

# La identidad narrativa ¿legitimadora de un individualismo exacerbado o apertura a la comunicación dialogal?

## En el marco de la identidad y la diferencia

La propuesta de buscar la identidad en el ámbito de lo humano ha estado marcada por un contrapunto, casi de manera inevitable, vinculado a una característica de la acción humana que busca esa identidad: la diferenciación creativa que es fruto de la imposibilidad de determinación *a priori*, de un elemento no determinable como es el sujeto humano.

La identidad y la diferencia forman un conjunto dialéctico desde los orígenes del pensamiento filosófico, en los cuales, admirados por los cambios y la permanencia de las cosas, intentaron buscar los principios de los mimos. Desde esta perspectiva podemos leer la relación entre Heráclito y Parménides, entre Platón y Aristóteles, y muchas otras que se han dado a lo largo de la historia de la filosofía.

Al aplicar esta dialéctica a la acción humana, en el ámbito de lo personal o esfera de lo privado, se han marcado las tendencias amorfas o estructuradas de la personalidad o de la conducta; tendencias que no rompen definitivamente la dialéctica pero que la inclinan fuertemente para lograr objetivos que van más allá del ámbito privado, que Rojas ha denominado el hombre *light*.

Dando un salto de la esfera de lo privado a lo público, las fuertes identidades grupales o nacionales, han sido sucedidas por otras más difusas como en una especie de retorno sucesivo y superador de sus propias emergencias. Comentando la reaparición de los nacionalismos, Umberto Eco señala en un diario de Roma: «cuando pensaba que los habíamos sepultados por completo, me di cuenta que en el entierro nuestros hijos llevaban flores para homenajearlos».

Esta dialéctica también se vive al plano religioso, con el paso de formas de expresión más identitarias de los grupos religiosos a formas de expresión más ecuménicas. Esta sucesión de formas ha complicado la existencia de

los mismos grupos y su consecuencia es la atomización de las expresiones, reduciéndolo en algunos casos a la esfera de la vida privada, sin ninguna dimensión comunitaria o, por el contrario, el intento de imposición social de las normativas religiosas.

Las ciencias, que son obra de los hombres y de las comunidades, han dialectizado la razón para hacerla moderna, con predominio de las ciencias duras y sus métodos epistemológicos, o pos-moderna, con predominio de las ciencias del espíritu y los procesos simbólicos de develación de la verdad. La ortodoxia científica ha buscado instaurar un pensamiento único adueñándose de la palabra y de su uso polemizando con los diversos “relativismos”, que ha liberado la palabra y su uso, intentando debilitar el pensamiento para que el mismo se abra a otros discursos.

### **Diversos modos de identidad**

La identidad puede ser considerada una tautología metafísica, en cuyo caso no se agrega nada ni conceptualmente ni realmente, o también puede ser considerada como una realidad analógica, en cuyo caso se hace necesaria una cierta referencia a algo que podría ser tenido como referente principal<sup>1</sup>.

Asumiendo esta segunda perspectiva, la identidad se refiere, en primer término, a la identidad numérica, o en la cantidad, de la misma cosa a través del tiempo y las diversas apariencias, recurriendo para ello a pruebas de identificación de las cosas en discusión. Un segundo modo de hablar de identidad lo asignamos a la cualidad: nos referimos a un parecido extremo de las cosas que resultan fácilmente intercambiables, sin pérdida semántica.

---

<sup>1</sup> Sobre la analogía y su referencia a algo uno, cf. R. Cúnsulo, “Analogía y Responsabilidad para una hermenéutica jurídica”, *Studium. Filosofía y Teología* 10 (2001)221-229. En la p. 223 decimos que: «A estos diversos modos de ser en lo entitativo corresponde los diversos modos de predicar porque la diversidad es un agregado, real o de razón, al ser del ente. Esta razón, que es un concepto de la inteligencia, capta aquello por lo cual es diverso y también aquello por lo cual es la misma y en la predicación (en la asignación del nombre) lo expresa. Los diversos modos de ser tienen una relación entre sí que puede ser limitado, determinado o indeterminado, de acuerdo con el modo de aplicar la razón a los diversos entes, en la cual se fundamenta los dos grandes modo de la predicación análoga: la de proporción y la de proporcionalidad. En la primera se remarca más la semejanza que la diversidad, en la segunda más la diversidad que la semejanza. La analogía del discurso manifiesta la analogicidad de la realidad, que nos desafía a la trabajosa búsqueda de acuerdos en pos de la verdad».

Un tercer modo, conjuga cantidad y cualidad, en la cual nos referimos al proceso de desarrollo en la cual queda atestiguada la continuidad entre el primero y el último estado de desarrollo, salvando la discontinuidad en algunos procesos secundarios; puede darse en el plano individual u organizacional.

Insertada en un modelo epistemológico de conjugación, la historicidad de la comprensión humana ha buscado en la dialéctica de lo uno y lo múltiple la comprensión del sujeto histórico y en este ha marcado una distinción entre mismidad e ipseidad para señalar dos aspectos de su identidad<sup>2</sup>: consigo mismo y en relación al otro. Para la comprensión histórica se han buscado dos modelos de relatos o de identidades: reflexiva o narrativa<sup>3</sup>.

### La identidad narrativa: ¿forma al sujeto?

Cuando abrimos el interrogante ¿quién? estamos tratando de determinar la identidad de un individuo o de una comunidad que ha desarrollado una acción, porque se trata de la identidad de un agente. La respuesta nos lleva a la configuración más individual de la “personalidad” de una comunidad, a la cual le asignamos un nombre propio o la reconocemos en ese nombre.

¿Quién eres tú? La manifestación de quién es alguien se halla implícita en el hecho de que, en cierto modo, la acción muda no existe, o si existe es irrelevante; sin palabra la acción pierde su actor, y el agente de los actos sólo es posible en la medida que es, al mismo tiempo, quien dice las palabras, quien se identifica como el actor y anuncia lo que está haciendo, lo que ha hecho o lo que trata de hacer<sup>4</sup>.

Como dice Dante en toda acción lo que intenta principalmente el agente es manifestar su propia imagen (*De Monarchia*, I, 13). También Hannah

---

<sup>2</sup> Sería posible hacer una referencia a los trascendentales de santo Tomás *unum* y *aliquid* para comprender estas categorías desde la metafísica clásica. *De Ver.*, q. I, a. 1.

<sup>3</sup> Las discusiones más intensas han girado en torno a cuestiones metodológicas, conceptuales y de contenido referidas a la relación entre lo contextual y supracontextual. Cf. D. MICHELINI, “Identidad narrativa e identidad reflexiva”, en *Actas de la Primeras Jornadas*. Grupo Ratio, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2002, versión digital.

<sup>4</sup> H. ARENDT, “Labor, trabajo y acción”, en *De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós, 1995, p. 104.

Arendt manifiesta la dificultad que tiene la persona para autorevelarse a sí misma en un instante, porque la imprevisibilidad de la acción humana y del entramado en el que se inserta hace que esta cualidad haga de la acción humana una pro-ductora de historia y en su relato cumplido se conoce la identidad definida del sujeto. Según Ricoeur, para Arendt sólo «la historia narrada dice el quién de la acción. Por tanto, la propia identidad del quien no es más que una identidad narrativa»<sup>5</sup>.

La productividad del sentido histórico de la narración en el pensamiento de Arendt alude principalmente al sujeto individual, que es quién hace y cuenta historias, en la cual se destaca el héroe. En las historias que forman el espíritu de un individuo y de un pueblo son estos héroes los que imprimen un carácter básico. No obstante este elemento básico, el entramado de acciones en las que se desarrolla la historia de los sujetos y de los pueblos marcan una referencia incesante a los demás. La relación de subjetividades en la trama de la historia, que en Levinas y en Buber está fuertemente marcado el “entre”, es la puerta que Arendt abre para que no se hable de “espíritu del pueblo” a la manera totalitaria, en la cual se evita la identidad reflexiva o moral<sup>6</sup> por los cliché — normas — impuestos por el único capaz de narrar historias, o las denominadas historias oficiales, sino admitiendo al otro y aparición en el mundo no como mera apariencia.

Si bien en la metafísica clásica de Agustín<sup>7</sup> el objeto de pensamiento es siempre una representación y, por tanto, indica una ausencia, ésta no es absoluta sino que de alguna manera existe en la mente del sujeto pensante. La ausencia absoluta en el plano teórico se convierte en negación existencial del otro. En Ricoeur esta alteridad es necesaria incluso para conocer al sí mismo, porque la acción necesita ser relatada y el relato depende de la mimesis o imaginación creadora, es decir, objetiviza fuera de sí mismo para generar el *mythos*.

Para Ricoeur, construimos nuestra identidad narrativamente, siguiendo, por así decir, un modelo lector. En este sentido, hablar de la identidad

---

<sup>5</sup> Me parece que Ricoeur hace referencia al siguiente texto: «El hecho de que toda vida individual, entre el nacimiento y la muerte, pueda a la larga ser relatada como una narración con comienzo y con fin, es la condición prepolítica y la prehistoria de la historia (History), la gran narración sin comienzo ni fin». (H. ARENDT, *Ibid.*, p. 105)

<sup>6</sup> Se trata del pensar la acción que vincula lo sensible y ultra sensible y no de un pensamiento teórico de realidades ausentes o con imposibilidad de existir, como lo ha intentado la metafísica kantiana.

<sup>7</sup> S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XI.

narrativa supone casi una teoría o una concepción de la lectura, o dicho en otros términos, del sujeto humano como lector.

La argumentación de Ricoeur tiene dos partes diferenciadas. En primer lugar, tal y como había señalado en el volumen tercero de *Tiempo y narración*, sostiene que siendo la vida humana temporalidad, el tiempo humano se constituye a través de la intersección del «tiempo histórico» y del «tiempo de ficción» (epopeya, drama, novela, etc.). El análisis de esta cuestión le lleva a afirmar — como ya hemos destacado —, que la comprensión de uno mismo está mediatizada por esa recepción conjunta de los relatos históricos y de los de ficción. Es pues la lectura, la actividad de leer — en su sentido tanto literal como metafórico — el medio por el cual nos interpretamos a nosotros mismos. Leyendo vamos re-figurando el personaje que somos, escuchando relatos y narraciones mejoramos nuestra capacidad para comprendernos a nosotros mismos en las diferentes etapas de nuestras vidas.

Sin embargo, este análisis no profundiza en la pregunta por la identidad. Deja a este concepto sin mayores precisiones. Y precisamente en un libro posterior — *Sí mismo como otro* — Ricoeur dice que la afirmación de que el hombre es capaz de acción indica mucho más que afirmar su condición de agente, pues «el agente del cual depende la acción, tiene una historia»; es «su propia historia». Como productores de acciones, somos agentes; pero también somos personajes, porque nuestras acciones tienen relación con nuestra biografía y con las historias que vivimos, con las cosas que nos ocurren. De acuerdo con esta idea, para Ricoeur la *identidad personal* sólo se puede pensar dentro de «la dimensión temporal de la existencia humana»

*La identidad narrativa*, sea la de una persona o la de una comunidad, es el espacio interpuesto entre historia y ficción. En efecto, las vidas humanas son más legibles cuando son interpretadas en función de las historias que la gente lee y cuenta a propósito de ellas. Estas historias de vida se vuelven más inteligibles cuando se les aplican modelos narrativos — tramas tomadas de la historia propiamente dicha o de la ficción (drama o novela). En este sentido, como decíamos antes, la comprensión de sí es una interpretación, y la interpretación de sí encuentra en la narración una mediación privilegiada a través de la historia y la ficción<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> BÁRCENA – MÉLICH, *Paul Ricoeur: Educación y narración*. <http://www.relatocorto.com/ricoeur.htm>

## Identidad o identidades narrativas

La identidad narrativa no sólo es comprendida como, al modo de Ricoeur, historia y ficción configuradora del sujeto cuyas acciones son imprevisibles, sino también como el orden narrativo de una vida que como búsqueda del bien tiene que articularse con las prácticas sociales de una comunidad, en cuyo seno sólo pueden alcanzarse los bienes *internos*, y la pertenencia a una narrativa colectiva, a una tradición moral, que es la única que puede suministrar valores últimos.

La vida personal sólo puede tener sentido, según MacIntyre, si puede ser narrada “como un todo”, de forma que aparezca en ella el *fin último* de la narración. Las características del fin último de la vida humana tienen que ver fundamentalmente con los bienes internos de una comunidad, en cuanto *bienes para mí*, y con un *telos*, interpretado como el bien *para todos*<sup>9</sup>.

Esta visión de la identidad narrativa pone de manifiesto que «una vida virtuosa sólo puede desarrollarse en el marco de las *prácticas*<sup>10</sup> de una comunidad, puesto que sólo en ellas pueden alcanzarse los *bienes internos*»<sup>11</sup>.

Pero podríamos preguntar a quien sostiene esta visión de la identidad narrativa: ¿La construcción de estos ámbitos pequeños de comunidades locales pueden ser una solución efectiva y aceptable en épocas de globalización, en las que el multiculturalismo, la diversidad, la heterogeneidad

---

<sup>9</sup> D. MICHELINI, *Identidad narrativa e identidad reflexiva*.

<sup>10</sup> En su obra *Tras la virtud*, Madrid, Cátedra, 1987, p. 233, MacIntyre entiende por *práctica*, «cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente».

<sup>11</sup> Hay una diferencia importante entre lo que MacIntyre denomina *bienes internos* y *bienes externos*. *Tras la virtud*, p. 237: «Es característico de los bienes externos que, si se logran, siempre son propiedad y posesión de un individuo. Además, típicamente son tales que cuanto más tenga alguien menos hay para los demás. [...] los bienes externos son típicamente objeto de una competencia en la que debe haber perdedores y ganadores. Los bienes internos son resultado de competir en excelencia, pero es típico de ellos que su logro es un bien para toda la comunidad que participa en la práctica...».

y el conflicto aparecen como elementos constitutivos de las sociedades pluralistas y democráticas de Occidente?

Para dar una respuesta tenemos que agregar una dimensión hermenéutica del propio relato vital.

Comprenderse mejor a sí mismo, comprender mejor a los demás y vivir una vida con sentido implica tanto realizar una permanente tarea hermenéutica como así también tener presente la ineludible necesidad de justificación frente a sí mismo y frente a los otros en vista de la pluralidad, diversidad y heterogeneidad de valores y normas en las distintas comunidades históricas y culturales. Por lo demás, las elecciones individuales y las decisiones personales, con las que voy configurando mi identidad, no son productos hechos, objetivos, externos, sino que se van constituyendo intersubjetivamente a través de la reflexión: lo que hemos heredado constituye sólo el punto de partida, no el criterio de nuestra identidad. La búsqueda de sí mismo — sea de una persona o de una comunidad — es un proceso intersubjetivo infinito que se configura reflexivamente y, en parte, supracontextualmente. *Mi* identidad y *nuestra* identidad son siempre una identidad interpretada e intersubjetivamente constituida. Hay, por cierto, una dimensión que es, indiscutiblemente, contextual, e implica justificar lo que considero valioso o lo que da sentido a mi vida en el contexto de una comunidad y de una tradición. Pero esta identidad narrativa personal y comunitaria no es todo<sup>12</sup>.

Para acceder y dar cabida a otras narraciones que pertenezcan o no a la misma tradición se hace necesario recurrir a la razón en su forma dialogal y simbólica de proceder, como dice Gadamer<sup>13</sup>, para alcanzar la comprensión del otro en su propia narración.

Este modo de comprensión de la identidad se refiere a la comprensión del mismo sujeto que, según Ricoeur, se comprende en el otro, en tanto que

---

<sup>12</sup> MacIntyre, *Tras la virtud*.

<sup>13</sup> «Si queremos comprender, debemos aceptar la alteridad del texto», H. G. GADAMER, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1993, p. 335.

precisamente *otro que él mismo* (autre que lui-même); la identidad no se resuelve en la individualidad del sujeto o de la tradición sino en el entramado de sujetos y tradiciones de las diversas comunidades humanas<sup>14</sup>.

### Las narraciones y el diálogo

Las narraciones pueden ser tantas como narradores encontremos, cada sujeto es narrador de su propia historia en la cual pueden intervenir personajes y acciones ajenas en cuanto éstas afecta la propia narración o historia. ¿Este modo de plantear las narraciones atomizaría la historia como gran relato, tal como la concebía Hegel y el hegelianismo de principios del siglo XX? Los metarelatos históricos dejaban sin voz a dos tipos de actores: los pequeños y los vencidos. El gran relato, en general, es epopéyico y tiene la finalidad pedagógica de forjar el espíritu del pueblo y de exaltar los valores “universales” de la propia cultura que funcionan como criterios de legitimación para la aplicación de los mismos a quienes no participen de ese espíritu o sean contrarios al mismo. Nietzsche señaló dos modos de imposición de las propias condiciones de vida a los otros: la fuerza y la moral. El metaretrato justifica la asimetría de la relación y la dominación, ya sea por la superioridad de los héroes o de la raza o de la elección divina o de los principios morales.

La supuesta pulverización del gran relato da la posibilidad de devolver la palabra a aquellos que se les había quitado y la función pedagógica de colocar en simetría y «en una mesa redonda» a los participantes del mismo. En esta mesa donde se cuentan historias tiene su sentido la mediación del diálogo que efectivamente da la palabra a todos y en el cual se respeta la prioridad de la pregunta (marcando el interés de los interlocutores por el otro y la manifestación de la propia ignorancia)<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> P. RICOEUR, *Diccionario Hermenéutico*. Bilbao, Universidad Deusto, 2001, p. 328: «La alteridad del locutor dirigiéndose a mi — alteridad del agente con quien yo lucho y coopero-, la alteridad de las otras historias en las cuales las mías están entrecruzadas, alteridad de las responsabilidades entremezclada en el corazón de la imputación responsable».

<sup>15</sup> «Una pregunta auténtica indica, según Gadamer, una ignorancia de la que se es consciente y que, con la pregunta misma, se procura remediar. El que pregunta no es un ignorante en todo sentido. Hay que saber muchas cosas para preguntar con acierto; porque toda pregunta tiene un sentido, una orientación, que sitúa lo pre-



En el diálogo se hace posible la dinamización de la propia identidad en búsqueda de las identidades que constituyen el complejo mundo de interrelaciones en el cual la globalización ha colocado a todos los sujetos históricos. La riqueza de la narración contribuye a no enajenar en lo absoluto al sujeto y la diferencia permite un proceso de discernimiento en el propio modo de relatarse para no quedar aislado en particularidades absurdas.

En el relato la identidad se abre a la posibilidad porque el relato es siempre inacabado, porque sugiere una imagen al otro de sí y porque da espacio a la libertad.

Podríamos concluir nuestro aporte con unas palabras de Ortega y Gasset:

---

guntado bajo determinada perspectiva. La pregunta avanza en terreno donde no se sabe y, con este aventurarse en lo que desconoce, abre la cosa; abrir significa no fijar todavía una respuesta, sino equiparar por un momento el pro y el contra, una respuesta y otra. Esta apertura de la pregunta es limitada, tiene un horizonte. Es decir que, para cada pregunta, hay un número limitado de respuestas posibles. Al plantear correctamente la pregunta se fijan los presupuestos en que se apoya y desde ellos se mira en dirección a lo abierto. Las respuestas que se encuentren se ubicarán siempre dentro del horizonte abierto por la pregunta, por eso es tan importante la búsqueda de nuevas preguntas, aún más que la de nuevas respuestas. Pues llega un momento en que, si las preguntas no se renuevan, las respuestas se agotan. Además de abrir del tema, la pregunta sienta los presupuestos sobre los cuales se fundamentarán las respuestas. En las preguntas se contienen los fundamentos del saber. Por eso, no se puede preguntar correctamente sin un previo conocimiento, al menos implícito, de los principios de un saber. Saber es, a fin de cuentas, juzgar que algo es correcto y lo contrario incorrecto. Para que un saber sea consumado, debe contestar a las objeciones en contrario. Pero esto supone, como hemos visto, la apertura previa del preguntar, en lo cual considera los argumentos en pro y en contra. El preguntar es de por sí ametódico. La pregunta nos llega como ocurrencia, esto es, más que suscitarla, la padecemos; se nos impone desde el suelo de las opiniones previas, pues hay "algo" que se resiste a integrarse a ellas. El arte de preguntar es más difícil que el de razonar, porque supone mantener en pie las preguntas, mantener el sentido abierto: tal apertura provisional es quizás lo más difícil de lograr. Tenemos una inclinación poderosa a abalanzarnos sobre una respuesta o bien a permanecer en una duda indolente y despreocupada. Es preciso, pues, para poder comprender un texto, ganar el horizonte hermenéutico del preguntar, que es algo diferente a situarse en el lugar del autor. De este modo Gadamer supera la fundamentación psicologista de la comprensión en aras de una fundamentación hermenéutica de la misma». L. LABORDE, *El problema de la verdad con relación a la historia a la luz de Verdad y Método de H. G. Gadamer* (manuscrito), Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Buenos Aires, p. 75.

Para averiguar la razón de nuestro ser, o lo que es igual. Por que somos como somos [...] Simplemente contar, narrar que antes fui el amante de esta o aquella mujer, que antes fui cristiano, que el lector, por sí o por los otros hombres de que sabe, fue absolutista, cesarista, demócrata, etc. En suma, aquí el razonamiento esclarecedor, la razón, consiste en una narración. Frente a la razón pura físico-matemática hay pues una razón narrativa [...] La vida sólo se vuelve algo transparente ante la razón histórica<sup>16</sup>.

Rafael R. Cúnsulo OP  
Universidad del Norte  
Santo Tomás de Aquino

---

<sup>16</sup> J. ORTEGA Y GASSET, "La historia como sistema" (en *Obras VI*, Madrid, Alianza, 1983, p. 50).