

PRETEXTOS Y CONTEXTOS DE LA IDENTIDAD*

Vicente Sanfélix Vidarte. Universidad de Valencia

Por tanto, al igual que las personas, los acontecimientos e instituciones deben ser observados en su discurrir a través del tiempo para ser comprendidos. Su situación en cualquier momento particular en el tiempo no es inteligible si no la contemplamos sobre el telón de fondo de sus antecedentes históricos.

A. Toynebee

1. Introducción: Metáfora y persona

Nietzsche consideró los conceptos metáforas gastadas¹. Tomada literalmente, esta tesis resulta fácilmente objetable. El uso metafórico de una expresión sólo es posible por contraposición a su uso regular no metafórico. Necesariamente éste pre-existe a aquél. Si por concepto entendemos el significado de ciertas expresiones, entonces los conceptos no pueden ser metáforas porque las metáforas ya presuponen la existencia de los conceptos. Pero a buen seguro que Nietzsche podría decir contra semejante confutación que la misma resulta sencilla, demasiado sencilla.

En efecto, cuanto acabamos de decir puede ser cierto si nuestro problema es cómo se crean las metáforas cuando ya disponemos de un lenguaje, cuando el hacedor de metáforas, el poeta, ya tiene a su disposición un elenco de expresiones, con significados dados, con el que producir su obra. Y éste, ciertamente, no es el problema que a Nietzsche le interesaba. Su problema era, más bien, genealógico: ¿cuál es el origen del lenguaje?, ¿cuál el del conocimiento?

Si tenemos en cuenta que éste era el problema de Nietzsche², quizás debiéramos concluir que no hay que tomar su tesis sobre el conocimiento y el lenguaje de un modo literal. La tesis que afirma el carácter metafórico de los conceptos bien podría ser ella misma una metáfora. Y entonces, lo que Nietzsche nos estaría diciendo sería: el origen del lenguaje y del conocimiento fueron procesos semejantes al proceso por el que, cuando ya disponemos del lenguaje y de conocimiento, acuñamos una metáfora.

Libre así de aquella objeción que la condenaba poco menos que al sinsentido, todavía podemos preguntarnos por la verosimilitud de la tesis nietzscheana. Pero ¿cómo valorar ésta? Con el origen del conocimiento y del lenguaje ocurre como con el origen del mundo. Es imposible que nosotros estuviéramos allí para ver cómo se produjo. Del mismo modo

¹ Cfr. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Obras Completas*, Prestigio, Buenos Aires, 1970, vol. I, p. 546 y ss.

² Problema, por lo demás, antiguo, puesto que puede retrotraerse hasta el *Cratilo* de Platón. Más cercana de Nietzsche estaban las obras de Étienne Condillac, *Essai sur l'origine des connoissances humaines* y de Johann Gottfried von Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* en las que Ch. Taylor ve las concreciones paradigmáticas de dos tradiciones enfrentadas a propósito del problema del significado. Cfr. Ch Taylor, «La importancia de Herder» en *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 115 y ss. Sin duda habría que alinear a Nietzsche en la tradición «expresivista» de Herder y no en la «nominativa» de Condillac.

en que somos, y no podemos dejar de ser, seres intramundanos, somos seres intralingüísticos e intraepistémicos. Nuestro nacer es un venir al mundo, un mundo del que forman parte los lenguajes que nuestros mayores hablan y los conocimientos históricamente acumulados.

No podemos observar el origen del lenguaje y del conocimiento, como no podemos observar el origen del mundo. Lo que sí podemos hacer en cosmología es observar el nacimiento de alguna parte del mundo, de una estrella por ejemplo, e intentar, a partir de tan escuálida base empírica, conjeturar algo a propósito del origen de la totalidad. Y hay a nuestra disposición recursos análogos para ese otro cosmos que constituye el universo cognitivo y lingüístico. Uno de ellos, estudiar el efectivo proceso de una innovación lingüístico-epistémica, la génesis por ejemplo de una teoría científica.

Pues bien, creo que cuando uno se aplica a semejante tarea lo que encuentra es evidencia muy favorable a la concepción nietzscheana. A título de ilustración consideremos el caso, sin duda privilegiado, del darwinismo. ¿Acaso no es su teoría de la selección natural una prosopopeya gigantesca? ¿No está Darwin explicando la variedad biológica que en la naturaleza observamos por analogía a como el hombre produce sus variedades domésticas? ¿No es su teoría, entonces, el resultado de una traslación —*metaphorá*— al orden natural de los procesos que acontecen en otro ámbito diferente: el de la cría artificial?

Sin duda. Así nos lo confirma en su *Autobiografía*³ cuando explica el camino que le condujo a su teoría. Pero especialmente interesante, por el grado de autoconciencia metodológica que manifiesta, es lo que puede leerse en el mismo *Origen de las especies*: «En el sentido literal de la palabra —nos dice—, indudablemente, *selección natural* es una expresión falsa; pero ¿quién pondrá nunca reparos a los químicos que hablan de las afinidades electivas de los diferentes elementos? Y sin embargo, de un ácido no puede decirse estrictamente que elige una base con la cual se combina preferentemente. Se ha dicho que hablo de la selección natural como de una potencia activa o divinidad; pero, ¿quién hace cargos a un autor que habla de la atracción de la gravedad como si regulase los movimientos de los planetas? Todos sabemos lo que significan e implican tales expresiones metafóricas...»⁴.

Es decir, que para satisfacción de los nietzscheanos tenemos aquí la confesión, por parte de uno de los mayores espíritus científicos de la historia de la humanidad, del carácter metafórico que tiene la expresión central de su teoría. Y no contento con ello, y por si con el uso se nos hubiera olvidado el origen igualmente metafórico de otras expresiones igualmente centrales en el ámbito de otras teorías científicas, nos recuerda los casos de la fuerza de atracción o de la afinidad electiva entre los elementos.

En este último ejemplo, un nietzscheano podría dar aún una vuelta más a la tuerca. Al fin y al cabo, la concepción «elemental» de la realidad física ya supone otra metáfora, precisamente esa metáfora omnipresente en nuestra tradición por la que se concibe la realidad física como un libro. Recordemos si no, con Platón, que el elemento por antonomasia —en griego: «*stoijéion*»— es la letra con la que componemos nuestras palabras⁵.

Dicho lo dicho, supongo que no podrá extrañarse nadie de que cuando los filósofos y los científicos han intentado comprender la realidad humana hayan hecho lo que cuando han intentado captar la naturaleza de la realidad física: forjar un conjunto de metáforas que les

³ Cfr. Ch. Darwin, *Autobiografía*, Alta Fulla, 1987, pp. 109-10.

⁴ Cfr. Ch. Darwin, *El origen de las especies*, Ediciones Petronio, Barcelona, 1974, vol I p. 129-30. Cito por esta traducción de J. (Joan?) Fuster porque tiene el mérito de no ceñirse a la primera edición del *Origen*, en la que este texto no aparece.

⁵ Cfr. *Timeo* 48 b.

ayudaran en semejante tarea⁶. En cierto modo, ocurre aquí algo análogo a lo que pasaba con la concepción «elemental» de la naturaleza física; que estamos moviéndonos en un campo especialmente propicio para el florecimiento de lo metafórico, pues el terreno mismo de la discusión es todo él, en su conjunto, el resultado de una formidable metáfora: la concepción personal de los seres humanos.

El uso ha gastado hasta tal punto esta metáfora, que nosotros no experimentamos extrañeza ninguna cuando utilizamos el término «persona». Los individuos de la especie humana constituyen su referencia primera e inmediata⁷. No siempre fue así. Todavía San Agustín, a principios del V siglo de nuestra era, manifestaba su perplejidad ante un vocablo al que calificaba de «término muy genérico»; y concluía que era un «parto de la necesidad» para «discurrir sobre lo inefable» y «expresar de algún modo lo que es imposible enunciar»⁸. Y es que el santo africano vivía el final de aquella época prístina, que quizás con su magisterio él más que nadie ayudó a clausurar, en el que una metáfora viva estaba creando el sentido que para nosotros ha devenido ordinario.

En efecto, el término latino «persóna», como su equivalente griego «prósopon», significaba fundamentalmente la máscara con que el actor se cubría la cabeza y con la que hacía resonar la voz⁹. Pues bien, algunos de los formidables problemas con los que los primeros pensadores cristianos tuvieron que enfrentarse eran los cristológicos y trinitarios: ¿Cómo conciliar el monoteísmo con la divinidad de Cristo? ¿Qué relación hay entre éste y el Padre? ¿Cuál es la naturaleza de uno y otro?... Fue precisamente para afrontarlos por lo que apologistas como Justino o Teófilo de Antioquía apelaron a la metáfora de la persona. El Padre era lo incircunscrible, lo inefable. Por contraposición, Cristo era la cara (prósopon) del Padre Señor del universo, su manifestación circunscrita, limitada y nominada. Sólo Él, Cristo, era persona¹⁰. Pronto, sin embargo, la calificación personal se amplió hasta alcanzar a las tres figuras de la trinidad, cristalizando la ortodoxia, ya desde Tertuliano e Hipólito, en la celeberrima fórmula: *Una substantia et tres personae*, equivalente latino de la fórmula griega *mia ousía, tres hypostáseis*.

La metáfora, la creación de un nuevo sentido mediante la traslación de un término a un ámbito al que hasta ahora no se aplicaba, en este caso el teológico¹¹, terminó por extenderse a la concepción de la realidad humana, al fin y al cabo *Imago Dei*. Una imagen en cuya explicitación iba a brillar deslumbrante el genio agustiniano.

2. La identidad textual

Desempolvada la genealogía de nuestra concepción personal de los seres humanos ¿podrá extrañar que se defienda el carácter narrativo de nuestra identidad? Las personas son

⁶ Y así nos los encontramos lidiando, por ejemplo, con el modelo del piloto y su navío para entender la constitución psico-física de los seres humanos. Cfr. Aristóteles, *De Anima* 413a o R. Descartes, *Meditations* AT. VII p. 81 —o con la metáfora de la república o la del ojo para fijar la naturaleza del alma o del yo. Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Selby-Bigge p. 261 y L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.633.

⁷ Cfr. la entrada «persona» en el *Diccionario de la lengua española* de la Real academia española, Espasa Calpe, Madrid, 1994, vol II, p. 1583.

⁸ Cfr. San Agustín, *De Trinitate*, Obras completas, BAC, Madrid, 1985, vol V. VII, 4, 7-8-9

⁹ Cfr. la entrada «persóna, ae» del diccionario latino-español de Agustín Blázquez, Editorial Sopena, Barcelona, 1982, Tomo II, p. 1243. También la entrada «persona» del *Diccionario de Filosofía* de J. Ferrater, Alianza, Madrid, 1979, vol III, p. 2550 y ss.

¹⁰ J. Daniélou, «La Personne chez les pères grecs» en I. Meyerson (ed.), *Problèmes de la personne*, Mouton, París, 1973, pp. 113-22

¹¹ Cfr. P. Hadot, «De Tertullien à Boèce. Le développement de la notion de Personne dans les controverses théologiques» en I. Meyerson, *Op. cit.*, pp. 124 y ss.

personajes. *Dramatis personae* del gran teatro del mundo, podríamos decir recordando a Calderón.

La tesis es antigua. Incluso antes de que el cristianismo sancionara la concepción personal de lo divino y de lo humano, se la puede encontrar formulada en la obra de pensadores estoicos como Epicteto: «Acuérdate —nos dice en su *Manual*— que conviene que representes la parte que te ha querido dar el autor de la comedia»¹². Notemos que esta fórmula Epictetiana no es tanto una descripción —somos personajes— cuanto una admonición —debemos recordar que somos personajes—.

Esta doble dimensión, ontológica y normativa, es igualmente consustancial a las concepciones narrativas de la identidad personal que han ido saliendo a la palestra de la discusión, en filosofía y en las ciencias sociales y humanas, desde principios de la penúltima década.

En efecto, como J. Bruner nos recordara, la teoría psicoanalítica fue uno de los primeros campos desde los que empezó a forjarse la nueva concepción narrativa del yo¹³. Paul Ricoeur explicita la conexión: «... la experiencia psicoanalítica pone de relieve el componente narrativo... por la finalidad misma del proceso de curación, que consiste en substituir retazos de historias a la vez ininteligibles e insoportables, por una historia coherente y aceptable, en la que el analizado pueda reconocer su ipseidad»¹⁴. Si Epicteto decía a sus coetáneos sois personajes y debéis recordarlo, ahora parece que debamos escuchar esta otra advertencia: debéis ganar una identidad narrativa si queréis evitar una condición mórbida.

Y un mensaje parecido, sólo que de alcance más general puesto que no nos atañe *qua* individuos sino *qua* miembros de una determinada cultura y sociedad, está contenido en las teorías narrativas de la identidad personal elaboradas por comunitaristas como Alasdair MacIntyre o Charles Taylor.

El primero de ellos lo expresa con toda rotundidad. Una denuncia —«... la unidad de la vida humana se nos torna invisible... la vida termina por parecer una serie de episodios sin conexión, en una liquidación del yo característica... de los modos de pensamiento y práctica de la modernidad»¹⁵— apoyada sobre una tesis ontológica —«No hay forma de encontrar mi identidad... en la continuidad o discontinuidad psicológica del yo. El yo habita un personaje cuya unidad se produce como unidad de un personaje... el concepto de persona es el de un personaje abstraído de una historia»¹⁶—.

Nos las tenemos, por consiguiente, con una tesis tremendamente compleja. La concepción narrativa de la identidad personal, siendo una tesis ontológica, es igualmente y de manera esencial una tesis práctica. Nos recomienda hacernos lo que somos, de conformidad con la fórmula que, al decir de Simmel, sigue toda ética que se pretende metafísicamente fundamentada¹⁷. Evaluarla críticamente exige entonces empezar por clarificar su aspecto ontológico, pues de la verosimilitud de éste depende críticamente la verosimilitud global de

¹² Epicteto, *Manual*, #XVII.

¹³ Cfr. J. Bruner, *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*, Alianza, Madrid, 1991, pp. 110 y ss. Bruner alude a trabajos de Roy Schafer, Donald Spence y David Polonoff.

¹⁴ P. Ricoeur, *Temps et récit 3*, Seuil, París, 1985, p. 444. Para el concepto de ipseidad vid *infra* p. 11 y 12.

¹⁵ A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, pp. 252 y 253

¹⁶ A. MacIntyre, *Op. cit.*, p. 267 y 268. Otro tanto cabe decir de Taylor. También para este filósofo canadiense la cultura moderna, por su estructura, tendería a ocultar la naturaleza narrativa del yo, y la contrapartida de esta ocultación sería la experiencia de una pérdida de sentido. Cfr. *Sources of the Self*, Cambridge University Press, 1989. Parte I. O también *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994. Para un resumen de la posición crítica tanto de MacIntyre como de Taylor a propósito de la modernidad, Cfr. O. Guariglia, *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, FCE, Buenos Aires, 1996, p. 245.

¹⁷ «Toda fundamentación metafísica, o simplemente profunda de la ética, sigue la fórmula: Hazte lo que eres». G. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, Francisco Beltrán, Madrid, 1915, p. 49.

la teoría.

De los cuatro autores abanderados de la concepción narrativa del yo ya mencionados —MacIntyre, Ricoeur, Bruner y Taylor— probablemente sea el pensador francés el que más ha incidido en este aspecto ontológico del asunto al que acabamos de aludir. En su intención, la tesis de la naturaleza narrativa de la identidad personal debiera ayudar a resolver las aporías que acompañan a la discusión del tema, «en particular en la filosofía analítica de lengua inglesa»¹⁸. Sin embargo, quizás en ningún punto como éste resulte tan fácil ver hasta qué punto eso que se llama «filosofía analítica» no es sino la continuación de la filosofía clásica de los siglos XVII y XVIII. Pues las dificultades con las que los filósofos analíticos se las han visto no son muy diferentes de las dificultades con las que los empiristas y los racionalistas se las vieron¹⁹.

¿Cuál es el origen de estas aporías? Contestar esta pregunta con minuciosidad nos exigiría embarcarnos en una pommenorizada tarea de destrucción —o desconstrucción, si es que se prefiere la terminología derridiana a la heideggeriana— de la metafísica, o por lo menos de aquel período de la misma en el que ésta se caracteriza por su sesgo epistemológico. Esperemos que con las sucintas indicaciones que aquí vamos a esbozar sea suficiente para el propósito de esta exposición.

Como ocurre frecuentemente, debemos remontarnos hasta Descartes. Éste heredó el mundo desencantado que Galileo presentó en su *Saggiatore* como un libro que no contenía sino caracteres matemáticos. Un mundo del que había desaparecido el valor —pues como ya advirtiera Aristóteles, las matemáticas tienen que ver sobre todo con lo bello, no con lo bueno²⁰— y que, en suma, quedaba reducido al *objectum* de una representación clara y distinta. Un *ob-jectum* enfrentado al *sub-jectum* de esa misma representación: el *ego*.

De este modo, la revolución ontológica que supuso la epistemología moderna no sólo afectaba a la concepción del ámbito físico, sino también al de la realidad humana. El *ego* quedaba *desvinculado* de un mundo con el que pasaba a relacionarse indirectamente, sólo a través de sus propias representaciones. Y *atomizado* como individuo metafísico, dado que ese mundo del que se desvinculaba contenía a los otros *egos*, cuya existencia, por contraste con la propia, dotada de una absoluta certeza, se tornaba tan problemática como la de los referentes objetivos de cualesquiera otras representaciones. Sin embargo, aquella certeza no pasaba de ser *puntual*²¹, pues la propia existencia no resultaba segura sino en tanto que existiera alguna representación de la que el *ego* pudiera reconocerse como sujeto²².

No hacía falta mucha perspicacia para darse cuenta de que inevitablemente había de plantearse una fatídica pregunta: ¿qué garantiza la identidad de ese puntual *sub-jectum* de las diferentes representaciones que en una consciencia fluyen sin cesar? Sin plantearse de manera explícita Descartes contestó esta pregunta en términos sumamente tradicionales: era el carácter sustancial del sujeto el que garantizaba su persistencia, y por tanto su identidad. Es decir: que el *ego* es un *sub-jectum, sub-stante*. Por ello mismo, *sub-siste* de representación a representación.

El problema con esta solución cartesiana es que convierte la identidad de la sustancia,

¹⁸ P. Ricoeur, «La identidad narrativa» en *Diálogo Filosófico* 24 (1992), p. 316

¹⁹ El propio Ricoeur ha sido bien consciente de ello. Cfr. *Si mismo como otro*, Quinto estudio, Epígrafe II, Siglo XXI, Madrid, 1996.

²⁰ Cfr. Aristóteles *Metafísica* 1078 a 32-b 6.

²¹ Desvinculación, atomización y puntualidad son las tres características que Taylor atribuye, con razón, al yo que introduce la epistemología moderna. Cfr. «La superación de la epistemología» en Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 26-7.

²² Descartes fue bien consciente del carácter puntual de la certeza de la propia existencia. «Yo soy, yo existo: esto es cierto; ¿pero cuánto tiempo? A saber, tanto como pienso...» *Méditations.*, AT IX, p. 21

y por ende del sujeto, en algo más allá de todo criterio razonable de decisión. Convertida la sustancia en substrato de determinaciones, su identidad no se deja capturar por la identidad de éstas. En el caso del *ego*, ello quiere decir que todos sus estados representacionales podrían haber sido diferentes de lo que son y, sin embargo, como sujeto, permanecer idéntico²³.

La opción empirista fue, en cierta manera, la inversión de la cartesiana. Si para el pensador francés la unidad de la conciencia quedaba garantizada por la supuesta —y nunca mejor dicho: la sub-puesta— identidad permanente del sujeto de la misma, para los empiristas era la unidad de la conciencia, determinada por la existencia de ciertas relaciones entre los estados que la conforman, la que constituía la unidad del sujeto. El problema de esta solución, por lo tanto, es el inverso del cartesianismo. Si en aquél nada impedía, en principio, que entre los estados del mismo sujeto no existiera la menor relación, en ésta nada impide, en principio, que estados debidamente relacionados pertenezcan a sujetos diferentes, como Parfit²⁴ se empeñó en demostrar con toda profusión de experimentos mentales.

Más que una solución de estas aporías, la síntesis kantiana no parece contar en este caso sino con el mérito que supone siempre la radicalización de un problema. Kant denunció el carácter paralógico de la concepción cartesiana del *ego*, concediendo a los empiristas, específicamente a Hume, que en la conciencia no tenemos experiencia de un sujeto constante de la misma; pero a la vez rehuyó la reducción empirista del sujeto a mero «haz» constante de experiencias conscientes porque, y esto es lo que concedía a Descartes, cualesquiera de esas experiencias, para ser tales, deben poder adscribirse a un yo que ahora, por su doble condición de posibilidad de la experiencia y, no obstante, estar situado fuera de ella, merecía doblemente el apelativo de trascendental. Pero este yo, apellidado trascendental, no parece librarse de un aire tremendamente paradójico: el de una carencia absoluta de idiosincrasia, el de una impersonalidad²⁵, que después sería explotada por el primer Wittgenstein para hacernos ver cómo, llevados hasta el extremo, coinciden realismo y solipsismo²⁶.

¿Cómo salir de estas aporías? Los narrativistas han desesperado de la posibilidad de deshacer este nudo gordiano. Su opción es cortarlo. Cortar con la tradición epistemológica²⁷. El yo no es ni el sujeto sustancial de las representaciones, ni el conjunto de relaciones causales que se dan entre éstas, ni el sujeto trascendental que garantiza su unidad experien-

²³ En esencia éste es el reproche que hicieron a las tesis cartesianas tanto Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, XVII, 13, como Leibniz *Discurso de Metafísica* #34 o Kant, *Crítica de la razón pura*, A363-4. Desvinculado ya no sólo del mundo sino de sus mismos estados, el *ego* substancial cartesiano empieza a recordar a aquella rueda wittgensteiniana cuyo giro está desconectado de la marcha de todo otro mecanismo. Cfr. Wittgenstein *Investigaciones Filosóficas*, I, 271.

²⁴ En quien los narrativistas ven el máximo oponente de sus puntos de vista. Cfr. A. MacIntyre *Tras la virtud*, p. 267, Ch. Taylor *The Sources of the Self*, p. 49 o P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, pp. 126-37. Estas consecuencias del análisis empirista de la identidad personal, paradójicas desde la perspectiva del sentido común, aunque no han arredrado a Parfit. Cfr. *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984, p. 214, sospecho que fueron presentidas por Hume y las que le llevaron a reivindicar en este asunto «el privilegio del escéptico». Cfr. *A Treatise of Human Nature*, p. 636.

²⁵ Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 346; B 404. La filiación cartesiana, en última instancia, del yo trascendental kantiano ha sido bien vista por E. Tugendhat, quien a pesar de no utilizar la expresión «identidad narrativa», ha elaborado un tratamiento de la cuestión de la autoconciencia coincidente en muchos puntos con el de los narrativistas. Cfr. por ejemplo, *Autoconciencia y autodeterminación*, FCE, Madrid, 1993, p. 36-7.

²⁶ Cfr. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5. 64.

²⁷ «...el monológico sujeto de las representaciones que emerge de la tradición epistemológica resulta adicionalmente inadecuado. No podemos comprender la vida humana meramente en términos de sujetos individuales, quienes construyen representaciones de, y responden a, otros...» Ch. Taylor «The Dialogical Self» en R. F. Goodman (ed.), *Rethinking Knowledge*, SUNY Press, Albany, 1995, p. 311.

cial. Todos estos enfoques, a pesar de sus diferencias, comparten la concepción desvinculada, atomizada y puntual del *ego*. Lo que falla a todos ellos es su objetivismo de base. El marco delineado por la oposición objeto-sujeto en cuyo interior se mueven.

Frente a este punto de partida, los enfoques narrativos arrancan de una concepción eminentemente práxica de los seres humanos. Estos no son sujetos que se representan un mundo objetivo, enfrentado. Son, más bien, seres que actúan en el mundo. Seres-en-el-mundo. No desvinculados del mundo sino, desde el principio, arrojados, yectos en él. Por ello mismo, tampoco atomizados, pues forma parte de ese su ser en el mundo el serlo con otros seres humanos. De este modo, lo reconozcan explícitamente o no²⁸, los narrativistas se sitúan en la estela inmediata de los planteamientos heideggerianos en *Ser y Tiempo*, y en la más remota de Aristóteles²⁹.

Como seres eminentemente práticos la identidad de los seres humanos no es la *idem*-tidad de *lo que* subsiste a través del cambio, la permanencia de algo constante —ya sea un substrato substancial o una función relacional—; sino la *ipse*-idad de *quien* existe, de modo que es a través de sus actos como se mantiene en su intención, en su propósito, y también en su palabra³⁰. El gran pecado de la tradición epistemológica, consecuencia de su objetivismo, habría sido ignorar esta diferencia ontológica.

Podemos ahora comprender por qué si una persona no es tanto lo que tiene ciertas cualidades cuanto quien actúa —un quien prático, podríamos decir— su identidad más propia, su ipseidad, se configura en la forma de una narración: la de las acciones que ella ha realizado. Si vida humana y praxis son conceptos estrechamente relacionados³¹, entonces la identidad de las personas se inscribe en la narración de la historia de su propia vida, en su bio-grafía³².

²⁸ El reconocimiento del ascendiente heideggeriano de sus posiciones es explícito y reiterado en Ricoeur. Cfr. por ejemplo *Temps et récit 3*, p. 442-3 o «La identidad narrativa», p. 318; no soslayado por Taylor, *Argumentos Filosóficos*, p. 44; pero hasta donde yo sé silenciado por MacIntyre, quien entre el gran número de autores que menciona en *Tras la virtud* no incluye al pensador alemán, y sólo alude a él, en tono más bien de censura, una vez en *Justicia y racionalidad*, EIUNSA, Barcelona, 1994. Tampoco Bruner se refiere a Heidegger, pero esto es más explicable dado que en su trabajo se centra, sobre todo, en la génesis que el concepto de identidad narrativa tuvo en el contexto de la psicología.

²⁹ Para una brillante exposición de la relación entre las tesis heideggerianas con las aristotélicas Cfr. E. Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación*, p. 140 y ss. Habría que añadir, por lo demás, que aquí los reconocimientos de los narrativistas se invierten por relación a lo que dijimos en la nota anterior. Es ahora MacIntyre quien más explícita y reiteradamente reconoce el ascendiente aristotélico de su posición, que no es negado en ciertos puntos por Ricoeur —Cfr. por ejemplo, *Sí mismo como otro*, p. 142 y ss— en tanto que Taylor suele hablar con bastante distanciamiento del Estagirita —Cfr. por ejemplo, *La ética de la autenticidad*, pp. 54-5. Probablemente todas estas diferencias en las filiaciones aceptadas no dejen de ser sintomáticas de diferencias más profundas entre las posiciones de los narrativistas.

³⁰ Como ya dijimos, ha sido Ricoeur el que más ha elaborado la dimensión ontológica de la concepción narrativa de la identidad. A él, más que a ningún otro narrativista, se debe la insistencia en que la identidad narrativa responde a la pregunta ¿quién?, no ¿qué?. También es él el que ha insistido en contraponer la identidad *idem* —«la identidad como mismidad (latín *idem*, inglés *same*, alemán *gleich*)»— y la identidad *ipse* —«la identidad como sí (soi) (latín *ipse*, inglés *self*, alemán *selbst*)»—. Ricoeur, «La identidad narrativa», p. 316

³¹ Algo, por cierto, que ya apuntara Aristóteles refiriéndose a la vida en general. Cfr. *Sobre las partes de los animales*, 642a 31-35.

³² Es este el punto en el que los narrativistas pueden reconocerse deudores de Dilthey; de su concepción de la autobiografía y de su noción de «conexión de vida» (*Zusammenhang des Lebens*). Es esta conexión, esta historia de la vida, la que constituiría la ipseidad, la identidad narrativa, propia de las personas. Cfr. Ricoeur *Sí mismo como otro*, pp. 108 y 139. Como supongo empieza a verse, el elenco de autores en los que los narrativistas se apoyan —Dilthey y Heidegger, pero también Gadamer —Cfr. Taylor «Comparación, historia, verdad» *Argumentos Filosóficos*, p. 201 y ss.— o Collingwood —Cfr. MacIntyre *Tras la virtud*, p. 15— autoriza que se les encuadre dentro de la tradición hermenéutica antes que en ninguna otra.

Semejante tesis ontológica no deja de tener repercusiones epistemológicas. Como vemos, en la tradición epistemológica el yo se conoce a sí mismo de manera intuitiva como el sujeto de sus puntuales estados de conciencia, o inferencialmente como el mismo sujeto que persiste de un estado a otro. Pero si el yo no tiene un carácter puntual sino, como acabamos de ver, un carácter histórico-narrativo, el conocimiento de su identidad, el conocimiento de sí, no debe calificarse con propiedad ni como intuitivo ni como inferencial, sino como interpretativo. Conocerse es interpretarse³³.

Ello es así debido a la naturaleza misma de las acciones que concretan la identidad personal. No cualquier movimiento corporal es una acción. Las acciones se parecen en esto a los textos. De un modo análogo a como no cualquier garabato puede contar como un texto, un movimiento corporal sólo puede contar como una acción si es la expresión de una intención. Es el carácter intencional de las acciones lo que las convierte, no menos que a los textos, en objetos por antonomasia de la actividad interpretativa. Pero ello no sólo para quien las padece o sólo contempla, sino incluso para quien las realiza. Pues vuelve a ocurrirles a las acciones lo que a los textos, que gozan de una fijeza que permite su identificación y reidentificación pública, no sólo su interpretación sino la vuelta a ellas para su reinterpretación. De este modo bien podría decirse que la acción tiene una naturaleza textual³⁴.

Es importante entender bien este doble aspecto de las acciones en el que muy probablemente repose, más que en la capacidad de los seres humanos para contar la historia de su vida, la fuerza profunda de la concepción narrativa de la identidad personal. Importa sobre todo no malentender ese proceso de reinterpretación al que acabamos de aludir.

Podría pensarse que siendo la acción un movimiento corporal que expresa una intención, ésta es una especie de evento oculto en la mente del agente al que éste tiene un acceso privilegiado. Lo que invalida este esquema no es sólo la existencia de lo inconsciente, sino también, y quizás sobre todo, el simplismo de la única teoría de la interpretación que permite articular.

Desde este esquema, que no es sino el esquema representacional propio de la epistemología moderna (y el de la filosofía analítica de la mente que sigue su estela) es posible que para el propio agente el sentido de alguna acción propia le resulte oscuro, sobre todo si se trata de una acción pretérita. En este caso, la interpretación es entendida entonces como un mero recuerdo, una reactivación de la intención original.

La pobreza de este modelo, si no fuera de por sí patente, quedaría explicitada al aplicarlo a la interpretación del significado de los textos (o de las obras de arte). El significado de un texto radicaría en la intención con que fue escrito. Sería algo perfectamente delimitado sobre cuyos perfiles sólo el autor tendría absoluta autoridad.

Probablemente Platón estaba asumiendo un modelo semejante cuando en el *Fedro* criticaba la escritura³⁵. Pero ¿se agota el significado de los textos platónicos en lo que Platón pensaba cuando los escribía? La riqueza extraordinaria de los mismos —suficiente para

Bruner, por su parte, advierte explícitamente que la psicología cultural que propugna es una psicología interpretativa. Cfr. *Actos de significado*, p. 116.

³³ «...el conocimiento de sí es una interpretación...» Ricoeur «La identidad narrativa», p. 315.

³⁴ Una vez más, es Ricoeur el narrativista que más lúcidamente ha insistido en la relación entre texto y acción. Una relación que, habría que añadir, no es unidireccional: «Por un lado, la noción de texto es un buen *paradigma* para la acción humana; por el otro, la acción es un buen *referente* para toda una categoría de textos». Ricoeur *Du texte à l' action - Essais d' herméneutique 2*, Seuil, Paris, 1986, p. 175. Habría, por consiguiente, que completar nuestra ecuación: si la acción tiene una naturaleza textual, no menos cierto es que el texto tiene una naturaleza práctica. Al fin y a la postre todo texto es el resultado, él mismo, de una acción.

³⁵ Cfr. Platón *Fedro* 275d y ss.

haber alimentado una tradición exegética que ya dura veinticuatro siglos— hace quizás más claro que en otros muchos casos que la respuesta a esta pregunta debe ser negativa. Pero incluso al escritor más modesto, no le resultará extraña la experiencia de descubrir en lo por él escrito implicaciones y sentidos que se la habían pasado desapercibidos en el momento de la redacción.

Y lo mismo ocurre con los acontecimientos históricos o con nuestras propias acciones³⁶. Muchas veces es en la distancia, una vez que se han desplegado sus consecuencias, cuando podemos entender mejor el significado que tuvieron, un significado todavía opaco, incluso para nosotros, en el momento en que las llevamos a cabo. Decimos entonces, «acerté»; o por contra, «me equivoqué». Siendo bien conscientes de lo lejos que estábamos de tener una representación precisa de lo que aquellos actos nuestros iban a significar para nosotros mismos (de lo contrario ¿cómo podríamos habernos equivocado? o ¿qué sentido tendría reconfortarnos pensando que acertamos?). En estos casos el tiempo, lejos de ser el obstáculo que nos impide acertar con la interpretación, es el medio que posibilita su emergencia.

En los modernos enfoques narrativos cada ser humano es visto como coautor y cóterprete de sí mismo³⁷. Su identidad no es la de un personaje en una obra ya concluida; mucho menos la identidad permanente de una cosa o de una relación constante. Es una identidad dinámica que se caracteriza por su esencial apertura³⁸.

3. El Pre-texto de la identidad

La ontología más o menos conscientemente presupuesta por los narrativistas puede considerarse como una especie de dualismo. Por un lado tendríamos a los seres-en-el-mundo, existentes, dotados de una *ipse*-idad. Por el otro, las cosas a la vista o a la mano, subsistentes, dotadas de su peculiar *idem*-tidad. Apenas será necesario insistir en el ascendiente heideggeriano de este dualismo³⁹. Lo que quizás resulte más interesante es señalar que

³⁶ «Del mismo modo en que un texto se desliga de su autor, una acción se desliga de su agente y desarrolla sus propias consecuencias... nuestros actos se nos escapan y tienen efectos que nosotros no habíamos previsto». Ricoeur *Du texte à l' action -Essais d' hermeneutique 2*, p. 193.

³⁷ No podríamos decir lo mismo del de Epicteto, para quien el drama del que somos personajes no era escrito por nosotros. Ricoeur reconoce que la concepción de la identidad habría ido variando junto con el carácter del texto que la delimita. De la fijeza del carácter estereotipado en la literatura folclórica, a la pérdida de la identidad del personaje y del relato en la novela contemporánea —ejemplificado excepcionalmente por Musil—, pasando por los casos intermedios que supone la novela clásica. Cfr. *Sí mismo como otro*, pp. 248-9.

³⁸ «...la identidad narrativa... reposa sobre una estructura temporal conforme al modelo de identidad dinámica... El sujeto aparece entonces constituido a la vez como lector y escritor de su propia vida... la historia de una vida no cesa de ser refigurada por todas las historias verídicas o ficticias que un sujeto cuenta sobre sí mismo.» Ricoeur, *Temps et récit 3*, p. 443. En *Sí mismo como otro*, Ricoeur hablará de esa refiguración —o configuración— como generadora de una identidad que produce una síntesis de lo discordante. Cfr. p. 140.

Por su parte, Taylor también señala que el yo es, al menos parcialmente, el producto de su auto-interpretación. Cfr. *The Sources of the Self*, p. 34, mientras que Bruner ha situado decididamente los enfoques narrativistas en psicología en el contexto de las teorías constructivistas, anti-sustancialistas y anti-esencialistas, del yo. Cfr. *Actos del significado*, Capítulo 4, sección I. También MacIntyre parece aceptar el carácter abierto de la identidad narrativa al admitir que los sujetos históricos no son sólo personajes sino también autores de la narración, lo que confiere a ésta una peculiar impredecibilidad con la que no habían contado enfoques como el marxismo Cfr. *Tras la virtud*, pp. 265-6. Dicho sea de paso, no es éste el único punto en el que se puede apreciar en MacIntyre la ¿sorprendente? influencia de Popper.

³⁹ Ricoeur lo hace, por lo demás, explícito: «...insistimos en el corte...francamente ontológico que separa *idem* e *ipse*. Estamos aquí de acuerdo con Heidegger... La distancia entre *ipse* e *idem* expresa finalmente la más fundamental entre *Dasein* y *Vorhanden/ Zubanden*. Sólo el *Dasein* es mío, y más generalmente sí. Las cosas, todas

no todo dualismo es sinónimo de cartesianismo.

En efecto, el dualismo cartesiano es en cierto sentido tremendamente radical, por cuanto concede la posibilidad de un alma desencarnada, pero por otro lado tiene bastante de espurio, pues al concebir la mente de un modo sustancial no deja de entenderla como una cosa. Es la concepción paramecánica de lo psíquico que denunciara Ryle⁴⁰.

Un dualismo no cartesiano sería aquel que negara la posibilidad de la existencia de un alma desencarnada y, no obstante, insistiera en la diferencia ontológica que separa lo material de lo psíquico. Este dualismo permanecería distanciado tanto del dualismo cartesiano cuanto del materialismo reductivo, para el que no hay sino materia con diferentes grados de organización. Y no extrañamente, debiéramos añadir; dado que cartesianismo y materialismo quizás no sean sino las dos caras de una misma moneda⁴¹.

Es fácil comprender que el cartesianismo conduce al conductismo radical o al materialismo reductivo considerando la manera como, desde su punto de vista, se explicaría la adscripción de estados mentales a terceras personas. Debiéramos empezar por descubrir la correlación en nosotros entre ciertos estados mentales y cierta conducta corporal y/o ciertos estados neurofisiológicos. El siguiente paso sería inferencial. Cuando en otros observáramos aquella misma conducta o ciertos estados neurofisiológicos, deberíamos atribuirles los mismos estados mentales que nosotros experimentamos. Parafraseando de nuevo a Ryle: lo que permite la transición es que el cuerpo es visto no más que como una máquina movida por un fantasma... ¿qué tiene de extraño que algunos lleguen a descubrir, finalmente, que no hay fantasma, que todo es neurofisiología?

Puede apreciarse cuán lejos queda el dualismo asumido por los narrativistas de este modelo por las críticas que dirigen a Parfit, el campeón de las concepciones neo-lockeanas de la identidad personal. Buena parte de la verosimilitud de las posiciones de este autor pende de la consideración de ciertos experimentos mentales —transplantes de cerebro, o de alguno de sus hemisferios biseccionado, destrucción y producción instantánea de una réplica del cuerpo en otro punto del espacio, etc—. Pues bien, lo que Ricoeur, por ejemplo, denuncia en todos estos casos no es el carácter fantasioso o irrealizable de los mismos, sino la consideración del cuerpo humano que presuponen. Éste no sólo queda neutralizado y reducido al cerebro, un órgano interno que carece de todo rasgo fenomenológico y vivencial, sino que, sobre todo, es visto como un objeto más, tan susceptible de una manipulación tecnológica como cualquier otro objeto del mundo, como cualquier otro artefacto, de modo que aparece como contingente lo que, en palabras de Ricoeur, constituye el invariante mismo de una hermenéutica de la existencia: el arraigo terrestre del hombre⁴².

Lo que Ricoeur ha captado es la secreta e íntima connivencia que, por debajo de todas sus explícitas declaraciones en sentido contrario, hay entre las posiciones de Parfit y la de los cartesianos. Como estos, Parfit sigue concibiendo el *ego* como sustancialmente desvinculado del mundo. Una desvinculación que tiene como contrapartida la objetivación del cuerpo⁴³,

dadas y manipulables, pueden ser dichas mismas, en el sentido de la identidad-*idem*» «La identidad narrativa» p. 318.

Para una exposición de las distintas lecturas que caben del dualismo heideggeriano Cfr. E. Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación*, p. 143 y ss.

⁴⁰ G. Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson, Londres, 1949, Cap. I #3

⁴¹ De hecho no es por casualidad que todos los enfoques de la psicología objetiva se reivindicuen herederos del cartesianismo.

⁴² Cfr. Ricoeur «La identidad narrativa», p.322; *Si mismo como otro*, p. 129 y ss.

⁴³ «... (la imagen del sujeto como idealmente desvinculado) se manifiesta en el dualismo clásico, donde el sujeto se aleja incluso de su propio cuerpo, al que es capaz de observar como un objeto, pero pervive más allá de la muerte del dualismo en la exigencia contemporánea de una ciencia neutral y objetivadora de la vida y de la acción

su comprensión como una simple *res extensa*, *partes extra partes*, divisible, componible... en suma: dotado de la espacialidad propia de las cosas que son a la mano. Como ellas, por tanto, manipulable.

Frente a esta concepción, ya Heidegger advirtió de nuestra peculiar espacialidad⁴⁴, inaugurando un tema sobre el que habría de insistir la fenomenología existencial, especialmente, quizás, Merleau-Ponty⁴⁵. Autor a quien se remiten en este punto algunos narrativistas⁴⁶.

Como es bien sabido, el propósito de Merleau-Ponty era, frente a la tradición cartesiana, dar prioridad en la reflexión filosófica a la percepción y no al pensamiento⁴⁷. Ahora bien, si indubitablemente somos seres perceptores⁴⁸, entonces no menos indubitablemente somos seres corpóreos⁴⁹, pues la experiencia perceptiva implica siempre una particular situación y orientación desde la que se ejerce⁵⁰. Tenemos aquí una ejemplificación de esos argumentos trascendentales que se remontan desde un punto indubitable —en este caso: tenemos experiencia perceptiva— hasta una condición del mismo —somos seres encarnados—⁵¹.

Vemos ahora que el dualismo de la ontología asumida por los narrativistas, lejos de conceder la posibilidad de un alma desencarnada, hace de la corporalidad una condición trascendental de nuestra experiencia. Y ello significa mucho más que la concesión de nuestra efectiva corporalidad —algo que, después de todo, concederían incluso los más acérrimos dualistas—. Significa, en realidad, que se concede a nuestro cuerpo un lugar ontológico absolutamente preferencial —lo que no hacen ni los cartesianos, ni los lockeanos⁵², ni siquiera los materialistas más reduccionistas, dada la objetivación o cosificación del cuerpo que todos ellos asumen—.

En efecto, hemos señalado ya que Heidegger apuntó a nuestra peculiar espacialidad. Pues bien, cuando hubo de caracterizar esta espacialidad la precisó como «desalejamiento» y «dirección»⁵³. Pero desalejamiento y dirección no son determinaciones categoriales que cuadren a nuestro cuerpo, como cuadrarían a una cosa el estar a una distancia particular o el hallarse en una dirección concreta. Desalejamiento y dirección son, por contra, exis-

humana». Taylor, «La superación de la epistemología», en *Argumentos filosóficos*, p. 27. Cfr. también *The Sources of the Self*, pp. 49-50

⁴⁴Cfr. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, FCE, México, 1974, párrafos 22, 23 y 24.

⁴⁵ Para una presentación de la manera en que Marcel, Sartre y el propio Merleau-Ponty tratan este tema Cfr. Aisenson, *Cuerpo y Persona*, FCE, Buenos Aires, 1981, parte I.

⁴⁶ Especialmente Taylor, *Argumentos Filosóficos*, Cfr. ensayos 1 y 2.

⁴⁷ Cfr. V. Descombes, *Lo mismo y lo otro*, Cátedra, Madrid, 1982, p. 92.

⁴⁸ Es importante notar que ni el mismo Descartes negaría esto. En la misma segunda meditación *cogitare* es entendido en un sentido amplio que incluye dudar, concebir, afirmar, negar, querer, no querer, y también imaginar y sentir. Descartes, *Méditations*, AT. IX. 22.

⁴⁹ El propio Descartes, en la VI Meditación, defenderá que ni la actividad imaginativa ni la sensorial son posibles sin cuerpo ¿Había Descartes conseguido borrar del cogito, a la altura de la 2 meditación, toda huella de corporalidad? Creo que la respuesta a esta pregunta debe ser rotundamente negativa.

⁵⁰ «...analizar el problema de la experiencia vivida supone a la vez elaborar una teoría del cuerpo. Esto es así porque los objetos son percibidos en una experiencia que irradian de un centro de referencia constituido por el cuerpo propio. Se lo advierte de manera especialmente clara en la percepción del espacio... Sólo desde mi aquí corporal existen un arriba y un abajo, una derecha o izquierda, una lejanía o cercanía.» Aisenson, *Cuerpo y Persona*, p.79, quien, por otra parte, señala la coincidencia en este punto de Merleau-Ponty con Max Scheler, Edmund Husserl y Gabriel Marcel.

⁵¹ Cfr. al respecto, Taylor, *Argumentos Filosóficos*, p. 45 y ss.

⁵² Ni los cartesianos, ni los lockeanos. No diría yo sin muchas matizaciones, sin embargo, ni Descartes, ni Locke; pues uno y otro todavía tienen una concepción del cuerpo humano deudora en cierta medida de la tradición aristotélica.

⁵³ M. Heidegger *Ser y Tiempo*, párrafo 23.

tenciarios⁵⁴. Esto es, estructuras de nuestro peculiar modo de ser en el mundo, de nuestro existir.

Merleau-Ponty da un contenido quizás más claro a esta idea. «Lo que importa para la orientación —nos dice— no es mi cuerpo tal como está hecho, como cosa en el espacio objetivo, sino mi cuerpo como un sistema de acciones posibles, un cuerpo virtual cuyo 'lugar' fenoménico está definido por su tarea y por su situación»⁵⁵.

Ya en el epígrafe anterior, al precisar las tesis ontológicas asumidas por los narrativistas, señalamos el carácter eminentemente práxico que para estos caracteriza a la existencia humana. La mejor manera de entender nuestra peculiar espacialidad, a la que va ligada la especial posición ontológica de nuestro cuerpo, quizás sea recordarlo. Nuestro cuerpo es, como decía Ricoeur en su crítica a Parfit, el invariante de toda hermenéutica de la existencia, porque existir es actuar, y toda actuación es corpórea. De modo que para obtener la fórmula exacta debemos corregir la que anteriormente dimos: nuestro cuerpo no es sólo la condición transcendental de nuestra experiencia, sino la condición transcendental de nuestra existencia.

Quizás haya alguna manera de ser que no sea corpórea. Pero esta manera de ser no sería existir. Como seres existentes, nosotros ya no podríamos identificarnos en esa manera de ser. Si nuestra terrenalidad no significa sólo la contingencia de que habitamos el planeta Tierra, sino que nuestro modo de ser es la cura, un ocuparse y cuidarse de las cosas actuando, una praxis, también podríamos decir, como Ricoeur, que aquella manera de ser viola el arraigo terrestre del hombre. En esa manera de ser no terrenal nosotros habríamos dejado de existir.

El dualismo asumido por los narrativistas debiera llevar, entonces, a otorgar una relevancia y una peculiaridad ontológica al cuerpo. Es nuestro cuerpo el que, como afirmaba Merleau-Ponty, nos encabalga al mundo. Si nuestra identidad es existencial y práxica, entonces la corporalidad debe reconocerse como formando parte esencial de la misma... Y sin embargo, no han faltado las críticas a los narrativistas precisamente por subtematizar la dimensión corporal de la identidad⁵⁶.

¿Qué hay de correcto en esta crítica? La objeción puede apuntar a algo significativo, si la acusación de subtematización se apoya no tanto en la extensión que en los escritos de los narrativistas ocupa al tema de la corporalidad (aunque en muchos casos no sea excesiva⁵⁷), cuanto en su eludir ciertas dimensiones cruciales de la misma.

Aunque las concepciones narrativas de la identidad personal, como ya hemos señalado, contradicen los enfoques lockeanos de la misma, parecen, no obstante, compartir con ellos un mismo tono que podríamos caracterizar de idealista. Contra los análisis de Locke y Hume, Butler formuló una objeción de un sentido común aplastante: la consciencia de la identidad personal presupone, y por lo tanto no puede constituir, la identidad personal, no más que el conocimiento, en cualquier otro caso, puede constituir la verdad que presupone⁵⁸. Los lockeanos consideran nuestra identidad como el resultado de ciertas relaciones entre estados psíquicos (y/o somáticos, en las versiones materialistas de la teoría). Pero para que esas relaciones constituyan realmente nuestra identidad

⁵⁴ «El término (desalejamiento) mienta una estructura del ser del «ser-ahí»... El des-alejamiento descubre la lejanía. Ésta es, lo mismo que la distancia, una determinación categorial de los entes que no tienen la forma de ser del «ser-ahí». El desalejamiento debe tomarse, en cambio, como un existencial» Heidegger, *Ser y Tiempo*, parágrafo 23.

⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1943, p. 289.

⁵⁶ Cfr. S. Benhabib, «Fuentes de la identidad y el yo en la teoría feminista contemporánea», *Laguna* 3 (1995), p. 171.

⁵⁷ Baste señalar aquí, a título de ejemplo, que en los extensos índices temáticos de MacIntyre *Tras la virtud* y de Taylor *The Sources of the Self* no hay ninguna entrada reservada a la noción de cuerpo. Aunque, hasta donde yo sé, MacIntyre no ha corregido esta omisión, no creo que en justicia pueda decirse lo mismo de Taylor, quien explícitamente aborda el tema de la corporalidad en «The Dialogical Self» y en alguno de los capítulos, originalmente publicados como artículos, de *Argumentos Filosóficos*.

⁵⁸ Butler «Of personal Identity», en J. Perry (Edt), *Personal Identity*, University of California Press, Londres, 1975, p. 100.

deben darse entre estados que ya sean nuestros ¿No puede objetarse algo parecido a los narrativistas?

Estos, según hemos visto, consideran que nuestra identidad tiene una naturaleza narrativa. Nuestra identidad es biográfica. Pero ¿qué hace que una biografía sea nuestra? ¿Qué hace que una descripción o una narración sean una descripción o una narración de nuestra vida?

Ricoeur desembocó en las concepciones narrativas de la identidad personal, según propia confesión⁵⁹, como resultado de su búsqueda de un nivel en el que se anudaran los relatos tanto históricos como los de ficción. Implícito en ello hay una tesis importante: nuestra identidad personal no se constituye sólo por lo que realmente hacemos o nos acaece —el componente histórico de nuestra *ipseidad*— sino también por aquello que fabulamos —el componente ficticio—. Pero aun admitiendo esto, con ello no se soslaya lo que podríamos denominar el problema de la adscripción. Ciertas ficciones formarían parte de mi identidad sólo si son mis ficciones. Y lo que hay que explicar es qué las hace mías.

Lo que quiero afirmar puede formularse en términos de la filosofía del lenguaje. La narración, y en general la descripción, presupone la adscripción. El sentido; la referencia. Y esto es precisamente lo que los narrativistas, como los lockeanos, soslayan⁶⁰. Pero también puede formularse en términos epistemológicos y ontológicos; estos últimos, por lo demás, muy clásicos: lo que los narrativistas soslayan es el papel individuante del cuerpo, su rol de auténtico *principium individuationis*.

Podría ocurrir que una descripción, una narración, sobre todo si no es demasiado precisa, valiera indistintamente para mí y para otro. Pero yo y el otro no somos por ello uno. Sencillamente da la casualidad de que yo y el otro somos referentes adecuados de la narración. Sin embargo, los hechos que describe ésta, cuando interpretados como referidos a mí, no pudieron acontecer en el mismo tiempo y lugar que cuando interpretados como referidos al otro. Si es mi cuerpo lo que me localiza, mi cuerpo es el anclaje referencial de cualquier descripción que me cuadre.

Era pues correcto decir que el cuerpo me encabalga al mundo, pero ello no quiere decir simplemente que mi manera de ser es corpórea sino que —y creo que esto no estaría lejos de los planteamientos de Merleau-Ponty—, en última instancia, es mi cuerpo el que hace que cualquier forma de ser pueda ser mía. La corporalidad no es sólo la condición trascendental de la existencia, sino de la pertenencia de esa existencia a alguien. También podríamos decir que la corporalidad no es sólo la condición trascendental de nuestra existencia genérica, sino de que esa nuestra existencia sea, en cada caso, absolutamente particular e intransferible.

Si mi identidad personal tiene una estructura textual, mi cuerpo es el pre-texto último e ineludible de cualquier narración que pretenda tenerme como referente.

4. Los contextos de la identidad

Esta pre-textualidad del cuerpo, su facticidad irreductible, nos permite comprender también ciertas limitaciones que podríamos calificar como epistemológicas de los enfoques narrativos de

⁵⁹ Cfr. Ricoeur «La identidad narrativa», p. 315.

⁶⁰ Dicho sea de paso, no creo que la acusación pueda hacerse con igual rigor contra todos los narrativistas. Ricoeur acepta los puntos de vista Strawsonianos sobre las condiciones de la referencia identificante a personas. Cfr. *Sí mismo como otro*, Primer estudio. La identidad de los seres humanos, para él, no sólo es una *ipseidad*; también es una *identidad*. El mayor realismo de Ricoeur, por contraposición a Taylor o a MacIntyre, quizás tenga que ver con su mayor cercanía a los planteamientos de la fenomenología y la hermenéutica existencial.

Posiblemente, entonces, el único reproche justo que se le pueda dirigir en este punto sea el de la subtematización, en el sentido estricto del término. Para nuestro gusto, Ricoeur no habría subrayado suficientemente la prioridad de la adscripción y de la referencia sobre la descripción y el sentido. Tampoco habría sacado algunas de las consecuencias, para nosotros significativas, que tal prioridad puede tener.

la identidad personal. Toda narración, incluso aquélla a la que caracteriza su afán de verdad, la narración histórica, tiene un carácter necesariamente selectivo. No todos los hechos son tan relevantes como para merecer el honor de ser narrados —¿se afeitó César el día que cruzó el Rubicón?—.

Si una narración debe cumplir la condición pragmática de relevancia se comprende entonces que la existencia y la vida trascienden necesariamente nuestras descripciones de ellas. Ninguna narración lo cuenta todo. A lo sumo, una biografía contará lo que se entiende como más significativo de una vida. El referente no es agotado nunca por el sentido, ni la realidad por nuestro conocimiento de ella. Y esta inagotable transcendencia de lo real, en este caso de nuestra existencia y de nuestra vida, debiera corregir, para aumentar, la radical apertura de nuestra identidad narrativa. Hasta ahora sólo habíamos radicado esta peculiaridad suya en la posibilidad nunca clausurable de reinterpretación de lo ya sabido. Ahora habría que añadir la posibilidad, igualmente inclausurable, de saber más.

Pero el idealismo o, si se prefiere, la falta de realismo, no tiene en los enfoques de los narrativistas —y quizás muy especialmente en su facción comunitarista— sólo una dimensión ontológica y epistemológica sino también, según me temo, una dimensión moral y política.

Acaso en el trabajo de Taylor «The Dialogical Self» se pueda apreciar de manera especialmente clara lo que queremos apuntar. En este trabajo la tesis del filósofo canadiense es que nuestra identidad no se define nunca solamente en términos de nuestras propiedades individuales, sino que parcialmente nos definimos en términos de lo que llegamos a aceptar como nuestro lugar apropiado dentro de acciones dialógicas⁶¹.

Por acción dialógica Taylor entiende aquellas acciones que, como un baile ejecutado por una pareja especialmente compenetrada o una conversación íntima entre amigos, exigen por parte de los agentes algo más que una mera coordinación. Ese algo más Taylor, apoyándose en sus ejemplos, lo precisa como un ritmo común de ejecución, pero creo que no sería injusto defender que también podría definirse más precisamente como una especial comunión por parte de los agentes, tanto por lo que refiere a la finalidad de la acción —que no tiene por qué ser algo externo a ella misma— cuanto en el modo de llevarla a cabo⁶².

Taylor no precisa cuánto de nuestra identidad se debe a esas acciones dialógicas, en cuyo seno se supone que llegamos a reconocer «nuestro lugar apropiado». Lo cierto es que su trabajo, en el que defiende la necesidad de considerar el rol del cuerpo bajo una nueva luz⁶³, está prácticamente dedicado a bosquejar los presupuestos teóricos que harían coherente la concepción que él llama dialógica del yo, y apenas nada se nos dice de aquellas otras «propiedades individuales» que también formarían parte de nuestra identidad.

Más concretamente, nada se nos dice de los deseos y las pulsiones, de base somática, que una vieja línea de pensamiento, que conecta a Platón con Freud, ya señaló como origen de conflictos entre los individuos. La nueva luz bajo la que Taylor quiere contemplar la corporalidad vuelve a oscurecer el rol que nuestro cuerpo tiene como *principium individuationis*, principio de diferencias, que en este caso no hay que entender en un sentido puramente ontológico. El idealismo narrativista es ahora una falta de realismo que lleva a soslayar los aspectos más punzantemente dialécticos de la realidad humana. Nuestra facticidad deseante y pulsional.

Pero no se agota sólo en esto. Con su modelo, lo que Taylor parece sugerir es que nuestra identidad se forja principalmente en un contexto dialógico. Sin más precisión, podríamos estar de acuerdo en esto con Taylor. Como dijo el poeta: un hombre solo, una mujer, tomados de uno en uno son como polvo, no son nada. Y podríamos reforzar esta intuición poética con el análisis de

⁶¹ Taylor, «The Dialogical Self», p. 311.

⁶² Cfr. Idem p. 310-1.

⁶³ Cfr. Idem p. 309.

los casos conocidos de niños asilvestrados o de marinos cruelmente abandonados en lejanas islas. ¡Todavía hay mucho que aprender de la conmovedora historia de Victor de l'Aveyron!

El problema es que si nos guiáramos por el tipo de ejemplos que Taylor aduce, parece como si para él el contexto dialógico y contexto libre de coacción fueran sinónimos. Y no tiene por qué ser así.

Ciertamente el proceso de socialización en los seres humanos acontece bajo la mirada de, y en el trato con, otros. Y podríamos argumentar que no llegaríamos a ganar la autoconciencia si no fuera porque otros nos reconocen como uno y el mismo de una situación a otra. Pero este reconocimiento de los otros no excluye que quepa describir el proceso de socialización, en una medida muy significativa al menos, como un proceso de disciplinamiento —o de regimentación, si es que se prefiere utilizar la terminología de Giddens⁶⁴— de la conducta del aprendiz.

Si antes dijimos que la identidad narrativa no puede eludir la facticidad pre-textual de nuestro cuerpo, descubrimos ahora una nueva facticidad, igualmente insoslayable, a la que, por seguir con la metáfora, bien podemos llamar contextual: la de la cultura y la sociedad en cuyo seno, inevitablemente, se gesta nuestra identidad. De hecho, ambas facticidades no están desligadas.

El pre-texto de nuestra corporalidad no está separado del con-texto de nuestra sociedad y cultura. De nuestro cuerpo no sólo depende nuestra particular localización en un marco espacio-temporal sino también ciertas propiedades: nuestra fisonomía, nuestras características raciales, nuestro sexo... Éstas no son sólo características, digámoslo así, naturales. En la historia de las sociedades humanas, hasta ahora, se les ha concedido siempre una profunda significación; hasta el punto de que «el lugar apropiado» que las sociedades y las culturas prevén para sus individuos integrantes, y que estos llegan en muchos casos a interiorizar como expectativas propias, está condicionado por aquella facticidad.

¿Extrañará ahora que haya sido precisamente desde una perspectiva feminista que se lanzara a los narrativistas la acusación de subtematizar el papel de la corporalidad en nuestra identidad? ¿Fingiremos no comprender una protesta análoga formulada por un integrante de una etnia o raza discriminada... o de una clase social desposeída?

Educular el carácter dialógico de nuestra identidad puede inducir a eludir la consideración de los aspectos más conflictivos de nuestra identidad. Ahora, de aquellos factores culturales y sociales que la condicionan de una manera marcadamente injusta.

Taylor vuelve a soslayar el carácter más punzantemente dialéctico de la realidad humana. En este caso parece no reparar en que ese carácter también puede tenerlo el diálogo; que éste conoce muchas formas de violencia propia: la sofística, la demagogia, el engaño... como bien sabía Platón, aunque habría que preguntarse si él mismo no la utilizaba. Y que muchas veces, aun sin estar afectado por ella, el diálogo tiene como resultado más que el reconocimiento, la constatación de la opacidad, de la extrañeza de y frente al otro, o la disensión más que el consenso.

No desligados de este punto está el idealismo que igualmente se esconde en la manera en que algunos narrativistas afrontan otros problemas relacionados con esta facticidad contextual que ahora estamos considerando. Es el caso de su posición, a mi entender excesivamente intelectualista, ante el problema del relativismo⁶⁵, o una consideración de la tradición⁶⁶ proclive a subestimar lo asfixiante que puede resultar ésta y el carácter disciplinario que pueden revestir muchas de sus prácticas. Por no decir nada del caso omiso que suelen hacer los narrativistas de la advertencia, que

⁶⁴ Cfr. A. Giddens, *Modernidad e identidad del yo*, Península, Barcelona, 1995.

⁶⁵ Cfr. especialmente, MacIntyre, «Relativism, Power and Philosophy» en M. Krausz (ed.), *Relativism*, Notre Dame University Press, 1989 y Taylor «La explicación y la razón práctica» en *Argumentos filosóficos*. O. Guariglia *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, ha criticado a los comunitaristas sobre este punto desde una perspectiva kantiano-habermasiana que no comparto.

⁶⁶ Aunque también en este punto tendríamos que otorgar una consideración especial a la propuesta de Ricoeur de una hermenéutica crítica. Cfr. Ricoeur, *Du texte à l' action*.

ya hiciera Heidegger, de que no accidentalmente no es la autenticidad, sino el inauténtico ser uno, «que no es nadie determinado y que son todos», lo que constituye la forma más usual, cotidiana, de la existencia humana⁶⁷. Todos estos son temas que merecerían una atención pormenorizada pero que el espacio de que aquí dispongo, ya a punto de agotarse, no permite.

5. *Brevísima conclusión: la nostalgia del idiota*

Concluamos, pues. Casi al principio de este trabajo advertíamos del complejo carácter de las teorías narrativas de la identidad personal, integradoras de tesis ontológicas y epistemológicas con propuestas morales. Ahora creo que estamos en disposición de afirmar que lo mucho que de correcto hay en sus posiciones teóricas no da para fundar metafísicamente su aspecto práctico. La vida buena no tiene por qué entenderse en los términos en que algunos narrativistas, básicamente los comunitaristas, proponen.

En los aspectos ontológicos que ellos desatienden podemos encontrar apoyo para asumir una moral más beligerante, que encuentra mayor sentido al gesto de señalar el horror que se esconde en nuestra tradición, que al que se empeña en recordarnos nuestra ineludible pertenencia a ella. O también para una posición que, escéptica hacia cualquier empresa emancipatoria, sólo entienda la hermenéutica de nuestra tradición como un instrumento excepcionalmente útil para ejercer el cuidado de uno mismo. O incluso, puesto que la rígida coherencia vital, por más que se empeñe en reivindicarlo, no es un valor que el narrativista pueda en última instancia justificar, para una mezcla de una cosa y la otra: una moral belicosamente elegante⁶⁸.

Sin duda el narrativista verá estas últimas opciones como escandalosamente narcisistas y estilizantes⁶⁹. Pero a su vez quizás el narrativista tenga que soportar que se le diga que para reivindicar la tradición uno ya tiene, cuando menos, que haberse situado a cierta distancia de la misma, de modo que su propuesta no es sino la racionalización de aquella nostalgia que, como ya señalara Freud, inevitablemente experimenta todo aquél que ha optado por su idiosincrasia. La nostalgia del idiota.

* * *

Vicente Sanfélix
Dpto. de Metafísica y Teoría del Conocimiento
Facultad de Filosofía
Avda. Blasco Ibáñez s/n
Universidad de Valencia (Valencia)

⁶⁷Cfr. Heidegger *Ser y tiempo*, parágrafo 27.

⁶⁸ P. Veyne atribuía a Foucault una moral del guerrero que, ciertamente, practicó el filósofo francés. Pero no es menos cierto que sus planteamientos también eran los de cierto dandismo moral. Cfr. Veyne, «El último Foucault y su moral» en *Anábasis* 4 (1996).

⁶⁹ Cfr. Taylor *Argumentos Filosóficos*, p. 38 o MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992, p. 259.