

**Paul Ricoeur y Primo Levi:
Identidad Narrativa y Testimonio**

Mario Ancízar Riveros Cruz

DR. Wilson Herrera
Maestría en Filosofía

UNIVERSIDAD DEL ROSARIO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
AGOSTO DE 2011

CONTENIDO

| | |
|---|----------|
| RESUMEN | Pág 3 |
| INTRODUCCIÓN | 4 |
| 1. LA DIALÉCTICA DE LA MISMIIDAD Y LA IPSEIDAD | 8 |
| 1.1. El cogito se rompe | 12 |
| 1.1.1. La atestación | 14 |
| 1.2. La identidad como mismidad – Idem- | 18 |
| 1.3. La Ipseidad –ipse- el ¿Quién? se manifiesta | 21 |
| 1.3.1. El carácter | 22 |
| 1.3.2. La palabra dada o la palabra mantenida en la fidelidad | 24 |
| 2. LA IDENTIDAD NARRATIVA Y LA CONSTITUCIÓN DEL SÍ | 26 |
| 2.1. ¿Quién narra? | 27 |
| 2.2. ¿Quién lee? | 30 |
| 2.3. El Acontecimiento | 32 |
| 2.4. La acción y el personaje | 36 |
| 2.5. Ficciones literarias y tecnológicas | 40 |
| 3. ¿QUIÉN ES RESPONSABLE? | 48 |
| 4. CONCLUSIÓN | 56 |

Bibliografía

Paul Ricoeur y Primo Levi: Identidad Narrativa y Testimonio

Resumen

En este texto se presenta y se discute el concepto de identidad narrativa y el testimonio concretamente a través de la filosofía del francés Paul Ricoeur y del Italiano Primo Levi. Comienzo por plantear el problema del cogito y la respuesta de Ricoeur con el concepto de atestación bosquejando la pregunta sobre el *quién*, que habla, narra o lee. Se continúa con la dialéctica entre el *idem* y el *ipse* como dos formas de explicar la identidad. Esto lleva a trazar la identidad narrativa y las preguntas sobre ¿Quién narra? y ¿Quién lee? Así se va dilucidando mediante el texto de Levi la idea de catarsis o de evaluación tanto para el narrador como para el lector que en su texto o lectura, respectivamente, buscan un sentido para el acontecimiento. Al final y como síntesis entre el testimonio y la identidad narrativa se subraya la pregunta sobre ¿Quién es responsable? introduciendo el carácter ético de la identidad narrativa.

Palabras claves

Testimonio, mismidad e ipseidad, identidad narrativa y responsabilidad

Abstract

This text presents and discusses the concept of narrative identity and testimony specifically through the philosophy of Paul Ricoeur French and Italian Primo Levi. I begin by posing the problem of the cogito and Ricoeur's response to the concept of attestation outlining the who question, who speaks, narrates or read. It continues with the dialectic between the *ipse idem* as two ways of explaining the identity. This leads to trace the narrative identity and the questions on who narrates? and who reads? This will elucidate the text of Levi by the idea of catharsis or evaluation for both the narrator and the reader in the text or reading, respectively, seeking a direction for the event. In the end, and as a synthesis between the witness and identity narrative emphasizes the question who is responsible? Introducing the ethical nature of narrative identity.

Key words

Testimony, sameness and selfhood, narrative and responsibility.

Para algunos filósofos ha sido relevante el problema sobre el concepto de identidad personal, con diferentes argumentos han intentado explicar nuestra continuidad y permanencia en el tiempo (*the idea of continuity over time*). No todos los argumentos han logrado sostener con equilibrio su tesis, por el contrario, van del extremo de una exacerbada metafísica a un inmediatismo materialista. En lo que pueden coincidir los diferentes argumentos es en señalar la *temporalidad* como un elemento clave para dar razón sobre la identidad personal: ¿Qué permite que sigamos siendo los mismos ayer y hoy a pesar del transcurso del tiempo? La cuestión de la identidad no es ajena a nosotros, no es un absurdo pensar en ella, siempre y por diferentes vías estamos interrogando nuestro ser personal, muestra de ello, son los problemas de identidad en la adolescencia o *crisis de la adolescencia*, pero igualmente, las crisis sobre la identidad se manifiestan en la edad adulta y aún en la vejez; continuamente, y sin importar la edad o la circunstancia en la que se encuentren los sujetos se preguntan sobre su realidad personal ¿Quiénes somos?, ¿Cuál es nuestro lugar en el mundo o en la historia? o ¿Cuál es el sentido de los acontecimientos que marcan y cambian la ruta de la vida?

En la temporalidad el sujeto cifra su condición de *Sí mismo* y la necesidad de los *otros* y el *mundo*. El adolescente marca su identidad en la posibilidad que tiene sobre el tiempo futuro para desarrollar su *proyecto* de vida, mientras que, en la edad adulta o la vejez el tiempo se acorta y, por ende, los proyectos se limitan afectando el sentido de identidad ante la posibilidad de la muerte. Otro modo en que surgen los problemas con la identidad es en el uso de la *memoria*; cuando se evocan los recuerdos, especialmente, la memoria sobre *acontecimientos* que afectan y determinan la vida y nuestra condición en el mundo; aunque los acontecimientos pueden ser positivos y significativos, para el sujeto, especialmente los acontecimientos negativos que originan el *trauma*, los que contrastan y “marcan” su vida. Como se discutirá en este trabajo al recordar el acontecimiento negativo, el individuo puede sentirse forzado a buscar un sentido de responsabilidad sobre las acciones pasadas porque no es solamente un interrogarse sin más, sino un asumir éticamente las acciones que afectaron a otros.

Se puede decir, que aclarar la noción de identidad es, además, una forma de

entendimiento de nuestro ser-con-los otros- y con el mundo. En términos de Pablo Méndez Gallo, la identidad personal no es un “delirio de occidente”¹ o un capricho de filósofos, es una necesidad del *reconocimiento* de sí mismos y de los otros. Se habla de la identidad personal y la identidad colectiva. Como identidad personal se busca concretar cómo seguimos siendo los mismos en el tiempo siendo importantes la memoria y las situaciones que vive el sujeto. Como identidad colectiva la memoria es significativa, especialmente, para la identidad de los pueblos sobre todo los espacios y los lugares sociales y el recuerdo de los acontecimientos que determinan la historia de un pueblo.

De esta forma, hay un continuo empuje para responder a la cuestión de cómo permanecemos siendo los mismos en el tiempo. Se ha intentado aclarar el problema de la identidad bajo la óptica de una pluralidad de conceptos como los de alma, sustancia, memoria o conciencia. En el discurso metafísico que busca un elemento fundante de la identidad, por ejemplo, un principio de carácter sustancialista que explique la identidad basada en la concepción y la existencia del alma, como en la tesis de Agustín de Hipona, a la explicación que rompe la posición fundante y sustancialista como en el empirismo de los filósofos John Locke y David Hume². El elemento fundante como explicación de la identidad es fijo, no varía en los sujetos, sencillamente esta dado a cada uno, por lo tanto, para la explicación de la identidad personal es suficiente con aceptar este principio fundante. Sin embargo, quienes se han interrogado por la identidad ven en ésta algo dinámico y cambiante. Precisamente, la controversia entre estas dos posiciones es como se abrirá el debate de Paul Ricoeur.

¿Son las concepciones sustancialista y anti-sustancialista adecuadas para advertir los problemas de identidad personal? Las dos versiones parten la discusión que busca explicar la identidad personal, sin embargo, en este trabajo se privilegiará un tercer argumento que brinda dar un paso en la discusión es el

¹ Este autor sostiene en la revista *Nómadas* (Enero-Junio 2005) que el problema de la identidad en occidente es un delirio y una forma de canibalismo. Una identidad cerrada sin posibilidades de cambio o transformación. Sin embargo, y a pesar de su argumento contrario al concepto de identidad su análisis termina planteando la necesidad narrativa como valuarte de la diferencia y la pluralidad o de la importancia de la identidad.

² Agustín de Hipona desarrolla en *Las confesiones* la tesis del hombre interior y de los amplios palacios de la memoria. John Locke en *El ensayo sobre la naturaleza humana* plantea la ecuación identidad, la conciencia y el sí. Por otro lado, David Hume en *El tratado sobre la naturaleza humana* propone la identidad como una ilusión.

denominado argumento de la *identidad narrativa*; este argumento contemporáneo es el de mayor relevancia en la explicación sobre la identidad personal, así lo señala Anthony Rudd en su texto *In Defense of Narrative*:

En las últimas décadas un grupo de filósofos influyentes, psicólogos y otros (incluidos Alasdair MacIntyre, Charles Taylor y Paul Ricoeur) han invocado la noción de narración con un rol central en nuestros pensamientos sobre ética e identidad personal. Han argumentado que nuestro sentido de sí mismos va junto a nuestra capacidad de decir una historia coherente sobre nosotros mismos. (Rudd, 2007, p. 60).

Emprender el estudio de la identidad en la perspectiva de la narración implica primero cuestionar la tesis que sostiene la existencia de un elemento fundante de la identidad y segundo explorar una respuesta no fundante que se encuentra en la noción de narración, en las historias contadas, escritas o transmitidas de oídas; junto con la narración no se puede dejar la implicación de carácter ético. La ética, como lo señaló Ricoeur en *sí mismo como otro*, es el horizonte último de reflexión para la identidad; horizonte que, además, posibilita el camino para analizar la narración como una forma terapéutica que busca dar formas de sentido al acontecimiento.

La tarea de este ensayo se puede circunscribir en entender la relación entre *mismidad* (idem) e *ipseidad* (ipse). El análisis permite apreciar la diferencia entre estos dos conceptos y cómo se supera la discrepancia mediante la identidad narrativa. Al mismo tiempo, a través de este análisis se busca que con la narración y especialmente con el testimonio se aprecie el contenido terapéutico que ésta tiene tanto para el *narrador* como para el *lector* que en su escrito o su lectura pueden encontrar una re-significación del acontecimiento y de la vida.

Los individuos tienen una necesidad de evaluar sus acciones, buscan un principio que les permita la confrontación con los eventos de su pasado sean positivos o negativos, como lo señala Kate McLean en *The emergence of Narrative Identity* (2008). “La narración sobre sí mismo no son sólo historias sobre lo que sucedió en un tiempo y lugar particular, también proporcionan una evaluación de los acontecimientos del pasado en relación con el sí mismo y el sentido de la continuidad temporal” (McLean, 2008, p.1986). Acontecimientos negativos que –como se ha señalado– imprimen en el individuo un tiempo y un lugar particular que es trágico y que los sujetos desean narrarlos con el ánimo de

evaluar, re-significar o pedir justicia, como el caso de adolescentes suicidas, secuestrados, familias de desaparecidos o de los conducidos a los campos de concentración.

La identidad narrativa tiene una posibilidad terapéutica de sentido, se debe explorar una filosofía del sujeto que tenga los alcances de una *antropología del sí mismo y del otro*. El pensamiento de Paul Ricoeur demanda por una identidad narrativa que recupere el sentido de esperanza y de vida de los individuos. Como identidad narrativa, la antropología del sujeto problematiza al sujeto que narra o lee. Tanto en el sujeto que se narra como en el lector de las narraciones es posible un pensamiento de cambio porque en ambos se busca algo más que la simple narración o lectura; se puede decir que ambos escudriñan en las narraciones, un encuentro con el *sentido* de sus propias vidas, de esta manera, sostengo como tesis que a través de las narraciones que dan testimonio (escritos, orales o visuales) el narrador y el lector encuentran una forma terapéutica o de *catarsis*³ que busca dar una significación o re-significaciones a la vida, bajo la demanda ética y de no *olvido* de los acontecimientos que originaron dolor.

Ninguno que se narre o que lea lo narrado y lo asuma como propio y lo interiorice puede seguir siendo el mismo, se espera además de un examen de vida un cambio que implique responsabilidad como quien re-significa su pasado y elabora un sentido para su futuro. Mediante el concepto de *identidad narrativa* expuesto por Paul Ricoeur en el estudio quinto de *Si mismo como otro* (2006) se puede dar una respuesta que ilustre la acción terapéutica o de catarsis de la narración para el sentido de la vida del sujeto. Terapia es una palabra que proviene del griego *therapon*, que significa atender o servir, otorgar servicio libremente a otro⁴. En la filosofía, el ejemplo clásico de esta actividad fue Sócrates, concretamente, con su trabajo de mayéutica o de partero para hacer

³ En el Diccionario Filosófico de J. Ferrater Mora se define catarsis en Aristóteles relacionada con la tragedia: “la tragedia describe en forma dramática, no narrativa, incidentes que suscitan piedad y temor; de este modo, se consigue la catarsis (purificación) de estas pasiones. También la música produce, según Aristóteles, una catarsis” (Ferrater, 2004: 501).

⁴ Michel Foucault define la terapia desde la perspectiva helenístico-romana: “Epicuro emplea *therapeuein* como un verbo de valores múltiples: se refiere a los cuidados médicos (una especie de terapia del alma cuya importancia entre los epicúreos es conocida), pero *therapeuein* es también el servicio que un servidor presta a su amo; y como saben, el verbo *therapeuein* se relaciona igualmente con el servicio del culto que se rinde obligatoria y regularmente a una divinidad o a una potestad divina” (Foucault, 2009: 24-25).

parir las ideas en los hombres. El término es utilizado tanto por la psicología, la educación y la filosofía, sin embargo, no todas las tareas de estas disciplinas son terapéuticas. Para este trabajo el análisis conceptual de lo que significa terapia o lo terapéutico se vinculará al concepto de la identidad narrativa, así, la pregunta pertinente es: ¿Cómo mediante la *identidad narrativa* se puede lograr un estado de terapia o catarsis para el sentido de la vida (Bioi)⁵ de los sujetos? Se busca recuperar el sentido de la narración para el narrador y el lector y, lo que es más importante, recuperar la reflexión en dirección de una filosofía aplicada que toca el sentimiento y las emociones del hombre.

En el siguiente ensayo se identifican tres (3) momentos centrales: Primero, el concepto de identidad en la dialéctica de la mismidad e ipseidad. Para comprender esta dialéctica, inicialmente, se trazará el problema del cogito cartesiano y el impulso que alcanza Ricoeur con el concepto de atestación; con la mismidad se identificarán las características que hacen que algo sea lo mismo; y con el ipse se identificará el *¿quién?* y la importancia del carácter y de la palabra dada. Segundo, el concepto de identidad narrativa y la constitución del sí. Es necesario plantear el *¿Quién narra?* y el *¿Quién lee?* Tanto narrador como lector se ven afectados por el acontecimiento, se destacará la importancia de la catarsis tanto de quien escribe como del lector. Además, se hará notar la diferencia entre las narraciones, especialmente, entre las denominadas narraciones de ficciones literarias y las narraciones de carácter tecnológico. Tercero: la pregunta del *quién* de la ipseidad que se desarrolla en la identidad narrativa con el *quién* narra y el *quién* lee se supera a sí misma al encontrarse con el otro, apareciendo el fenómeno de la alteridad y la responsabilidad. Cada momento de la deliberación es analizado bajo la idea de una identidad narrativa como alternativa terapéutica y con el ejemplo privilegiado de la narración como testimonio, especialmente con la obra de Primo Levi.

¿Por qué Primo Levi? La seguridad de la narración depende de la verdad del testimonio, Ricoeur lo denominará *atestación biográfica* o la seguridad que tiene el testimonio y la narración escrita (archivo) de ser fiables. En este sentido, Primo Levi se constituye en el ejemplo privilegiado y en el testigo fiable.

⁵ Por *Bioi* se entenderá no su forma biológica sino una forma cultural, social y ética donde los sujetos se expresan y manifiestan con acciones de sentido.

Ejemplo privilegiado, a pesar, del copioso número de narraciones que dan testimonio sobre eventos traumáticos; se eligió a Levi por su manera de narrar y de pensar los eventos y de ser el testigo fiable, con Levi hay una garantía sobre los acontecimientos sucedidos en los campos de concentración, especialmente, en su texto *Los hundidos y los salvados* donde realiza un proceso de elaboración y reflexión profunda sobre la vida en Auschwitz. Con este ejemplo privilegiado y en particular el de Levi se busca la estructura de lo que revela como concepto, en este caso, lo que revela como concepto sobre la identidad narrativa. Sin embargo, para lograr pasar de lo individual a la generalización del ejemplo de Levi se mencionarán ejemplos como los de Wiesenthal o Víctor Frankl.

La perspectiva es la aplicación de la hermenéutica bajo la dirección de la reflexión antropológica con énfasis en la alteridad. Para este ejercicio Hermenéutico es fundamental la interpretación de todas las expresiones del ser humano las comunicadas oralmente o las escritas. La condición es que escritas u orales estén llenas de significado para ser entendida. Obviamente se presenta la confusión en las interpretaciones y por esta razón es necesaria la hermenéutica en la comunicación para que todo este comprender sea una interpretación. Si bien la cuestión oral puede ser objeto de reflexión en el presente trabajo se privilegia el texto escrito. Primero, pensando en la relación entre el escrito y el espíritu o la intención del escritor y del lector que se interpreta con mayor fuerza en el texto escrito, y, segundo como lo señalaba Derrida nada existe fuera del texto, en este sentido para ser percibido es necesario que este escrito en alguna parte.

1. LA DIALÉCTICA DE LA MISMIIDAD Y LA IPSEIDAD

Las preguntas por el *¿qué?* y el *¿quién?* del sujeto son relevantes para la filosofía por la connotación que tiene la indagación sobre la identidad para la vida práctica. En Paul Ricoeur (2006) la pregunta por el hombre y su identidad lleva a plantear una filosofía como antropología que es leída desde una

*hermenéutica del sí*⁶; método que hace de su filosofía algo particular y diferente de todo planteamiento anterior porque incluye el concepto clave de una filosofía crítica sobre la vida y los problemas reales del hombre; problemas que pasan por la ética y la política y buscan que el sujeto se comprenda a través de los textos de las narraciones. El método de la *hermenéutica del sí* asegura para el *sí mismo* la comprensión de su ser-en-el-mundo a través de la interpretación de los *acontecimientos* de la vida; en la literatura, por ejemplo, el método busca la comprensión del personaje, el lector y las nuevas maneras de interpretar el mundo que se muestran en las narraciones.

De acuerdo con Pia Sander y Birthe D Pedersen, la idea de una hermenéutica es fundamental para considerar la vida en la vía de la comprensión y explicación del ser humano:

Percibimos que una de las más significativas ideas de Ricoeur es el uso de la hermenéutica fenomenológica como una disciplina argumentativa: un texto no tiene únicamente un significado y una sola interpretación probable, una interpretación puede ser más conveniente que otra y el argumento da la validez y la credibilidad a la interpretación. (Sander y Pedersen, 2009, p.65).

El comentario de Sander y Pedersen hace énfasis en la tarea de Ricoeur por una hermenéutica que a través de los textos hacen una interpretación sobre la existencia humana pero dando la posibilidad de múltiples significados probables. La existencia humana esta expresada a través de las narraciones y la narración invita a ser interpretada. Con la hermenéutica se descubre el significado, aunque más que una filosofía del significado, es el significado y el entendimiento de la vida.

Es reveladora la descripción que hace Sander y Pedersen de pacientes con enfermedades crónicas como el HMV (*home mechanical ventilation*) donde usan el método de la interpretación como terapia. El método consiste en cuatro grados

⁶ Con la *hermenéutica del sí* Ricoeur pretende imprimir a la reflexión la diversidad de sentido sin las pretensiones de fundamento del Cogito. La segunda distinción de esta hermenéutica se encuentra en el tipo de certeza a la que aspira, igualmente, difiere de la idea autofundante del cogito. La *hermenéutica del sí* logra su fuerza a través del concepto de *atestación* donde se logra “el estilo apropiado a la conjunción del análisis y la reflexión, al reconocimiento de la diferencia entre ipseidad y mismidad, y al despliegue de la dialéctica del sí y del otro; en resumen, el estilo de la apropiado a la hermenéutica del sí considerada en su triple armazón” (Ricoeur, 2006, p. XXXIV).

de interpretación: lectura, análisis estructural, análisis crítico y discusión. Lo que es valioso es como desde la fenomenología hermenéutica de Ricoeur los textos no tienen un solo significado, por el contrario, es posible que se realicen diferentes interpretaciones. La diversidad en las interpretaciones, es lo que según Sander y Pedersen, permitió en los pacientes de HMV que el texto fuera un medio para la comprensión de sentido de la enfermedad. De este modo, se puede ver cómo mediante la narración se confronta el sujeto con sus problemas y su vida, logrando a través del texto y de la interpretación la resignificación terapéutica y el descubrir valores desde estas interpretaciones.

La pregunta por el *¿qué?* y por el *¿quién?* son dos formas de preguntar por la identidad del sujeto. La pregunta sobre el *¿qué?* corresponde a una visión de carácter metafísico, es decir, a corrientes de tipo esencialista que buscan en el concepto de sustancia o alma una respuesta que garantice cierta legitimidad al problema de la identidad personal, legitimidad que se da cuando se encuentra un supuesto elemento –como el alma– que en el sujeto no cambia y es permanente. La pretensión de esta línea de pensamiento es fundacionista⁷. Por el contrario, la pregunta por el *¿quién?* es una pregunta que busca desprenderse de toda metafísica de tipo fundacionista, por dos razones, porque “el quién” implica al sujeto de la acción y la vida y porque “el quién” lleva al encuentro con el otro y, en esta medida, es un *quién* como sujeto de responsabilidad.

Precisamente, para Ricoeur el problema sobre la identidad radica en la confusión entre el *qué* y el *quién*; para resolver el problema, se aplica la hermenéutica del *sí*. En este sentido Ricoeur construye en su texto *Sí mismo como otro* (2006) una teoría de la identidad sobre tres (3) partes: primero, el rodeo de la reflexión mediante el análisis con la filosofía del lenguaje en los aspectos de la gramática y la pragmática; segundo, la dialéctica entre la mismidad y la ipseidad y, tercero, la ipseidad y la alteridad. Los rasgos de la hermenéutica que aplica contienen su manera de interrogar: La dimensión lingüística que plantea la pregunta *¿quién habla?*, la dimensión práctica en la que se interroga por *¿quién actúa?*, la dimensión narrativa que busca responder

⁷ Por fundacionista se debe entender la búsqueda, para el caso de la identidad, de un fundamento último o razón última que explica en qué se soporta finalmente la identidad personal. Equivale a un principio que para estas doctrinas puede ser el alma o la razón.

¿quién se narra? y la dimensión ética y moral que busca responder ¿quién es el sujeto moral de imputación?

Proponer la reflexión de la identidad personal sobre la base de la pregunta por el ¿quién? implica para Ricoeur que la comprensión del actuar humano es inseparable del análisis de verbos como hablar, narrar y ser responsable. Positivamente, esta forma de preguntar es una consideración por una filosofía práctica, que como tal, tiene que ver con la vida de los sujetos, de su mundo, su cuerpo o sus sentimientos, es a todas luces una filosofía ética y política. En otras palabras, con la hermenéutica del sí, nos encontramos en un orden teórico que debe ser interpretado -el análisis, la dialéctica *idem e ipse* y la ipseidad y la alteridad- y un orden práctico que es el modo de ser fundamental en la acción humana donde las consideraciones tanto de interpretación como de ejercicio tienen una finalidad en el otro, sin el cual no se puede comprender el sí mismo. Así lo observa Marie-France Begué; quien señala lo siguiente:

Ser uno mismo no es solamente un fenómeno de reflexión filosófica sino que, desde siempre y ante todo, es ser alguien que, en el entretejido de una vida real y concreta, edifica su identidad a partir del reconocimiento del otro, de los otros y de lo otro, que de alguna manera lo constituyen; semejante a un artista que edifica su obra en el quehacer de la temporalidad cotidiana. (Begué, 2002, p. 226).

Siendo la filosofía de Ricoeur una filosofía práctica, el sujeto es entendido como un artista que edifica su propia identidad a través del entretejido y del quehacer de su vida real y concreta, es decir, de un sujeto dinámico en la vida cotidiana; pero esta vida cotidiana se ve enfrentada tanto al reconocimiento de los otros, como a la fuerza del acontecimiento que puede cambiar la vida de un individuo. Reconocimiento y acontecimiento coexisten en el mundo de la vida de los individuos. Como se mostrará posteriormente en el desarrollo de la tesis de la identidad narrativa Ricoeur expresará que tanto la lucha por el reconocimiento como los acontecimientos son elementos concluyentes en la vida de una persona porque determinan su forma de concebir la existencia, una muestra, se encuentra en quienes llevan la carga del recuerdo por un evento trágico: el exilio, la tortura, el secuestro. Consecuentemente, la filosofía práctica de Ricoeur se muestra como el rescate, a través de la identidad narrativa, de un sujeto que es un *quién* y no un *qué*. *La hermenéutica del sí*, que como es una

hermenéutica crítica se justifica en la claridad sobre la pregunta por el *¿quién?* y tiene una finalidad de ser restauración de sentido lo que significa ver la comprensión del *quién* como un ser-en-el-mundo.

La *hermenéutica del sí* debe ser entendida como un recorrido en el que corresponde ir descubriendo la pregunta por el *¿quién?*: *¿Quién habla de qué?*, *¿Quién hace qué?*; *¿Acerca de qué y de quién se narra?*; *¿Quién es moralmente responsable de qué?* La pregunta por el *quién* afirma el sujeto en la acción de narrar, leer o de ser responsable de sus acciones ante los otros. Con las preguntas de la hermenéutica del sí se pretende hacer que el sujeto evalúe por una ruta de entendimiento práctico su sí mismo.

En Ricoeur no hay una pretensión fundacionalista de la identidad por eso anuncia su tesis bajo la prerrogativa del *quién*. La tesis defendida por Ricoeur a lo largo de su obra *Sí mismo como otro* señala que: “la identidad en el sentido de ipse no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad”. (Ricoeur, 2006, p.13). El camino hacia la hermenéutica del sí mismo, bajo la perspectiva del rasgo de la dialéctica mismidad e ipseidad plantea que no hay un elemento que se pueda tomar como permanente, por el contrario, el paradigma de este núcleo fundante de la identidad se encuentra en el racionalismo de Descartes. El objetivo inicial de esta sección es mostrar cómo Ricoeur sin dejar de hacer una filosofía del sujeto supera la idea cartesiana del yo y llega -a través de la identidad narrativa- a un *sí mismo* comprometido con la vida y con la historia porque decir ‘yo’ no es lo mismo que decir sí mismo; así, lo observa José María Rubio: “Sin renunciar a la condición del cogito, no lo presenta ya como un cogito absoluto y solipsista, sino como un “sí mismo” (ipseidad), traspasado por la alteridad” (Rubio, 2000, p. 255).

a. El cogito se rompe

Descartes (1977) en la primera meditación pone en duda todo aquello que él tenía como verdadero. A través de la duda de los conocimientos adquiridos por los sentidos y de las verdades matemáticas pretende afirmar que no hay nada cierto y que se deben elaborar nuevos cimientos de una filosofía que contenga

verdad y certeza. En el mismo sentido, Descartes aduce dos argumentos fundamentales para dudar: el sueño y el genio maligno. Si lo que sentimos y consideramos como cierto es un sueño; o si existe un “engañador artero” que me hace creer que hay una realidad engañándome y haciendo pasar las cosas como verdaderas, así se concluye que para Descartes no hay conocimiento cierto acerca del mundo.

En la segunda meditación, Descartes busca al menos un principio del cual no podemos dudar. Llega al primer principio indubitable “yo soy, yo existo”. El cogito cartesiano se convierte en el fundamento último. José María Rubio lo apunta como característica de las filosofías del cogito o del sujeto y señala la pretensión de ese cogito: “aparecer como sujeto último. Tal sujeto, haciendo abstracción de su condición concreta, es decir, de su condición histórica o dialógica o interlocutora, se considera de forma solipsista, es decir, sin ninguna relación con el otro”. (Rubio, 2000, p.259).

La primera objeción de Ricoeur, como de los comentaristas de Descartes, es sobre el juicio de la duda. Considera la duda cartesiana con un carácter hiperbólico o metafísico. La duda en este caso tiene una pretensión, una voluntad de buscar lo absolutamente cierto: la de encontrar algo que sea verdadero, como verdad absoluta e indubitable. En la fórmula del cogito lo que encontramos es una respuesta por el ¿qué? la contestación es la fórmula del cogito ¿Qué soy?, “Lo que soy yo”. La pregunta busca responder al problema de mi naturaleza. La consecuencia de este proceso de la duda y el cogito es que se centra en una identidad del sujeto diferente a la identidad narrativa. El cogito de Descartes no se refiere a la persona concreta, es un cogito a-histórico, que se enraíza en la subjetividad y en un vocabulario sustancialista, de núcleo no cambiante y fundante. Por lo tanto, este cogito no es pertinente para identidad narrativa y para la idea terapéutica a través de la narración porque no le interesa el sujeto en su vida y en su historia. Además, con el *Ego* hay un “monólogo” del sujeto que piensa, por el contrario, la filosofía contemporánea con la vía narrativa de la identidad hace una consideración desde la “intersubjetividad” bajo el reconocimiento del *otro* en una relación “dialogal”.

Para Ricoeur, Nietzsche quería ser el oponente privilegiado de Descartes. El

demoledor ataque se da cuando Nietzsche señala la pretensión fundacional de la filosofía de Descartes. Nietzsche saca las estrategias retóricas ocultas y señala el lenguaje de Descartes como figurativo y mentiroso en el sentido de una filosofía con pretensiones científicas con el deseo de hacerse “fundamento”. Esta pretensión fundacional de la filosofía se origina en el problema de lenguaje de la filosofía misma, el lenguaje de Descartes es una ilusión. Sin embargo, Ricoeur considera que Nietzsche a través de la defensa de la vida y de la voluntad de poder tiene las mismas pretensiones fundacionales del Cogito. Es una retórica que oculta un lenguaje fruto de sustituciones e inversiones, la crítica de Ricoeur la señala Manuel Prada:

Ricoeur considera que Nietzsche ha hecho un ejercicio de duda hiperbólica, tratando de decir: Dudo mejor que Descartes porque he dudado de la duda misma. Además, ha querido mostrar que el sujeto no es más que multiplicidad, dentro de la hipótesis de un engaño terrible en el lenguaje. (Prada, 2007, p.48).

Ricoeur que inicialmente toma, de los filósofos de la sospecha, la necesidad de quebrar el cogito, en *Sí mismo como otro* parte de la tesis, que en el caso de Nietzsche, lo que hace es una ampliación de la duda cartesiana: “mostrar en el anti- cogito de Nietzsche, no lo contrario del cogito cartesiano, sino la destrucción de la pregunta misma a la que, supuestamente, el cogito debería dar una respuesta absoluta”. (Ricoeur, 2006, p. 25). Nietzsche es el *genio maligno* que desde la idea de proclamar el carácter fenoménico del mundo interior y hacer consecuente “alienar” el mundo interior con el mundo exterior como oposición frente al positivismo, dice Nietzsche, no hay hechos hay interpretaciones. Para Ricoeur, con el carácter de la experiencia interna, Nietzsche ataca en principio la excepción del Cogito frente a la duda y el mundo del sueño y la vigilia. Así como Descartes tiene la pretensión fundante del sujeto a través del Cogito también Nietzsche, a pesar de su deseo de dudar mejor que Descartes, termina en una pretensión fundante⁸ ¿Cómo superar la pretensión de

⁸ Sobre la pretensión fundante entre Descartes y Nietzsche ver a Martin Heidegger en *Nietzsche II*. En este texto se interpreta la relación de Nietzsche con Descartes como algo esencial para la posición metafísica fundamental del pensamiento de Nietzsche: “la metafísica de Nietzsche se despliega como acabamiento de la posición metafísica fundamental de Descartes, sólo que todo se traslada del ámbito del representar y de la conciencia (de la *perceptio*) al ámbito del *appetitus*, de

un núcleo no cambiante y fundante de la identidad personal? Con el objetivo de superar la filosofía del cogito y proponer una respuesta desde la dinámica de la identidad narrativa Ricoeur propone el camino a través del concepto de *atestación* (attestation).

1.1.1. La atestación

Con la atestación Ricoeur quiere darle un carácter veritativo a la hermenéutica del sí, en una autoafirmación del *Sí mismo* que no tenga una pretensión fundante. Frente al deseo fundante del cogito la atestación se opone a la noción de episteme o ciencia⁹. Para Ricoeur la atestación es una *especie de creencia, es certeza*. No es la creencia como un valor menor de la episteme, tampoco una creencia que se inscribe en el valor del “creo que”, por el contrario, y muy ligada a una función terapéutica de la identidad narrativa, la atestación depende del “creo en”: “En esto se aproxima al testigo¹⁰ y su testimonio, como indica la etimología, en la medida en que se cree precisamente en la palabra del testigo”. (Ricoeur, 2006, p.35). Esto significa que la atestación no tiene la certeza que Descartes deseaba con el cogito y la idea de Dios.

Obviamente a esta aproximación del valor de la atestación con su capacidad de creer en la palabra del testigo se opone la sospecha del falso testigo como contraria a la veracidad de la atestación, por este motivo, la atestación debe buscar un testigo fiable y creíble¹¹. Así, con la sospecha la atestación se hace

las pulsiones, y se piensa de modo incondicionado desde la fisiología de la voluntad de poder. (Heidegger, 2000, p.154).

⁹ Ricoeur en *Tiempo y Narración* se refiere al concepto de Mimesis I o de la prefiguración, comprende la episteme como un entendimiento práctico; conocer cómo se comportan las personas, cómo actúan en una específica vía en el mundo real. Esta concepción de episteme es importante para la composición narrativa como ancla de nuestro entendimiento práctico.

¹⁰ Giorgio Agamben señala que “En latín hay dos palabras para referirse al testigo. La primera, *testis*, de la que deriva nuestro término “testigo”, significa etimológicamente aquel que se sitúa como tercero (*terstis*) en un proceso o un litigio entre dos contendientes. La segunda, *superstes*, hace referencia al que ha vivido una determinada realidad, ha pasado hasta el final por un acontecimiento y está, pues, en condiciones de ofrecer un testimonio sobre él” (Agamben, 2005, p. 15).

¹¹ Sin embargo, a pesar de la búsqueda del testigo verdadero hay testimonios como los de Auschwitz que no serán creíbles: “Primero se quemaron libros. Después se los ha hecho desaparecer de las bibliotecas con el intento de borrarlos de la historia. Primero se eliminaron innumerables seres humanos, después se trató de suprimir esa supresión, de negar los hechos, de obstaculizar la reconstrucción de los acontecimientos, de prohibir el recuento de víctimas, de

frágil y vulnerable. Sin embargo, en este detalle radica su riqueza, no hay un núcleo permanente del *¿qué?* al contrario, es la capacidad del reconocimiento de un *¿quién?* que da testimonio, que puede ser verdadero y del cual se debe verificar lo que el testigo narra. En esta capacidad de ser testigo, o mejor, de ser un *quién* que testimonia, se tienen innumerables ejemplos: los textos de Primo Levi, Vasili Grossman o los testimonios de las víctimas de la masacre de Trujillo Valle (Colombia)¹². En estos casos se aprecia el valor y los inconvenientes del testimonio; como observa el mismo Primo Levi:

Esta carencia de visión general ha condicionado los testimonios, orales o escritos, de los prisioneros “normales”, de los no privilegiados, es decir, de aquellos que constituían el nervio de los campos y escaparon de la muerte sólo gracias a una combinación de sucesos fortuitos. Eran mayoría en el *Lager*, pero una minoría exigua entre los sobrevivientes: entre ellos son mucho más numerosos los que en la prisión gozaron de algún privilegio. Al cabo de los años, hoy se puede afirmar que la historia de los *Lager* ha sido escrita casi exclusivamente por quienes, como yo, no han llegado hasta el fondo. Quien lo ha hecho no ha vuelto, o su capacidad de observación estuvo paralizada por el sufrimiento y la incompreensión. (Levi, 2005, pp. 480-481).

Ahora bien, hay dificultades en comprobar la veracidad de los testimonios pero con la idea de atestación se quiere hacer sobrevenir la condición de *confianza*. La confianza conlleva *poder* pero es un poder de denunciar bajo la palabra del testimonio; es el poder del testigo para que los hechos denunciados no se vuelvan a repetir; como lo matiza Ricoeur:

Este será uno el leitmotiv de nuestro análisis: la atestación es fundamentalmente atestación de sí. Esta confianza será, alternativamente, confianza en el poder de decir, en el poder de hacer, en el poder de reconocerse personaje de narración, y, finalmente, en el poder de responder a la acusación con el acusativo ¡heme aquí! según expresión del gusto de Lévinas. (Ricoeur, 2006, p.XXXVI).¹³

impedir el recuerdo. Los prisioneros de los campos de concentración –ha escrito Simon Wiesenthal- eran amonestados por sus esbirros: “No importa cómo termine esta guerra: la que hemos emprendido contra ustedes la hemos ganado; ninguno de ustedes quedará para dar testimonio, pero si alguno se salvara, el mundo no le creerá” (Rossi, 2003, p. 33).

¹² Para una mejor comprensión ver: Trujillo una tragedia que no cesa. Primer gran informe de memoria histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. Ed. Planeta. 2008.

¹³ “La idea de Lévinas es nítida: lo que confiere humanidad al hombre no es el *cogito*, ni un yo trascendental, ni el conatos de la sustancia, ni una especie de alma inmortal...La identidad del

La atestación significa testimonio y poder o confianza de decir o hacer, impone el poder de realizar o actuar. Con este poder de acción la atestación se define como la “seguridad de ser uno mismo agente y paciente”. (Ricoeur, 2006, p.XXXVI). La atestación lleva a proponer al testigo como agente es decir *el quién* que realiza una acción y el paciente como *el quién* que sufre la acción de otro que es el agente. El testigo como agente es el víctimario y el paciente es la víctima. Además, es testigo el que sin ser víctima vio el hecho o es un testigo de oídas como aquel que escuchó sobre lo sucedido. Más allá de un acontecimiento concreto sobre el que se es testigo se puede decir que todos somos testigos de nuestra propia existencia, así lo afirma Todorov al llamar al testigo como “el individuo que reúne sus recuerdos para dar una forma, y por lo tanto un sentido, a su vida y construirse una identidad. Cada uno de nosotros es el testigo de su propia existencia, cuya imagen construye omitiendo ciertos acontecimientos, reteniendo otros, deformando o arreglando otros más” (Todorov, 2002, p.155).

Ricoeur denomina al testigo con el nombre de agente y paciente en el texto de primo Levi se puede advertir la división entre *agente* y *el paciente*:

También tendemos a simplificar la historia; pero el esquema en el que se ordenan los hechos no siempre es posible determinarlo de modo unívoco y, por eso, puede suceder que distintos historiadores comprendan y construyan la historia de modos incompatibles entre sí. Pero la exigencia de dividir el campo entre “nosotros” y “ellos” es tan imperiosa –tal vez es por razones que se remontan a nuestros orígenes de animales sociales- que este esquema de bipartición amigo-enemigo prevalece sobre todos los demás. (Levi, 2005, p.497).

Inicialmente desde la historia narrada por Levi se puede señalar el “nosotros” como el *paciente* o la víctima y a “ellos” como los agentes o víctimarios. No obstante dependiendo de la intención de la narración el “nosotros” podrán ser “ellos” víctimarios convertidos en víctimas. Por ejemplo, en la Segunda Guerra Mundial, las narraciones señalan a los rusos como “nosotros” víctimas de los agentes “ellos” alemanes, pero para los alemanes que sufrieron la toma de Berlín

ser humano no es nada de eso *Lo humano del hombre es el “heme aquí” de la responsabilidad*, es el movimiento de una respuesta, respuesta a una llamada del otro, llamada que te impide permanecer en la quietud y el reposo, que te saca de casa que te deja en la intemperie, que te inviste de una responsabilidad extrema” (Esquirol, 2005, p.96).

los rusos son “ellos” los victimarios y los alemanes el “nosotros” víctimas de los rusos. En el caso de las narraciones de las víctimas de los alemanes realmente se presenta, como en los campos de concentración, una bien articulada red de relaciones filtrada por el ejercicio del poder, y, en el caso de Auschwitz, por la necesidad de sobrevivir. El *poder de acción* que se tiene como agente y paciente implica tres cuestiones, a saber: en primer lugar, mediante la *atestación fiable* no se prescribe una certeza absoluta o una sospecha que rompa con la atestación. Levi describe así la idea:

Trato de examinar aquí los recuerdos de experiencias límites, de ultrajes sufridos o infligidos. En este caso, entran en acción todos o casi todos los factores que pueden oblitear o deformar las huellas mnémicas: el recuerdo de un trauma, padecido o infligido, es en sí mismo traumático porque recordarlo duele, o al menos molesta: quien ha sido herido tiende a rechazar el recuerdo para no renovar el dolor; quien ha herido arroja el recuerdo a lo más profundo para liberarse de él, para aligerar su sentimiento de culpa. (Levi, 2005, p.486).

En segundo lugar, con la atestación se mantiene la pregunta por el *¿quién?* dejando por fuera la pregunta *¿qué?* o *¿por qué?* Mientras se pregunte por el *¿quién?*, la órbita de reflexión será la ipseidad:

No pueden dejar de leerse sin espanto las palabras que ha dejado escritas Jean Améry, el filósofo austriaco torturado por la Gestapo porque había sido miembro de la resistencia belga, y después deportado a Auschwitz porque era judío: Quien ha sido torturado lo sigue estando (...) Quien ha sufrido el tormento no podrá ya encontrar lugar en el mundo, la maldición de la impotencia no se extingue jamás. La fe en la humanidad, tambalea ya con la primera bofetada, demolida por la tortura luego, no se recupera jamás. (Levi, 2005, pp. 486-487).

En tercer lugar, la atestación al ser concebida como la reunión de *agente* y *paciente* revela la *posición y la acción del quién* con el otro; en el encuentro de *agente* y *paciente* en el mundo se describe una relación entre el *sí mismo* y el *otro*; en esta relación dialéctica, que se entiende como de *alteridad* y *responsabilidad*, la afirmación del *sí mismo* tiene que pasar por el *otro*:

El ingreso en el *Lager* era, por el contrario, un choque por la sorpresa que suponía. El mundo en el que uno se veía precipitado era efectivamente terrible pero, además, indescifrable: no se ajustaba a ningún modelo, el enemigo estaba alrededor, pero detrás también, el “nosotros” perdía sus límites, los contendientes no eran dos, no se distinguía una frontera sino muchas y confusas, tal vez innumerables, una entre cada uno y el otro. Se ingresaba creyendo, por lo menos, en

la solidaridad de los compañeros en desventura, pero éstos, a quienes se consideraba aliados, salvo en casos excepcionales, no eran solidarios: se encontraba uno con incontables monedas selladas, y entre ellas una lucha desesperada, oculta y continua. (Levi, 2005, pp.498-499).

En conclusión, la pretensión fundacional y a-histórica del cogito y el cogito negado de Nietzsche es superado por Ricoeur con el concepto de atestación porque con ésta busca la afirmación del sujeto –atestación de sí- como un *quién* que es agente o paciente y que tiene el poder de acción y de decir a través del testimonio; es un *quién* histórico que actúa en el mundo.

Los problemas sobre el *Sí mismo* pasan por la dialéctica entre mismidad e ipseidad, es necesario para el debate sobre la identidad narrativa, interrogar el problema de la identidad personal bajo la idea del *idem* y el *ipse*, por cuanto para Ricoeur el error de los argumentos tradicionales sobre la identidad personales esta en no poner atención a la distinción entre *idem* e *ipse*; lo que, además, le permite separarse de las pretensiones fundacionalistas y proponer como alternativa la identidad narrativa como elemento clave para la explicación de la identidad personal.

1.2. La identidad como mismidad – Idem-

Para Ricoeur el problema de la identidad personal se debate entre los dos modos de permanencia en el tiempo: la mismidad, (*sameness*, latín *idem*) es siendo el mismo y la ipseidad, (*self*, latín *ipse*) es la identidad entendida como sí mismo. La mismidad no es lo mismo que la ipseidad; precisamente por el desconocimiento de tal distinción –señala Ricoeur- se ignora la dimensión narrativa.

Trazada la diferencia del *¿quién?* sobre el *¿qué?* y discutida la confrontación y superación de la disputa con el cogito mediante la atestación, el argumento se inscribe en la etapa de la dialéctica *idem* e *ipse*. El problema de la identidad personal, bajo la figura del *idem* e *ipse* se articulan bajo el concepto de temporalidad, principalmente, en lo que tiene que ver con la permanencia en el tiempo.

El recorrido se inicia con la mismidad; ésta la define Ricoeur como “un concepto de relación y una relación de relaciones” (Ricoeur, 2006, p.110). Es decir, el objeto se relaciona consigo mismo y con otros objetos. La mismidad puede ser comprendida en tres significaciones: la identidad numérica, la identidad cualitativa y la continuidad ininterrumpida.

Inicialmente, la identidad numérica se establece cuando con nuestro lenguaje ordinario ‘designamos’ alguna cosa con un nombre que es ‘invariable’, es decir, una cosa es la misma en dos momentos de tiempo. Si se nos aparece la cosa dos veces, designamos la misma cosa, como una sola y con el mismo nombre invariable, dos, tres, n veces. El pocillo azul donde tomo café identificado una y varias veces, será el mismo y único pocillo. Aquí hay una unidad del pocillo en el tiempo. Se debe entender la identidad como identificación de lo mismo; de esta manera, el conocer es reconocer una misma cosa, es unicidad siendo contraria a pluralidad¹⁴. “Conocer la identidad de algo es re-conocer ese algo como cada vez el mismo” (Begué, 2002, p. 227).

Prosiguiendo, se encuentra como segunda significación de la mismidad: la llamada identidad cualitativa o de semejanza extrema: “decimos de X y de Y que llevan el mismo traje, es decir, atuendos tan similares que resulta indiferente intercambiarlos; a este segundo componente corresponde la operación de sustitución sin pérdida semántica” (Ricoeur, 2006, p.110). Si se presenta el conflicto en la identificación (identidad numérica) se acude a la semejanza extrema (identidad cualitativa) para reforzar la presunción de identidad numérica: “es lo que ocurre cuando se habla de la identidad física de una persona; no cuesta nada reconocer a alguien que no hace más que entrar y salir, aparecer, desaparecer y reaparecer” (Ricoeur, 2006, p.110). El reconocer no deja duda siempre y cuando se compare una percepción presente con un recuerdo

¹⁴ John Locke define la identidad como una forma aprovechada por la mente para comparar la identidad es “el ser mismo de las cosas, cuando, al considerar una cosa como existente en un tiempo y lugar determinados, la comparamos con ella misma como existente en otro tiempo; de donde nos formamos las ideas de identidad y diversidad. Cuando vemos una cosa en un lugar dado, durante un instante de tiempo, tenemos la certeza (sea la cosa que fuere) de que es la misma cosa que vemos, y no otra que al mismo tiempo, exista en otro lugar, por más semejante e indistinguible que pueda ser en todos los demás respectos. Y en esto consiste la identidad, es decir, en que las ideas que les atribuimos no varían en nada de lo que eran en el momento en que consideramos su existencia previa, y con las cuales comparamos el presente”. (Locke, 2002, p. 311).

reciente. “Dos elementos son idénticos porque uno puede ser sustituido por otro” (Begué, 2002, p. 227). El problema radicaría en la diferencia temporal entre percepción y recuerdo, si temporalmente se hace más extensa esta distancia se haría más extraño y difícil el reconocimiento, a mayor distancia de tiempo menor posibilidad para el reconocimiento. ¿Qué importa para el trauma estas dos significaciones de la mismidad?

Con la figura de la atestación, se señaló la importancia del testimonio y la necesidad del crédito y la confianza del testigo, a pesar del testigo falso. Si la significación de la mismidad depende de la identificación de lo mismo, a pesar de la pluralidad o del uso por la cualidad, sin importar cuál de los objetos se use porque todos cumplen con la finalidad de uso, pero tanto la significación numérica como la cualitativa dependen de la capacidad de relación entre la percepción y el recuerdo ¿Cómo se podría obtener el alcance de verdad en los testigos? Un ejemplo, las víctimas de delitos de lesa humanidad, su esfuerzo mnémico se encuentra entre el olvido del acontecimiento negativo criminal, el recuerdo y el reconocimiento de los agentes o victimarios. En este sentido, se hace evidente la debilidad de las significaciones numérica y por cualidad, por la distancia en el tiempo que “borra” la capacidad de testimoniar los hechos e identificar los agentes victimarios. Sin embargo, a través de la narración del acontecimiento criminal el paciente como víctima tiene la opción de relatar y dejar un documento testimonial que supere el problema del olvido por el paso del tiempo, de esta manera, lo expresó Primo Levi:

Por otra parte, el transcurso del tiempo está provocando otros efectos históricamente negativos. La mayor parte de los testigos, de la defensa o de la acusación han desaparecido ya. Los que quedan y todavía están dispuestos a dar testimonio (superando sus remordimientos o sus heridas) tienen recuerdos cada vez más borrosos y distorsionados. Con frecuencia sin darse ellos cuenta, están influidos por noticias de las que se han enterado más tarde, por lecturas o relatos ajenos. En algunos casos, naturalmente, el olvido es simulado, pero los muchos años transcurridos lo hacen verosímil, aún en un juicio: los “no sé” o “no sabía” de muchos alemanes de hoy, ya no escandalizan. (Levi, 2005, pp.482-483).

Levi insiste en la “lucha de la memoria” por mantener el recuerdo a pesar del tiempo:

La memoria humana es un instrumento maravilloso, pero falaz. Es una verdad sabida, y no sólo por los psicólogos sino por cualquiera que haya dedicado alguna atención al comportamiento de los que lo rodean, o a su propio comportamiento. Los recuerdos que en nosotros yacen no están grabados sobre piedra; no sólo tienden a borrarse con los años sino que, con frecuencia, se modifican o incluso aumentan literalmente, incorporando facetas extrañas. (Levi, 2005, p.485).

La tercera significación de la mismidad es *la continuidad ininterrumpida*. La definición se aplica para un mismo individuo, específicamente entre un estado inicial y uno final del mismo sujeto; ejemplos muy citados son el proceso de la semilla hasta llegar a ser planta y del animal que nace hasta que muere o en un archivo de memoria fotográfica donde se puede observar en la serie de fotografías los cambios de la persona tomados de uno en uno desde la infancia hasta la vejez en una línea que muestra el tiempo transcurrido. El tiempo en la continuidad ininterrumpida se convierte en factor de semejanza, de separación y de diferencia. Aunque, la temporalidad separa los diferentes momentos, por ejemplo, en las fotos del nacimiento, juventud y vejez, el individuo sigue siendo el mismo. Para conjurar esta amenaza contra la identidad se necesita un principio de permanencia en el tiempo. Una estructura invariable semejante que según Ricoeur puede ser, por ejemplo, el sistema genético.

Para Ricoeur, *el idem*, en sus funciones de re-identificación, sustitución y continuidad, es una forma que explica la permanencia en el tiempo. Pero el autor considera que esta forma de lo permanente del *idem* tiene el problema de circunscribirse sólo a la pregunta por el *qué* y no por el *quién*, y, por lo tanto, no expresa un aspecto crucial del *sí mismo*. La pregunta por el *qué* corresponde a la pregunta por un objeto material o una cosa y no por el *agente o el paciente de la acción* o del que puede dar testimonio. Con el *idem* hay una estructura o una relación de relaciones pero frente al acontecimiento y al agente o el paciente se resquebraja porque es una forma del *qué* y no del *quién*. A este respecto Begué escribe:

La idea de estructura que sirve de sustrato se opone aquí a la de acontecimiento que irrumpe con su novedad y resquebraja o cuestiona esta combinación. Ella confirma el carácter relacional de la identidad. Esta forma de permanencia se deja vincular con la pregunta “qué”. Además, en el *idem* el “otro” figura como uno más en la lista de los contrarios, la alteridad entendida como “distinto” es excluyente y

excluida, queda fuera pero a la vez se hace dependiente de la mismidad en tanto que contrario a ella. (Begué, 2002, p.227).

La respuesta del *idem* no es definitiva para la explicación sobre la identidad, responde más a un *qué* sobre la pregunta *¿qué somos?* La respuesta desde el *idem* no es adecuada para una *hermenéutica del sujeto* porque deja por fuera la alteridad y el acontecimiento, entonces, se debe concebir la segunda forma de permanencia en el tiempo, la de la ipseidad. Para Ricoeur con el *ipse* se pregunta por el *quién*, como se advertirá el *ipse* es un elemento clave para el concepto de identidad narrativa y para la alternativa terapéutica.

1.3. La Ipseidad –ipse- el ¿Quién? se manifiesta

Con la mismidad se dispuso de la idea de estructura como explicación de la identidad, el *idem* quedó bajo el referente de la pregunta *¿qué?* Se expresó que el argumento de la mismidad niega toda posibilidad a la atestación abandonando la pregunta por el *¿quién?* que corresponde a la ipseidad (*ipse*), ésta debe ser entendida como la segunda forma de explicar la permanencia en el tiempo. Ahora, si la pregunta por el *¿qué?* es la del *idem* o la igualdad de los objetos, la pregunta por el *¿quién?* es la del *ipse*, la del yo que se expresa en primera persona, la del *¡heme aquí!*

David Pellauer en su texto *Ricoeur. A Guide for the Perplexed*, marca la importancia que tiene la pregunta relativa al *quién* para la articulación del pensamiento sobre la identidad:

Esto es alguien al que se le puede designar como hablando y actuando. Es alguien que tiene una identidad personal y alguien que está actuando en relación con otros, conducido por consideraciones éticas y determinaciones morales, de tal acción en relación con el “quién” que responde la pregunta *¿quién hizo esto?* Al final la cuestión ontológica surge nuevamente. Esto implica la cuestión de lo que significa ser un agente y un ser histórico, pero también de la unidad de este agente histórico. (Pellauer, 2007, p.91).

El *quién* es el de las interpelaciones sobre *¿quién soy?* *¿quién habla?* *¿quién actúa?* y *¿quién es responsable?* Es decir, el *quién* se refiere al *agente de la acción* que se determina como *agente* o *paciente*. De este modo, se va

descubriendo la relación entre la identidad personal, la identidad narrativa y la ética; relación que en la *hermenéutica del sí* traslapa el *idem* y el *ipse* en la finalidad del otro (*alteridad*) y de la ética (*responsabilidad*) en una dialéctica terapéutica. Por tal razón, en el argumento de Ricoeur se lleva al *quién* a su poder como testigo avalando la *atestación* como pieza clave de la identidad.

Ricoeur considera que en el *ipse* hay dos elementos para explicar la permanencia en el tiempo: la idea de *carácter* y la *palabra dada*. ¿Por qué estos dos elementos? Para Ricoeur el *carácter* y la *palabra dada* representan una ‘columna’ en la explicación de la existencia individual. Bajo la mirada de estos dos elementos, tanto el del *carácter* en el sentido de la problemática de la identidad como el de la *palabra dada*, somos nosotros mismos y nos mostramos a través de ellos.

Ricoeur, expresa su hipótesis de la siguiente manera:

La polaridad de estos dos modelos de permanencia de la personas es el resultado de que la permanencia del carácter expresa la casi completa ocultación mutua de la problemática del *idem* y del *ipse*, mientras que la fidelidad a sí en el mantener la palabra dada marca la distancia extrema entre la permanencia del *sí* y la del mismo, atestiguando, por tanto, plenamente la mutua irreductibilidad de las dos problemáticas. (Ricoeur, 2006, p.113).

El fin de estas dos problemáticas *carácter* y *palabra dada* se responden en la *identidad narrativa*. A continuación, se van a considerar éstas dos, teniendo como horizonte el que a través del *ipse* se permanece en la pregunta por el *¿quién?* y que la *ipseidad* es el camino que propone Ricoeur para la identidad narrativa.

1.3.1. El carácter

Este concepto ha sido una preocupación constante en los trabajos de Ricoeur, se evidencia en sus textos *El hombre falible* y *La voluntad y lo involuntario*. La diferencia entre estos estudios anteriores y el nuevo de la identidad narrativa (*Narrative Identity*) se encuentra en situar el carácter en relación con el problema de la identidad personal y la refutación al estatuto de inmutabilidad del carácter.

Ricoeur define el carácter como aquel elemento que “designa el conjunto de

disposiciones duraderas en las que reconocemos a una persona” (Ricoeur, 2006, p.115). ¿Cómo entender estas *disposiciones duraderas*? El significado sobre el carácter que se quiere concebir es temporal, es decir, que la persona continúa siendo la misma a pesar del tiempo. La disposición está vinculada con la costumbre, y la observamos en dos de sus rasgos característicos: la costumbre en cuanto se está contrayendo y la costumbre ya adquirida. La costumbre le proporciona una *historia* al carácter: “es una historia en que la sedimentación tiende a recubrir y, en último término, a abolir la innovación que la ha precedido” (Ricoeur, 2006, p.116). Con la *sedimentación* el carácter adquiere la permanencia en el tiempo, así, para Ricoeur, con ésta se opera un recubrimiento del *ipse* por el *idem*. Es *idem* ya que con el carácter, hay identidad numérica y cualitativa de manera ininterrumpida y continúa, en el tiempo uno sigue siendo el mismo, y es *ipse* en cuanto que soy yo, yo mismo. Así, las costumbres que se van adquiriendo y construyendo se convierten en disposiciones duraderas, es decir, en el rasgo del carácter que es, finalmente, por lo que me reconocen los otros. De acuerdo con Ricoeur, el rasgo de carácter se define como “un signo distintivo por el que se reconoce a una persona, se la identifica de nuevo como la misma, no siendo el carácter más que el conjunto de estos signos distintivos.” (Ricoeur, 2006, p.116).

Con el argumento de las *disposiciones duraderas* se relacionan las *identificaciones adquiridas*, éstas son definidas por Ricoeur como aquellas por las cuales “lo otro entra en la composición de lo mismo”. (Ricoeur, 2006, p.116). Las *identificaciones adquiridas* el individuo las va obteniendo durante la vida; y la identidad individual y colectiva se hace a través del reconocimiento con esta clase de identificaciones, en el sentido, en que estas identificaciones adquiridas pueden ser valores, modelos, ideales, héroes para un individuo o para un pueblo. Deben cumplir con una condición, señala Ricoeur, que la persona se reconozca en ellas; el reconocerse *dentro de* constituye el reconocerse *en*. Todos estos aspectos que constituyen el carácter de un sujeto cumplen con una función ejemplar para el sujeto, donde desde la perspectiva terapéutica el individuo puede elaborar la re-significación de sentido del acontecimiento negativo.

Para el concepto de *identidad narrativa* y su interpretación de alternativa

terapéutica como superación del *trauma*, es clave el concepto de *identificación adquirida*: identificación con figuras heroicas que permiten una alteridad asumida; por ejemplo, la identificación con las figuras heroicas de los relatos bíblicos; o la identificación con valores, que igualmente pueden ser a través de la identificación con ciertos héroes que –como lo señala Ricoeur– luchan por una causa que ponen por encima de su propia vida. En este orden de ideas, se le imprime al carácter, el elemento de *fidelidad y lealtad* que trata de mantener la *conservación de sí*. Bajo esta perspectiva tanto *ídem* como *ipse* se ajustan demostrando que: “no se puede pensar hasta el final el *ídem* de la persona sin el *ipse*, aun cuando uno encubra al otro” (Ricoeur, 2006, p.116). Esta incorporación es importante para una *hermenéutica del sí* que busca significar o re-significar el acontecimiento para darle un sentido a la existencia como alternativa terapéutica. Por tal razón, no se puede pensar el *ídem* sin el *ipse*, aunque este encuentro se va a sentar a través de la identidad narrativa.

Es central en las *identificaciones adquiridas* el atributo *evaluativo* desde una perspectiva ética; un aspecto que incorpora el concepto de *sentido* tanto para el *quién* que narra como para el *quién* que lee. En el atributo *evaluativo* bajo la posibilidad ética en las *identificaciones adquiridas* se produce un proceso paralelo que es el de la *interiorización* que anula el proceso de alteridad o mejor que va desde afuera hacia adentro. En este sentido, Ricoeur acude a la teoría freudiana del superego que da a la *interiorización* un aspecto de sedimentación. Los individuos se reconocen en estas disposiciones evaluativas a través de las apreciaciones y valoraciones que interiorizan. Si el comportamiento no corresponde a estas disposiciones, es decir, no hacen parte de su carácter, entonces, se dice de esa persona que “no es el mismo” o “que está fuera de sí”.

En conclusión, por las *disposiciones duraderas* y las *identificaciones adquiridas*: “el carácter asegura a la vez la identidad numérica, la identidad cualitativa, la continuidad ininterrumpida en el cambio y, finalmente, la permanencia en el tiempo, que definen la mismidad. Se puede decir, de forma algo paradójica, que la identidad del carácter expresa cierta adherencia del *¿qué?* al *¿quién?* El carácter es verdaderamente el “*qué*” del “*quién*” (Ricoeur, 2006, p.117). Según Ricoeur por las disposiciones duraderas se aseguran los elementos

del *ídem* (identidad numérica, identidad cualitativa y continuidad ininterrumpida) y la permanencia en el tiempo como definición de la mismidad. Como veremos hay una articulación dialéctica entre la innovación y la sedimentación en la identidad, de tal manera que, el carácter tiene historia, que es esencialmente dinámico, lo que lleva a Ricoeur a conectarlo con la dimensión narrativa “lo que la sedimentación ha contraído la narración puede volver a desplegarlo” (Ricoeur, 2006, p.117). La narración nos muestra cómo el carácter se ha ido formando, cómo se van generando en nosotros nuestras disposiciones y la manera como adquirimos nuestros modelos y valores.

1.3.2. La palabra dada o la palabra mantenida en la fidelidad

El segundo elemento de la *ipseidad* es *La palabra dada o la palabra mantenida en la fidelidad* (keeping one's word). Para Ricoeur, en el *mantener la palabra o prometer*¹⁵ se puede observar una identidad opuesta al carácter. ¿Por qué opuestas? Porque es un “mantenerse a sí” que se individualiza en un *quién* que es el que toma la decisión de hacer algo. Un *quién* que es el que promete y un *quién* que es el que recibe la promesa de algo, el cumplimiento de una obligación. Mientras en el carácter encontramos perseverancia y continuidad, en *la palabra dada* encontramos fidelidad y constancia en casos como la amistad. A estas dos últimas nociones las llamará Ricoeur *mantenimiento de sí o resolución de durar en el ser*.

Hay una implicación temporal que separan el carácter de la palabra dada y que, por lo tanto, separan al *ipse* del *ídem*. La primera implicación se origina como desafío al tiempo¹⁶, como negación del cambio: “aunque cambie mi deseo,

¹⁵ Para Nietzsche el *prometer* se encuentra en la facultad de la memoria en oposición al olvido el cual mantiene en jaque: “prometer: no se trata, en modo alguno, de la imposibilidad puramente pasiva de sustraerse a la impresión, una vez recibida ésta, o del malestar que causa una palabra una vez empeñada y de la cual no nos podemos desligar, sino de la voluntad activa de guardar una impresión, de una continuidad en el querer, de una verdadera voluntad de la memoria” (Nietzsche, 1998, p. 165).

¹⁶ Thomas Nagel en su ensayo “Schelling: identidad personal y autodomínio” analiza la manera en que la temporalidad es importante para la identidad personal y para la promesa, comentando las etapas temporales o aspectos de la personalidad señala: “Una representación de esta clase puede ser activa o pasiva. La representación activa requiere que una etapa de una persona debe poder representar al todo, hacer promesas que comprometan la acción futura, correr riesgos, cometer crímenes, o comportarse noblemente en formas que acarreen castigos o beneficios a los futuros

aunque yo cambie de opinión, de inclinación, -me mantendré-” (Ricoeur, 2006, p.119). Lo que es importante para Ricoeur en la capacidad de “mantenerse” se encarna en la justificación ética de la promesa. Esta justificación contiene dos elementos: *la institución del lenguaje y la confianza del otro en mi fidelidad*.

Begué lo aclara señalando:

Sobre la capacidad de mantenerse se funda la autonomía como principio de libertad. Sobre ella también se apoya la justificación propiamente ética del prometer; de allí brota la obligación de salvaguardar la institución de la palabra y de responder a la confianza que el otro pone en nuestra fidelidad. (Begué, 2002, p.232).

La justificación ética tendría como implicación temporal la permanencia en el tiempo (de la promesa) opuesta al carácter (que es general); es en este punto donde se separan ipseidad y mismidad. Es importante aclarar que no siempre el carácter y el mantenimiento de la palabra entran en tensión; pero si sucede cuando por ejemplo la promesa que hicimos en un momento dado, va en contravía después con el carácter; o bien también porque prometemos cambiar el carácter; un ejemplo de esto último puede ser el caso del alcohólico o el victimario. Se presenta un intervalo abierto de sentido, la polaridad que se encuentra en la permanencia en el tiempo, se origina entre la continuidad del carácter y el mantenimiento de sí en la promesa. Se debe buscar una mediación en el orden de la temporalidad. El punto medio, según Ricoeur, se da en la propuesta de la identidad narrativa:

Habiendo situado en este intervalo, 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. (Ricoeur, 2006, p.120).

En resumen, la tesis y los argumentos de Ricoeur sobre el ídem y el ipse a través de los elementos del carácter y la palabra dada son recursos para la explicación de la permanencia en el tiempo; pero bajo los dos elementos estuvo

yo es. Las condiciones de la representación activa son moderadamente estrictas. No le permitimos a los niños, locos o temporalmente trastornados que tengan responsabilidad sobre los indefinidos cursos futuros de su vida, aunque quieran tenerla, y no los castigamos con el mismo rigor por sus acciones en etapas posteriores. La representación pasiva significa que cualquier cosa buena o mala que le ocurra en una etapa a una persona es juzgada como afectando al todo. Esto quiere decir que se permiten compensaciones y negociaciones en vidas moralmente dudosas cuando se imponen a lo largo de esas vidas”. (Nagel, 2000, p.236).

la sombra de la identidad narrativa, que como lo señaló Ricoeur, es el lugar para superar el error de interpretación que no distinguía entre *ídem* e *ipse*. En la segunda parte de este texto, se tratará la tesis y el argumento central de la identidad narrativa y sus implicaciones en la alternativa terapéutica, objeto del presente trabajo.

2. LA IDENTIDAD NARRATIVA Y LA CONSTITUCIÓN DEL SÍ

En el apartado anterior sobre la identidad personal, se concluyó, que solamente y mientras permanezcamos en el ipse se puede preguntar por el *¿quién?* El *quién* es lo característico de la ipseidad, por el contrario, el *qué* es propio del idem. Con la identidad narrativa se zanja la división entre idem e ipse asumiéndola en una relación de carácter dialéctico: “la verdadera naturaleza de la identidad narrativa sólo se revela en la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad. En este sentido, esta última representa la principal contribución de la teoría narrativa a la constitución del sí” (Ricoeur, 2006, p.138). Mientras la identidad se encuentre en el ipse se está en el horizonte del *¿quién?* así, el *¿quién?* logra un verdadero protagonismo en la identidad narrativa, es el que se manifiesta en la narración como *agente* de sus acciones: *¿Quién narra?*, *¿Quién lee?* y en la operación de interpretación del relato *¿Quién es responsable?*

Para la identidad es importante introducir la narración porque a través de ésta se efectúa la comprensión de la identidad personal como ipse. Precisamente, Anthony Rudd matiza la importancia de la narración y del agente para la comprensión de la identidad:

Yo tomo tres verdades fundamentales sobre la persona...primero, la persona es un ser temporal, por lo tanto, la identidad debe ser continuidad de la identidad a través del tiempo –a diferencia, digamos la identidad eterna del número- Segundo, una persona o self es esencialmente, un ser que posee conciencia, como Locke lo notaba, un ser que es capaz de considerarse sí mismo. Hay por lo tanto, un elemento crucialmente reflexivo en la identidad de una persona a través del tiempo, que no es simplemente como una clase de sustancia temporalmente duradera como una roca, o aún un árbol. La persistencia de una persona a través del tiempo envuelve la habilidad de esa persona en pensar en ella misma como persistente a través del tiempo. En tercer

lugar, aunque pensar en este punto esté inmediatamente conectado con el último- una persona es un agente; no solamente una secuencia causal, pero un ser que actúa por razones. (Rudd: 2007, p.61).

Ciertamente, no es suficiente una explicación de la identidad personal por los elementos del *idem* y el *ipse*, el entendimiento de la identidad personal depende de la narración, como lo señala Kate McLean en *The emergence of Narrative Identity* (2008), comprender la narración es intuir el *quién* del entendimiento de la acción como agente o paciente. Por tal motivo, en esta configuración del *quién* como sujeto de la narración se enfatiza la atestación, el carácter y la palabra dada. La narración¹⁷ no es una construcción arbitraria porque no es la descripción de hechos causalmente ligados que se van sucediendo uno tras otro hasta el final, por el contrario, es un texto que busca un sentido para el agente o para el paciente. Estos actúan por razones y por intenciones que se van desarrollando en el carácter de una vida. Tanto el narrador como el lector interiorizan el texto para realizar una evaluación de su propia vida, que eventualmente, tiene una alternativa terapéutica como por ejemplo en las narraciones que dan testimonio. El concepto del *quién* en la identidad narrativa se afrontará desde tres perspectivas ¿Quién narra?, ¿Quién lee? y ¿Quién es responsable? Esta triada sobre el *quién* de la identidad narrativa insistirá en la tesis de la identidad narrativa como una alternativa terapéutica.

2.1. ¿Quién narra?

Como ya se señaló, la identidad de la persona como mismidad se queda en un sujeto idéntico y sin referencia a los otros; no sucede lo mismo con la identidad narrativa que en la formación de la ipseidad conecta a la persona con la historia de una vida. Con los relatos de los sujetos, verdaderos o de ficción, es relevante la historia de la vida que aparece como narrador y como lector de la vida. Con la identidad narrativa se traza la pregunta por el *quién* de la identidad personal, en

¹⁷ Paul Ricoeur en *Vivo hasta la muerte* reconoce la importancia de la narración más allá del hecho de ser una técnica es la expresión de una vida: “Si la escritura tiene alguna posibilidad de reconciliarse con la vida, cuando está al servicio de la “memoria de la muerte”, no todo debe esperarse de la técnica del relato, del artificio. Es menester, además, que la memoria misma una trabajo de memoria y trabajo de duelo” (Ricoeur, 2008, p.59).

términos de Ricoeur “Responder a la pregunta ‘¿quién?’ como lo había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida. La historia narrada dice el quién de la acción. Por lo tanto, la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa”. (Ricoeur, 1996, p.997). De acuerdo con Karl Simms (2003). Ricoeur con la narración busca entender nuestras propias vidas de nosotros mismos y nuestros propios lugares en el mundo, mediante la interpretación de nuestras vidas como si fueran relatos, o, más precisamente, a través de la labor de interpretación de nuestra vida que las convierten en relatos, y entender la vida en forma narrativa constituye la comprensión de sí mismo.

Son las historias de una vida, que como sujeto individual, describen o testimonian en sus relatos para ser interpretados y, a modo de sujeto colectivo, son ejemplo para la historia de un pueblo: “un sujeto se reconoce en la historia que se cuenta a sí mismo sobre sí mismo”. (Ricoeur, 1996, p. 999). Un reconocimiento que en la narración muestran las disposiciones duraderas y las identificaciones adquiridas en la historia sobre sí mismo que como testimonio o conmemoración pueden eventualmente ser reinterpretadas con un fin terapéutico. En el prólogo a la edición en español de la colección de relatos titulada *Trilogía de Auschwitz* (2005), Antonio Muñoz Molina describe a Primo Levi como el testigo que con sus relatos sobre la violencia en el campo de concentración marca un paradigma de la narración de sí mismo sobre sí mismo:

El oficio de Químico no había sido para él uno de esos trabajos a los que los literatos se resignan quejumbrosamente para ganarse la vida: era una parte sólida y honrosa de su identidad, no menos asidua que la literatura, o que esa otra tarea que emprendió aún antes de escribir su primer libro, la de narrador de las experiencias que había conocido en el campo de exterminio: narrador en el sentido más primitivo y sagrado, el que cuenta en voz alta y se niega a permanecer en silencio, el depositario y el guardián de una memoria imprescindible. (Levi, 2005, p.9).

Levi se hace narrador, pero no cualquier narrador, él es testigo y como tal toma la decisión de relatar, contar para que los hechos acontecidos no vuelvan a suceder, es en términos de Ricoeur *atestación* o el *quién* que declara. Narraciones como las de Levi exigen una respuesta: recordar para no olvidar, porque olvidar sin más tampoco es terapéutico, como tampoco lo es recordar sin finalidad. Recordar tiene una finalidad: no olvidar los hechos para que no

vuelvan a ocurrir.

Tzvetan Todorov en *Memoria del mal, tentación del bien* se refiere a la fuerza de un narrador como Levi en un horizonte, que podría decirse, resignifica el trauma:

La lección que extrae Levi de su meditación es desesperanzadora, y sin embargo su lector sale fortalecido de la lectura de sus libros. ¿Por qué milagro? La luz brota del modo como el propio Levi conduce su meditación: sin gritos ni atormentadoras proclamas, eligiendo escrupulosamente las palabras para ser siempre, a la vez, claro y preciso, aceptando sólo los argumentos racionales, poniendo la búsqueda de la verdad y de la justicia por encima de la comodidad intelectual. El rayo de luz no procede del mundo que Levi describe y analiza, sino del propio Levi: que hombres como él hayan habitado esta tierra, que hayan sabido resistir a la contaminación por el mal es lo que se convierte, a su vez, en fuente de aliento para los demás. Primo Levi o el combatiente desesperado: los dos términos de este apelativo tienen igual importancia. (Todorov, 2002, p.224)

En todo caso, en Levi se ha compaginado la pregunta de la ipseidad (por el *quién*) en los términos en que la narración exige sujetos que narran una vida: “recolectarse a sí mismo en el acto de narrar” (Todorov, 2002, p.244). La *recolección* es abierta y dinámica y en los relatos de testimonio se enuncian las experiencias tanto de los individuos como de las comunidades. Estas experiencias son diversas en cuanto que quien testimonia lleva “su propia cruz sobre el evento”, por ejemplo, la experiencia en los campos de concentración y su afrontamiento ha sido diferente para Levi, Vasili Grossman o Víctor Frankl¹⁸. Lo que es común es encontrar el *trauma* que produjo el evento y en algunos casos es frecuente la narración como *terapia* o *catarsis* o como dispositivo de duelo o de examen de la propia vida o del evento. Estos elementos de *terapia* y de vida examinada son claves en la relación entre ipseidad e identidad narrativa,

¹⁸ Victor Frankl fue el padre de la logoterapia, su filosofía se enmarca en la idea de dar sentido a la vida. Como forma terapéutica señala, en su texto “El hombre en busca de sentido”, la capacidad de voluntad de sentido: “La búsqueda por parte del hombre del sentido de la vida constituye una fuerza primaria y no una “racionalización secundaria” de sus impulsos instintivos. Este sentido es único y específico en cuanto es uno mismo y uno solo quien tiene que encontrarlo; únicamente así logra alcanzar el hombre un significado que satisfaga su propia voluntad de sentido. Algunos autores sostienen que las sensaciones y los principios no son otra cosa que “mecanismo de defensa” “formaciones y sublimaciones de las reacciones”. Por lo que a mí toca, yo no quisiera vivir simplemente por mor de mis “mecanismos de defensa”, ni estaría dispuesto a morir por mis “formaciones de las reacciones”. El hombre, no obstante, ¡es capaz de vivir e incluso de morir por sus ideales y principios!” (Frankl, 2003, p.139).

Ricoeur lo expresa del siguiente modo:

Esta conexión entre ipseidad e identidad narrativa confirma una de mis más antiguas convicciones, a saber, que el sí del reconocimiento de sí no es el yo egoísta y narcisista cuya hipocresía tanto como ingenuidad, y cuyo carácter de superestructura ideológica tanto como arcaísmo infantil y neurótico, fueran denunciados por la hermenéutica de la sospecha. El sí del conocimiento de sí es el fruto de una vida examinada según el vocablo de Sócrates en la Apología. Ahora bien, una vida examinada es en gran parte una vida depurada, clarificada, por los efectos catárticos de los relatos, tanto históricos como ficticios, transportados por nuestra cultura. La ipseidad es, así, la de un sí-mismo instruido por las obras de la cultura que él se aplicó a sí mismo. (Ricoeur, 1996, p.998).

Una vida examinada es una vida que se interroga sobre su propio *ser-ahí*, sobre los *otros* y su propio *mundo*. En la *hermenéutica del sí*, Ricoeur sostiene que a partir de la relación entre fenomenología y hermenéutica una vida examinada significa hacer una interpretación sobre estas tres áreas que enlazan la vida: el ser-ahí-, el ser-con-los-otros y el-ser-en-el-mundo. Ciertamente, el componente sobresaliente es el efecto *catártico* del relato sobre el sujeto narrador sin el cual la obra carecería de sentido o sería simplemente una serie de situaciones relatadas. Pero como se ha dicho el narrador realiza su trabajo para evitar el olvido, para que no vuelva suceder, esta característica envuelve al lector quien entra en contacto con el narrador a través de su obra, por lo tanto, se perfila la figura sobre el ¿Quién lee? para ampliar el círculo de la *hermenéutica del sí* que no se queda en el narrador y la obra sin más, así se dispone la figura del lector.

2.2. ¿Quién lee?

El sujeto es narrador o lector. Ricoeur argumenta que el acto de lectura es una experiencia de pensamiento, o se puede decir, de examen de la propia vida, un lector que –como lo señaló Todorov con referencia a Levi- sale fortalecido por la lectura; el lector explora mediante la narración nuevos mundos, mundos extraños que confrontan su propio mundo, el lector ejercita su imaginación y explora posibilidades de sentido que pueden ser terapéuticos para su propia vida. Las identificaciones adquiridas llevan al lector a reformular su vida a través de las

figuras heroicas o de los valores que se representan como atributo evaluativo e interiorización de la propia vida. De esta manera, la lectura no es un hecho vacío sin sentido, por el contrario, se transforma en lo que Ricoeur llama *envío*, una lectura provocativa para que el lector pueda ser y obrar de otra manera. Este envío se puede transformar en acción, lo que implica, como se señaló en el apartado sobre la identidad personal, la afirmación de Lévinas *¡heme aquí!* Acción y responsabilidad.

¿Por qué razón entrar a revelar el mundo del lector? Este mundo se inscribe en el texto y confronta su propio mundo con la narración, como lo advierte Ricoeur, la historia narrada dice él *quién* de la acción. Al señalar el *quién*, sujeto de la narración o lector, lo que se hace es asignar a un individuo o a una comunidad una clase de identidad que Ricoeur denomina identidad narrativa. Esta identidad es comprendida desde la *hermenéutica del sí*, como una *categoría práctica* que responde a la pregunta por el *¿quién?*, como observa Begué: “Ese “quién” que sólo se puede manifestar a través de una narración cuyas conexiones muestran la permanencia en cierta manera totalizadora y unificadora del recurrir de una vida y la capacidad de recolectar la acción al interpretarla en el relato”. (Begué, 2002, p.244).

En la hermenéutica del sí, el lector interpreta los mundos de la narración en perspectiva de su propio mundo, actualizando la narración y elaborando un cambio desde su lectura, los mundos que lee son diversos, como diverso es el mundo de cada lector. Manuel Prada en su texto *Lectura y subjetividad* (2007) identifica los elementos que Ricoeur revela como claves en la lectura, entre otros, la *voz narrativa* que lleva el carácter ficcional de un “yo” que parece “hablar” y que toma la idea de examen y de reflexión para el lector:

Cuando leemos, parece que “alguien” se dirige a nosotros, alguien nos interpela desde el texto, mediante la puesta en escena de un mundo, unos personajes y unas vivencias. Así, pues, la *mimesis* no es sólo una *mimesis* de la acción, sino que indefectiblemente es *mimesis* de personajes. (Prada, 2010, p.86).

La *voz narrativa* significa la capacidad del narrador de expresar sus sentimientos y emociones, es decir, la expresión de la ipseidad en su forma de carácter. Como lo confirma Prada, los pensamientos y sentimientos que el

narrador atribuye a los personajes, el lector los comprende como un *alguien* que se manifiesta a él mismo. Ahora, en esta relación entre la narración y el lector se encuentra una correspondencia estética, que se ha venido sosteniendo, interpela al lector y lo cuestiona sobre su forma de ver la vida, es decir, que la narración tiene una finalidad terapéutica. Prada define esta estética como: “la capacidad que tiene la obra de arte, en este caso, un texto, de modificar al espectador o al lector, gracias a la doble condición de actividad y pasividad frente a la obra”. (Prada, 2010, p.90). De esta forma, el sentido estético de la obra se entiende bajo la idea de “modificar” al narrador o al lector. A partir de esto, tanto Prada como Begué, sostienen que del gozo del lector por la obra narrativa se pasa al sentido de re-significación o *transfiguración* del acontecimiento, lo que confirmaría la tesis que se ha propuesto a lo largo de este ensayo, que bajo el concepto de la narración se observa una alternativa terapéutica. La lectura tiene la capacidad de cambiar al lector o al menos de interrogarlo o examinarlo frente a su vida o sus valores; la narración modifica al espectador (en el caso del teatro o del cine) o al lector. De aquí la conexión entre el acto de lectura (goce) y la finalidad terapéutica o de catarsis que produce; como lo expresa Prada, que la teoría de la lectura por su connotación estética de cambio lleva necesariamente a implicaciones éticas, sin que estética y ética sean irreductibles una a la otra: “la obra abre un mundo nuevo para el lector y le permite refigurar el suyo propio. Este es, sin duda, el momento de la *catharsis*, es decir, la imbricación de la ética con la estética”. (Prada, 2010, p.91). Un ejemplo lo encontramos en la lectura de textos religiosos de carácter sagrado: La Tora, La Biblia o las biografías de santos que, además, de ilustrar acontecimientos, conllevan a formas estéticas de re-significación de la vida que soportan valores que asume el lector para orientar su vida.

Hasta aquí tenemos, por un lado, el *quién* que como agente o paciente narrador es el que responde a la pregunta por ¿Quién narra?, y, por otro lado, el lector que busca ansiosamente en la obra valores o identificaciones de sentido y que se examina e interpela a través de una estética de la re-significación. En ambos coincide el quehacer terapéutico; ni el que escribe, ni el que lee pueden ser los mismos después de la acción de narrar o leer. Con todo, en la narración se

aprecian, al menos, tres elementos que son necesarios profundizar porque determinan no solo el concepto de identidad narrativa, sino también la posibilidad de que la narración pueda servir como alternativa terapéutica tanto para el narrador como para el lector. Estos elementos son el acontecimiento, la acción y el personaje y, la distinción entre ficciones literarias y tecnológicas.

2.3. El Acontecimiento

La interpretación que hace el lector de una narración implica una interiorización y reflexión que puede llegar a tener como un ingrediente central un cuestionarse sobre los valores que el mismo lector ha asumido. En este sentido, la experiencia estética como lectores de una narración no está separada de una reflexión ética. En el fondo, tanto la estética como la ética involucran un sentido o resignificación de la vida. Se pregunta qué es lo que se re-significa, lo que se resignifica es el acontecimiento. El acontecimiento¹⁹ Ricoeur lo define en *La memoria, la historia, el olvido* (2004) “como lo que simplemente acontece. Tiene lugar. Pasa y sucede. Adviene y sobreviene...o bien proviene de algo anterior, según la causalidad necesaria, o bien procede de la libertad, según la causalidad espontánea” (Ricoeur, 2004, p.42).

Tanto para el narrador como para el lector, la interpretación estética y ética de la narración no sería relevante si no es por el estatuto del *acontecimiento* y su *significación*. Significación porque con ésta se diferencia entre un simple relato de hechos y una narración que implique elementos como el acontecimiento, la atestación o las identificaciones adquiridas. La característica distintiva de la narración se encuentra en el *acontecimiento*. Precisamente, la conexión que utiliza Ricoeur entre el personaje y la trama y que distingue el modelo narrativo

¹⁹ Tzvetan Todorov en *Los abusos de la memoria* comenta que “el acontecimiento recuperado puede ser leído de manera *literal* o de manera *ejemplar*. Por un lado, ese suceso –supongamos que un segmento doloroso de mi pasado o del grupo al que pertenezco- es preservado en su literalidad (lo que significa su verdad), permaneciendo intransitivo y no conduciendo más allá de sí mismo. En tal caso, las asociaciones que se implantan sobre él se sitúan en directa contigüidad: subrayo las causas y las consecuencias de este acto, descubro a todas las personas que puedan estar vinculadas al autor inicial de mi sufrimiento y las acoso a su vez, estableciendo además una continuidad entre el ser que fui y el que soy ahora, o el pasado y el presente de mi pueblo, y extendiendo las consecuencias del trauma inicial a todos los instantes de la existencia”. (Todorov, 2000, p. 30).

es el *acontecimiento*. Éste sencillamente sobreviene sin ninguna otra particularidad o distinción. Begué caracteriza el acontecimiento en Ricoeur en tres tiempos:

Primero algo sucede, estalla, desgarrar un orden establecido; luego se hace escuchar un imperioso requerimiento de sentido, como una exigencia de puesta en orden aplicada al acontecimiento mismo; finalmente, el acontecimiento no está simplemente llamado al orden sino que, paradójicamente, en cierta manera él es reconocido, honrado y exaltado como cumbre de sentido. (Begué, 2002, p. 245).

Cuando la narración describe los cuadros o escenas, por ejemplo, de los campos de concentración, reconoce un origen común en el sentido del sobrevenir el acontecimiento; en el caso de los judíos: con la ley de la “solución final”, el desplazamiento a los guetos y su posterior transporte a los campos. Ese acontecimiento o destino común que los lleva a los campos de concentración es puesto en orden en el campo mismo donde a pesar de las circunstancias, sólo queda espacio para el *sentido* del acontecimiento, como lo señala Wiesenthal:

Entre aquella peligrosa masa de humanidad había miembros de diferentes estratos sociales: ricos y pobres, cultos e incultos, hombres religiosos y agnósticos, bondadosos y egoístas, valerosos y cobardes. Un destino común los había convertido en seres iguales. Sin embargo, inevitablemente, se habían formado pequeños grupos, comunidades que en otras circunstancias no habrían convivido juntas. (Wiesenthal, 1998, p.16).

Sin ninguna distinción, el acontecimiento, pasa y sucede, adviene para todos, es decir, que simplemente tenía que suceder, pero que además se puede convertir en el destino común para muchos; acontecimientos traumáticos como una masacre o un linchamiento, son “acciones libres” cometidas por un agente individual y colectivo que hace que sobrevenga para otros el evento: los otros los del régimen totalitario nazi hacen sobrevenir el exterminio de un pueblo. La acción implica que el agente tiene el poder de “hacer que algo suceda”, y como tal, el poder de realizar cambios y hacer efectivo un nuevo estado de cosas en el mundo. Este acontecimiento que el actor hace que suceda lo denomina Ricoeur en *Tiempo y Narración III* (1996) como el *acontecimiento fundador* “que es el inicio de una era nueva (nacimiento de Cristo o de Buda, Égira, llegada al trono de un soberano, etc.), determina el *momento axial* a partir del cual son dados

todos los acontecimientos; es el punto cero del computo”. (Ricoeur, 1996, p.787).

Así, el actor como agente tendría el poder del *momento axial*, (tratándose de acontecimientos que provienen de la libertad del hombre y no de aquellos eventos que tienen su origen en un hecho natural, como, por ejemplo, un terremoto), el poder ejercido que rompe la vida en dos, un instante del *momento axial* que puede ser, verbigracia, la captura por los aparatos del estado totalitario como le sucedió a Levi el 13 de diciembre de 1943 cuando es arrestado por la milicia fascista o la masacre usada en Colombia como tecnología de terror narrada por la víctimas en *Trujillo: una tragedia que no cesa*. (2008).

En el *acontecimiento fundador* se evidencia el poder de acción del agente, pero ¿qué sucede con el sufriente ante el acontecimiento fundador? El paciente o sufriente tiene dos caminos: el de abandonarse totalmente al acontecimiento negativo y fundador y perecer o asumir el acontecimiento fundador desde una perspectiva de *sentido*. En las narraciones de los sobrevivientes se evidencia la lucha por vivir a pesar del acontecimiento, una lucha que continúa después del evento y que tiene que ver con el dilema entre olvidar y narrar y elaborar el duelo y la catarsis necesaria del acontecimiento. En el primer caso Levi relata en *Si esto es un hombre*:

Sucumbir es lo más sencillo: basta cumplir órdenes que se reciben, no comer más que la ración, atenerse a la disciplina del trabajo y del campo. La experiencia ha demostrado que, de este modo, sólo excepcionalmente se puede durar más de tres meses. Todos los “musulmanes” que van al gas tienen la misma historia o, mejor dicho, no tienen historia; ha seguido por la pendiente hasta el fondo, naturalmente, como los arroyos que van a dar al mar. Una vez en el campo, debido a su esencial incapacidad, o por desgracia, o por culpa de cualquier incidente trivial, se han visto arrollados antes de haber podido adaptarse; han sido vencidos antes de empezar, no se ponen a aprender alemán y a discernir nada en el infernal enredo de leyes y de prohibiciones, sino cuando su cuerpo es una ruina, y nada podría salvarlos de la selección o de la muerte por agotamiento. Su vida es breve pero su número es desmesurado; son ellos, los *Muselmänner*. (Levi, 2005, p.120).

El centro de este pasaje son los llamados musulmanes que como la *masa*

*perdita*²⁰ en Agustín de Hipona, se desvanecen en la sombra o se acuñan en la montaña de cadáveres. Pero éstos hacen que quienes como sufrientes eligieron el segundo camino el de sobrevivir y no entregarse a la muerte tengan la tarea de narrar como terapia de sentido cuando a través de la memoria y el testimonio se escribe para no olvidar y para que no vuelva a sobrevenir:

Pero éste era el sentido, que no he olvidado después ni olvidé entonces: que precisamente porque el *Lager* es una gran máquina para convertirnos en animales, nosotros no debemos convertirnos en animales; que aun en este sitio se puede sobrevivir, para contarlo, para dar testimonio; y que para vivir es importante esforzarse por salvar al menos el esqueleto, la armazón, la forma de la civilización. (Levi, 2005, p.64).

En esta segunda interpretación o actitud del sufriente, el acontecimiento a través del relato ofrece una especie de orden, donde –señala Begué- la acción lo transfigura de forma que el acontecimiento fundante y negativo se “vuelva” significativo. Pero el orden del sentido es otorgado en la narración que ofrece un nuevo tipo de orden o de interpretación del acontecimiento y, por lo tanto, de los diferentes órdenes de sentido que pueda tener el relato, así es argumentado por Begué:

O bien el acontecimiento se asimila al sentido vigente al punto de borrarse como tal, o bien genera su propio sentido que desplaza el orden anterior y funda uno nuevo. Sólo el relato permite captar la conexión entre las acciones, por más complejas que sean, sin cerrarle la puerta a interpretaciones y reinterpretaciones nuevas. (Begué, 2002, p.247).

Para la tesis que se defiende desde el inicio del ensayo, este orden de sentido cumple con la expectativa terapéutica de la narración porque se narra con una finalidad que busca re-significar el acontecimiento.

En la finalidad de la inteligencia narrativa se encuentra la garantía de una *hermenéutica del sí* que comporta el sentido para el agente. Citando a Ricoeur, Begué sostiene la importancia de la fuerza del sentido en la intriga de la

²⁰ El comentario de Giorgio Agamben ilustra la idea de *masa perdida*: “En cualquier caso, la expresión “fabricación de cadáveres” implica que aquí no se puede hablar propiamente de muerte, que la muerte de los *campos* no era tal muerte, sino algo infinitamente más escandaloso. En Auschwitz no se moría, se producían cadáveres. Cadáveres sin muerte, no-hombres cuyo fallecimiento es envilecido como producción en serie. Según una interpretación posible y muy difundida, es justamente esta degradación de la muerte lo que constituye el ultraje específico de Auschwitz, el nombre propio del horror”. (Agamben, 2005, p. 74).

narración:

A diferencia de la racionalidad instrumental o estratégica o aún de la racionalidad ética (cuando es reducida a silogismo práctico), la inteligencia narrativa rescata el acontecimiento en el movimiento mismo en que ella lo piensa. El acontecimiento es a la vez, comprendido, es decir, incluido, englobado y reconocido, como irreductible al sentido. (Begué: 2002, p.247).

Para Ricoeur el acontecimiento se comprende como la “operación misma de configuración; participa de la estructura inestable de concordancia discordante característica de la trama; es fuente de discordia, en cuanto surge y fuente de concordancia, en cuanto que hace avanzar la historia” (Ricoeur, 2006: 140). De esta definición se pueden encontrar dos elementos claves para la reflexión sobre lo que significa un acontecimiento: la *configuración* y la estructura de *concordancia discordante*. La *configuración* consiste en representar un orden, construir una especie de *unidad* en la narración, en mostrar una serie de eventos que están engarzados, de tal manera que al lector le queda claro por qué sucedió X y no Y. En la *configuración*, cuando se construye la trama, se puede ver, no solamente la unidad de la trama, sino lo que pudo suceder de otro modo o no suceder en absoluto; es la manera en que el narrador mantiene expectante al lector por lo que va sucediendo en la trama. La configuración de la trama invierte la contingencia, es decir, se configura un efecto de *necesidad* (que suceda algo) o de *probabilidad* (que pueda o no suceder). La *necesidad* a la que se refiere es aquella necesidad narrativa que procede del *acto configurador* o *acontecimiento*, que para Ricoeur, sobrepasa la necesidad física, es decir, que va más allá del orden causal de que las cosas se sucedan unas después de otras. Ricoeur enfatiza que el acontecimiento se vuelve parte de la historia una vez es comprendido, esto es, que tiene como necesidad la narración y como efecto el sentido. Es en este último punto donde se insiste en la acción terapéutica de la narración en la comprensión de la historia bajo la configuración del sentido.

2.4. La acción y el personaje

El camino para lograr la concepción narrativa de la identidad se encuentra en

el paso de la *acción*²¹ al *personaje*. La revisión que hace Ricoeur va desde el aporte y la importancia del personaje al problema de la identidad personal. La tesis de Ricoeur es que “la identidad del personaje se comprende trasladando sobre él la operación de construcción de la trama aplicada primero a la acción narrada; el personaje mismo –diremos- es puesto en trama”. (Ricoeur: 2006, p.142).

Con el fin de explicar el problema de la *correlación* entre la *acción* y el *personaje*, Ricoeur cita a Aristóteles esbozando la relación entre historia narrada y personaje, de la siguiente manera: “en efecto, es en la historia narrada, con sus caracteres de unidad, de articulación interna y de totalidad, conferidos por la operación de construcción de la trama, donde el personaje conserva, a lo largo de toda la historia, una identidad correlativa a la de la historia misma”. (Ricoeur: 2006, p.142). El *personaje* en la historia narrada mantiene su identidad que es correlativa a la historia misma, es decir, a lo narrado sobre el personaje. En la sección sobre la identidad personal se concluyó que el carácter es un elemento clave para la explicación de la identidad y la permanencia en el tiempo; en la narración el carácter del personaje se encuentra con la historia narrada, así, entre más narración podemos obtener un mayor perfil del *carácter del personaje*:

Todos generamos nuestra identidad narrativa en la medida en que articulamos temporalmente nuestro *idem* con nuestro *ipse* mediante el lenguaje, cuyo primer nivel es el relato. Cada persona ejerce su identidad narrativa según la variedad de personajes que incorpora en su juego, o sea, según los diferentes modos de articular su *idem* con su *ipse*, los cuales están siempre acompañados por identificaciones simbólicas que sirven de modelo más o menos vigente en cada momento. (Begué, 2002, p.253).

Ahora bien, la identidad narrativa reúne la dialéctica del *idem* e *ipse* pero ésta se realiza en una dialéctica entre agente y paciente o sufriente, llevándolas – como lo analiza Begué- a la dimensión de relato. Según Begué, las dos

²¹ Sobre la importancia de la acción y la identidad Esquirol señala “Así las cosas, ¿cómo no va a definirse la identidad sino como identidad narrativa? Como en una obra teatral, o como en la narrativa literaria, lo que importan son las acciones del personaje en la trama en que se ve envuelto; el conjunto de esas acciones y de los sucesos es lo que va determinando la identidad del personaje. A la pregunta “¿Quién eres?”, sólo se puede responder cabalmente mediante el relato de la propia vida-la narración biográfica- y, por ende, cabe sostener que la respuesta a la pregunta por la identidad –así personal como colectiva- tiene un carácter eminentemente narrativo. (Esquirol, 2005, p. 38).

dialécticas son recorridas por las variaciones imaginativas lo que implica que la narración se convierta en un verdadero *laboratorio de sugerencias morales*; lo que determina que el *ipse* se compruebe en sus posibilidades llevando la identidad narrativa a la obligación o responsabilidad ante la fuerza de la narración o del testimonio por los que se quedaron sin voz:

Los que tuvimos suerte hemos intentado, con mayor o menor sabiduría, contar no solamente nuestro destino sino también el de los demás, precisamente el de los “hundidos”; pero se ha tratado de una narración “por cuenta de un tercero”, la relación de las cosas vistas de cerca pero no experimentadas por uno mismo. La demolición terminada, la obra cumplida, no hay nadie que la haya contado, como no hay nadie que vuelva para contar su muerte. Los hundidos aunque hubiesen tenido papel y pluma no hubieran escrito su testimonio porque su verdadera muerte había empezado ya antes de la muerte corporal. Semanas y meses antes de extinguirse habían perdido ya el poder de observar, de recordar, de reflexionar y de expresarse. Nosotros hablamos por ellos, por delegación. (Levi, 2005, p.542).

Las dialécticas *idem* e *ipse* y agente y sufriente se matizan en la narración a través de los personajes. El *personaje* se comprende en la pregunta *quién* ¿quién narra? El *personaje* en los relatos se denomina *agente* y *paciente*, así de acuerdo con Ricoeur:

La primera gran dicotomía sea la de los pacientes, afectados por procesos modificadores o conservadores, y, por correlación, de los agentes iniciadores de estos procesos. Se tiene así en cuenta la pre-comprensión que tenemos de que los relatos son a propósito de agentes y de pacientes. Por mi parte nunca dejo de hablar del hombre actuante y sufriente. (Ricoeur, 2006, p.143).

Del problema moral que acentúa Ricoeur y que se estudiará en la parte final de este ensayo bajo la pregunta ¿Quién es responsable? se debe prestar atención a los personajes *agente* y *paciente* como finalidad y propósito de los relatos. Tanto el que hace –*agente*– como el que sufre –*paciente*– están determinados por el *acontecimiento* o las acciones modificadoras que son descritos como un acto de violencia del *agente poderoso*.

Los *personajes* son afectados en la narración por el curso de *acontecimientos*, a esto Ricoeur lo denomina como el principio organizador de una serie de funciones de pacientes. Estas *funciones* dependen de si la acción del agente es una influencia, un mejoramiento o un deterioro, una protección o una

frustración, por otro lado, se encuentran las *retribuciones* que se dan cuando el paciente es objeto de méritos o víctima de deméritos, esto depende de si el agente distribuye recompensas y castigos, lo importante, es señalar que para Ricoeur –citando a Bremond- que tanto con las funciones, como con las retribuciones, los agentes y pacientes se elevan al rango de personas e iniciadores de acciones. De esta manera, y como ha sucedido en otros momentos del argumento de Ricoeur, se conecta estrechamente la teoría de la acción con la teoría ética.

Ricoeur designa al hombre como actuante y sufriente: “ese ser sufriente cuyo espacio vacío hemos señalado continuamente en nuestra filosofía de la acción, al designar al hombre como actuante y como sufriente” (Ricoeur, 2006, p.198). Ricoeur no usa categorías abstractas como el cogito o la sustancia con las que se quería explicar el problema de la identidad, por el contrario, emplea el concepto de un hombre que sufre, que actúa, que ama y del cual a través de su narración se matiza un deber de memoria y una acción de carácter terapéutico. Es un hombre que sufre y su sufrimiento no solamente es físico o mental sino que es por “disminución, incluso la destrucción de la capacidad de obrar, de poder-hacer, sentidas como un ataque a la integridad del sí” (Ricoeur, 2006, p.198). La iniciativa de una forma terapéutica de la narración eleva al hombre desde su condición de actuante y sufriente, donde se afecta su integridad de *sí*, hasta nuevas significaciones de sentido de vida por medio de la narración que se transforma en vía terapéutica. Entre el que hace y el que sufre se presenta una desproporción; el que hace es comprendido como el *agente poderoso*, es decir, el que tiene la capacidad de ejercer daño sobre el paciente que sufre el daño o la ofensa.

En la estructura narrativa se une el polo de la construcción de la trama con el polo del personaje, o como ya se señaló el personaje es puesto en trama. Entre la trama y el personaje se encuentra lo narrado. Narrar para Ricoeur significa un “decir quién ha hecho qué, por qué y cómo, desplegando en el tiempo la conexión entre dos puntos de vista”. (Ricoeur, 2006, p.146). Decir el *quién* significa determinar la acción del agente y el paciente en relación con el acontecimiento y sus puntos de vista como funciones y retribuciones que con la

narración buscan ser re-significadas como ejercicio terapéutico.

Con todo, entre el acontecimiento, la acción y el personaje se deriva la *dialéctica interna* del personaje. La clave de esta dialéctica interna se encuentra en la estructura dialéctica entre *concordancia discordancia*. Por una parte, se tiene la *concordancia* que hace referencia al personaje y a su unidad de vida entendida como totalidad temporal singular, que a su vez, determina su identidad y lo diferencia de cualquier otro. Por otra parte, se tiene la *discordancia*, que se entiende como la totalidad temporal amenazada por la ruptura provocada por el *acontecimiento* imprevisible. La síntesis entre la concordancia y la discordancia hace que la “contingencia del acontecimiento contribuya a la necesidad en cierto sentido retroactiva de la historia de una vida, con la que se iguala la identidad del personaje”. (Ricoeur, 2006, p.147). Así que, encontramos la fuerza del acontecimiento que vincula al personaje con la *evaluación terapéutica* que se hace de la vida. Esta historia evaluada retroactivamente, como síntesis entre concordancia y discordancia, muestra que el paciente o sufriente mediante la narración no narra nada diferente a sus propias experiencias de vida, su sufrimiento: “El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje”. (Ricoeur, 2006, p.147). La narración se inscribe en el problema de la identidad personal y la dialéctica entre el *idem* e *ipse*. Lo que pretende Ricoeur es mostrar “cómo la dialéctica del personaje viene a inscribirse en el intervalo entre dos polos de la permanencia en el tiempo para mediar entre ellos”. (Ricoeur, 2006, p.147).

En consecuencia, la relación entre acción y personaje son relevantes para la explicación de la naturaleza de la identidad cuya estructura no se explica desde el *idem* o el *ipse* sino desde la historia narrada de un personaje. Para la tesis propuesta en este ensayo la identidad del personaje conlleva una realidad de re-significación a través de su narración que viene a entenderse en términos de la comprensión o significación del acontecimiento trágico que es puesto a través de la narración como una forma de catarsis o de fin terapéutico. Se ha mostrado como en Primo Levi esta forma de catarsis es expresada a lo largo de su obra y como los conceptos propuestos por Ricoeur en *Si mismo como otro* se hacen

relevantes para interpretar este tipo de obras. De igual forma, el lector asume la tarea de ser penetrado por el texto de poder interrogarse y examinarse a la luz de la narración, pues para la identidad del lector es también fundamental este sentido terapéutico, de poder interrogarse y examinarse a la luz de la narración. En este sentido, según Ricoeur no debería existir lector y lectura sin que exista un cambio o al menos un cuestionamiento sobre la vida misma. Es necesario señalar que no toda narración cumple con el objetivo de ser terapéutica, algunas narraciones se quedan en un “simple” relato de hechos pero no cumplen la estructura que se ha venido analizando con Ricoeur.

2.5. Ficciones literarias y tecnológicas

Para Ricoeur en la identidad narrativa se constituye el sí. La inscripción se realiza bajo las categorías de acontecimiento, la acción, el personaje y las *variaciones imaginativas*. Con ésta última se busca hacer de la narración un amplio laboratorio o ejercicio para el pensamiento y un gran “consultorio” de terapia. En la narración el personaje es identificable y re-identificable como *sí mismo*, a pesar de la variación y transformación que sufre durante la narración, puede decrecer la identificación del mismo sin desaparecer. Ricoeur analiza otro tipo de narraciones, como los de ficción²², por ejemplo, aquellas que son utilizadas para proponer tesis basadas en el carácter científico y tecnológico que igualmente plantean la discusión sobre la identidad personal. Los denominados *puzziling cases*²³ son ejemplos que desde la ficción son utilizados, como en Derek Parfit, para analizar el problema de la mismidad. El centro de esta sección

²² El término ficción se puede entender como narraciones cuya trama o personajes son ficticios o como narraciones que utilizan la tecnología y la ciencia como elemento fundamental de la narración. Marc Augé muestra lo incomodo del término “Y no sólo porque, como lo señala Ricoeur, puede utilizarse en el sentido amplio de “configuraciones narrativas” o en el sentido restringido de relato no “verdadero”, sino también porque actualmente vivimos cada vez más en un mundo invadido por las imágenes y la ficción, pero una ficción esta vez sin un autor reconocible...hoy en día el empleo del término ficción es aún más difícil, pues lejos de limitarse a las “configuraciones narrativas” de Ricoeur, “verdaderas” o no, históricas o novelescas, corre el riesgo de aplicarse cada vez más a la relación que cada uno de nosotros mantiene, a través de la imagen, con los demás, con el mundo y con la historia” (Augé, 1998, p.42-43).

²³ Sobre el origen de los *puzziling cases* se puede consultar la obra de John Locke *Ensayo sobre el entendimiento humano*. En el capítulo sobre identidad y la diversidad Locke plantea el problema con los casos Heliogábalo, el loro racional, la mano cortada, entre otros. (Locke, 2002, p. 310-333).

es detallar la crítica que hace Ricoeur a la tesis de Parfit sobre la identidad y específicamente sobre el uso que hace Parfit de la ciencia ficción para defender su postura. Parfit en su obra titulada *Razones y Personas* (2004) escribe su ejemplo privilegiado “el teletransportador”:

Entro en el teletransportador. Ya he estado antes en Marte, pero nada más que por el viejo método, un viaje espacial que dura varias semanas. Esta máquina me enviará a la velocidad de la luz. Sólo tengo que apretar el botón verde. Como otros en mi situación estoy nervioso. ¿Funcionará? Repaso lo que me han dicho que va a pasar. Cuando apriete el botón, perderé la conciencia y luego despertaré con la impresión de que sólo ha transcurrido un momento. En realidad habré estado inconsciente durante una hora. El escáner aquí en la Tierra destruirá mi cerebro y mi cuerpo, mientras registra los estados de todas mis células. Entonces transmitirá esta información por radio. Viajando a la velocidad de la luz, el mensaje tardará tres minutos en llegar al replicador en Marte. Éste creará entonces, partiendo de materia nueva, un cerebro y un cuerpo exactamente como los míos. Será en ese cuerpo donde me despertaré. (Parfit, 2004, p.371).

Posteriormente, Parfit introduce una variante en la narración tecnológica:

Pasan varios años durante los que soy teletransportado con frecuencia. Estoy otra vez en el cubículo, listo para otro viaje a Marte. Pero esta vez, cuando aprieto el botón verde, no pierdo la conciencia. Se escucha un zumbido, y luego el silencio. Salgo del cubículo y le digo al asistente: “No funciona. ¿Qué hice mal?”. “Sí que funciona”, contesta, y me da una tarjeta impresa. Leo: “El nuevo escáner graba un cianotipo de usted mismo sin destruir su cerebro ni su cuerpo. Esperamos que sepa apreciar las oportunidades que este avance técnico ofrece”. (Parfit, 2004, p.372).

La historia termina cuando se le señala al viajero que el cuerpo en la tierra sufrirá un ataque cardíaco; se mira por el intercomunicador a Marte y se ve a sí mismo pero con la variante que mientras en la tierra está callado “el de” Marte, que es él mismo, habla.

¿Qué busca Parfit con este ejemplo? Parfit pretende con su historia despertar creencias sobre nosotros mismos: “Al considerar estos casos, descubrimos lo que pensamos que está implicado en nuestra propia existencia continua, o qué es lo que nos hace a nosotros ahora y a nosotros el año que viene la misma persona. Descubrimos la naturaleza de nuestra identidad personal a través del tiempo”.

(Parfit, 2004, p. 373). El problema que desea aclarar es el de la identidad. Joao Correia señala el fin de la obra de Parfit:

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 deconstruir 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 del sujeto. (Correia, 2008, p. 75).

Los argumentos de Parfit proponen la relación entre racionalidad, moralidad e identidad. Sin embargo, la característica más importante está en la continuidad psicológica que le da a sus argumentos bajo la tesis de la conexión de memoria. La crítica de Parfit, parte de una noción de identidad reducida al idem, es decir, al criterio de continuidad que hemos discutido en la primera parte de este texto. A este respecto, Parfit, siguiendo las conocidas tesis habla de la continuidad psicológica que consiste en la continuidad de memoria: “porque es la memoria la que nos hace a la mayoría de nosotros conscientes de nuestra propia existencia continua a través del tiempo” (Parfit, 2004, p.380). De acuerdo con esta definición, una persona para saber que ella es la misma que lo que era antes tiene que recordar a través de distintos medios que hay una continuidad entre los pensamientos, los estados mentales que tiene hoy y los estados mentales que tuvo ayer. Con el ejemplo del teletransportador Parfit entra en el juego de hacer ver la incoherencia que se tiene de la idea de persona, o mejor que el problema de la identidad personal es irrelevante. Lo demuestra cuando considera que no implica ningún cambio significativo porque se puede continuar –en Marte- con la vida. Su tesis es la negación de algún fundamento de la identidad; señala que la confusión sobre uno mismo se encuentra en la idea de considerar una entidad por encima de nuestro cuerpo o de nuestro pensamiento. Entonces, Parfit rechaza la idea de fundamento de la identidad -como lo hizo Ricoeur en su discusión con Descartes- pero va más allá pues considera que la identidad no es un problema. La conclusión de Parfit es que la identidad no es lo que importa:

Consideremos un caso corriente en que, incluso según cualquier versión

de la concepción reduccionista, hay dos resultados posibles. En uno de los resultados, estoy a punto de morir. En el otro, viviré muchos años. Si estos años valiese la pena vivirse, el segundo resultado sería mejor para mí. Y la diferencia entre los dos resultados la juzgaríamos importante, según la mayoría de las teorías de la racionalidad y la mayoría de las teorías morales. Tendría una relevancia racional y moral el que yo estuviera a punto de morir o, por el contrario, fuera a vivir muchos años. Lo que se juzga importante aquí es si, durante esos años, habrá alguien vivo que será yo. Esta es una cuestión sobre la identidad personal. Según cierta opinión, en esta clase de casos esto es siempre lo importante. Llamo a esto la tesis de qué la identidad es lo que importa. Esta es la concepción natural. La tesis rival es que la identidad personal no es lo que importa. Yo defiendo que lo que importa es la relación-R: conexividad y/o continuidad psicológica, con la clase correcta de causa. (Parfit, 1984, p. 396).

Desde la *Hermenéutica del Sí* Ricoeur considera que en la historia de Parfit hay una inversión de sentido, una inversión del obrar y del sufrir. Esta inversión está en el uso de esta ficción que Ricoeur llama *sueño tecnológico*. La tesis de este sueño tecnológico determina que “el cerebro es considerado como el equivalente sustituible de la persona”. (Ricoeur, 2006, p.150). Para Ricoeur, apelar a relatos que se centran en transplantes, bisecciones o reduplicaciones hace que se represente al ser humano como algo que se reduce a un cerebro que puede ser manipulable. Según Ricoeur, y es aquí donde está el centro de su crítica; acudir a estas manipulaciones del cerebro, implica un tratamiento impersonal de la identidad. De esta forma, las variaciones de la ciencia ficción se circunscriben a variaciones de la mismidad sin implicar la ipseidad.

Así, en la ficción tecnológica la condición corporal es una “simple variable” que es contingente. El sujeto tele transportado de Parfit no lleva la condición del *ipse* y, por tanto, no puede ser definido como un sujeto que actúa y que sufre, lo que para el fin terapéutico tampoco tendría relevancia porque no es un sujeto que narre o testimonie sobre el acontecimiento, es únicamente un sujeto donde la identidad no importa y que se utiliza para demostrar variables tecnológicas por eso Parfit diferencia entre los dos momentos de ingresar al teletransportador en el primero desaparece y el segundo no “gracias al avance tecnológico”.

En consideración a la identidad narrativa es necesario pensar sobre la condición humana y hasta que punto estos sujetos de las narraciones

tecnológicas abren espacios para la manipulación del hombre, así lo señala David Wood:

Parfit ofrece unos métodos declaradamente reduccionista que, abordando solamente hechos impersonales, puede sólo localizar la identidad personal como un “hecho suplementario”, lo que para Ricoeur sería una repetición, en el mejor de los casos de la posición cartesiana. La respuesta de Ricoeur consiste primero en sugerir que los hechos impersonales a los que se refiere Parfit son producto de una *despersonalización*, lo que vuelve la suplementariedad de la identidad personal en un nuevo artefacto teórico. Después arguye que incluso el uso que hace Parfit de la ciencia ficción, se basa en una interpretación de la narrativa entretejida con nuestra vida cotidiana, donde se dispone de una base muy diferente de la identidad narrativa. Finalmente, insiste en que sometamos la afirmación de Parfit de que “no es la identidad lo que importa” a la pregunta obvia: “¿a quién no le importa?”, para demostrar que el enfoque de Parfit, tanto presupone la cuestión de la identidad como la deja sin resolver. Debemos, en cambio, tomar la larga ruta a través de la narrativa”. (Wood, 2000, p. 18).

Para Ricoeur en las narraciones de ficción tecnológica se pierde el personaje, hay una crisis del relato. La tesis de Ricoeur señala: “Situados nuevamente en la dialéctica del *idem* y del *ipse*, estos casos desconcertantes de la narratividad se dejan reinterpretar como una puesta al desnudo de la ipseidad por la pérdida del soporte de la mismidad”. (Ricoeur, 2006, p.149). Ricoeur señala que la tesis de Parfit no es más que la mismidad excluyendo la posibilidad de una dialéctica entre mismidad e ipseidad y por lo tanto de toda posibilidad narrativa. Por ejemplo, en la ipseidad es importante la promesa pero cómo puede hablarse de responsabilidad del sujeto que entra al teletransportador en la tierra y el “nuevo” sujeto de Marte ¿quién es el responsable de cumplir con la promesa? Peor aún, si se trata de la responsabilidad penal el sujeto de la tierra comete un delito entonces al sujeto de Marte se le puede imputar el delito. Para Nagel este tipo de responsabilidades o de promesas importan por la temporalidad del sujeto y por la identidad personal: “soy yo, y no mi yo pasado, el beneficiario de la promesa que me hice en el pasado, y soy yo, actuando en el presente, el que puede eximir a alguien de esa promesa. Similarmente, soy yo, y no mi yo presente, el que puede hacerse una promesa para cumplir en el futuro, y soy yo actuando en el futuro el que debe cumplirla. Sin un fuerte elemento de identidad personal, por más problemático que sea, nada de esto tiene sentido”. (Nagel, 2000, p.240).

El combate de Parfit según Ricoeur se encuentra en dismantelar las creencias que se tienen sobre la identidad. Las creencias que soporta Parfit en sus argumentos son tres “primero, concierne a lo que debemos por identidad, a saber, la existencia separada de un núcleo de permanencia; la segunda, consiste en la convicción de que puede darse siempre una respuesta determinada sobre la existencia de semejante permanencia; la tercera, enuncia que la cuestión planteada es importante, para que la persona pueda reivindicar el estatuto del sujeto moral”. (Ricoeur, 2006, p.127). En lo que sigue de esta sección, se revisarán estas las creencias y se señalará como Ricoeur va haciendo su consideración con el fin de reivindicar la identidad narrativa.

En la primera creencia se encuentra la tesis reduccionista, ésta es considerada por Parfit como la única y verdadera, “según la tesis reduccionista, la identidad a través del tiempo se reduce al hecho de cierto encadenamiento (*connectedness*) entre acontecimientos, sea estos de naturaleza física o psíquicos”. (Ricoeur, 2006, p.127). En este punto emerge el concepto de *acontecimiento* pero no en el sentido, ya analizado en este trabajo que Ricoeur le da al acontecimiento, por el contrario, en Parfit debe ser comprendido como “cualquier circunstancia susceptible de ser descrita *sin* que se afirme explícitamente que las experiencias que componen una vida personal son posesión de esa persona, sin que se afirme que esa persona existe”. (Ricoeur, 2006, p.127). Esta concepción de acontecimiento es para Ricoeur una descripción *impersonal* donde cualquier elemento sirve de conexión sea física o psicológica. Para la tesis reduccionista “la existencia de una persona consiste exactamente en la existencia de un cerebro y en la ocurrencia de una serie de acontecimientos físicos y mentales unidos entre sí”. (Ricoeur, 2006, p.128). Precisamente se encuentra el problema para Ricoeur, la tesis elude el fenómeno central, es decir, la posesión por parte de alguien de su propio cuerpo y de su vivencia, en el primer caso del ejemplo el cuerpo desaparece y hay otro en Marte pero igualmente para el segundo momento señala que el teletransportador fue utilizado varias veces (varios cuerpos) la diferencia en el segundo momento es la existencia de un cianotipo que no destruye su cuerpo ni su cerebro en la tierra. Para Ricoeur, en este ejemplo, la existencia se presenta como algo complementario y se pierde la

“calidad de mí”. Lo anterior implica el desconocimiento, en la tesis de Parfit, de la distinción entre *Idem* e *Iipse*. Agrega Ricoeur, “Al ignorar esta posible dicotomía, Parfit no tiene más recurso que considerar como superfluo, en el sentido preciso del término, el fenómeno de calidad de mí respecto a la facultad del acontecimiento”. (Ricoeur, 2006, p.129). Lo que está en juego en estas distinciones, es la calidad de mí como cuerpo, es el cuerpo mí y no de ningún otro, la reducción está fundamentalmente en el cuerpo propio. Para Ricoeur, el problema radica en la distinción entre pertenencia mía y descripción impersonal: “el cuerpo como mí y el cuerpo como un cuerpo entre otros”. (Ricoeur, 2006, p.129). El cuerpo propio reducido a un cuerpo cualquiera. Lo que demuestra lo impersonal de la tesis de Parfit frente a lo personal y humano como historia de una vida contada como es entendida en la identidad narrativa.

La segunda creencia concierne a la idea de que puede darse siempre una respuesta sobre la existencia de algo que permanezca. Para Parfit “la identidad es siempre determinable; por tanto, que todos los casos aparentes de indeterminabilidad pueden resolverse por sí o por no”. (Ricoeur, 2006, p.131). La determinación significa buscar una explicación de los casos que no son normales como los *puzzling cases* que buscan señalar la indecibilidad sobre el problema de la identidad. Según Ricoeur, en el caso de Parfit, los casos como el teletransportador en sus dos versiones están influenciados por la tesis reduccionista, además, de la implicación que tiene para los elementos de la identidad numérica y cualitativa. Numérica porque en la primera parte del teletransportador hay un “otro” que es uno distinto de “mí” la identidad como expresión de lo mismo como identidad numérica y cualitativa donde hay un otro “indiscernible” de mí, por tanto sustituible, como estar frente a la misma persona en momentos temporalmente diferentes, son dos seres que son el mismo. Esta manipulación de alta tecnología, como la denomina Ricoeur, ejerce su control sobre el cerebro, el cual es tomado como el equivalente de la persona. En síntesis, la tesis reduccionista defendida por Parfit se funda “en una ontología del acontecimiento, y en una epistemología de la descripción impersonal de los encadenamientos portadores de la identidad” (Ricoeur, 2006, p.133). La crítica

fuerte de Ricoeur es que en Parfit existe el recurso de *manipulación*²⁴ que hace desaparecer de principio la ipseidad. Este aspecto deja la tesis de Parfit dentro del círculo de la mismidad, en este sentido, Ricoeur advierte:

Si, por una especie de extrapolación discutible, Parfit reconoce a los puzzling cases una función tan eminente, es porque éstos disocian los componentes que en la vida cotidiana consideramos como indisociables y cuyo nexa consideramos como no contingente, a saber, la imbricación entre la conexión psicológica (y eventualmente corporal), que incumbe, más o menos, a una descripción impersonal, y el sentimiento de pertenencia –en particular, recuerdos- a alguien capaz de designarse a sí mismo como poseedor. (Ricoeur, 2006, p.133-134).

Este pasaje tiene que ver con las características y rasgos de la condición humana, por ejemplo, está en juego el acontecimiento pero además la temporalidad del “viajero teletransportado” en el viaje lo que se mantiene es la estructura, Ricoeur al inicio de su trabajo se refería a los inconvenientes de quedarnos en la identidad como estructura en el caso del código genético. Además, en este ir y venir de si muero o sobrevivo del sujeto teletransportado se presenta el problema de la historicidad de los acontecimientos y personajes y sobre todo de la condición de *memoria* que desde el inicio de la *Hermenéutica del Sí* Ricoeur defendió mediante la *atestación*.

La tercera creencia que Parfit señala y que le sirve para elevar sus críticas es la importancia del problema de la identidad. Como se señaló antes, en Parfit la identidad no es lo que importa (*Identity is not what matters*). Arriba se mostró como entre el morir y el vivir queda la preocupación por sobrevivir; la historia del teletransportador recalca que el teletransportado dice estar “como otros en mí situación estoy nervioso”. Esta preocupación debe ser suficiente evidencia para decir que la identidad sí importa. La

²⁴ Esta idea de manipulación y cosificación la deslumbró Víctor Frankl: “Padece ceguera axiológica todo tratamiento que cosifica a la persona. Ahora bien, ¿dónde se ha cosificado, objetivado a la persona como nunca antes se hiciera? En el campo de concentración. Allí los seres humanos fueron tratados como objetos. Recordemos concretamente cómo se utilizó a los seres humanos como objetos de estudio médico-experimental. Pero este estudio fue un estudio *sine ira*, si vale la expresión: allí no cabía hablar de odio, ya por razones de principio: sólo se puede odiar a un sujeto, no algo que se ha degradado a la condición de simple objeto...Allí se eliminó todo resto de personalidad. En lugar de considerar la dignidad de las personas, sólo se contempló el valor útil de los esclavos: mientras estos esclavos se mantenían en vida y eran aptos para el trabajo: una vez muertos, su valor real era el de la materia prima para la fabricación de jabón”. (Frankl, 1987, p. 215-216).

estrategia de Parfit, como lo afirma Ricoeur, “es minar la creencia en que la identidad siempre debe ser determinada”. (Correira, 2008, p. 76). La discusión de esta tercera creencia lleva a Parfit a plantear el problema ético de la identidad enmarcado en la moral utilitarista. “Lo que sin duda, ésta en juego aquí es el sí de su dimensión ética. La tesis de Parfit es que la disputa entre egoísmo y altruismo no puede ser zanjada en el plano en que tiene lugar, si antes no se ha tomado postura sobre la cuestión de saber qué tipo de entidades son las personas”. (Ricoeur, 2006, p. 135). El problema se presenta nuevamente entre la mismidad y la ipseidad, ¿a quién le importa la identidad? Parfit no hace esta distinción, Ricoeur utiliza su principal recurso de la ipseidad y se pregunta ¿dónde se encuentra en la tesis de Parfit la pregunta por el *quién* del ipse? La pregunta desaparece o es necesario pensar que el que pregunta sobre su supervivencia es un *quién* que pregunta por lo que importa o no. Ricoeur concluye que en la tesis reduccionista desaparece la pregunta *quién* porque se elimina y se dirige a la descripción *impersonal*:

Lo que Parfit pide es que nos preocupemos menos de nosotros mismos, de nuestro envejecimiento y de nuestra muerte; que demos menos importancia a la cuestión de saber “si estas o aquellas experiencias provienen de las mismas vidas o de vidas diferentes”: por tanto, que nos interese por las “experiencias” más que por “la personas que las tiene”; que hagamos menos diferencias entre nosotros mismos, en épocas diferentes de nuestra vida, y otro que tenga experiencias semejantes a las nuestras; que ignoremos, lo más posible, las fronteras entre las vidas, dando menos importancia a la unidad de cada vida; que hagamos de la unidad misma de nuestra vida más una obra de arte que una reivindicación de independencia. (Ricoeur: 2006, p.136-137).

En conclusión, se ha señalado a lo largo de este segundo apartado sobre la identidad narrativa como el *quién* del *idem e ipse* que se definían, en el primer caso, bajo las significaciones numérica, cualitativa y de continuidad interrumpida y en el segundo caso, el del *ipse*, comprendido en la figura del carácter y la palabra dada, se articulan en la dialéctica de la identidad narrativa sin la pretensión fundante de los modernos y sin las tesis despersonalizadas del sueño tecnológico. Mediante la identidad narrativa se hace relevante la atestación como modo de relatar la historia de una vida, relatos de sujetos con sus significaciones

y re-significaciones. Con la identidad narrativa, el sujeto se hace narrador en un recolectarse a sí mismo para narrar o dar testimonio y como lector en la tarea provocativa de la narración para que el lector pueda obrar de otra manera. Es sobresaliente cómo y a pesar del trauma que origina el acontecimiento negativo en la estructura de la identidad personal se presenta el elemento del sentido. Éste se ha mantenido a lo largo de toda la reflexión, ya en la atestación o en la identidad narrativa como terapia o catarsis que busca dar una significación o re-significación al acontecimiento. En el momento axial del acontecimiento fundante se han conjeturado dos posibles caminos: el de quienes optan por la muerte y el abandono de sí mismos y los que a través del sentido se comprometen con la vida o con la tarea de testimoniar. La contingencia del acontecimiento hace tránsito a la vida del personaje el cual se ha comprendido bajo la dialéctica del agente y paciente o sufriente; los afectados por el acontecimiento son iniciadores de acciones los cuales se han definido bajo los dispositivos de la concordancia y la discordancia. Entre tanto, el narrador ejerce como mediador por medio del sentido de su relato o testimonio y el lector se espera que se afecte con la narración misma. Con todo, se ha observado en este camino de la identidad personal, la narración y la terapia que el punto sobresaliente de la discusión se encuentra en la permanente insistencia de Paul Ricoeur con un fin ético. No abandona Ricoeur la responsabilidad del *quién* ¿quién es el sujeto de responsabilidad? Se puede recordar, entre otros aspectos, como Ricoeur en la dialéctica agente y paciente propone un *laboratorio de sugerencias morales* para responder a la tesis reduccionista de Parfit que define la persona como un cerebro. Por todo lo anterior, es necesario cerrar esta propuesta terapéutica de la identidad narrativa con un breve análisis sobre lo que en Ricoeur se define como su *pequeña ética*.

3. ¿QUIÉN ES RESPONSABLE?

Para continuar con el propósito de plantear una alternativa terapéutica de la identidad narrativa, es importante, retomar la idea ética de Ricoeur denominada *pequeña ética* y, por consiguiente, su idea de una filosofía práctica efectuada

mediante una acción de sentido. A partir de la noción del mantenimiento del sí, Ricoeur construye una propuesta ética, centrada en la responsabilidad, esto es, en que el agente asuma las acciones que el hace, en especial de aquellas que afectan al otro. Así afirma:

El mantenimiento de *sí* es, para la persona, la manera de comportarse de modo que otra pueda *contar* con ella. Porque alguien *cuenta* conmigo, soy *responsable* de mis acciones ante otro. El término de responsabilidad reúne las dos significaciones: contar con...ser responsable de...Las reúne, añadiéndoles la idea *de una respuesta* a la pregunta: “¿Dónde estás?”, planteada por el otro que me solicita. Esta respuesta es: “¡Heme aquí!”. Respuesta que dice el mantenimiento de sí. (Ricoeur: 2006, p.168).

Entre ficciones y literatura, narraciones y vida se configuran las implicaciones éticas del relato, pero concreto ¿cuál es la relación entre la teoría ética y la narrativa? Como se ha señalado varias veces Ricoeur parte de la tarea de resolver el problema de la identidad personal mediante la dialéctica entre el *idem* e *ipse* y bajo el concepto de identidad narrativa; en la identidad narrativa entre narrador, personajes, acción y lector responden al *Sí mismo* como mantenimiento de *sí*. Pero su tratado del *sí mismo* no es sin el *otro*; es *Sí mismo como otro*. El término *otro* es el fundamento de la idea de que no hay ipseidad sin una implicación de la alteridad, siendo la ipseidad a la vez alteridad. Josep M. Esquirol en *Uno mismo y los otros* (2005) señala la importancia del otro en la filosofía de la identidad:

Lo humano del hombre es el “heme aquí” de la responsabilidad, es el movimiento de una respuesta, respuesta a una llamada del otro, llamada que te impide permanecer en la quietud y el reposo, que te saca de la casa, que te deja en la intemperie, que te inviste de una responsabilidad extrema. Yo como responsable del otro –responsable de mi hermano y de todos- y responsable ante el otro. (Esquirol, 2005, p. 96).

Entonces, la tarea de la identidad personal no se agota en el *Sí mismo*; la acción narrativa de la identidad devela un pensar en la alteridad a través de los acontecimientos y las experiencias. Citando a Walter Benjamin, Ricoeur define el arte de narrar como “el arte de intercambiar experiencias” (Ricoeur, 2006, p.166); comprendiendo no el simple ejercicio científico del acto de narrar sino el ejercicio de la *sabiduría práctica* (Practical Wisdom). Por ejemplo, el lector se

deja cautivar por la narración hay una confrontación entre las acciones de los personajes, sus decisiones y el juicio de aprobación o desaprobación por parte del lector; más. Como se expuso arriba, más allá de las identificaciones adquiridas, dentro del cual cabe incluir la identificación del lector con el personaje, hay también una evaluación de las experiencias y una sabiduría práctica que irremediamente lleva al otro. De allí que Ricoeur afirme:

En el recinto irreal de la ficción, no dejamos de explorar nuevos modos de evaluar acciones y personajes. Las experiencias de pensamiento que realizamos en el gran laboratorio de lo imaginario son también exploraciones hechas en el reino del bien y del mal. “Transvalorar”, incluso devaluar, es también evaluar. El juicio moral no es abolido; más bien es sometido a las variaciones imaginativas propias de la ficción. (Ricoeur, 2006, p.167).

Una cosa es evidente, hay un juicio moral a través de las acciones de los personajes, un itinerario entre el bien y el mal. Aún en el relato historiográfico, el historiador frente a lo horrible de los hechos asume la tarea del *deber de no olvidar*. Aún, para el lector la narración se revela en un ejercicio de descubrimiento y transformación, Ricoeur señala:

La lectura, en cuanto medio en el que se opera la traslación del mundo del relato –y, por tanto, también del mundo de los personajes literarios– al mundo del lector, constituye un lugar y un vínculo privilegiado de afección del sujeto que lee. (Ricoeur, 2006, p.366).

Por esta razón, para el lector y el narrador la tarea la lectura o la narración puede servir como medio terapéutico. La necesidad de la terapia está en la exigencia de que la víctima pueda superar su dolor y evaluar, transvalorar y devaluar para lograr al menos la resignificación de sentido de la experiencia del acontecimiento, como en Primo Levi donde la experiencia se hace apreciable:

Es bien sabido que nadie nace con un decálogo en el cuerpo, y que cada uno se hace el suyo andando y con hechos consumados, según el patrón de sus experiencias, o de las ajenas asimilables a las propias; por lo cual, el universo moral de cada uno, interpretado rectamente, viene a identificarse con la suma de sus experiencias precedentes y representa, por consiguiente, una forma compendiada de su biografía. (Levi: 2005, p.292).

Anteriormente se concluyó que la ipseidad en el mantenimiento del sí por la promesa exige del agente responsabilidad por sus acciones. El carácter en la

ipseidad se vuelve narración con los valores y hábitos que ha sedimentado pero más allá del carácter se descubre en el lector y narrador el fin o el sentido de la vida, se narra o se lee para algo, por un propósito u objetivo de vida que responde al ¿para qué?

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 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 del sí. (Ricoeur, 2006, p.169).

Ahora bien, la ética de Ricoeur se define como una ética de la “intencionalidad de la ‘vida buena’ con y para otro en instituciones justas” (Ricoeur, 2006, p.176). Lo primero que hace Ricoeur es encuadrar los seres particulares de la narración y de sus acciones haciéndolos accesibles a *preceptos*. Preceptos que deben ser entendidos como consejos, recomendaciones o instrucciones; que además de ser del orden moral, también pueden ser instrucciones técnicas o estéticas. En este orden de ideas, hay una relación entre los preceptos y las experiencias de la vida. Los preceptos se entienden mejor cuando entran en auxilio de la superación del duelo; y sirven para “ayudar” a la vida en el caso de necesidad terapéutica, por eso la necesidad de tener un *para qué* que responda a la cuestión del sentido: “Para estos sobrevivientes recordar es un deber: éstos no quieren olvidar, y sobre todo no quieren que el mundo olvide, porque han comprendido que su experiencia tenía sentido y que los *Lager* no fueron un accidente, un hecho imprevisto de la historia”. (Levi, 2005, p.228). La tarea de sentido, tanto para el narrador como para el lector, comporta la responsabilidad ética con los otros.

Hay una responsabilidad de las víctimas con la tarea de testimoniar para que no vuelva a suceder y para exigir justicia por aquellos que murieron y hay una responsabilidad de los otros a que escuchen o lean la narración o testimonio que exige un cambio, al menos, en la forma de entender el acontecimiento o de compromiso histórico con las víctimas. Las acciones de sentido y de memoria pueden ser diversas, por ejemplo, llevando jóvenes a visitar los campos de concentración, construyendo monumentos contra el olvido o a través de la

narración literaria o fílmica sobre los eventos violentos. En la conferencia titulada “Memory, history, oblivion” en uno de los apartados señala Ricoeur que la memoria colectiva no se ve privada de recursos, además de la crítica de los historiadores hay otros medios para representar el pasado próximo como la ficción, el teatro, los folletos, las fotos o las películas como *Shoah* y *La Lista de Schindler*.

Es a través de un concepto como el de identidad narrativa que se puede dar cuenta de esa reflexión en torno a lo que uno es que va más allá de las experiencias para resignificarlas como acontecimientos con sentido, es decir, experiencias significativas cargadas de interpretaciones éticas y de responsabilidad con el *Sí mismo* y con el *otro*.

La noción de identidad narrativa ha podido servir de idea rectora para una extensión de la esfera práctica más allá de las acciones simples descritas en el ámbito de las teorías analíticas de la acción; son estas acciones complejas las que son refiguradas por ficciones narrativas ricas en anticipaciones de carácter ético; narrar, hemos observado, es desplegar un espacio imaginario para experiencias de pensamiento en las que el juicio moral se ejerce según un modelo hipotético. (Ricoeur, 2006, p.174).

En situaciones en las que hay crímenes de lesa humanidad, narrar sin un sentido o propósito sería un simple relato, por el contrario, narrar la experiencia con sentido y resignificarla es superar el trauma, asumiendo la tarea con los otros *¡Heme Aquí! Para que no te suceda*. El acontecimiento narrado es traumático, en éste el sufriente ha vivido procesos de deshumanización, por ejemplo, es reducido a un simple número o a una cosa, es llanamente una mismidad cuantificable:

Es hombre quien mata, es hombre quien comete o sufre injusticias; no es hombre quien, perdido todo recato, comparte la cama con un cadáver. Quien ha esperado que su vecino terminase de morir para quitarle un cuarto de pan, está, aunque no sea culpa suya, más lejos del hombre pensante que el más zafio pigmeo y el sádico más atroz. Parte de nuestra existencia reside en las almas de quien se nos aproxima: he aquí por qué es no humana la experiencia de quien ha vivido días en que el hombre ha sido una cosa para el hombre. (Levi, 2005, p.212).

Sin embargo, hay narraciones que por más intención que tengan para que el

narrador o lector superen el trauma, el dolor no desaparece, sigue teniendo su efecto paralizante sobre la víctima; es posiblemente que la narración mitigue en algo el padecimiento sufrido pero no permite superar en forma definitivamente el trauma. Esto depende inequívocamente de la capacidad de cada uno narrador o lector de otorgar sentido a la narración y hacerlo sabiduría práctica o razón para la vida.

En la deshumanización se golpea la ipseidad como carácter o como palabra dada; el sufriente es sometido a la crueldad y no hay –como en los campos de concentración- certeza del cumplimiento de la palabra, a pesar, de la promesa de sobrevivir por la familia. La acción del agente violento sobre la vida del sufriente es dado a su más íntimo ser: su dignidad. En su postura ética Ricoeur analiza los elementos que constituyen el agente: un momento ético que articula en *la estima de sí* y el deontológico que es *el respeto de sí*²⁵. *La estima de sí* es la fuente y el recurso del *respeto de sí*, así –señala Ricoeur- “estima de sí y respeto de sí representan conjuntamente los estadios más avanzados de este crecimiento que es, al mismo tiempo, un despliegue de su ipseidad”. (Ricoeur, 2006, p.175). En este aspecto de la *estima de sí* y el *respeto de sí* nuevamente se pone en evidencia la idea de Ricoeur del valor humano en una antropología por la dignidad de la persona que a pesar de su circunstancia, por ejemplo de dolor, puede superarlo a través de una terapia que incluya los elementos de la *estima de* y el *respeto de sí*.

La ética de Ricoeur tiene el propósito de la Vida Buena. *Vida Buena* (good life) es una tesis tomada de Aristóteles que Ricoeur la pone como finalidad, la vida buena es fundamentada en la praxis de los sujetos en sus propias vidas. La relación *vida buena* con la praxis se relaciona estrechamente con la *phöonesis*, entendida ésta como la sabiduría práctica (practical wisdom) con la cual el hombre quiere dirigir su vida pero también resignificarla y llenarla de contenido y el ancla de este entendimiento práctico es la narración. Con la idea de la vida buena se comprende como Ricoeur lleva la *unidad narrativa de vida* con la que

²⁵ Es importante para la reflexión del sí mismo en la línea de la estima y el cuidado el ciclo de cursos de Michel Foucault ciclo lectivo 1981-1982. Recogido en la obra *Hermenéutica del Sujeto* (2009). El autor recoge el problema de la subjetividad en el análisis de la *inquietud de sí*. Análisis que hace notar la implicación terapéutica, política y educativa que tiene el sujeto al ocuparse de sí.

garantiza que el sujeto de la ética sea aquel que a través del relato se le asigne la identidad narrativa y su responsabilidad. Precisamente es algo como esto lo que sugiere Primo Levi en el siguiente pasaje:

Estoy persuadido de que ninguna experiencia humana carece de sentido ni es indigna de análisis, y de que, por el contrario, hay valores fundamentales, aunque no siempre positivos, que se pueden deducir de este mundo particular del que estamos hablando. Querría hacer considerar de qué manera el *Lager* ha sido, también notoriamente, una gigantesca experiencia biológica y social. (Levi, 2005, p.117).

La vida en Ricoeur y Levi es entendida como una forma cultural, social y ética donde los sujetos se expresan y se manifiestan con acciones de sentido. Así, y desde una perspectiva ética, se critican los relatos de ficción o el fantasma tecnológico que olvida al hombre actuante y sufriente. Bajo el horizonte reflexivo de la acción y del *sí mismo* se pone en contexto la interpretación del *sí* que se describe entre la *buena vida* y las *decisiones*. Para Ricoeur, interpretar el texto de la acción significa que el agente se interpreta a *sí mismo* e interpreta su vida; de tal manera, que al interpretarse a *sí mismo* se convierte en *estima de sí*. Por lo tanto, la interpretación de *sí* no es llanamente una interpretación sin más, sino que lleva la intencionalidad de recuperar la estima de *sí*, en algunos casos con la finalidad de superar el trauma y conseguir una respuesta terapéutica.

Ciertamente, es sobre la vida que se comprende la identidad narrativa porque es en ella donde se encuentra el acontecimiento fundante. Ser responsable define la vocación ética y la capacidad de significar la vida para que el otro comprenda y asuma un compromiso sobre lo narrado. Pero lo que el otro escucha de la vida del sufriente es su testimonio, así, el argumento de Ricoeur contra la tesis del cogito Cartesiano se vuelve a escuchar como comprensión del camino recorrido por la dialéctica del *idem* e *ipse* y por la tesis principal de la identidad narrativa, para que se escuche el discurso de la interpretación de *Sí*, y la figura de la *atestación*. Como se ha visto hay dos elementos fundamentales en la obra de *Sí mismo como otro*: el concepto de atestación (crédito y confianza) y el de alteridad. Con el primero se abre la obra como respuesta al cogito; con el segundo concepto se cierra la obra. Sobre la atestación se hizo énfasis en la primera parte de este ensayo, sin embargo se debe agregar que con la atestación se busca tener la certeza de su propio discurso y acción, como esencial para

quien narra, a través de juzgar bien y obrar bien, es decir en el desarrollo del paradigma ético.

Con el sentido ético la atestación se convierte en alteridad y como se ha destacado desde la primera parte del ensayo se prohíbe el lugar de ser fundamento eterno e inmutable, un *sí* que no es exaltado como el cogito o es humillado como en Nietzsche con el anti-cogito. Se trata de una *atestación quebrada* donde la ipseidad unida a la alteridad se atestigua. Para este propósito Ricoeur propone el *trípode de la pasividad* o de la *alteridad*. El trípode está compuesto por: la experiencia del cuerpo propio, la relación del sí con el extraño y la relación del sí consigo mismo o la conciencia.

En la primera afirmación, la del cuerpo propio o la carne, se esboza el concepto de *padecimiento* que es cardinal para la tesis que se ha esbozado durante este ensayo, a saber, la alternativa terapéutica de la identidad narrativa. Reiteradamente se ha utilizado la imagen del agente y del paciente, es decir, del que actúa sobre el paciente que sufre, de esto se puede señalar la correlación entre obrar y sufrir:

Así, tratando de la identidad narrativa, hemos observado que es propio del relato unir agentes y pacientes en el enredo de múltiples historias de vida. Pero habría que ir más lejos y tener en cuenta formas más disimuladas del sufrir: la incapacidad de narrar, la negativa a contar, la insistencia de lo inenarrable, fenómenos que van más allá de la peripecia, siempre recuperable a favor del sentido mediante la estrategia de la construcción de la trama. (Ricoeur, 2006, p.355).

El texto es concluyente para el propósito terapéutico de la identidad narrativa. Es clara la existencia del acontecimiento y como el agente y el paciente toman la decisión de testimoniar para que, como se señalara en la intención de Levi, no vuelva a ocurrir. Pero dar testimonio no es una decisión fácil; algunos que prefirieron olvidar o ignorar lo sucedido, tienen incapacidad para narrar porque el recuerdo les produjo sufrimiento, o adoptaron la negativa de contar e insisten en lo inenarrable de los hechos acontecidos. Justamente, el objetivo de hacer de la identidad narrativa una alternativa de filosofía práctica como forma terapéutica busca hacer un requerimiento para quienes han sufrido el acontecimiento violento por la restauración de su sentido individual y por la memoria colectiva.

El padecimiento del sufriente se comprende como una deshumanización por razón de la acción del agente; e incluye formas de sufrimiento que superan el dolor físico:

Hasta las formas de menosprecio de sí y de detestación del otro, donde el sufrimiento supera al dolor físico. Con la disminución del poder de obrar, sentida como una disminución del esfuerzo por existir, comienza el reino propiamente dicho del sufrimiento. La mayor parte de estos sufrimientos son infligidos al hombre por el hombre. Hacen que la parte más importante del mal en el mundo resulte de la violencia ejercida entre los hombres. (Ricoeur, 2006, p.355).

Un ejemplo paradigmático y hasta incomparable es la violencia sobre las víctimas como los *musulmanes* descritos por Levi, que renunciaron a la vida, al deseo de existir, más que disminuidos anulados por la acción del agente. Aparece aquí la víctima del evento violento sobre la cual se funda el trauma. Hay una renuncia por existir, por un vivir totalmente carente de sentido; Levi relata como algunos tomaron la decisión del suicidio “Humillar, hacer sufrir al “enemigo” era su oficio de cada día; no pensaban en ello no tenían segundos fines: el fin era aquél”. (Levi, 2005, p.576).

Pasando al segundo elemento del trípode de la alteridad, el camino de encuentro hacia el otro consiste en la construcción de un sentido del “otro” a partir del sentido del “yo”. Para Ricoeur el otro es epifanía, el otro no es un extraño, es “mi semejante”, es decir, señala Ricoeur, alguien que como yo dice “yo”:

De una manera o de otra, siempre he sabido que el otro no es uno de mis objetos de pensamiento, sino, como yo, un sujeto de pensamiento; que me percibe a mí mismo como otro distinto de él mismo; que, juntos, miramos el mundo como una naturaleza común; que, juntos también, edificamos comunidades de personas capaces de conducirse a su vez, en la escena de la historia como personalidades de grado superior. (Ricoeur, 2006, p.369).

El otro –señala Ricoeur- me ayuda a agruparme, a fortalecerme, a mantenerme en mi identidad; necesitamos de los otros para ser nosotros mismos decía Agustín de Hipona.

Con el otro, el camino es el del sentido, claro que el sentido entra en crisis cuando el otro es agente de violencia. Esta traslación de sentido, como Ricoeur

la denomina, se realiza cuando el sentido del ego es trasladado a otro cuerpo, que en cuanto que es carne también reviste el sentido del ego: “de ahí el sentido de alter ego en el sentido de “segunda carne propia” (Ricoeur, 2006, p.372) Con la traslación, el otro no es un extraño sino que se convierte en *mi semejante* alguien –señala Ricoeur- que *como* yo, dice yo. El *como* yo significa que el otro de igual forma piensa, goza y sufre. Ahora la idea de traslación no es de carácter epistemológico, es, más bien, la aceptación del otro que es misterio:

Cuando el rostro del otro se alza frente a mí, por encima de mí, no es una aparecer que yo pueda incluir en el recinto de mis representaciones; es cierto que el otro aparece, que su rostro lo muestra, pero su rostro no es un espectáculo, es una voz. (Ricoeur, 2006, p.373).

Durante todo el trayecto del estudio de la identidad narrativa se ha apreciado el contenido ético de la obra de Ricoeur, así, frente al otro del rostro se hace visible la respuesta por el ¿Quién es responsable? Concluye la voz de Ricoeur:

“No matarás”. Cada rostro es un Sinaí que prohíbe matar. En mí termina su trayectoria el movimiento salido del otro: el otro me hace responsable, es decir, capaz de responder. Así la palabra del otro viene a colocarse en el origen de la palabra por la que me imputo a mí mismo el origen de mis actos. (Ricoeur, 2006, p.37).

La tercera afirmación del trípede de la alteridad es la relación del sí consigo mismo o la conciencia. En el foro interior se plantean varios retos para la dialéctica ipseidad y alteridad. Los retos se encuentran en orden a señalar un exceso de sentido si bien cuando hablamos de conciencia se debe discutir la dualidad buena y mala conciencia. El reto de esta dualidad lo entendía Ricoeur desde la atestación cuando se *sospechaba* del testigo o el testigo falso. Sin embargo, ante la duda del testigo se propone la *conminación* o la deuda como requisito de la conciencia. El fenómeno de la conciencia es vinculado por Ricoeur con el de atestación, así lo señala Begué:

El foro interior opera con la atestación en la medida en que ella constituye la instancia de juicio que enfrenta la sospecha en todas las circunstancias en que el sí se designa a sí mismo, sea como autor de palabras, como agente de acciones, como narrador de relatos o como sujeto responsable de sus actos. De esta manera el foro interior se vuelve la atestación mediante la cual el sí-mismo se acepta a sí mismo.

(Begué, 2002, p.357).

La cara de la atestación es el testigo fiable inscrito en la verdad en cuanto que es revelación, la otra cara de la atestación es la sospecha, ésta debe ser superada por la conciencia que borre la duda y lo inauténtico. Para superar la sospecha el foro interior debe tener la capacidad de ser mejor y de aceptar el compromiso con el otro. Así, Ricoeur propone la idea de la conminación o mandato. Para Ricoeur escuchar la voz de la conciencia significa ser conminado por el otro; esta conminación de vivir bien (con el otro) se debe dar en instituciones justas, la conciencia es atestación-conminación:

La elección apropiada a la situación, es reconocerse conminado a *vivir-bien con y para los otros en instituciones justas y a estimarse a sí mismo en cuanto portador de este deseo*. La alteridad del Otro es entonces la contrapartida, en el plano de la dialéctica de los “grandes géneros”, de esta pasividad específica del ser-conminado. (Ricoeur, 2006, p.393).

La voz de la conciencia es ser conminado y responder a la llamada de quien es paciente y sufre el ejercicio violento del poder del agente. Es la responsabilidad con el otro que se me revela como epifanía y clama una respuesta que sólo puede ser auténtica desde el amor del ¡heme aquí!

Se debe concluir de este apartado sobre la responsabilidad que no hay ipseidad sin alteridad. Ciertamente la idea de una filosofía práctica lleva a Ricoeur a postular el mantenimiento de sí. La estima de sí y el respeto de sí se articulan en el despliegue de la ipseidad. Para la filosofía práctica es fundamental la vida buena entendida como la vida de los sujetos o mejor como una unidad narrativa de la vida que puede ser interpretada y resignificada. Pero en esta interpretación del sí irrumpió la atestación que para Ricoeur es el camino de la alteridad: del obrar y el sufrir, de la construcción de sentido del otro y de la conciencia o la voz interior.

4. CONCLUSIÓN

En este ensayo se han delimitado varios aspectos sobre la identidad narrativa; a partir de estas características se ha buscado señalar el fin terapéutico que tiene la *hermenéutica del sí*, en el filósofo francés Paul Ricoeur. En la primera

jornada sobre la dialéctica de la mismidad e ipseidad se discutió cómo se tenía que despejar la reflexión de las tesis fundacionalistas (cogito cartesiano) que se encuentran bajo la pregunta del ¿Qué? por el contrario, la afirmación del sujeto se debe realizar desde la pregunta ¿Quién? porque con esta manera de preguntar se hace referencia a la vida, la acción y al otro. Por tal razón, la pregunta ¿Quién? acompaña toda la reflexión Ricoueriana. Lo que es más importante, con la *hermenéutica del sí* se da una comprensión del mundo a través de la restauración del sentido. Esta restauración de sentido y superación de la pretensión fundante se da mediante la atestación. Atestación aquí significa el poder de decir, hacer y reconocerse personaje de narración. Con la atestación se pregunta ¿Quién? pero bajo la idea del reconocimiento de un *quién* que da testimonio. Esta capacidad de ser testigo es la que lleva a pensar en la posibilidad terapéutica de la narración, el ejemplo privilegiado fue Primo Levi, pero la defensa de la idea terapéutica se encuentra en un sin número de testimonios escritos, orales, visuales que buscan superar el dolor de la violencia ejercida y que tienen la necesidad de visibilizarse como víctimas.

Seguidamente y bajo la idea obtenida de la atestación se entró a delimitar la oposición mismidad e ipseidad. Sobre el *idem*, se encontró la simple designación de lo mismo, la unicidad que es contraria a la pluralidad; aquí la identidad es meramente caracterizada por la identidad numérica, cualitativa y de continuidad ininterrumpida. El tiempo en la mismidad marca una distancia, hay menos recuerdo en la medida en que nos alejamos del evento. Aquí, el tiempo entra como semejanza, separación y diferencia. Para las víctimas el tiempo se convierte en lucha de la memoria para mantener el recuerdo. Ciertamente, bajo la mirada de la mismidad sólo se pregunta por el ¿qué? sin expresar un aspecto importante del sí mismo. Es el *qué* que pregunta por la cosa y no por el agente o paciente que pueden dar testimonio. El *idem* es estructura no acontecimiento y el otro es uno más, hay una exclusión del otro y no se propone la alteridad. Por el contrario, el ¿quién? es la pregunta del *ipse*. El *quién* de las interpelaciones como el *quién* habla, narra, actúa. La ipseidad se explica bajo los componentes del carácter y la palabra dada.

El carácter, donde persiste la ocultación del *idem* y el *ipse*, se comprendió

bajo los elementos de las disposiciones duraderas y las identificaciones adquiridas. En la primera, hay una sedimentación del carácter por la costumbre lo que permite el recubrimiento del *idem* por el *ipse*. La costumbre está constituida por los rasgos del carácter por los que los otros nos reconocen. Con las identificaciones adquiridas lo otro entra en composición de lo mismo. Se va obteniendo en la vida mediante los valores, ideales, modelos, héroes que se incorporan al carácter y que el individuo se reconoce en ellas. Entonces, mediante este reconocerse el sujeto con las identificaciones adquiridas se da un paso esencial para la vía terapéutica y es la capacidad de las identificaciones de cumplir con una función ejemplar para la resignificación del acontecimiento como testigos o de ejemplo para el lector. Además, del sentido de atributo evaluativo que confiere un sentido al que narra o lee al interiorizar la narración, con la palabra el *quién* se individualiza. Si con el carácter hay perseverancia y continuidad con la palabra dada se encuentra fidelidad y constancia en la amistad. Para la idea terapéutica es importante el contenido ético del prometer como principio de libertad.

Desde la dialéctica del *idem* e *ipse* se construye el argumento para la constitución del *sí* en la identidad narrativa. Con esta forma de ver la identidad se piensa la persistencia de la persona a través del tiempo; se entiende que la persona es el sujeto de la acción sea el agente o el paciente. La narración que es válida para la reflexión de la identidad es aquella que tenga contenido y significación. Para comprender el concepto de identidad narrativa se estructuró la pregunta del *quién* como el ¿Quién narra?, ¿Quién lee? y ¿Quién es responsable? En la primera pregunta se encuentra la historia de una vida; la identidad del *quién* es la historia de una vida. En la narración, el sujeto se reconoce a sí mismo, se recolecta a sí mismo en el acto de narrar. Además, en la narración se encontró cómo el narrador se convierte en el “guardián” de la memoria, y cómo a través de la narración y como dispositivo importante para el elemento terapéutico, el *sí* se lanza al conocimiento de *él mismo* a través de la vida examinada, depurada y clarificada para lograr un efecto catártico.

La segunda pregunta ¿Quién lee? proporcionó la importancia del lector que como el narrador tiene la experiencia de examinar, a través del acto de lectura,

la propia vida. El lector debe salir fortalecido de la lectura, hace una interpretación de los mundos de la narración desde la perspectiva de su propio mundo. Así, se introduce el concepto de la voz narrativa que se dirige al lector para interpellarlo. De este modo, al acto de lectura se le adjudicó su vía terapéutica porque si bien la lectura posee un beneficio estético, éste implica, más allá del gozo, la capacidad de modificar al lector, de buscar la resignificación o transfiguración del acontecimiento negativo buscando abrir el mundo al lector, permitiendo configurar su propio mundo como catarsis.

El acontecimiento estalla, sucede, sobreviene. Éste puede ser positivo o negativo. Para el propósito del ensayo fue relevante el acontecimiento negativo ya que éste implica para la alternativa terapéutica, una llamada imperiosa al sentido; el acontecimiento es cumbre de sentido. Las narraciones se enfocan en el acontecimiento fundador que determina la vida de los sujetos, especialmente, por el ejercicio violento del agente sobre el sufriente. Con la inteligencia narrativa se sucede un rescate del acontecimiento, si hay una acción, entonces, se identifica el componente de la acción y el personaje. A mayor narración se obtiene mayor perfil del carácter de los personajes.

Pasar por las variaciones imaginativas implica que la narración se transforma en un laboratorio de sugerencias morales. En suma, para la alternativa terapéutica, la identidad del personaje conlleva a una comprensión o resignificación del acontecimiento; en la narración se transforma en catarsis al construir la historia narrada, que finalmente, hace la identidad del personaje.

Por otro lado, se ha señalado que no todas las narraciones son pertinentes para la reflexión sobre la identidad personal en perspectiva terapéutica. Algunas historias son sencillamente relatos de algunos hechos, precisamente, los argumentos de Ricoeur permiten que se agudice la mirada sobre las narraciones para tener claridad sobre aquellas que impliquen un ejercicio sobre la identidad narrativa y que tengan un componente de sentido y que con ello pueda tener un fin terapéutico. Ricoeur confrontó su tesis de identidad narrativa con la tesis de Dereck Parfit. Bajo la idea de ficciones tecnológicas se critica a Parfit porque el carácter del personaje deja de ser identificable como un *quién* y pasa a ser una cosa manipulable. En las ficciones no

narrativas o tecnológicas se pierde el personaje; existiendo una invariante que es la condición corporal. En Parfit hay una inversión del obrar y del sentir, esta inversión es la técnica o sueño tecnológico: el cerebro representa el ser humano y se convierte en algo manipulable dando un tratamiento impersonal a la identidad.

Durante toda la reflexión se ha señalado la importancia ética de la Antropología de Ricoeur y su Hermenéutica del Sí, desde el primer momento en que irrumpe la atestación hasta la parte final de la obra *Sí mismo como otro*. Con la denominada *pequeña ética* se argumenta sobre la necesidad de la responsabilidad de las acciones que afectan a los otros; aunque la responsabilidad también se visibiliza en la necesidad de la víctima de contar lo sucedido para que, como en Levi, no vuelva a suceder. Alguien cuenta conmigo, por lo tanto, soy responsable. El *contar con* significa preguntar ¿Dónde estás? La respuesta: ¡Heme Aquí!, *sé responsable de* significa el llamado a una respuesta del sujeto. Para Ricoeur no hay ipseidad sin la implicación de la alteridad. Es el ejercicio de una *sabiduría práctica* que del laboratorio de lo imaginario llega hasta las exploraciones del reino del bien y el mal. En la narración tiene lugar el trasvalorar y el evaluar, la lectura se convierte en un lugar de afectación para el sujeto narrador o lector. Así, narrar es desplegar el espacio imaginario para las experiencias de pensamiento en las que el juicio moral se ejerce según el modelo hipotético. Para la alternativa terapéutica es relevante la ética de Ricoeur porque en ella se concentran los elementos para una narración que desde la estima de *sí* y el respeto de *sí* el hombre quiera dirigir su vida, resignificarla y llenarla de sentido mediante la catarsis profunda de su sabiduría práctica.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2005). *Lo que queda de Auschwitz*. El archivo y el testigo. Homo Sacer III. (Trad. Antonio Gimeno Cuspinera, 2000). España, Edición. PRE-TEXTOS.
- Agustin (san). (1996). *Confesiones*. Perú, O.A.L.A.
- Atkins, K. (2007). *Self and Subjectivity*. India, Blackwell Publishing.
- Augé, M. (1998). *Las formas del olvido*. (Trad. Mercedes Tricás). Barcelona, Editorial Gedisa.
- Begué, M.F. (2002). *Paul Ricoeur: La poética de sí mismo*. Buenos Aires, Editorial.Biblos.
- Correira, Joao. (2008) *Ricoeur y la función conceptual de la "identidad narrativa*. Revista de Psicología UARICHA 10. Julio de 2008. p. 74-82. <http://www.revistauaricha.org/>
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. (Trad. Vidal Peña). Madrid, Ediciones Alfaguara.
- Descombes, V. (2007). *A Philosophy of the First-Person Singular*. Revista de Communication Theory 17. International Communication Association. 2007. p. 5-17.
- Esquirol, J. (2005). *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. España, Editorial Herder.
- Frankl, V. (1987). *El hombre Doliente*. Barcelona, Editorial Herder.
- Frankl, V. (2003). *El hombre en búsqueda de sentido*. Barcelona, Editorial Herder.
- Ferrater Mora, José. (2004). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, Editorial Ariel.
- Foucault, M. (2009). *La hermenéutica del sujeto*. (Trad. Horacio Pons). Argentina, F. C. E.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche II*. (Trad. Juan Luis Vermal). Barcelona, Editorial Destino.
- Hume, D. (1984). *Tratado de la naturaleza Humana*. (Trad. Félix Duque). Barcelona, Editorial Orbis.
- León, O. (Ed). (1998). *La identidad personal y la colectiva*. Actas del coloquio de México. Institut International of Philosophie. Universidad Nacional

Autónoma de México.

Levi, P. (2005). *Trilogía de Auschwitz*. (Trad. Pilar Gómez Bedate, 1989). Barcelona, El Aleph Editores.

Locke, John. (2002). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. (Trad. Edmundo O'Gorman). México, F. C. E.

McLean, K. (2008). The emergence of Narrative Identity-The Author Journal Compilation © 2008 Blackwell Publishing Ltd.

Méndez, P. (2005). Revista Nómadas. Vol 11, Enero-Junio 2005. Revista en Línea.

Nagel, T. (2000). *Otras mentes*. (Trad. Sandra Girón). España, Editorial Gedisa.

Nietzsche, F. (1998). *Genealogía de la Moral*. (Trad. Eduardo Ovejero). México, Editorial Porrúa.

Parfit, D. (2004). *Razones y Personas*. (Trad. Mariano Rodríguez González). Madrid, Machado Libros.

Pellauer, D. (2007). *Ricoeur. A Guide for the Perplexed*. New York, Continuum International Publishing Group.

Prada, M. (2007). *Narrarse a sí mismo: Residuo Moderno en la Hermenéutica de Paul Ricoeur*. Revista Folios. Facultad de Humanidades (editor). Colombia, Universidad Pedagógica de Colombia, 2007. p.46.

Prada, M. (2010). *Lectura y subjetividad. Una mirada desde la hermenéutica de Paul Ricoeur*. Bogotá, Uniediciones-Filosofía.

Rabadé, S. (2004). *El empirismo*. Madrid, Ed. Trotta.

Ricoeur, P. (1991). *Narrative Identity*. Revista Philosophy Today. Spring 1991;35.1: Academic Research Library. p. 73-81.

Ricoeur, P. (1996). *Tiempo y Narración III*. (Trad. Agustín Neira). México, Siglo XXI editores.

Ricoeur, P. (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. (Trad. Agustín Neira). Argentina, F. C. E.

Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. (Trad. Agustín Neira). Madrid, Ed. Siglo Veintiuno.

Ricoeur, P. (2008). *Vivo hasta la muerte*. (Trad. Horacio Pons). México, F.C.E.

Ricoeur, P. (Budapest, 2010). *Memory, history, oblivion*. An original text offered

on line on the Fonds Ricoeur website with the authorisation of the Editorial Committee. www.fondsriceur.fr

Rossi, P. (2003). *El pasado, la memoria, el olvido*. (Trad. Guillermo Piro). Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

Rubio, J. M. (2000). *Hermenéutica del sí mismo y narratividad. El problema de la identidad en Paul Ricoeur*. Madrid, Cátedra.

Rudd, A. (2007). *In Defense of Narrative*. *European Journal of Philosophy*, 17:1 ISSN 0966-8373. Blackwell Publishing. p. 60-75.

Sander, P y Pedersen, D. (2009). *Distanciation in Ricoeur's theory of interpretation: narrations in a study of life experiences of living with chronic illness and home mechanical ventilation*. *Revista Nursing Inquiry* 2009. Blackwell Publishing. p. 64-73.

Sánchez, G. (Coordinador). (2008). *Trujillo una tragedia que no cesa*. Bogotá, Ed. Planeta.

Simms, K.(2003). *Paul Ricoeur*. PDA Format.USA: Ediciones Routledge. Taylor & Francis e-library. Amazon Kindle for PC.

Todorov, T. (2002). *Memoria del mal, tentación del bien*. (Trad. Manuel Serrat crespó). Barcelona, Ediciones Península.

Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. (Trad, Miguel Salazar). España, Editorial Paidós.

Wiesenthal, S. (1998). *Los límites del perdón*. (Trad, Carlos Ossés Torrón). España, Paidós Contextos.

Wood, David. (2000). "Interpretando la Narrativa" en *Con Paul Ricoeur Indagaciones Hermenéuticas*. Valdés Mario (Coordinador). España, Monte Ávila Editores.

