

Revista de Filosofía, N° 26-27, 1997 - 2-3, pp. 61-70

## Reflexiones sobre la "identidad narrativa"

### Reflection on the "Narrative of Identity"

*Susana Trías*  
*Universidad del Zulia*  
*Maracaibo - Venezuela*

#### Resumen

Este trabajo relaciona los planteamientos de la filosofía analítica de la historia (Danto) sobre las oraciones narrativas con el concepto que Ricoeur ha denominado *identidad narrativa* y argumenta que esta concepción laxa de identidad puede constituir un saludable antídoto tanto contra la desaparición del sujeto como contra la fijación de una "identidad" cultural sustancialista.

**Palabras clave:** Danto, filosofía de la historia, identidad narrativa, identidad cultural.

#### Abstract

This work relates the propositions of the analytical philosophy of history (Danto) as to narrative statements with the concept that Ricoeur has called *narrative identity*, and argues that this lax concept of identity can constitute a healthy antidote against both the disappearance of the subject as well as against the fixation of a substantive cultural "identity".

**Key words:** Danto, philosophy of history, narrative identity, cultural identity.

## Introducción

La historia de la filosofía nos muestra diferentes versiones de la tarea que el oráculo de Delfos propusiera a Sócrates. Una tarea que, por cierto, aparece al más ingenuo como la más compleja y hasta la más peligrosa. Y aunque la historia de la filosofía nos muestre también cómo en importantes períodos de su historia los filósofos se vuelven "físicos", no es menos cierto que el "conócete a ti mismo", ha estado siempre presente. En este fin de milenio en que se proclama la desaparición del sujeto corremos el riesgo de anular toda posibilidad de respuesta a la pregunta filosófica por excelencia: ¿qué es lo propiamente humano del hombre? Relacionando dos tradiciones filosóficas aparentemente antagónicas -la filosofía analítica de la historia y la hermenéutica- este trabajo intenta mostrar la importancia del concepto de *identidad narrativa* para elaborar una respuesta a esa pregunta.

### I. El cronista ideal

En 1965 Arthur Danto publicó su *Analytical Philosophy of History*<sup>1</sup>. Danto ha afirmado que el libro "debe su existencia al artículo de Hempel" cuya propuesta es conocida habitualmente por la sigla CLM (*Covering Law Model*)<sup>2</sup>; pero tal afirmación no debe entenderse como una adscripción al CLM sino como una reacción ante la propuesta neopositivista en la filosofía de la historia. El objetivo de Danto es establecer qué es lo que la historia coordina, cómo lo hace y, fundamentalmente, cuáles son las condiciones para que algo sea coordinado históricamente: es lo que Danto identifica kantianamente como "límites":

*La identificación de los límites es el asunto general de la filosofía, la identificación de ese límite la cuestión particular de la filosofía analítica de la historia tal como la concibo*<sup>3</sup>.

Centraré mi atención en dos de los ensayos del libro de Danto: "Historia y crónica" y "Oraciones narrativas", fundamentalmente en este último. El argumento de Danto está dirigido a probar que no existen tales cosas como la *mera* crónica y la

- 1 La versión en castellano, que lleva por título *Historia y narración*, recoge los capítulos I, VII y VIII del texto original. Todas las citas corresponden a esta edición.
- 2 Cf. la Introducción de F. BIRULES a *Historia y Narración*: p. 10. El título original del artículo de HEMPEL es "The Function of General Laws in History" (1942). Traducción castellana en HEMPEL, C.G., *La explicación científica*.
- 3 Op. cit.: p. 52.

auténtica historia, entendiendo por la primera un registro de los sucesos (narración pura) y por la segunda la interpretación de esos sucesos (narración significativa). La historia es una sola porque no existe nada que pueda ser identificado como mera descripción en oposición a lo que pueda ser identificado como interpretación. Lo que interesa a los efectos de nuestro tema es que "...darse cuenta de esto es darse cuenta de que la historia, como imitación o duplicado del pasado, es un ideal imposible"<sup>4</sup> y que la expresión "narrar una historia" no es en absoluto inocente.

El problema de Danto es entonces responder a esa perplejidad, intentando aislar cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para que algo sea una narración. El problema de Danto, entonces, no se refiere tanto a la ciencia de la historia sino a lo que significa que algo sea una narración. Todo fragmento de historia relata acontecimientos que en realidad sucedieron y lo hace en ese orden: éstas parecen ser dos condiciones necesarias para que hablemos de historia. Es obvio que podemos imaginar miles de ejemplos que llenen las dos condiciones sin que por ello podamos hablar de "historia". Si agregamos una tercera condición, a saber, que se explique -sea cual sea el significado de "explique"- lo que sucedió, tampoco podemos hablar (de manera necesaria) de narración significativa. Parece que es relativamente sencillo establecer cuáles son las condiciones necesarias de una narración, pero que no lo es en absoluto decir cuáles serían suficientes<sup>5</sup>.

Lo que deseo rescatar del argumento de Danto es que, aunque él hable de "historia escrita", puede ser extrapolado a toda narración. Ningún niño que nos pida "el cuento de las buenas noches" se dormirá satisfecho con un "cuento" como el del ejemplo de Danto: nos dirá que ése no es un cuento y saldrá en búsqueda de un narrador mejor dotado. Si hemos aceptado que algo falta en el cuento, el problema interesante entonces -para Danto y para nosotros- es saber qué es lo que falta.

Permítaseme llamar la atención sobre lo que es el centro de la argumentación de Danto. En "Oraciones narrativas"<sup>6</sup> Danto se propone desentrañar qué tienen de particular las oraciones mediante las que narramos los sucesos pasados. La finalidad del análisis no es obviamente "el estilo" de las oraciones narrativas. Pero Danto par-

4 Ibid.: p. 58.

5 El ejemplo "histórico" en el que Danto presenta sus condiciones mínimas es: "*Naram-Sim construyó el templo del Sol en Sippar como consecuencia de las presiones ejercidas por la clase religiosa; luego, Felipe II expulsó a los moriscos a causa de sus creencias religiosas; luego, Urquiza derrotó a las fuerzas de Buenos Aires en Cepeda porque estaba mejor equipado; luego, Arthur Danto se levantó a las siete, el 20 de Octubre de 1961, porque quería salir pronto para unas excavaciones en Cervetri*". Ibid. p. 62.

6 *Historia y narración*: pp. 99-155.

te del supuesto de que este análisis puede arrojar alguna luz no sólo sobre el conocimiento histórico sino sobre las perplejidades que la historia suscita, que es como decir que el análisis permitirá aclarar los problemas *filosóficos* de la historia.

En este caso no necesitamos hacer una extrapolación de la historia escrita a toda narración, porque el mismo Danto admite que las oraciones narrativas, si bien se presentan "*de la forma más típica en los escritos históricos*" forman parte de cualquier narración, incluida "*el habla corriente*". ¿Qué es una oración narrativa? Lo que hay de particular en ellas -dice Danto- es que se refieren por lo menos a dos sucesos separados temporalmente aunque sólo versan sobre el primero y en general están escritas (o dichas) en pasado<sup>7</sup>.

Para desentrañar qué tienen de especial estas oraciones, Danto introduce su ficción del "cronista ideal". El cronista ideal de Danto se parece mucho a la mente de Dios: sabe todo lo que sucede en el momento exacto en que ello se produce, incluyendo en esto los pensamientos que las personas ocultan. Pero tiene además una cualidad que no suele adjudicarse a Dios: el cronista ideal tiene el don de la transcripción instantánea. El resultado de su trabajo es la "crónica ideal" (CI). ¿Qué sucedería si regalásemos a cada historiador *humano* (real) una copia certificada de la CI? A primera vista parece obvio que es "*un regalo envenenado*": los historiadores deberían cambiar de profesión, puesto que su tarea estaría ya hecha y sería además perfecta. Pero sucede que el Dios-Escriba instantáneo no ha producido una *verdadera* narración. Lo que se quiere decir es que la repetición exacta del suceso pasado -desde el punto de vista del pasado- no es narración y por lo tanto no es historia. El cronista ideal tiene la capacidad de "fotocopiar" -por así decirlo- todos los eventos que suceden en la tierra. Pero carece de la capacidad de organizar los eventos, en otros términos no posee el más mínimo criterio que le permita establecer el *significado* de esos eventos.

Se comprenderá mejor la ficción de Danto recurriendo a otra ficción, esta vez literaria. Jorge L. Borges creó un personaje, el memorioso Funes, cuya memoria funciona como la del cronista ideal, y tal sobreabundancia nos lleva a una duplicación de la realidad. El uruguayo Funes es el mejor ejemplo de un mundo tan abigarrado que resulta invivible e incognoscible: Funes

*"...sabía las formas de las nubes australes del amanecer del treinta de abril de mil ochocientos ochenta y dos y podía compararlas en el recuerdo con las vetas de un libro en pasta española que sólo había mirado una vez y con las líneas de espuma que un remo levantó en el Río Negro la*

7 DANTO: op. cit.: p. 99.

*víspera de la acción del Quebracho... Dos o tres veces había reconstruido un día entero... pero cada reconstrucción había requerido un día entero*"<sup>8</sup>.

Ni Funes ni el cronista ideal pueden cumplir con un requisito mínimo de toda narración, aquel que consiste en poder formular con sentido el comienzo de todos los cuentos de hadas: "había una vez..."<sup>9</sup>. Para que algo sea una narración lo que se narra debe estar conectado -cosa que no sucedía en el ejemplo de Danto en el que las conexiones son parciales-, y debe ser además selectivo. Si esto es cierto, podemos afirmar que el personaje de Borges tampoco es un buen candidato a cuentacuentos y no lo es porque tiene *exceso* de memoria. Lo mismo le sucederá a quien pretenda narrar los hechos "como en verdad sucedieron".

Danto expresa esto llamando la atención sobre un hecho aparentemente sin importancia: el cronista ideal ni siquiera puede decir en 1618 "hoy comienza la Guerra de los Treinta Años" porque no puede saber que ésa es la guerra "de treinta años"; con ello nos está diciendo que, para poder ser narrado, el pasado requiere de futuro. Quiere decir entonces que la Crónica Ideal no sólo no es ideal sino que no puede contener una sola oración narrativa (tampoco puede usar verbos como "instigó", "dio origen a", "anticipó", "inauguró", etc.) La conclusión de esta reflexión aparentemente trivial es que -contra todo pronóstico- en realidad "no ser testigos de un acontecimiento no es algo tan malo si nuestros intereses son históricos"<sup>10</sup>.

Hay otra conclusión más importante que la anterior y es que -como se ha sugerido- la Crónica Ideal es absolutamente incapaz de hablar de las acciones humanas, porque hablamos de nuestras acciones haciendo referencia a sus resultados: si mientras ponemos la sartén al fuego se nos preguntase "¿qué estás haciendo?", dar una respuesta literal ("pongo la sartén al fuego") sería al mismo tiempo redundante y poco informativo, tan poco informativo que se podría pensar que no queremos decir que estamos friendo un huevo. Danto llama *verbos proyecto* a todas las expresiones en las que típicamente aparecen los gerundios, y está claro que nuestra ya deslucida Crónica Ideal no puede -por definición- contenerlos; esta carencia la incapacita para decirnos qué es lo que las personas *están haciendo*"<sup>11</sup>.

8 BORGES, J.L. "Funes el memorioso" en *Narraciones*: p. 101.

9 THOMAS MANN nos dice en *La montaña mágica* que "...las historias deben pasar, y cuanto más estén en el pasado, podría decirse tanto mejor para ellas, ya que conservan mejor su peculiaridad de ser historias, relatos y tanto mejor también para el narrador, el susurrante acusador del tiempo imperfecto". GABRIEL CHICO en "El futuro requiere de pasado": p. 66 n. 3, llama la atención sobre este pasaje de T. MANN.

10 DANTO: op. cit.: p. 113.

11 Ibid.: p. 127.

Si abrimos cualquier libro de historia (en cualquier área) encontramos a cada paso afirmaciones del estilo de las que le hemos prohibido al cronista ideal. Lo mismo sucedería si abrimos cualquier novela: el cronista no podría decir, por ejemplo, como dice Homero, "*cólera funesta que causó infinitos males a los aqueos*". Ni tampoco podría realizar ninguna de las anticipaciones más prosaicas mediante las cuales hablamos de nuestras acciones pasadas y presentes. Aunque en un sentido el pasado esté clausurado (ningún Dios puede hacer que Artigas pierda la batalla de Las Piedras), en otro sentido está abierto porque -a diferencia del Cronista Ideal- tanto los historiadores, como los narradores de ficción, como cada uno de nosotros en tanto personas organizamos ese pasado mediante nexos de significado.

¿Y el futuro? El futuro está abierto y paradójicamente la demostración más clara de que así es la tenemos en quienes piensan que está prefijado: si no estuviera abierto, nadie gastaría tanto tiempo y dinero intentando averiguar algo sobre él en la ubicación de los astros, los sueños o el Tarot. Sin embargo, aunque no podamos predecir nuestro futuro como un astrónomo predice un eclipse, parecería que en otro sentido el futuro no está tan abierto. En *La condición humana* Hannah Arendt nos llama la atención sobre la "diferencia específica" postulada por Nietzsche para el hombre: la capacidad de hacer promesas. La autora ubica esta referencia en su tratamiento de la acción y de los asuntos humanos, en contraposición a la esfera del hacer y del mundo de las cosas. Lo que se realiza en la promesa es hacer una apuesta sobre nuestro futuro: la incapacidad de predicción que, al menos parcialmente, disipa el acto de prometer es de doble naturaleza: surge simultáneamente del carácter incierto que tienen los hombres para sí mismos, porque nunca pueden garantizar hoy quiénes serán mañana<sup>12</sup>. El hecho de prometer indica -como dice Arendt- una apuesta sobre un futuro que es desconocido, pero no es menos cierto que no se promete cualquier cosa, se promete desde un presente que a su vez es pasado. La idea sería entonces que es a través del discurso que el hombre se constituye en tanto hombre. Y además que el discurso mediante el cual lo hacemos es el discurso narrativo, el único capaz de dar cuenta de nuestras acciones.

A pesar de lo anterior, la experiencia vivida no parece tener muchos adeptos en nuestro tiempo, una de cuyas características terribles es la desvalorización de la experiencia vital como factor de fuerza personal y social. Ni los jóvenes ni los mayores se muestran proclives a valorar su experiencia propia, su tiempo narrado. Los

12 Cf. H. ARENDT: *La condición humana*: pp. 263 y 276 n. 83. ARENDT se refiere a la pregunta planteada por NIETZSCHE: "*Criar un animal al que le sea lícito hacer promesas ...¿No es éste el auténtico problema del hombre?*" [*La genealogía de la moral*: II, Aforismos 1 y 2].

jóvenes, porque asumen que la experiencia es complicidad con lo que hay; los mayores, porque o bien afirman que "nacieron ayer" o bien dicen pensar lo mismo que a los veinte años: no han aprendido ni olvidado nada<sup>13</sup>. Estos hombres y mujeres "fin de siglo" que Savater retrata son "unidimensionales" -como diría Marcuse- y en ese sentido se parecen mucho al cronista ideal imaginado por Danto y también al personaje de Borges.

## II. La identidad narrativa

Tanto en *Tiempo y narración*<sup>14</sup> como en *Sí mismo como otro*<sup>15</sup> el tema de la identidad narrativa se convierte en uno de los planteamientos centrales de la obra de Ricoeur. Tal como había hecho Danto, Ricoeur nos recuerda que aunque hablemos de la "historia de una vida" para hablar del período que va del nacimiento a la muerte, esa identificación no es automática y que justamente ahí se encierra un problema sobre el que se debe reflexionar.

En *Tiempo y narración* Ricoeur toma como ejemplos las *Confesiones* de San Agustín y *El tiempo recobrado* de Proust. En la primera se nos cuenta "cómo Agustín llega a ser cristiano" y en la segunda "cómo Marcel llega a ser artista". Es decir, cómo el héroe llega a ser quien es. Pero el héroe *es* el que *era*. La acción humana, dice Ricoeur retomando a Arendt, necesita ese cumplimiento: ser recolectada en historias cuya función es proveer una identidad que es meramente una "identidad narrativa"<sup>16</sup>.

- 13 Dice F. SAVATER: "Estas masas de individuos que se niegan a sí mismos el espesor de la experiencia y lo descalifican como superfluo o dañino en los demás parecen temiblemente predispuestos a ceder ante los "ingenieros de almas" que sin duda nos brindará el siglo XXI". [Cf. "La avidez por el hombre nuevo" en *Sin contemplaciones*: p. 39]. El texto podría permitir medir la distancia con NIETZSCHE para quien "ética y autonomía" se oponen [*Genealogía de la moral*: II, af. 2].
- 14 *Tiempo y Narración* (1985) consta de tres volúmenes: I: "Configuración del tiempo en el relato histórico"; II: "Configuración del tiempo en el relato de ficción" y III: "El tiempo narrado". Ricoeur plantea el problema de la identidad narrativa en sus conclusiones al Vol. III, pero el tema está presente ya en el Vol I (análisis de la triple "mimesis") y también en el II (análisis de la obra de Proust).
- 15 Publicada originalmente en francés (*Soi-même comme un autre*) en 1990, fue publicada en inglés en 1992 (*Oneself as Another*) y actualmente existe traducción al castellano. Las referencias corresponden a la edición en inglés.
- 16 Cf. "Human experience of Time and Narrative" en *A Ricoeur Reader*, M. J. VALDES (ed.); p. 114 y ss.

Así como Habermas afirmó alguna vez que Danto colocaba a la filosofía analítica de la historia a las puertas de la hermenéutica<sup>17</sup>, podría decirse que Ricoeur coloca a la hermenéutica en el umbral de la ética. En *Sí mismo como otro* Ricoeur ubica su hermenéutica del "sí mismo" a igual distancia entre la apología del *cogito* y su aniquilamiento<sup>18</sup>. El "sí mismo" no es un dato -el dato que funda toda certeza- sino que, por el contrario, sólo puede ser alcanzado indirectamente. Sólo podemos llegar al "sí mismo" a través de sus dimensiones lingüísticas, prácticas, narrativas, éticas y morales.

Ricoeur dedica dos de los diez estudios del libro al análisis de la identidad narrativa. Su punto de partida es que existen dos tipos de identidad que corresponden a dos modelos para la permanencia del "sí mismo" en el tiempo: idem-identidad ("mismidad") e ipse-identidad ("ipseidad"). Para Ricoeur la identidad personal es mucho más una *historia* que una *sustancia*: no es una suma de propiedades (el carácter sólo sería el *qué* del *quién*) y en tanto no es una suma de propiedades no es un universo cerrado. La identidad personal es "identidad narrativa": una identidad no concebida como "mismidad" sino como "ipseidad", vale decir como un sujeto que no es mecánicamente idéntico a sí mismo. Este carácter abierto, sin embargo, no implica la dispersión. Podría usarse aquí una metáfora clásica de la hermenéutica: tanto en lo personal como en lo que respecta a nuestras tradiciones -y ambos universos se entrelazan- estamos instalados en el círculo hermenéutico.

Ya en *Tiempo y Narración* Ricoeur había aclarado que su uso del término "identidad" se situaba en el terreno de la práctica: decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta *¿quién ha hecho esta acción? ¿quién es su agente, su autor?* Cuando respondemos a esa pregunta lo hacemos mediante un nombre propio. Pero el problema es: *¿qué nos autoriza a tener a ese sujeto de la acción como el mismo desde su nacimiento hasta su muerte?* La respuesta -dice Ricoeur- sólo puede ser narrativa: "...*la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa*"<sup>19</sup>.

Es mediante el concepto de identidad narrativa que puede enfrentarse la antinomia en la que se ha visto atrapada la historia de la filosofía: o se ignora la diversidad y se proclama la identidad o se sostiene que este sujeto idéntico es una mera ilusión sustancialista. Si la identidad se entiende como identidad narrativa la vida de cada uno de nosotros se convierte en una trama de historias narradas. Somos algo así

17 *La lógica de las ciencias sociales*: p. 115.

18 *Oneself as Another*: p. 4.

19 *Tiempo y narración*: III, p. 997 (énfasis del autor).

como "personajes en busca de autor"<sup>20</sup> con la salvedad de que somos al mismo tiempo autor y personaje. Este "sí mismo" de la identidad narrativa no es un yo narcisista y neurótico: "*El sí del conocimiento de sí -dice Ricoeur- es el fruto de una vida examinada... La ipseidad es así la de un sí instruido por las obras de la cultura que se ha aplicado a sí mismo*"<sup>21</sup>.

Aplicando esta noción de *ipseidad* a la historia del pueblo hebreo, Ricoeur afirma que el concepto demuestra también su fecundidad aplicado a las comunidades. Una comunidad se convierte en comunidad histórica narrando los acontecimientos que considera como testimonios de su propia historia. Esto indica que la identidad narrativa -aplicada al individuo o a las comunidades- siempre es una función abierta. Se trate de un hombre o de un pueblo la *ipseidad* es "*...fruto de la rectificación sin fin de una narración anterior por otra posterior, y de la cadena de refuguraciones que de ella derivan*"<sup>22</sup>.

Es posible que asumir este concepto más laxo de identidad nos permita enfrentar al mismo tiempo la difundida desaparición del sujeto, así como una mejor comprensión de nuestra tan mentada -y desconocida- "identidad" como latinoamericanos. Así como cada uno de nosotros puede dar respuesta a la pregunta ¿quién eres? no mediante una definición pero sí mediante la narración de su propia historia, nuestra "identidad" como latinoamericanos no es algo *dado* sino algo por hacer. Algo cuyo establecimiento *comienza* por la narración de nuestras historias.

## Bibliografía

- ARENDDT, H.: *La condición humana*, Trad. de R. Gil, Barcelona: Paidós, 1993.  
BORGES, J. L.: "Funes el memorioso" en *Narraciones*, Bogotá: La Oveja Negra, 1983.  
CHICO, G.: "El futuro requiere de pasado" en *Analogía filosófica*, Año V, Nro. 2 (1991): 65-73.  
DANTO, A.: *Historia y narración*, Trad. de E. Bustos, Barcelona: Paidós, 1989.  
HABERMAS, J.: *La lógica de las ciencias sociales*, Trad. de M. Jiménez R., Madrid: Tecnos, 1988.  
HEMPEL, C. G.: *La explicación científica*, Buenos Aires: Paidós, 1979.  
MANN, T.: *La montaña mágica*, Trad. M. Verdaguer, Barcelona: Plaza Janés, 1977.

20 Ricoeur titula uno de sus ensayos "La vida: una historia en busca de narrador": en VALDES (ed.), pp. 425-440.

21 *Tiempo y narración*: III, p. 998.

22 *Ibid.*: p. 1000.

- NIETZSCHE, F.: *Genealogía de la moral*, Trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1972.
- RICOEUR, P.: *Tiempo y narración*, 3 vols., Trad. de A. Neira, México: Siglo XXI, 1995.
- .: *Oneself as Another*, Trad. de Kathleen Blamey, Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- SAVATER, F.: *Sin contemplaciones*, Buenos Aires: Ariel, 1994.
- VALDES, M. J.: *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, Toronto: University of Toronto Press, 1991.