.”<sup>96</sup>. En definitiva, los 'planes de vida' se posicionarían como la *mediación concreta* entre las prácticas determinadas y los ideales móviles. En síntesis, en tanto que mediación, los 'planes de la vida' se constituyen como “una zona mediadora de intercambio entre la indeterminación de los ideales rectores y la determinación de las prácticas”<sup>97</sup>. La unidad narrativa de la vida (al decir de MacIntyre<sup>98</sup>), como idea de una concentración de la vida en forma de relato, sirve como punto de apoyo para desarrollar una 'vida buena'. Allí, encontramos el acceso a la ética, ya que éste, el relato vital, se manifiesta como un elemento fundamental para pensar y desarrollar una 'vida buena'. El horizonte se constituye a partir del conjunto de los ideales, sueños, expectativas y anhelos desde los cuales la vida adquiere significación y criterios de realización<sup>99</sup>. Cuando la vida, al modo narrativo, puede ser comprendida y aprehendida como totalidad singular se podrá, recién ahí, desear su realización –una vida lograda–. Es fundamental, por tanto, la recuperación ricoeuriana de la correlación necesaria, siempre presente en la ficción literaria, entre la acción y su agente.

En conclusión, cuando la persona es interpretada y se-interpreta, en términos de relato, se construye a sí mismo como narrador y personaje de las diversas variaciones imaginarias. Sin embargo, el ser humano no se posicionará, desde esta óptica, como autor aunque sí como co-autor, ya que: “al hacer el relato de una vida de la que no soy el autor en cuanto a la existencia, me hago coautor en cuanto al sentido”<sup>100</sup>. A su vez, y como otra muestra de la aplicación de la ficción a la vida, la historia vivida se comparte e imbrica en las historias de los demás presentando una imbricación recíproca de las historias de vida. En síntesis: “relatos literarios e historias de vida, lejos de excluirse, se complementan, pese a, o gracias a, su contraste. Esta dialéctica nos recuerda que el relato forma parte de la vida antes de exilarse de la vida en

<sup>96</sup>RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 159.

<sup>97</sup>CASAROTTI, E., “Paul Ricoeur: constitución narrativa de la identidad personal”, p.129.

<sup>98</sup>MACINTYRE, *After Virtue, a Study in Moral Theory*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1981.

<sup>99</sup>RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, pp. 184-185.

<sup>100</sup>RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 164.

la escritura; vuelve a la vida según los múltiples caminos de apropiación”<sup>101</sup>. A su vez, las implicancias éticas de la función narrativa afectan directamente la identidad personal del narrador narrado. Pero, en definitiva, ¿cuál es la función ética de la identidad narrativa en el intervalo abierto por las variaciones entre el polo de ipseidad-mismidad del carácter y el polo de pura ipseidad del mantenimiento de sí en la palabra dada? Ricoeur concluye lo siguiente:

La identidad narrativa se mantiene entre los dos extremos; al narrativizar el carácter, el relato le devuelve su movimiento, abolido en las disposiciones adquiridas, en las identificaciones-con sedimentadas. Al narrativizar el objetivo de la verdadera vida, le da los rasgos reconocibles de personajes amados o respetados. La identidad narrativa hace mantener juntos los dos extremos de la cadena: la permanencia en el tiempo del carácter y la del mantenimiento de sí.<sup>102</sup>

Por tanto, la pregunta, en definitiva, sería, cómo se conjuga en la ipseidad la pregunta por el ¿quién soy? identitario y el “Heme aquí” moral. Nuevamente, la promesa nos brindará la respuesta: “precisamente, en el acto de la promesa transforma esta discordia [entre el “Puedo probar todo” de la imaginación y el “Todo es posible, pero no todo es beneficioso” de la voz narrativa] en frágil concordia: es cierto que “Puedo probar todo”, pero “¡aquí me detengo!”<sup>103</sup>. Será desde esta respuesta, en donde la pregunta ¿quién soy? puede convertirse en “¿quién soy yo, tan versátil, para que, sin embargo, cuentas conmigo?”<sup>104</sup>. En síntesis: “La distancia entre la pregunta en la que se sume la imaginación narrativa del otro, se convierte en falla secreta en el centro mismo del compromiso. Esta falla secreta constituye la diferencia entre la modestia del mantenimiento de sí y el orgullo estoico de la inflexible constancia a sí”<sup>105</sup>. Es por ello que: “la caracterización de la ipseidad mediante la relación con la posesión (o pertenencia) entre la persona y sus pensamientos, sus acciones, sus pasiones, en una palabra, sus 'experiencias', no carece de ambigüedad en el plano ético [aunque] en una filosofía de la ipseidad como la nuestra, debemos poder decir: la posesión no es lo que importa. Lo que los casos límites engendrados por la imaginación narrativa sugieren, es una

<sup>101</sup> RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, pp. 165-166.

<sup>102</sup> RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 169.

<sup>103</sup> RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 171.

<sup>104</sup> RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 171.

<sup>105</sup> RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 171.

dialéctica de la posesión y del desposeimiento, del cuidado y de la despreocupación, de la afirmación de sí y del oscurecimiento de sí”<sup>106</sup>.

### Bibliografía.

CASAROTTI, S.J., E., “Paul Ricoeur: constitución narrativa de la identidad personal” en *Prisma* 12 (1999).

\_\_\_\_\_, E., *Paul Ricoeur: una antropología del hombre capaz*, Córdoba, Argentina, EDUCC, 2008.

MACEIRAS, M., *La hermenéutica contemporánea*, Madrid, Cincel, 1990.

PRESAS, M., “Identidad narrativa” en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXVI N°2 (Primavera 2000).

RICOEUR, P., *Temps et récit. Tome I*, París, Le Seuil, 1983.

\_\_\_\_\_, *Temps et récit. Tome II. La configuration dans le récit de fiction*, París, Le Seuil, 1984

\_\_\_\_\_, *Educación y política*, Buenos Aires, Docencia, 1984.

\_\_\_\_\_, *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, París, Le Seuil, 1985.

\_\_\_\_\_, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, F.C.E., México, 2001.

\_\_\_\_\_, *Si mismo como otro*, México, Siglo XXI, 2003.

\_\_\_\_\_, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2004.

\_\_\_\_\_, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, Mexico, F.C.E., 2006.

ZAPATA, S.J., G., “La identidad personal como problema hermenéutico y el *ethos* de la identidad narrativa según el último libro de Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*” en *UNIVERSITAS PHILOSOPHICA* 23-24, diciembre 1994-Junio 1995, Santafé de Bogotá, Colombia.

<sup>106</sup>RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, p. 171.