

## Desafíos desde la identidad narrativa

*Domingo Garcete Aguilar*

*Facultad de Teología “San Pablo”, Cochabamba, Bolivia  
Filosofía y Letras, Universidad Católica Boliviana “San Pablo”,  
Cochabamba, Bolivia  
domingoariel@gmail.com*

### Resumen

En Paul Ricœur el abordaje del tiempo es posible desde la narración. El paso del tiempo exige narración y ésta, a su vez, describe el paso del tiempo. La narración, con su estructura, apunta a un quién. El tiempo narrado es el tiempo humano, que permite la comprensión de nosotros mismos. Ahora, si los relatos dicen lo que somos y a su vez nos re-creamos a partir ellas: ¿por qué ya no narramos?, ¿cómo es que hemos olvidado nuestros relatos?

### Palabras clave

Tiempo – Narración – Identidad – Recuperación

### Abstract

In Paul Ricœur it is possible to treat of time through narration. The passing of time requires narration, which in turn describes the passing of time. Narration, with its structure, indicates somebody. Narrated time is human time, which allows us to understand ourselves. If stories tell us who we are and we re-create ourselves through them, why do we no longer tell them?, how have we forgotten our narratives?

### Key words

Time – Narration – Identity – Recuperation

*El relato está presente en todos los tiempos, en todos los lugares, en todas las sociedades; el relato comienza con la historia misma de la humanidad; no hay ni ha habido jamás en parte alguna pueblo sin relatos; todas las clases, todos los grupos humanos tienen sus relatos y muy a menudo esos relatos son saboreados en común por hombres de cultura diversa e incluso opuesta: el relato se burla de la buena y de la mala literatura, internacional, transhistórico, transcultural, el relato está allí como la vida.*

Roland Barthes<sup>1</sup>

## Apertura

El fenómeno de innovación semántica convoca a *Metáfora viva* y *Tiempo y Narración*, concebidas como dos obras gemelas<sup>2</sup>. En la metáfora esto se da mediante la nueva pertinencia semántica, mientras que en la narración, la creación de una trama, en su antes y después, es el que hace surgir lo nuevo, lo no dicho todavía.

Así es como frente al análisis estructural de la semiótica o poética moderna que descartan todo tipo de sentido extralingüístico, Ricœur apela a la innovación semántica en el lenguaje, ya que justamente allí descubre todos los rasgos posibles de una vida siempre creativa<sup>3</sup>.

Lo nuevo, lo no dicho todavía sucede en el lenguaje. Así, la narración, –un recurso del lenguaje–, dice siempre algo de la realidad. El aspecto ontológico que trata, según Ricœur, es la

<sup>1</sup> R. BARTHES, *Análisis estructural de los relatos*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires 1974, 9.

<sup>2</sup> Cf. P. RICŒUR, *Tiempo y Narración I: configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo Veintiuno, México 1995, 31.

<sup>3</sup> "Narrar es un acto de habla que apunta fuera de sí mismo, hacia una revisión del campo práctico de su receptor". P. RICŒUR, *Autobiografía Intelectual*, Nueva Visión, Buenos Aires 1997, 67.

experiencia temporal<sup>4</sup>. Ya sea de manera histórica o ficticia, el filósofo encuentra que todo lo que se narra ocurre en el tiempo, y todo lo que se desarrolla en el tiempo puede ser narrado.

Es más, genera un quién del relato: El “frágil vástago, fruto de la unión de la historia y de la ficción, es la asignación a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que podemos llamar su identidad narrativa”<sup>5</sup>.

Esta identidad reposa en una estructura temporal que no es estática, sino que sufre cambios; tiene, a la vez, un carácter permanente. Ahora, ¿cómo es posible la comprensión de algo que al mismo tiempo es cambiante-dinámico y duradero-estático? Es necesario entonces abordar, aunque no de manera exhaustiva, este aporte de Ricoeur a la hermenéutica<sup>6</sup>. De hecho, la identidad narrativa le permite, por un lado recuperar el tema del sujeto (tan denostado) en la filosofía y, por otro, alejarse de las posturas extremas como la de Descartes y Nietzsche, tal como propone en su obra *Sí mismo como otro*.

Por todo ello, en un trabajo de explicación y comprensión vamos a describir los elementos que nos permitirán configurar desde la narración dicha identidad, y proponer las consecuencias

---

4 “El tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal”. P. RICŒUR, *Tiempo y Narración I, op. cit.*, 113.

5 P. RICŒUR, *Tiempo y Narración III: el tiempo narrado*, Siglo Veintiuno, México 1996, 997.

6 El rodeo por el tiempo, y sobre todo por la respuesta poética, nos acerca a una estructura fundamental de nosotros mismos. Sin embargo, en esta época podríamos decir que hemos renunciado a dichas producciones: ¿cuáles son los desafíos que nos plantea? Este trabajo intenta encontrarse con la invitación que hace la identidad narrativa, y no es una respuesta exhaustiva a la cuestión que el mismo Ricoeur plantea cuando quiere comprender el fenómeno de lo permanente y lo cambiante, que está en la “Teoría de la narración”. Por último, *la dialéctica sedimentación-innovación* se da en el marco de una historia de la filosofía en la que se intenta recuperar la tradición desde una reapropiación creadora. Atender esta cuestión compleja para responder a lo cambiante y permanente requiere un abordaje exhaustivo que va más allá de lo que pretende este artículo.

de dicha explicación en una comprensión de nuestro panorama actual.

## 1. Teoría narrativa

En la experiencia temporal de la vida se intuye una secuencia, una ilación. He aquí una pista para abordar, entonces, el problema del tiempo.

### 1.1. *Intentio y distentio animi*

En *Tiempo y Narración I*, Ricœur parte de la dificultad que experimenta el ser humano al reflexionar sobre el tiempo. San Agustín dice: “Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicarlo a quien me lo pregunta, no lo sé”<sup>7</sup>. Esto es así porque para el ser humano la “discordancia” (esto por la distensión-dialéctica entre pasado, presente y futuro) condena absolutamente al fracaso la búsqueda de concordancia del *animus* (alma).

A esto se referirá Ricœur en *Aporías de la experiencia del tiempo: el libro XI de las Confesiones de san Agustín*. Él se enfrenta a la antítesis presentada por el tiempo: *intentio y distentio animi*<sup>8</sup>, dos rasgos del alma humana<sup>9</sup>.

El análisis agustiniano se inserta dentro del contexto de la eternidad, y sus resoluciones dan nuevos problemas<sup>10</sup>. San Agustín no logra hacer una fenomenología pura del tiempo, por

<sup>7</sup> AGUSTÍN, *Las confesiones*, Tecnos, Madrid 2010, 478.

<sup>8</sup> “Es el fruto de la dialéctica que existe entre el recuerdo, la atención y las expectativas. El espíritu, por así decirlo, se distiende y se entretiene, en la medida en que es impulsado y llevado hacia el significado único que constituye la identidad de la trama en cuanto totalidad temporal”. P. RICŒUR, *Historia y narratividad*, Paidós, 1999, Barcelona 148.

<sup>9</sup> Cf. P. RICŒUR, *Tiempo y Narración I*, *op. cit.*, 41.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 43.

lo que es imposible saber intuitivamente qué es el tiempo, de modo que “orienta hacia una solución al fundar el argumento con el himno, [...], dejando entrever así que únicamente la transfiguración poética, no sólo de la solución, sino también de la pregunta misma, libera la aporía del no sentido a la que se aproxima”<sup>11</sup>.

Pensando el tiempo dentro de la eternidad es que san Agustín propone que puede encontrar la presencia de Dios en el alma, y que, por tanto, el tiempo infinito puede llegar a captarse por el razonamiento, aunque en última instancia es la iluminación lo que revela el mundo trascendente. El planteamiento agustiniano se separa de la reflexión física del tiempo para centrarse en su aspecto interior o psicológico.

De modo que en lugar de querer entender el tiempo como algo externo, ésta, más bien, se sitúa en el alma: “En ti alma mía mido los tiempos”<sup>12</sup>. Entonces el tiempo es *distentio – intentio animi*. Presente, pasado y futuro ahora están en el alma: el primero como visión o atención, el segundo como memoria, y el último como expectación o espera (teoría del triple presente)<sup>13</sup>.

El tiempo es *distentio animi* en el pasado, el presente y el futuro (la dialéctica de la espera, de la memoria y de la atención<sup>14</sup>); el alma con esas tres capacidades que se distiende, y una *intentio* hacia la eternidad, que es entendida como una presencia simultánea, completamente heterogénea al tiempo.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>12</sup> AGUSTÍN, *op. cit.*, 479.

<sup>13</sup> No hay tres tiempos –pasado, presente y futuro– sino un presente del pasado: la memoria; un presente del presente: la visión (*attentio*); un presente del futuro: la expectación.

<sup>14</sup> La distensión del espíritu expresa el desgarramiento del alma privada de la estabilidad del eterno presente.

El tiempo no es, pues, el movimiento de ningún cuerpo, sino que lo concibe estrictamente de forma fenomenológica (o del alma). El pasado existe ahora como imagen presente de hechos ya acontecidos, y el futuro existe como anticipación de hechos por venir.

Así, solamente existe un tiempo presente, que es tiempo presente de cosas pasadas, tiempo presente del presente, y tiempo presente de cosas futuras. El tiempo existe como algo que pasa: es la vida misma del alma.

## 1.2. La invención de la trama

La teoría de la tragedia de Aristóteles establece la preponderancia de la concordancia<sup>15</sup> sobre la discordancia en la configuración de la trama. Ricœur vincula el tiempo con la narración a través del desarrollo del concepto aristotélico de la *mimesis*: lo concordante y lo discordante. Dentro de la *Poética* de Aristóteles<sup>16</sup>, la *mimesis* es la imitación o representación de la acción a través del lenguaje (*mimesis praxeos*): “Pues bien, la epopeya y la poesía trágica, y también la comedia y la ditirámica, y en su mayor parte la aulética y la citarística, todas vienen a ser, en conjunto, imitaciones”<sup>17</sup>; “esto será el alma de la tragedia”<sup>18</sup>.

La actividad mimética no copia ni reduplica, sino que reconstruye y ordena acciones. Esta actividad tiene el carácter

<sup>15</sup> “Entiendo por concordancia el principio de orden lo que Aristóteles llama «disposición de los hechos». Se caracteriza por tres rasgos: completud, totalidad y extensión apropiada. Hay que entender por *completud* la unidad de composición que requiere que la interpretación de una parte se subordine del todo”. P. RICŒUR, *Historia y narratividad*, op. cit., 219.

<sup>16</sup> “Hablemos de la poética en sí y de sus especies, de la potencia propia de cada una, y de cómo es preciso construir las fábulas si se quiere que la composición poética resulte bien”. ARISTÓTELES, *Poética*, Gredos, Madrid 1999, 126.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>18</sup> P. RICŒUR, *Tiempo y Narración I*, op. cit., 84.

de producir algo nuevo: “precisamente, la disposición de los hechos mediante la construcción de la trama”<sup>19</sup>.

Entonces, se entiende la acción como correlato de la actividad mimética regida por la disposición de los hechos. “La acción es lo «construido» de la construcción en que consiste la actividad mimética”<sup>20</sup>.

Como construcción de una trama, la mimesis es heterogénea, puesto que es una actividad en la que podemos distinguir el antes y el después del momento textual (la actividad constructora de la trama). El desarrollo de esto será la triple *mimesis*<sup>21</sup>.

Desde esta propuesta, la trama tiene una exigencia de orden que excluye, al parecer, cualquier característica temporal. Sin embargo, hay en Aristóteles un juego sutil de discordancia (cambio) que permitiría su entrada.

La trama (*mythos*) exige concordancia para que la acción sea llevada hasta el final, se dispone de los hechos de manera que tenga un cierre. Aquí nos encontramos con la clásica configuración poética de: *principio, medio y fin*.

En la construcción de la trama nada es entonces azaroso, sino hay más bien una necesidad que regula la sucesión (de hechos). Es, pues, el efecto de ordenación del poema. De todos modos, la sucesión de hechos introduce el cambio, por lo que el paso del tiempo es insoslayable.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>21</sup> La comprensión narrativa hace referencia primeramente al “antes” del texto. A esto se refiere *mimesis I*: todo texto reclama una anterioridad práctica pre-textual. Luego, vemos la configuración mimética misma desarrollada en los textos, a través del que se produce la refiguración de la acción; a esto se refiere *mimesis II*. Y, por último, tenemos la repercusión que la refiguración mimética a través del texto provoca en el lector o espectador, *mimesis III*.

Ahora, hay que puntualizar que esto responde a la lógica de la obra y no es el tiempo del mundo. Ricœur nos enseña que a Aristóteles no le interesa la implicancia del tiempo en la trama. Se infiere que la construcción de la trama es más un asunto de lógica que de cronología. Es la lógica propia de la praxis dentro de un hacer inventado.

Los elementos de discordancia están representados por el efecto inesperado, efecto sorpresa, golpes de azar y los incidentes dentro de la trama que crea en nosotros la *catarsis*; mediante el espectáculo, el efecto de llevar a su término la vivencia de tal o cual hecho lo vivimos como si fuera nuestro, propio, posibilitando de esa manera un efecto “purificador”. “Esto constituye la amenaza principal para la coherencia de la trama”<sup>22</sup>.

Pero el arte de componer consiste en esto mismo: mostrar concordante (ordenado) esta discordancia (el desorden).

### 1.3. Correlación entre tiempo y narración

Ricœur desarrolla la hipótesis de que la operación narrativa, al refigurar la acción temporal, ofrece una solución no especulativa sino poética a las aporías del tiempo. Así, entre la actividad narrativa y el carácter temporal de la experiencia humana, hay una correlación que presenta una forma de necesidad transcultural. La correlación entre tiempo y narración se efectúa mediante la mimesis: a la discordancia, propia de la experiencia temporal, responde la concordancia operada en el lenguaje en la construcción de la trama. Viendo que esta articula una diversidad de actores, acontecimientos, hechos, etc., la entendemos como síntesis de lo heterogéneo. De este modo la mimesis es el proceso por el que la configuración textual media

---

<sup>22</sup> P. RICŒUR, *Tiempo y Narración I*, op. cit., 98.

entre la prefiguración del campo práctico y su refiguración por la recepción de la obra.

### 1.3.1. La prefiguración

La *mimesis* para Ricœur cumple una función de unión entre el campo práctico y el *mythos* (actividad configuradora). Esto significa que en la *mimesis* hay “una referencia al «antes» de la composición poética”<sup>23</sup>. A esto lo llamamos *mimesis I*, que es el momento de la pre-figuración.

Este antes de la construcción de la trama se manifiesta desde un triple punto de vista: la red conceptual, la mediación simbólica y la estructura temporal.

Como trama es imitación de la acción; entonces hemos de comprenderla previamente a su configuración; esto es descubrir la estructura semántica que la conforma. Por ello toda trama encuentra en la red conceptual de la acción su primera sugerencia, “que distingue estructuralmente el campo de la acción del movimiento físico”<sup>24</sup>.

La construcción de la trama reclama la comprensión práctica previa o prefiguración de la temporalidad anclada en la esfera de un agente vinculado a circunstancias, fines, medios, etc. Por lo tanto, la relación que hay entre comprensión narrativa y comprensión práctica es doble: por un lado presuposición: toda narración presupone una familiaridad con los términos que maneja, esto tanto por parte de narradores como de lectores o espectadores. Y por otro transformación, ya que la actividad narrativa le añade a la red conceptual los rasgos discursivos que la distinguen de simples frases de acción.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 103.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 116.

En segundo lugar, la composición literaria se articula sobre los recursos simbólicos del ámbito práctico. Antes de pasar a los textos, la mediación simbólica tiene ya una textura que encuadra la acción: aunque no sea constitutivo, la hace legible e introduce la idea de norma y valor a partir de la cual se juzga la acción.

Ricœur entiende aquí el símbolo a partir de *Philosophie des formes symboliques* de Ernst Cassirer: “son procesos culturales que articulan toda la experiencia”<sup>25</sup>. El símbolo no solamente se tiene en cuenta como un dato psicológico sino con una significación incorporada a la acción.

Por último, la comprensión de cualquier acción muestra que ella posee las mismas estructuras temporales que las del relato. El orden práctico –de la acción– es, de hecho un ámbito prenarrativo, en cuanto que se ordena a sí mismo por el ahora, el antes y el después, “esta articulación práctica constituye el inductor más elemental de la narración”<sup>26</sup>.

Ricœur recurre a la intratemporalidad para comprender su estructura básica: el cuidado (*sorge*). Medimos el tiempo porque “somos-en-el-tiempo” y no viceversa<sup>27</sup>. Así, el análisis heideggeriano de la intratemporalidad no sigue con la concepción lineal del tiempo.

### 1.3.2. La configuración

*Mimesis II* representa el momento de la imitación o representación creadora –esto es la configuración de una

<sup>25</sup> *Ibid.*, 120; cf. E. CASSIRER, *Filosofía de las formas simbólicas I: el lenguaje*, Fondo de Cultura Económica, México 1971.

<sup>26</sup> P. RICŒUR, *Tiempo y Narración I*, *op. cit.*, 125.

<sup>27</sup> Del mismo modo, Ricœur dice que la *historicidad* se refiere “al hecho fundamental y radical de que elaboramos la historia, de que nos encontramos en ella y de que somos seres históricos”. P. RICŒUR, *Historia y narratividad*, *op. cit.*, 84.

trama—. Ricœur llama a *mimesis II* el “reino del como si”<sup>28</sup>. La objetivación de mimesis, como operación de refiguración de la acción por la ficción, en el texto poético es su plena realización.

Mediante el texto configurado, Ricœur establece un vínculo entre la precomprensión práctica (*mimesis I*) y la experiencia temporal que adquirirá su configuración por la comprensión del texto que obtenga el lector. Y esto porque el texto es el medio para la construcción de la trama y donde aparece, por tanto, su función integradora.

La función mediadora e integradora de la trama es de manera triple:

- Media entre los episodios, acontecimientos o incidentes individuales y la historia coherente en la que ellos se organizan. De modo que hace inteligible lo diverso, o configura en unidad la diversidad sucesiva y aislada, o que “transforma estos acontecimientos o incidentes en una historia”<sup>29</sup>.
- Además, la composición de la trama conjuga unitariamente factores heterogéneos: el agente, sus fines, los medios, resultados, circunstancias... y todos los demás elementos propios de una historia real o ficticia. Esta síntesis de lo heterogéneo es la última razón de ser de la mimesis.
- La construcción de la trama es mediadora por un tercer motivo, sintetiza los aspectos temporales implícitos en los episodios o en los acontecimientos. De este modo une la dimensión temporal cronológica, ajena a cada episodio o circunstancia y la temporalidad no cronológica,

---

<sup>28</sup> P. RICŒUR, *Tiempo y Narración I*, op. cit., 130.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 131.

inseparable de una historia o relato considerado en su unidad.

La configuración mimética, por tanto, transforma los acontecimientos en totalidad significante e impone a la sucesión de los episodios el sentido de un punto final, desde el que la historia puede considerarse como una totalidad.

El acto de narrar y su contrapartida, —el de la capacidad para seguir una historia—, por lo tanto resuelven las paradojas de la temporalidad que inquietaron a san Agustín. “Al mediatizar los dos polos del acontecimiento y de la historia, la construcción de la trama aporta a la paradoja una solución: el propio acto poético”<sup>30</sup>.

### 1.3.3. La refiguración

Ricœur encuentra los esbozos de *mimesis III* cuando Aristóteles propone el placer propio de la tragedia. La *Poética*, por lo tanto, no solamente hace hincapié en las estructuras internas del texto<sup>31</sup>, sino que es una estructuración, es decir, “una actividad orientada que sólo alcanza su cumplimiento en el espectador o en el lector”<sup>32</sup>.

De este modo la construcción de la trama es obra conjunta del texto y de su lector. Pues en el acto de lectura el destinatario “acompaña al juego de la innovación y de la sedimentación de los paradigmas que esquematizan la construcción de la trama”<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> P. RICŒUR, *Tiempo y Narración I*, op. cit., 133.

<sup>31</sup> Esto frente a la poética moderna (semiótica) que va contra todo lo que lo que es tenido por extralingüístico, y en consonancia con la pretensión referencial que “consiste en referirse a algo extralingüístico”. P. RICŒUR, *Historia y narratividad*, op. cit., 135.

<sup>32</sup> P. RICŒUR, *Tiempo y Narración I*, op. cit., 107.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 148.

Mimesis II se une con mimesis III por medio del acto de lectura, el cual “es el último vector de la refiguración del mundo bajo la influencia de la trama”<sup>34</sup>. Una obra que no es leída queda frustrada.

Por la lectura, la construcción de la trama (mimesis II) hace posible la reconfiguración de la experiencia temporal, tanto del receptor individual como colectivo. Precisamente, lo que define mimesis III es que marca la intersección del mundo del texto y del mundo del oyente o del lector.

El acto de leer supone el encuentro con las peripecias del texto: unas estructurales, como es su propia forma y la misma tradicionalidad en la que se reconocen insertos el texto y su lector; otras más episódicas, como pueden ser los acontecimientos que el texto unifica.

Así toda obra narrativa es fecunda, primeramente porque todo texto ofrece un mundo. Su pretensión reclama pensar mejor lo que dice y pensarlo en relación potencial con un horizonte más amplio. El texto, en efecto, apunta al ser, a la totalidad, por encima de la circunstancia.

Como consecuencia, no hay distinción entre la estética de la recepción de la obra de arte y su pretensión ontológica: el lector recibe una denotación, una referencia que apunta al mundo y su temporalidad, por encima de la circunstancia.

Pero, del mismo modo que en el lenguaje metafórico, la referencia del discurso narrativo no se agota en la descripción. Precisamente la literatura de ficción abre aspectos reales de nuestro ser en el mundo, que no pueden ser dichos por el lenguaje directo, descriptivo o conceptual.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, 148.

Este es el tema del segundo volumen de *Tiempo y Narración*, en donde Ricœur se dedica a poner de manifiesto cómo la creación y el relato literarios están dotados de una capacidad descriptiva y refigurativa de la experiencia temporal mayor que la del relato histórico-científico.

Podemos obviar la importancia del impacto de la literatura (ficción) en la experiencia cotidiana. Pero esto significaría primero que supondría una proclama positivista, que reconoce como real sólo lo que puede ser empíricamente observado.

Y en segundo lugar, se privaría a la literatura de su capacidad subversiva, de su poder para poner entredicho toda realidad, de sugerir modos posibles de entender el mundo y de ordenar la vida.

## 2. La identidad

La historia de la filosofía muestra que el problema del tiempo ha ocupado el trabajo de muchos filósofos. Dichos aportes se pueden sintetizar en dos perspectivas, que según Ricœur, son irreconciliables. Por un lado tenemos la perspectiva fenomenológica, que nos da un tiempo subjetivo, centrado en la noción del presente vivo, y por otro, la perspectiva cosmológica, que nos ofrece un tiempo objetivo, centrado en la noción de instante y sucesión ordenada de instantes.

Luego de un extenso análisis, Ricœur concluye con una aporética de la temporalidad: “no ha habido jamás una fenomenología de la temporalidad que haya estado liberada de toda aporía, más aún, por principio no es posible constituir ninguna fenomenología así”<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> P. RICŒUR, *Tiempo y Narración I*, op. cit., 72.

Será de alguna manera el fracaso de la reflexión sobre el tiempo lo que propiciará una fértil respuesta: “el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal”<sup>36</sup>.

La poética de la narratividad responde a la aporética de la temporalidad, elaborando el *tiempo histórico* que media entre el tiempo fenomenológico y el cosmológico. Los procedimientos que ayudan a configurar este tercer tiempo son, en la historiografía, mediante una serie de conectores: calendario, sucesión de generaciones; y en el relato de ficción, con una mediación de las variaciones imaginativas, tal como lo vimos en mimesis.

Lo interesante en esto es que gracias a esos procedimientos, historiografía y relato de ficción cooperan en la *refiguración de la praxis* mediante los préstamos que cada uno de estos tipos narrativos toma del otro. De esta cooperación nace lo que llamamos tiempo humano, que no es otro que el tiempo narrado.

Estos nos lleva pensar que cuando se relata de uno u otro modo lo narrado, se refiere a acciones de alguien sucedidas en el tiempo, por lo que responder a la pregunta quién es contar la historia de una vida: “la historia dice el quién de la acción”<sup>37</sup>.

Contar historias responde a una necesidad individual y colectiva (una necesidad cultural)<sup>38</sup>. Las culturas adquieren,

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, 113.

<sup>37</sup> J. MASÍA CLAVEL – A. OCHAÍTA VELLILLA – T. D. MORATALLA, *Lecturas de Paul Ricœur*, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Madrid 1998, 76.

<sup>38</sup> “Entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana existe una correlación que no es puramente accidental, sino que presenta la forma de una necesidad transcultural”. P. RICŒUR, *Tiempo y Narración I*, *op. cit.*, 113.

crean y recrean su identidad, narrando historias<sup>39</sup>: “Por la temporalidad la vida humana produce dispersión en la vida y desidentificación en la persona, pero el arte de narrar y de leer dan unidad a la vida e identidad a la persona, que escucha sugerencias sobre el enigma y el enigma de la vida mientras pasa el tiempo contando y oyendo contar historias”<sup>40</sup>. Sin embargo, Ricœur reconoce que esta identidad tiene un límite y que debe unirse a componentes no narrativos del sujeto actuante, para un abordaje más profundo y rigurosos del problema de la identidad.

Otra manera de explicar esto, ¿cómo es que podemos ser nosotros mismos a lo largo de nuestra vida?, ¿cómo es que llegamos a comprendernos? A ello respondemos narrativamente. La narración une todos esos elementos dispersos en el tiempo, por lo que es posible conocernos a partir de los relatos. De este modo el texto narrado amplía las posibilidades de la hermenéutica, por ejemplo, frente a los textos simbólicos.

El relato apunta hacia la comprensión de la conciencia como realidad no aislada, sino vinculada a un mundo. Con esto se descubre un *dasein* real, por un camino diferente al de Heidegger<sup>41</sup>. Así se abre una alternativa a la idea de identidad entendida desde el sustancialismo, en donde se presenta un yo permanente, y el fenomenismo, en donde encontramos una subjetividad formada por una diversidad de cogniciones, emociones y voliciones, al estilo de Hume (identidad *idem*)<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Por ejemplo Ricœur habla del Israel bíblico, que es una comunidad que se dice en sus textos. Cf. P. RICŒUR, *Tiempo y Narración III*, op. cit., 999.

<sup>40</sup> J. MASIÁ CLAVEL – A. OCHAÍTA VELLILLA – T. D. MORATALLA, *Lecturas de Paul Ricœur*, op. cit., 77.

<sup>41</sup> Ricœur accede a la *subjetividad* a través de la *vía larga*, esto es por medio de los relatos. Por su parte Heidegger lo hace por la *vía corta*, o sea a través de la *análitica existencial*.

<sup>42</sup> *Idem e ipse*: “idéntico quiere decir sumamente parecido (...) y, por tanto, inmutable, que no cambia a lo largo del tiempo; [...] [ipse] quiere decir propio (...) y su opuesto no es «diferente», sino otro, extraño”. P. RICŒUR, *Historia y narratividad*, op. cit., 215).

El relato, al unificar una heterogeneidad de elementos, propicia una identidad (identidad *ipse*). Esta conexión entre *ipseidad* e identidad narrativa permite a Ricœur confirmar una de su más antiguas convicciones: “El sí del conocimiento de sí no es el yo egoísta y narcisista cuya hipocresía e inseguridad, cuyo carácter de superestructura ideológica así como el arcaísmo infantil y neurótico, han denunciado las hermenéuticas de la sospecha. El sí del conocimiento de sí es el fruto de una vida examinada, según la expresión de Sócrates en la *Apología*”<sup>43</sup>.

Esta vida así es clarificada gracias a los relatos de nuestra cultura. Es así que yo o nosotros nos comprendemos en nuestra cultura, en nuestros relatos. Tanto un sujeto individual como una comunidad histórica representan la identidad narrativa. Como ejemplo del primer caso tenemos el psicoanálisis freudiano, en donde a través de la terapia del relato un sujeto unifica historias desconectadas, hechos sin sentido; mientras que para el segundo caso, Ricœur presenta al pueblo de Israel, un círculo fructífero en el que el pueblo expresa en sus relatos su identidad, y esos relatos, a su vez, refiguran la identidad del pueblo.

### **Cierre: hacia una recuperación de la narración**

Este proyecto resalta, entonces, nuestra estructura fundamentalmente narrativa, y como tal merece una atención especial por nuestra parte. Sin embargo, hoy accedemos a mucha información, y la principal característica de esta es que sea curiosa, breve, de fácil comprensión y sobre todo que presente una desconexión de las noticias entre sí<sup>44</sup>. La dificultad, entonces, estriba en que nos quedamos en *frivolidades*, ya no

---

<sup>43</sup> P. RICŒUR, *Tiempo y Narración III*, op. cit., 998.

<sup>44</sup> Cf. W. BENJAMIN, *Iluminaciones II: Baudelaire - un poeta en el esplendor del capitalismo*, Taurus, Madrid 1972, 127.

prestamos atención a las historias-narraciones-palabras, ya no desarrollamos una comprensión mayor y holística<sup>45</sup>.

Así, en nuestra realización como humanos hemos convertido la información en una forma de gobierno sobre la finalidad o meta de nuestras vidas; con ella hemos vislumbrado y hasta adelantado el futuro. Con esa actitud hemos perdido una dimensión fundamental en la comprensión de nosotros mismos. En este sentido, Walter Benjamin subraya la *pobreza de la información*<sup>46</sup>, y destaca el modo en que la narración, como experiencia personal del que la relata, se involucra con la vivencia del que la oye o lee:

La atrofia creciente de la experiencia se refleja en el relevo que el antiguo relato hace la información y de ésta a su vez la sensación. Todas estas formas se destacan por su parte de la narración que es una de las formas comunicativas más antiguas. Lo que importa a ésta no es transmitir el puro en-sí de lo sucedido (que así lo hace la información); se sumerge en la vida del que relata para participar como experiencia a los que oyen. Por eso lleva inherente la huella del narrador, igual que el plato de barro lleva la huella de la mano del alfarero<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> De hecho, según ciertos análisis sobre tendencias narrativas, hoy la gente prefiere la brevedad de los cuentos que lo extenso de las novelas.

<sup>46</sup> La Carta Encíclica *Redemptoris Missio* de JUAN PABLO II destaca que “los medios de comunicación social han alcanzado tal importancia que para muchos son el principal instrumento informativo y formativo, de orientación e inspiración para los comportamientos individuales, familiares y sociales. Las nuevas generaciones, sobre todo, crecen en un mundo condicionado por estos medios” (RMI 37c). Sin embargo, hemos de “admitir que no estamos informados sobre la realidad que afecta a tres cuartas partes de la humanidad. ¿Es que no nos importan?”. A. MARHUENDA FLUIXÁ, “¡Coge la lupa! el sur en los periódicos”, en <https://www.cristianismeijusticia.net/sites/default/files/pdf/es139.pdf>, (fecha de consulta 20.06.2019).

<sup>47</sup> W. BENJAMIN, *Iluminaciones II*, op. cit., 127.

Sin embargo, con el gesto preeminentemente cognoscitivo, intelectualista, propio de un ser que tiene que ubicarse en la historia (totalidad), que tiene que dominar el devenir a través de la ciencia y la técnica, hemos caído en el mutismo de la inexpressión; ya no comprendemos, sino solamente explicamos. Y así, cada vez más sintéticos, conclusivos, concisos, breves, parcos de palabra. El gesto antinarrativo nos ha llevado a la pobreza de la expresión, como es el caso del *lenguaje SMS* o el lenguaje de las caritas (“emoticons”).

En fin, el silencio del ignorante, del inexpressivo, ha dado lugar a los expertos charlatanes que nos pierden en vacuas palabrerías sin sentido y que solamente desgastan nuestra inquietud. De hecho lo que nos hace cultos no es la acumulación de esas informaciones (conocimientos) que se sueltan en alguna cita o conversación culta, “sino nuestra capacidad para entender las grandes voces que están hablando a nuestro alrededor. Sólo mediante la participación en «la gran conversación» podemos acceder a la gran república del saber”<sup>48</sup>.

La charlatanería se impone; solo hablan algunos: la aparición de motivadores (coaching). En fin, ya no conversamos, sino tienen que decirnos lo que tenemos que hacer, como un entrenador de fútbol. Esto es la *decadencia del arte de narrar*<sup>49</sup>, tan propio de nuestros ancestros de quienes escuchábamos historias que nos permitían vivir o recrear la vida. Es más, esto

---

48 G. LURI, *¿Matar a Sócrates?: el filósofo que desafía a la ciudad*, Ariel, Barcelona 2015, 11.

49 En la antigüedad el diálogo era concebido como medio de expresión del *logos*, el cual se compartían con todos los seres racionales, que se daba en la confrontación de sus *logos* particulares en él (diálogo): “Sin embargo, los que tienen trato conmigo, aunque parecen algunos muy ignorantes al principio, en cuanto avanza nuestra relación, todos hacen admirables progresos, si el dios se lo concede, como ellos mismos y cualquier otra persona puede ver. Y es evidente que no aprenden nunca nada de mí, pues son ellos mismos y por sí mismos los que descubren y engendran muchos bellos pensamientos”. PLATÓN, *Diálogos V: Parménides – Teeteto – Sofista – Político*, Gredos, Madrid 1988, 190.

hace verdaderamente que nuestro horizonte no se aleje de los otros, sino que nos permita comprendernos con otros, en medio de otros, a través de otros.

Es necesario, en este sentido, alejarnos de cualquier propuesta solipsista, liberal o romántica, ya que en ellas el hombre se pervierte, se aliena, en definitiva, se hace *idiota* y se aleja de su comunidad y rechaza-odia toda su tradición, como el caso de Sebastián Mamani en *La nación clandestina* (1989)<sup>50</sup>. No encontramos mejor descripción de este que se aleja y rechaza la comunidad como el romántico. Según Löwith, “lo central para el verdadero romántico es siempre sólo su yo: ingenioso e irónico, pero en el fondo inconsistente. [...] Al carecer el mundo de sustancia, sin embargo, este absoluto propio es una nada absoluta”<sup>51</sup>. El aislamiento y la privatización de la existencia humana son, por lo tanto, lo opuesto a una identidad que se cuaja con otros, en medio y para otros: una *historia imbricada*<sup>52</sup>.

De este modo, la identidad no puede ser comprendida sino a través del espejo de sus objetos, de sus obras y de sus actos, o sea aquellas mediaciones que Dilthey denomina *las expresiones en las que la vida se objetiva*<sup>53</sup>. La identidad, entonces, no es una autopercepción que se impone y funda mundos, sino una relación que se objetiva y demuestra que nuestras historias no

<sup>50</sup> Cf. S. ESPINOZA – A. LAGUNA, *Una cuestión de fe: historia (y) crítica del cine boliviano de los últimos 30 años (1980-2010)*, Nuevo Milenio, Cochabamba 2011, 34.

<sup>51</sup> K. LÖWITH, *El hombre en el centro de la historia: balance filosófico del siglo XX*, Herder, Barcelona 1998, 31.

<sup>52</sup> Esa imagen del romántico se subsume en la del *idiota* que etimológicamente hace referencia a un “hombre privado o particular”. J. COROMINAS, *Diccionario crítico y etimológico castellano e hispánico. Vol. III*. Gredos, Madrid 1984, 437. Separado, según Aristóteles, de su vocación fundamental, el hombre no puede realizarse sólo, de manera aislada. Por eso le ha definido como *politikón zōion*: “De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social” (ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid 1988, 50).

<sup>53</sup> Cf. J. MASÍA CLAVEL – A. OCHAÍTA VELLILLA – T. D. MORATALLA, *Lecturas de Paul Ricœur, op. cit.*, 211.

son aisladas, sino que están más bien enredadas con las de los otros.

Es decir, no existimos más que en función de nuestras relaciones. Por ello afirma Ricœur que nuestras vidas están *imbricadas*: “Las historias vividas de unos se imbrican en las historias de la vida de los otros, de mis padres, de mis amigos, de mis compañeros de trabajo y de ocio”<sup>54</sup>.

Descubrimos entonces que en la conformación de un individuo o de una comunidad hay elementos recibidos del relato, es decir, heredados. Heredamos las historias de nuestros padres, abuelos, etc. Al recibir tales relatos como parte de nuestra historia efectiva, se constituyen en elementos de nuestra identidad. A través de estos rodeos nos damos cuenta que nuestra existencia no puede ser abordada sin el componente narrativo. No nos comprendemos sin que la narración despliegue sus armas<sup>55</sup>. Por lo tanto, será la narración un acercamiento a nosotros mismos, desde nuestras entrañas: “En la experiencia religiosa guaraní, las entrañas han sentido estremecimientos que el corazón y la cabeza no sabrían teologizar”<sup>56</sup>.

Para ello es necesario abordar las experiencias históricas concretas, ya que seguir trabajando desde perspectivas totalizantes se asemeja a Ulises regodeándose en sí mismo: “Para Levinas la actitud de Ulises simboliza la actitud de la filosofía,

---

<sup>54</sup> P. RICŒUR, *Tiempo y Narración II: configuración del tiempo en el relato de ficción*, Siglo Veintiuno, México 1995, 772.

<sup>55</sup> Otro ejemplo más confirma esta estructura narrativa, y además muestra las dos modalidades narrativas en la conformación de nuestra identidad o cuando quiero decir quién soy. En la línea histórica doy datos sobre mí: digo mi nombre (registro civil), mi fecha de nacimiento (calendario), en dónde nací (mapa). Añadimos luego, en la línea ficticia, las historias de las que he sido protagonista (acción) y las cosas que me han pasado (pasión), y las cuento tal como las he vivido.

<sup>56</sup> B. MELIÀ, *El guaraní: experiencia religiosa*, Centro de Estudios de Estudios Antropológicos – Centro de Estudios Paraguayo “Antonio Guasch”, Asunción 1991, 22.

para la cual todo contacto con la otredad está orientado a un retorno a casa, a una conquista de la alteridad, a la reducción del otro al mismo”<sup>57</sup>.

En fin, este trabajo será posible “oyendo el mensaje de las voces ausentes o silenciadas hasta hoy”<sup>58</sup>.

## Bibliografía

AGUSTÍN, *Las confesiones*, Tecnos, Madrid 2010.

ANDRADE María Mercedes, “Emmanuel Lévinas y Walter Benjamin: una reflexión en torno a la noción de historia”, *Cuadernos de Filosofía* 103 (2010) 153-160.

ARISTÓTELES, *Poética*, Gredos, Madrid 1999.

\_\_\_\_\_, *Política*, Gredos, Madrid 1988.

BARTHES Roland, *Análisis estructural de los relatos*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires 1974.

BENJAMIN Walter, *Iluminaciones II: Baudelaire - un poeta en el esplendor del capitalismo*, Taurus, Madrid 1972.

CASSIRER Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas I: el lenguaje*, Fondo de Cultura Económica, México 1971.

COROMINAS Joan, *Diccionario crítico y etimológico castellano e hispánico*, Gredos, Madrid 1984.

---

<sup>57</sup> M. ANDRADE, “Emmanuel Lévinas y Walter Benjamin: una reflexión en torno a la noción de historia”, en *Cuadernos de Filosofía*, 103 (2010) 154.

<sup>58</sup> R. FORNET-BETANCOURT, *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Desclee de Brouwer, Bilbao 2001, 83.

ESPINOZA Santiago – A. LAGUNA Andrés, *Una cuestión de fe: historia (y) crítica del cine boliviano de los últimos 30 años (1980-2010)*, Nuevo Milenio, Cochabamba 2011.

FORNET-BETANCOURT Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.

JUAN PABLO II, “Carta Encíclica *Redemptoris Missio*” (07.12.1990), en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html), (fecha de consulta 20.06.2019).

LÖWITH Karl, *El hombre en el centro de la historia: balance filosófico del siglo XX*, traducido por Adan Kovacsics, Herder, Barcelona 1998.

LURI Gregorio, *¿Matar a Sócrates?: el filósofo que desafía a la ciudad*, Ariel, Barcelona 2015.

MARHUENDA FLUIXÁ Alfredo, “¡Coge la lupa!: el sur en los periódicos”, en <https://www.cristianismeijusticia.net/sites/default/files/pdf/es139.pdf>, (fecha de consulta 20.06.2019).

MASIÁ CLAVEL Juan – OCHAÍTA VELILLA Albaerto – DOMINGO MORATALLA Tomás, *Lecturas de Paul Ricœur*, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Madrid 1998.

MELIÀ Bartomeu, *El guaraní: experiencia religiosa*, Centro de Estudios de Estudios Antropológicos – Centro de Estudios Paraguay “Antonio Guasch”, Asunción 1991.

PLATÓN, *Diálogos V: Parménides – Teeteto – Sofista – Político*, Gredos, Madrid 1988.

RICŒUR Paul, *Autobiografía intelectual*, Nueva Visión, Buenos Aires 1997.

\_\_\_\_\_, *Historia y narratividad*. Paidós, Barcelona 1999.

\_\_\_\_\_, *Tiempo y Narración I: configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo Veintiuno, México 1995.

\_\_\_\_\_, *Tiempo y Narración II: configuración del tiempo en el relato de ficción*, Siglo Veintiuno, México 1995.

\_\_\_\_\_, *Tiempo y narración III: el tiempo narrado*, Siglo Veintiuno, México 1996.