

Ricœur y la función conceptual de la «identidad narrativa».

Carlos João Correia
Universidade de Lisboa

Traducción del portugués: Eduardo Pellejero

Según Ricœur, el concepto de identidad narrativa permite solucionar las principales aporías relativas al problema de la identidad personal¹. El presente artículo pretende explicitar el sentido de esta afirmación, mostrando cómo ésta es habitualmente mal interpretada. En efecto, se entiende generalmente esta tesis Ricœuriana como si el autor profesara la idea de que las cuestiones metafísicas² sobre la naturaleza de la persona se resolviesen apelando a la narratividad intrínseca de la vida humana.

Según esta tesis, que nos parece falsa, identidad personal e identidad narrativa coincidirían. Ahora, será nuestro propósito mostrar que la identidad narrativa obtenida, sea a través de la mediación literaria, sea a lo largo de la historia de una vida, debe ser puesta en perspectiva como un método de conocimiento, semejante, en las palabras de Ricœur, a esos instrumentos ópticos de los que hablaba Proust al final de su novela, a saber, lentes que ampliaban nuestras experiencias, permitiendo una lectura más genuina de nosotros mismos³.

Es un hecho que esa literatura de «sí», proporcionada por la narrativa, no es, de forma alguna, indiferente a nuestro modo de ser; al final, como subrayaba ya Aristóteles en la *Poética*, la obra ficcional proporciona una profunda catarsis de nuestras emociones más hondas. Pero la percepción de las implicaciones narrativas no significa la identificación apresurada de los dos tipos de identidad en cuestión, el de la narrativa y el de la persona. Si la experiencia narrativa y personal coincidiesen, entonces eso significaría aceptar, llevado al límite, la tesis de que la persona, en términos metafísicos, sería solamente el acto de interpretación del conjunto de eventos experimentados a lo largo de una vida.

Ahora, lo que Ricœur nos dice es que la identidad narrativa está asociada a nuestra experiencia temporal, en tanto la identidad personal traduce la singularidad insustituible de ser una persona:

Puede hablarse desde dos puntos de vista diferentes: (...) desde el de nuestra relación con el tiempo -se hablará de *identidad narrativa*-, desde el punto de vista de la perspectiva insustituible que marca la singularidad se hablará de la *identidad personal*.⁴

De este modo, la conclusión que podemos sacar es que nuestra relación con el tiempo, la vertiente narrativa de nuestra identidad, permite comprender mejor las dificultades y aporías asociadas a la singularidad de cada persona, esto es, su identidad personal. O de una forma más precisa: la identidad narrativa permite a cada uno de nosotros descubrirse progresivamente como persona, como un ser singular, sin que de ahí se siga la tesis de que la identidad personal es, en última instancia, una identidad narrativa o de que esta última es apenas la síntesis de eventos biográficos.

¿Qué sentido tiene, pues, la afirmación Ricœuriana según la cual la identidad narrativa permite resolver los dilemas de la cuestión filosófica sobre la identidad personal? Observemos el contexto de esta afirmación que surge claramente expresada en una de las conferencias más importantes proferidas por el filósofo francés⁵. Este texto se inscribe en el ámbito de una discusión trabada con el filósofo inglés, Derek Parfit, que había publicado, en 1984, una de las obras más significativas sobre el problema de la identidad personal, a saber, *Reasons and Persons*⁶.

El objetivo de esta larga obra de Parfit es claro: mostrar que la teoría moral, cultivada en la historia de occidente, se funda en un presupuesto falso y que consiste en la defensa, en última instancia, de un "interés propio" (*self-interest*), incluso cuando se hace coincidir ese interés con la autonomía del sujeto. Para construir un nuevo modelo ético, asentado en la estricta racionalidad de las decisiones tomadas en función de un interés común, importa naturalmente a Parfit desconstruir⁷ la solidez de la idea de un espacio propio, ya sea pensado a la manera del egoísmo hedonista, ya sea puesto en perspectiva como expresión de la autonomía de un sujeto.

Conceptos metafísicos tradicionales, como es el caso de "identidad personal", deben ser desconstruidos, bajo pena de que puedan fundamentar la idea de una sustancia primordial a partir de la cual nuevamente la idea de una ética fundada en la idea de la defensa del interés propio pudiese asentarse.

De este modo, según el filósofo inglés, importa mostrar que el problema de la identidad personal es un falso problema. En esta visión, no se trataría de negar la existencia de personas, como una interpretación nihilista podría sugerir⁸, sino de mostrar que cuando hablamos de personas estamos considerando, según Parfit, una cierta conexión físico-psicológica de matriz empírica, sin ningún sustrato metafísico asociado⁹.

La habitual interpretación del concepto de identidad narrativa en Ricœur, según la cual apenas estaría en cuestión el mero encadenamiento empírico y temporal de eventos, encontraría en Parfit un acérrimo defensor, en la medida en que se habría promovido la desconstrucción de cualquier postulado metafísico de la persona. El hecho de que Ricœur haya sentido

la necesidad de elaborar el concepto de identidad narrativa como respuesta a la obra referida de Parfit, muestra bien que la finalidad del concepto Ricœuriano es muy diferente de la lectura usual. Para destituir el alcance metafísico de la persona, identificado apresuradamente con la idea del cogito cartesiano, el filósofo inglés sostiene la tesis de que la consideración de una identidad personal promueve el surgimiento de una serie de cuestiones que, en el límite, son indecidibles.

Como subraya Ricœur, denunciando la estrategia del filósofo inglés: “la contrapartida de la indeterminación de la respuesta es minar la creencia en que la identidad (...) siempre debe ser determinada; si la respuesta es indecidible, dice Parfit, es porque la propia cuestión es vacía; llegando entonces a la conclusión de que la identidad no es lo que importa”¹⁰.

En efecto, según Parfit, es posible imaginar situaciones en las cuales postular la identidad personal es caer, en el límite, en un error conceptual. Considérese, por ejemplo, esta hipótesis médica: se realiza una separación de los dos hemisferios que constituyen el cerebro de una persona, transplantándolos en seguida para cráneos distintos: ¿qué sentido tiene la afirmación de que existe una identidad personal si la persona primitiva dio origen a otras dos personas diferentes?¹¹ Y si hipotéticamente las dos nuevas personas constituidas no fuesen realmente distintas, a no ser en términos espacio-corporales, ¿qué sentido tendría afirmar la identidad personal como una propiedad proporcional a cada ser humano? Esta experiencia de pensamiento, este *puzzling case*, en las palabras de Derek Parfit, ciertamente estrafalario, pero conceptualmente admisible, permite crear una sospecha sobre nuestra tan enraizada creencia en la identidad.

En efecto, según el filósofo inglés, lo que esta experiencia de pensamiento hace sobresalir es la indeterminación súbita de la unicidad de una experiencia personal, esto es, su identidad, algo que en nuestra vida diaria no ocurre de una forma tan dramática, pero que no deja de ser semejante, ya sea a través de las alteraciones psicofisiológicas sufridas lentamente a lo largo del tiempo, ya sea a través de las consecuencias sobre el sujeto derivadas de una decisión que, al ser realizada, promueve la exclusión de una serie de otras posibilidades. En ambas situaciones se torna, según Parfit, conceptualmente impreciso afirmar que determinada persona es o no la misma que aquella que existió en el pasado.

Tratar de sostener una identidad personal sería, según su visión, tan absurdo como preguntarnos si, frente a una línea geométrica bifurcada, las dos líneas creadas son idénticas a primera o no. O entonces, si se prefiere una analogía biológica, sería lo mismo, para Parfit, que preguntarnos si las amebas derivadas de su natural bisección son o no la misma que aquella que estuvo en su origen. Según el filósofo inglés, cuando nos confrontamos con este tipo de dilemas nuestras respuestas son

en parte positivas, en parte negativas, lo que muestra, según él, el carácter vago e impreciso de la cuestión planteada.

Ricœur comprende claramente que, si las tesis de *Reasons and Persons* son correctas, eso significa el colapso de uno de los principales presupuestos metafísicos y éticos del pensamiento occidental, precisamente aquel que asienta en la unicidad ontológica y en la dignidad moral de la vida personal, cualquiera sea la forma en que esta última es pensada. Pero, para ese efecto, es vital para Ricœur mostrar que la categoría filosófica de persona trasciende tanto la visión cartesiana de una substancia pensante como la identidad proporcionada por la permanencia putativa de los mismos predicados.

Como subraya Ricœur, en el magnífico estudio sobre Locke, publicado en *La Mémoire, l'Histoire et l'Oubli*¹², la raíz del problema deriva de una reflexión apresurada sobre el concepto de identidad cuando es tematizado en términos personales. Según el pensador francés, el error filosófico consiste en pensar la identidad personal como la afirmación de las mismas propiedades, sean substanciales o no. La argumentación falaz está, en una palabra, en *pensar la identidad como mismidad*, logro común tanto a la visión cartesiana del cogito como a la lectura lockeana de la permanencia de una misma memoria, o todavía, en tanto reverso de la misma posición, a la idea reduccionista de Parfit por la cual se niega la identidad a nuestra vida personal. Derek Parfit no hace más que extremar una línea de pensamiento que se sigue del planteo del problema de la identidad personal en la historia de la filosofía occidental.

Resumiendo, el problema de la identidad personal consiste en encontrar el criterio que nos permite determinar si estamos frente a una misma persona en momentos temporalmente diferentes. Como es evidente, la principal aporía se relaciona con el sentido en que debemos aprehender el término «mismo» cuando nos referimos a una persona. En términos lógicos, decimos que dos seres son *un solo y mismo* ser cuando presentan los mismos predicados. Como es evidente, nos referimos aquí al *principio de identidad de los indiscernibles*, formulado por Leibniz en el §9 del intitulado *Discurso de la Metafísica*, principio también conocido como la «Ley de Leibniz»¹³. Así, según el filósofo alemán, cuando dos seres presentan las mismas cualidades, eso significa que, en realidad, nunca existieron dos seres, sino, apenas, un único y mismo ser.

Cuando la «Ley de Leibniz» es aplicada a entidades temporales, la cuestión se complica, en la medida en que se puede sorprender simultáneamente la presencia de una continuidad a lo largo del tiempo, así como la alteración, más o menos rápida, de las propiedades de un único ser. Ninguna entidad temporal mantiene los mismos atributos y, sin embargo, tiene sentido afirmar que nos confrontamos con un mismo ser

en momentos temporales distintos. La forma tradicional de resolver la cuestión ha consistido en la afirmación de una identidad substancial, esto es, de una misma sustancia, que escapa a la propia mutación temporal. En esta perspectiva, existiría una sustancia personal que garantizaría la continuidad de un mismo ser y que explicaría el hecho de que, con el tiempo, no se constituyan múltiples personas a partir de una sola.

Sólo que, en el preciso momento en que el problema de la identidad personal es formulado en filosofía, el pensamiento de matriz substancial entra en declínio en occidente. En efecto, se debe a Locke no sólo la crítica a la metafísica de substancias, sino también la primera formulación filosófica del problema de la identidad personal. Esta es planteada con toda claridad en el capítulo 27 del libro II del *Ensayo sobre el entendimiento humano*¹⁴. Sintéticamente, la posición de este autor consiste en mostrar que la afirmación de la identidad de una sustancia nunca solucionaría por sí sola la presencia del sentimiento de identidad personal, puesto que si esa pretendida sustancia metafísica, en tanto fundamento de la persona, fuese desprovista de identidad de conciencia, sería completamente indiferente a su identidad a lo largo del tiempo para ese ser pretendidamente personal.

Según Locke, es la identidad de estados de conciencia que asegura el sentimiento de que alguien pueda reconocerse como siendo el mismo ser en momentos temporalmente diferentes. En la medida en que, durante la historia de una vida, son variadísimos los momentos de inconsciencia, de elisión de la conciencia, la única identidad sólo puede ser aquella que es asegurada por ese hilo mentalmente construido, capaz de identificar estados de conciencia distintos como pertenecientes a una misma conciencia, esto es, a una misma persona, tesis que, de algún modo, anuncia el futuro concepto kantiano de apercepción trascendental en cuanto instancia que unifica la diversidad de nuestras experiencias.

Esta necesidad de encontrar un hilo funcional entre las múltiples impresiones interiores es la única razón que conduce a Locke a privilegiar la memoria, no tanto porque crea en la omnipotencia de nuestra facultad mnemónica, sino porque asegura, de una forma no substancial, el reconocimiento de sí mismo como ser temporal. La identidad no sería tanto la percepción de una entidad oculta, en cuanto homúnculo que habitaría nuestro ser, sino que se daría, apenas, en ese acto de reconocimiento de sí como ser personal en momentos temporalmente diversos.

A pesar de que elogie a Locke como uno de los grandes filósofos de la memoria, a la par de San Agustín y de Bergson, y asuma como suyas las palabras de Etienne Balibar, según las cuales Locke inventó la conciencia en la historia del pensamiento humano¹⁵, Ricœur no deja de señalar el

principal error de Locke en esta cuestión. Y este consiste en confundir dos visiones radicalmente distintas del concepto de identidad¹⁶. Según Ricœur, la clave del problema está en diferenciar claramente dos usos del término identidad, asumiendo claramente la tesis de que “la ipseidad (...) no es la mismidad”¹⁷. Esta tesis es frecuentemente olvidada, en la medida en que son múltiples las variantes en las cuales la mismidad se deja decir, tornándola, así, un término corriente para designar la identidad.

La identidad como expresión de lo mismo se traduce, por ejemplo, ya en la idea de una unidad numérica, aquella que, en términos esencialmente lógicos, nos muestra que dos ocurrencias de una única entidad no la transforman en dos, ya en la idea de una semejanza extrema entre dos seres que los torna difícilmente distinguibles. Se encuentra aún en la idea que nos hace afirmar que existe una continuidad entre, por ejemplo, la semilla que plantamos y el árbol frondoso que ahora observamos. En todas estas significaciones apuntamos, según Ricœur, a ir más allá del plano de lo mismo, sin preguntarnos sobre la «experiencia de sí» que podría estarle asociada.

Finalmente, Ricœur rechaza la idea de un sustrato que permaneciera el mismo a lo largo del tiempo —y que se encuentra tanto en la idea aristotélica de la relación entre substancia y accidentes, como en la filosofía trascendental, en tanto esquema de lo que permanece en tanto que el resto cambia. En última instancia, nos preguntamos por lo que es que hace que algo permanezca cuando, por el contrario, nuestra mirada se debería volver hacia la identidad en tanto ipseidad, al preguntarnos quien es el sujeto de un determinado evento. Lejos de ser una cuestión académica, la misma está presente en el lenguaje corriente y traduce claramente la asunción de un plano, nuestro o de otro, en el cual podemos sorprender la experiencia de sí.

Como subraya Ricœur, la experiencia de la identidad pensada como ipseidad está inmediatamente presente cuando asumimos nuestra responsabilidad, cuando mostramos nuestra disponibilidad frente a otro, cuando aconsejamos o advertimos a alguien, o aún cuando nos referimos, en una narración, a un tercero, a un «él», que lejos de ser neutro e impersonal, es puesto en perspectiva por Ricœur como siendo alguien que puede tener experiencias similares a las nuestras.

Es precisamente en este punto que comprendemos la intención profunda del pensamiento Ricœuriano en plantear la identidad narrativa como solución de las aporías en torno al problema filosófico de la identidad personal. El concepto de identidad narrativa viene a solucionar, en términos epistemológicos, uno de los principales dilemas de la reflexión filosófica contemporánea. Ese dilema consiste en la oscilación entre dos perspectivas, designadas por Ricœur como la perspectiva de la primera y

de la tercera persona. En la medida en que el principio de racionalidad occidental, en términos de conocimiento, se asienta en las ideas de universalidad y de equidistancia, fenómenos como, por ejemplo, la presencia personal, son desvalorizados, considerándose que la perspectiva de la primera persona apenas podrá dar lugar a un discurso confesional pretendidamente íntimo y singular.

Brevemente, el dilema se plantea del siguiente modo: tenemos, por un lado, experiencias personales, pero el lenguaje de la razón, aquel que fue asumido por la ciencia es, por naturaleza, neutral e impersonal. Ricœur sugiere que no estamos condenados a los dos términos de la alternativa: la atestación de sí silenciosa, por un lado, y el discurso universal, neutro e impersonal, por otro. La alternativa a esta aporía que parece condenar el problema de la identidad personal a una interrogación imprecisa, se encuentra precisamente en el concepto Ricœuriano de identidad narrativa. En la historia que se cuenta o en la ficción que se construye, nos situamos mentalmente en un plano que transborda y supera la antinomia entre el silencio y la palabra neutra.

Con la narrativa podemos colocarnos en el lugar del otro, imaginando situaciones plausibles, educando, de este modo, nuestra sensibilidad para dirimir futuras opciones complejas que nos envuelvan. La narrativa, sea biográfica, histórica o ficcional es, así, el instrumento privilegiado de conocimiento que nos permite sondear la identidad y la naturaleza de las personas, sin caerse, sea en las actitudes extremas de la introspección, muchas veces auto-complaciente, sea en la neutralidad impersonal que reduce el plano del sí al de lo mismo – tal como lo hace Parfit, sin ocultarlo. «Mismidad» e «ipseidad» no son, así, para Ricœur, dos entidades ontológicas, sino, antes, dos perspectivas de interpretación de la identidad personal.

La narrativa, cualquiera que sea su naturaleza, desde que respete la invariante de nuestra condición como seres en el mundo, permite a cada uno de nosotros descubrir su identidad personal, porque le ofrece el medio a través del cual es posible una separación radical entre dos tipos de mirada, aquella que reduce el sí a lo mismo y la visión que traduce el respeto por el sí como fin en sí mismo. “La reconfiguración por la narración (récit) confirma este trazo del conocimiento de sí que trasciende (dépasse de loin) el dominio narrativo.”¹⁸

¿Por qué razón la narrativa tiene esta potencia de proporcionarnos el conocimiento de nosotros mismos? Precisamente porque nos ofrece la lente a través de la cual podemos percibir “esos momentos de despojamiento extremo” en que la “respuesta nula” a la cuestión sobre la identidad “lejos de declarar *vacía* la cuestión, reenvía a esta y la mantiene en cuestión”¹⁹. El problema de la identidad personal es, así, la interrogación sobre la

singularidad única e irreducible de cada uno de nosotros, siendo la narración uno de los instrumentos privilegiados de acceso a esa misma experiencia.

Notas:

¹ "J'ai acquis maintenant la conviction qu'un plaidoyer plus fort et plus convaincant peut être proposé en faveur de l'identité narrative, s'il peut être montré que cette notion et l'expérience qu'elle désigne contribuent à la résolution des difficultés relatives à la notion d'identité personnelle, telles qu'elle est actuellement discutée dans de larges cercles philosophiques, en particulier dans la philosophie analytique de langue anglaise." (Ricœur, "L'identité narrative", *Esprit*. Changer la culture et la politique (Julho-Agosto, 1998), nº7-8, p.296).

² El término «metafísica», utilizado en este artículo, debe ser entendido en el sentido que David Chalmers le da: "Metaphysics is concerned with the fundamental nature of reality." (David Chalmers, "The Matrix as Metaphysics" (2003), p.4 in *Philosophers Explore the Matrix*, Oxford University Press, 2005).

³ *Ibid.*, pp.303-304.

⁴ "On peut en parler de deux points de vue différents : d'abord du point de vue du rapport au temps – on parlera alors d'identité narrative – ensuite du point de vue de la perspective insubstituable qui marque la singularité de l'identité personnelle." (Ricœur, *Le Juste* 2, Paris, Éditions Esprit, 2001, p.91).

⁵ Ricœur, "L'identité narrative", *Esprit*. Changer la culture et la politique (Julho-Agosto, 1998), nº7-8. En la numeración antigua de la Revista *Esprit*, corresponde al número doble 140-141.

⁶ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford et al., Oxford University Press, 1984.

⁷ Para desconstruir la teoría del «interés propio», Parfit muestra cómo las teorías morales asentadas en este interés son «auto-refutantes» y acaban por anular el «sí» (self) que dicen defender. Son, de este modo, catalogadas como «self-defeating theories» (*Ibid.*, p.5).

⁸ "I believe that persons exist. We are persons. But I believe that persons are not entities of a kind that must be recognized in any adequate conceptual scheme." ("An Interview with Derek Parfit", *Cogito* 9 (1995) nº2, p.123).

⁹ "We are not separately existing entities, apart from our brains and bodies, and various interrelated physical and mental events." (Derek Parfit, *op.cit.*, p.216).

¹⁰ "Le choc en retour de l'indécidabilité de la réponse est de miner la croyance que l'identité (...) doit toujours être déterminée ; si la réponse est indécidable, dit Parfit, c'est que la question elle-même est vide ; tombe alors la conclusion : l'identité n'est pas ce qui importe." (Ricœur, "L'identité narrative", p.300).

¹¹ Derek Parfit, *op.cit.*, pp.254-255.

¹² Ricœur, *La Mémoire, l'Oubli, Paris, Seuil, 2000*, pp.123-131.

¹³ Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, Hildesheim/New York, Olms, IV 433.

¹⁴ Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (1690), New York, Dover, 1959.

¹⁵ "Comme le souligne d'entrée de jeu Étienne Balibar, à qui nous devons une traduction nouvelle (...) et un substantiel commentaire, l'invention de la conscience par Locke deviendra la référence avouée ou non des théories de la conscience, dans la philosophie occidentale, de Leibniz et Condillac, en passant par Kant et Hegel, jusqu'à Bergson et Husserl. Car il s'agit bien d'une invention quant aux termes consciousness et self" p.123. Cf. John Locke, *Identité et Différence*. L'invention de la conscience, ed. de Étienne Balibar, Paris, Seuil, 1998.

¹⁶ Incluso Locke, que tiene una visión funcional de la identidad personal, todavía reflexiona en el ámbito de lo «mismo» y no de lo «propio». "Chez Locke, le soi n'est pas un ipse opposable

à un idem, c'est un same – et même un selfsame – situé au sommet de la pyramide de la mêmété." (Ricoeur, op.cit., p.130, n.12).

¹⁷ "L'ipséité, dirais-je, n'est pas la mêmété." (Ricoeur, "L'identité narrative", p.296).

¹⁸ "La réfiguration par le récit confirme ce trait de la connaissance de soi qui dépasse de loin le domaine narratif" (Ibid., p.304).

¹⁹ "La réponse nulle, loin de déclarer vide la question, renvoie à celle-ci et la maintient comme question" (Ibid.).