

La identidad narrativa

Paul Ricoeur

Ricoeur pretende contribuir a la resolución de la dificultad entrañada en la idea de identidad personal por la mediación privilegiada que proporciona la narración, la noción de identidad narrativa. Para ello es preciso realizar una distinción habitualmente no tenida en cuenta en el concepto de identidad: la identidad como mismidad y la identidad como sí.

Mi intención en este ensayo es precisar la noción de identidad narrativa, es decir, el tipo de identidad a la que un ser humano accede gracias a la mediación de la función narrativa.

Me he encontrado este problema al final de *Tiempo y narración III*,¹ cuando me preguntaba, después de un largo recorrido a través del relato histórico y del relato de ficción, si existía alguna experiencia fundamental capaz de integrar las dos grandes clases de relatos. Formulé entonces la hipótesis según la cual la constitución de la identidad narrativa, ya sea de una persona individual o ya sea de una comunidad histórica, era el lugar buscado de esta fusión entre historia y ficción. Tenemos una precomprensión intuitiva de esta clase de cosas: ¿no llegan a ser las vidas humanas más inteligibles cuando son interpretadas a la luz de historias que las gentes cuentan sobre ellas? ¿Y estas «historias de vida», no se hacen ellas, a su vez, más inteligibles cuando les son aplicados los modelos narrativos, –las intrigas– extraídos de la historia o la ficción (drama o novela)? El estatuto epistemológico de la autobiografía parece confirmar esta intuición. Es pues plausible tener por válida la cadena de afirmaciones siguientes: el conocimiento de sí es una interpretación, –la interpretación de sí, a su vez, encuentra en la narración, además de en otros signos y símbolos, una mediación privilegiada, –esta última tomada tanto de la

¹ Seuil, 1985. (Hay traducción castellana de los dos primeros volúmenes: *Tiempo y narración*, Cristiandad, Madrid, 1987).

historia como de la ficción, haciendo de la historia de una vida una historia ficticia o, si se prefiere, una ficción histórica, comparable a esas biografías de grandes hombres donde se mezclan historia y ficción.

Pero lo que faltaría a este acercamiento intuitivo al problema de la identidad personal, sería una clara comprensión de lo que está en juego en la cuestión misma de la identidad aplicada a personas o comunidades. Desde la publicación de *Tiempo y narración III*, he caído en la cuenta de las considerables dificultades envueltas en la cuestión de la identidad como tal. Tengo ahora la convicción de que una defensa más fuerte y convincente puede ser propuesta en favor de la identidad narrativa, si se puede mostrar que esta noción y la experiencia que designa, contribuyen a la resolución de las dificultades relativas a la noción de identidad personal, tal como es discutida en los amplios círculos filosóficos, en particular en la filosofía analítica de lengua inglesa.

El cuadro conceptual que propongo someter a la prueba del análisis descansa sobre la diferencia fundamental que hago entre dos *usos* principales del concepto de identidad: la identidad como mismidad (latín *idem*, inglés *same*, alemán *gleich*) y la identidad como sí (soi) (latín *ipse*, inglés *self*, alemán *selbst*). La ipseidad, afirmar yo, no es la mismidad. Mi tesis es que muchas de las dificultades que oscurecen la cuestión de la identidad personal provienen de la falta de distinción entre estos dos usos del término identidad. Veremos, es cierto, que la confusión no se produce arbitrariamente, en la medida en que ambas problemáticas se solapan en un cierto punto. La determinación de esta zona de convergencia será a este respecto de lo más importante.

Partimos pues de la idea de identidad como mismidad (*idem*). Muchas relaciones han entrado en juego en este nivel. Primero, la identidad en el sentido numérico; así decimos que dos presentaciones de una cosa designada por un nombre invariable no constituyen dos cosas diferentes, sino una sola y misma cosa; identidad, aquí, significa unicidad; su contrario es la pluralidad: no una, sino dos o más; este primer sentido del término corresponde al de identificación entendido como reidentificación de lo mismo. En un segundo momento aparece la idea de semejanza extrema: X e Y llevan el mismo vestido, es decir, son las ropas tan parecidas que son sustituibles el uno por el otro. Lo contrario es aquí lo diferente. Estas dos primeras acepciones no son independientes la una de la otra. En ciertos casos, el segundo sentido sirve de criterio indirecto para el primero, cuando la reidentificación de lo mismo es objeto de duda y discusión; entonces, nos esforzamos por mostrar que las marcas materiales (fotos, huellas, etc...) o, en casos más problemáticos, los recuerdos de un único testigo, o los testimonios concordantes de muchos testigos, presentan una semejanza tan grande, por ejemplo entre un acusado ahora delante del juez y el autor del crimen presunto de un antiguo crimen, que el hombre presente hoy y el autor del crimen son una y la misma persona. Los procesos contra criminales de guerra ofrecen semejantes confrontaciones. Conocemos los riesgos. Y es precisamente la debilidad del criterio de similitud en el caso

de una gran distancia en el tiempo, la que **u**giere otra **n**oción, que es al mismo tiempo otro criterio de identidad, a saber, la **continuidad** o **ininterrumpida** en el desarrollo de un ser entre el **primer** y el **último** estadio de su evolución. Así decimos de una encina, que es la misma desde la semilla al árbol ya plenamente desarrollado; de la misma manera, un animal desde el nacimiento a la muerte, e incluso el hombre, como muestra de la especie, desde el feto hasta la vejez; la demostración de esta continuidad funciona como criterio anexo de aquél de la similitud al servicio de la identidad numérica. Lo contrario de la identidad considerada en este tercer sentido es la discontinuidad. Ahora bien, con este tercer sentido, entra en consideración el tema del cambio en el tiempo.

Es en función de este importante fenómeno como entra en escena el cuarto sentido de la identidad-mismidad, a saber la *permanencia* en el tiempo. Con este sentido comienzan las auténticas dificultades, en la medida en que es difícil no asignar esta permanencia a aquel sustrato inmutable, como hizo Aristóteles dando primacía a la sustancia sobre los accidentes, y como Kant lo confirma a su vez, desplazándolo desde el plano ontológico al plano trascendental (al de las categorías del entendimiento): «Todos los fenómenos contienen algo que permanece (sustancia) considerado como el objeto en sí mismo, y algo que cambia, considerado como una simple determinación de este objeto, es decir un modo de la existencia del objeto» (A 182, B 224). Se ha reconocido aquí la primera Analogía de la experiencia, que corresponde en el orden de los principios, es decir de los primeros juicios, a la primera categoría de la relación, que se denomina precisamente sustancia y cuyo esquema es «la permanencia de lo real en el tiempo, es decir la representación de esto real como un sustrato de la determinación empírica del tiempo en general, sustrato que **permanece** mientras lo demás cambia» (A 143, B 183). Es en especial esta cuarta determinación la que resulta problemática en la medida en que la ipseidad, el sí, parece cubrir el mismo espacio de sentido. Ahora bien, esta cuarta determinación es irreductible a las precedentes, como lo verifica la diferencia de contrarios: el contrario de la identidad numérica es la pluralidad, el contrario de la identidad-permanencia es la diversidad. La razón de esta discontinuidad en la determinación de lo idéntico es que la identidad-unicidad no implica temáticamente el tiempo, cosa que no ocurre con la identidad-permanencia. Es pues esto lo que nosotros pensamos cuando afirmamos la identidad de una cosa, de una planta, de un animal, de un ser humano (todavía no considerado como persona no sustituible).

¿Cómo la noción de sí, de la ipseidad, acaba cruzándose con la de mismidad? El punto de partida del despliegue de la noción de ipseidad habrá que buscarlo en la naturaleza de la pregunta en la que el sí constituye una respuesta, o un abanico de respuestas. Esta pregunta es la pregunta quién, distinta de la pregunta qué. Es la pregunta que nos hacemos preferentemente en el dominio de la acción: buscando al agente, al autor de la acción, nos preguntamos ¿quién ha hecho esto o aquello? Llamamos *ascripción* a la asignación de un agente a una acción. Por ello comprobamos que la acción está en

posesión de quien la ha hecho, que es suya, que le pertenece propiamente. Sobre este acto todavía neutro desde el punto de vista moral, se inserta el acto de *imputación* que asume una significación explícitamente moral, en el sentido que implica acusación, excusa o deuda, reprobación o alabanza, en una palabra estimación según lo «bueno» o lo «justo». Se dirá, ¿por qué este vocabulario torpe de sí más que de mí? Simplemente porque la ascripción puede ser enunciada en todas las personas gramaticales: en primera persona en la confesión, en la aceptación de responsabilidad (heme aquí), –en segunda persona en la advertencia, el consejo, la orden (no matarás), –en tercera persona en la narración, la cual precisamente nos ocupará dentro de un momento (él dijo, ella pensó, etc...). El término sí, ipseidad, cubre el abanico abierto por la ascripción en el plano de los pronombres personales y de los deícticos que de ellos dependen: adjetivos y pronombres posesivos (mí, el mío, –tu, el tuyo, –su, el suyo, la suya, etc...), adverbios de tiempo y de lugar (ahora, aquí, etc...).

Antes de adentrarnos en la región donde la cuestión de sí se distancia de la de lo mismo, insistimos en el corte no solamente gramatical, o incluso epistemológico y lógico, sino francamente ontológico que separa *idem* e *ipse*. Estoy aquí de acuerdo con Heidegger al decir que la cuestión de la *Selbstheit* pertenece a la esfera de problemas referentes a la clase de entidad que él llama *Dasein* y que caracteriza por la capacidad de interrogarse sobre su propio modo de ser y así relacionarse con el ser en tanto que ser. A la misma esfera de problemas pertenecen nociones como ser-en-el-mundo, cuidado, ser-con, etc... En este sentido la *Selbstheit* es uno de los *existentialia* que pertenecen al modo de ser del *Dasein*, como las categorías en el sentido kantiano, pertenecen al modo de ser de las entidades que Heidegger caracteriza como *Vorhanden* y *Zubanden*. 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 dadas y manipulables, pueden ser dichas mismas, en el sentido de identidad-*idem*.

Dicho esto, el sí es intersección con el mismo en un punto preciso, precisamente el de la permanencia en el tiempo. Es en efecto legítimo preguntarse sobre la clase de permanencia que corresponde a un sí, que la tiene, ya sea en la línea de la ascripción, y nos preguntamos entonces por la permanencia de un carácter, definido por una cierta constancia de sus disposiciones, o ya sea por la que se le reconoce, en la línea de la imputación, por la clase de fidelidad a sí que se manifiesta en la manera de mantener sus promesas. Y aunque están tan próximas aparentemente que el mantenimiento de sí (para traducir con Martineau la expresión de *Selbst-Ständigkeit* de Heidegger) se pudiera considerar como la permanencia en el tiempo del *idem*, se trata de dos significaciones que se recubren sin identificarse.

El problema que nos va a concernir en lo sucesivo procede precisamente de la superposición de las dos problemáticas, que se produce desde el momento en que nos hacemos cargo de la cuestión de la permanencia en el tiempo. Mi tesis, consecuentemente, es doble: la primera es que la mayor

parte de las dificultades que sufre la discusión contemporánea que trata sobre la identidad personal proviene de la confusión entre dos interpretaciones de la permanencia en el tiempo; la segunda es que la noción de identidad narrativa ofrece una solución a las aporías concernientes a la identidad personal.

Más que hacer una revisión necesariamente esquemática de las dificultades contenidas en los problemas de la identidad personal y de las soluciones que se han ofrecido desde Locke y Hume en la filosofía de lengua inglesa, he elegido como adversario de rigor a Derek Parfit, autor de una considerable obra titulada *Reasons and Persons*.²

Lo que hace fuerte a la obra de Parfit, es que saca todas las consecuencias de una metodología que sólo autoriza a una descripción *impersonal* de hechos extraídos ya sea de un criterio psicológico o ya sea de un criterio corporal de identidad. Según la vía que él llama «reduccionista», y que es la suya, «el hecho de la identidad personal a través del tiempo consiste solamente en caer en la cuenta de ciertos hechos particulares tales que puedan ser descritos sin presuponer la identidad de la persona o sin suponer explícitamente que las experiencias en la vida de esta persona son poseídas por ella o incluso sin suponer explícitamente que esta persona exista. Se puede describir estos hechos de una manera impersonal» (p. 210). Lo que discuto de la posición de Parfit no concierne a la coherencia de esta aproximación impersonal, sino a la afirmación que la sola alternativa contraria sería «un puro ego cartesiano o una pura sustancia espiritual». «Mi tesis, dice Parfit, niega que seamos entidades que existan separadamente, distintas de nuestro cerebro, de nuestro cuerpo y de nuestras experiencias. Pero la tesis sostiene que, aunque no seamos entidades que existan separadamente, la identidad personal constituye un hecho suplementario, el cual no consiste simplemente en la continuidad física y/o psicológica. Llamo a esta tesis la tesis del Hecho suplementario» (ibid.). Lo que discuto esencialmente es que una hermenéutica de la ipseidad tuviera que reducirse a la posición de un ego cartesiano, identificado él mismo con un «hecho suplementario» distinto de los estados mentales y de los hechos corporales. El sí toma la apariencia de un hecho suplementario, porque los estados mentales y hechos corporales han sido previamente reducidos a acontecimientos impersonales. El sí, diría yo, no pertenece tan simplemente a la categoría de acontecimientos y de hechos.

El mismo Parfit orienta el tema decisivo en dos ocasiones. Una primera vez, cuando distingue la característica extraña de lo que él llama las experiencias que constituyen una vida personal, es decir, de ser poseídas por esta persona. Toda la cuestión de lo propio (*ownnes*) que rige nuestro empleo de adjetivos personales es afín a la cuestión de la ipseidad, en cuanto irreductible a la vez tanto a la descripción impersonal de una conexión objetiva como a la hipótesis fantástica de un puro ego considerado como un hecho suplementario separado. Lo segundo es más notable. Si la conexión, sea psíquica o sea física, es lo único importante concerniente a la identidad, entonces, dice Par-

² Oxford University Press, 1986.

fit, *la identidad personal no es lo que importa*. Esta aserción audaz tiene implicaciones morales importantes, a saber, la renuncia al principio moral del interés propio y a la adopción de una especie de oscurecimiento cuasi budista de la identidad. Pero, preguntaría yo, ¿a quién le deja de importar la identidad? ¿Quién está dispensado de prescindir de la aserción de sí, sino el sí que ha sido puesto entre paréntesis en nombre de una metodología impersonal?

Pero tengo una razón más importante para tomar seriamente el libro de Parfit. Esta razón concierne al uso sistemático que se hace de los *puzzling-cases* –o casos embarazosos–, sacados en lo esencial de la ciencia ficción, e introducida con una gran relevancia en este dominio de la investigación. Es el recurso a estos casos imaginarios lo que nos llevará en seguida a la interpretación narrativa de la identidad que opongo a la solución de Parfit. En concreto propondré una confrontación entre los *puzzling-cases* de la ciencia ficción y los casos embarazosos propuestos por la ficción literaria en mi elaboración de la identidad narrativa. El punto importante aquí es que los casos embarazosos son propuestos en lo esencial por una tecnología imaginaria aplicada al cerebro. La mayor parte de estas experiencias son por el momento irrealizables; quizás después también, lo esencial es que sean concebibles. Tres clases de experimentación son imaginadas: transplante de cerebro, bisección de cerebro y –el caso más llamativo– fabricación de una réplica exacta del cerebro. Nos detendremos un momento sobre este último experimento. Supongamos que se haga de mi cerebro y de toda la información contenida en el resto de mi cuerpo una réplica tan exacta que sea indiscernible de mi cerebro y de mi cuerpo reales. Supongamos que mi réplica sea enviada a la superficie de algún planeta y que yo mismo sea «teletransportado» al encuentro de mi réplica. Supongamos todavía que a lo largo del viaje mi cerebro fuera destruido y que no me reúno con mi réplica, o todavía más que sólo mi corazón esté dañado y que me reúno con mi réplica intacta, la cual me prometerá cuidar de mi familia y de mi obra después de mi muerte. La cuestión es saber si, en uno o en otro caso, yo sobrevivo en mi réplica. Como se ve, la función de estos casos embarazosos es la de crear una situación tal que sea imposible decidir si yo sobrevivo o no. El efecto de la indecibilidad de la respuesta es minar la creencia de que la identidad, sea en el sentido numérico, sea en el sentido de permanencia en el tiempo, deba estar siempre determinada; si la respuesta es indecible, dice Parfit, es que la cuestión misma es vacía; se sigue la conclusión: la identidad no es lo que importa.

Mi concepción de la identidad narrativa contrasta punto por punto a la de Parfit. No sería interesante este desacuerdo, si no me diera la ocasión de una confrontación entre dos tipos de ficciones: la ciencia ficción y las ficciones literarias que la tesis narrativista pone ella misma en juego.

Que la narratividad ofrece aquí una solución alternativa, ya se presentía, o si se quiere se precomprendía, en la manera de hablar en la vida cotidiana de la historia de una vida. Igualamos la vida con la historia o con las historias que contamos sobre ella. El acto de contar parece así ser la llave del tipo de conexión que evocamos al hablar, con Dilthey, de la «conexión de la vida»

(*Zusammenhang des Lebens*). ¿No se trata en efecto de una unidad fundamentalmente narrativa, como afirma Alasdair McIntyre hablando, en *After virtue*, de la unidad narrativa de una vida? Pero, mientras que McIntyre se apoya principalmente en las historias contadas en el transcurso y en el acontecer mismo de la vida, propongo dar el rodeo por las formas literarias de la narración y más en concreto por el relato de ficción. En efecto, la problemática de la conexión, de la permanencia en el tiempo, o dicho brevemente, de la identidad, se encuentra allí elevada a un nivel de lucidez y al mismo tiempo de perplejidad que no atañen a las historias inmersas en el curso mismo de la vida. Allí, la cuestión de la identidad está situada deliberadamente como el asunto mismo de la narración. Según mi tesis, la narración construye el carácter durable de un personaje, que se puede llamar su identidad narrativa, construyendo el tipo de identidad dinámica propia de la intriga que hace la identidad del personaje. Es pues primero en la intriga donde es necesario buscar la mediación entre permanencia y cambio, antes de poder relacionarla con el personaje. La ventaja de este rodeo por la intriga es que ella proporciona el modelo de concordancia discordante sobre el que es posible construir el modelo de identidad narrativa del personaje. La identidad narrativa del personaje no sería sino correlación de la concordancia discordante de la historia misma.

La confrontación con Parfit se hace interesante cuando la ficción literaria produce las situaciones en que la ipseidad se disocia de la mismidad. La novela moderna abunda en situaciones en las que se habla corrientemente de pérdida de identidad del personaje, exactamente inverso del tipo de fijeza del héroe que caracteriza al folklore, al cuento de hadas, etc... Se podría decir al respecto que la gran novela del diecinueve, tal como Lukács, Bakhtine y Kundera la han interpretado, ha explorado todas las combinaciones intermedias entre el completo recubrimiento entre identidad-mismidad e identidad-ipseidad y la completa disociación entre las dos modalidades de identidad que vamos a evocar ahora. Con Robert Musil³, «el hombre sin atributos» –o mejor sin propiedades– se convierte en el límite inidentificable. El anclaje del nombre propio se convierte en tan irrisorio que llega a ser superfluo. Lo inidentificable deviene innombrable. Que la crisis de la identidad del personaje sea correlativa de la crisis de la identidad de la intriga, es algo que la novela de Musil verifica ampliamente. Se puede decir, de manera general, que a medida que la narración se aproxima a esta anulación del personaje en términos de identidad-mismidad, la novela pierde también sus cualidades propiamente narrativas. Con la pérdida de identidad del personaje se produce paralelamente una pérdida de configuración de la narración y en particular una crisis de su clausura. Se produce así un efecto recíproco del personaje sobre la intriga. Es justo tal cisma, para hablar como Frank Kermode, el que afecta a la vez a la tradición del héroe identificable y a la tradición de configuración con

³ Cf. Robert MUSIL, *L'homme sans qualités*, Seuil, 1979, coll. Points-roman, 1982.

su doble valencia de concordancia y discordancia. La erosión de los paradigmas afecta a la vez a la figuración del personaje y a la configuración de la intriga; así, en el caso de Robert Musil, la descomposición de la forma narrativa, paralela a la pérdida de identidad del personaje, hace saltar los límites de la narración y acerca la obra literaria al vecindaje del ensayo. No es pues azar si muchas autobiografías modernas, la de Leiris por ejemplo, se alejan deliberadamente de la forma narrativa y se asemeja al género literario menos configurado, el ensayo precisamente.

No convendrá por tanto malinterpretar la significación de este fenómeno literario: es decir, que incluso en el caso extremo de la pérdida de identidad-mismidad del héroe, no hemos salido de la problemática de la ipseidad. Un no-sujeto no es nada, en cuanto a la categoría de sujeto. En efecto, no nos interesaríamos por este drama de la disolución y no nos sumergeríamos por ello en la perplejidad, si no fuera porque el no-sujeto no fuera todavía una figura del sujeto, incluso en el modo negativo. Alguien se hace la pregunta: ¿quién soy yo? Nada o casi nada es la respuesta. Pero es todavía una respuesta a la pregunta quién, simplemente reducida a la desnudez de la pregunta misma.

Podemos comparar ahora los *puzzling-cases* de la ciencia ficción y los de la ficción literaria. Las diferencias son numerosas y llamativas.

Primero, las ficciones narrativas siguen siendo variaciones imaginarias alrededor de un invariante: la condición corporal presupuesta, que constituirá la mediación irrebalsable entre sí y el mundo. Los personajes del teatro o de la novela son entidades parecidas a nosotros, que actúan, que sufren, que piensan y mueren. Dicho de otra manera, las variaciones imaginativas en el campo literario tienen por horizonte la irrenunciable condición terrestre. No se ha olvidado lo que Nietzsche, Husserl o Heidegger han dicho sobre el sujeto de la «Tierra», comprendido no como planeta, sino como el nombre mítico de nuestro ser en el mundo. ¿Por qué es esto así? Porque las ficciones son imitaciones -todo lo extraviadas o aberrantes que se quiera- de la acción, es decir, de lo que conocemos ya como acción e interacción en un entorno físico y social. Por comparación, los *puzzling-cases* de Parfit son variaciones imaginativas que hacen aparecer como contingente el invariante mismo de una hermenéutica de la existencia. ¿Y cuál es el instrumento de esta trampa? La tecnología; no la tecnología efectiva, sino el sueño de la tecnología. Las variaciones imaginativas de los relatos de ficción se dirigen a la relación variable entre ipseidad y mismidad, las variaciones imaginativas de la ciencia ficción se dirigen a la sola mismidad, la mismidad de esta cosa, de esta entidad manipulable, el cerebro. Un informe impersonal de la identidad aparece así dependiente de un sueño tecnológico en el cual el cerebro ha sido primero considerado como el equivalente sustituible de la persona. El verdadero enigma está entonces en saber si somos capaces de concebir variaciones tales que la corporalidad, como la conocemos, en la alegría y en el sufrimiento, pueda ser considerada una variable, una variable *contingente*, sin que se le traspongan nuestras experiencias terrestres en la descripción misma del caso en

cuestión. Por mi parte me pregunto si no estaremos violando lo que es más que una regla, más que una ley, o incluso que un estado de cosas: la condición existencial por la cual existen leyes, reglas o hechos. Esta violación puede ser la razón última que haga que estas experiencias no sean sólo irrealizables, sino que si fueran realizables, deberían ser prohibidas.

Una segunda diferencia me interesa. En todas las experimentaciones de la ciencia ficción evocadas más arriba, el sujeto que las sufre está sin vis-à-vis, sin otro en el sentido de prójimo. Sólomente están presentes mi (?) cerebro y el cirujano experimentador. Estoy solo como víctima en la experimentación. El otro toma la figura de un gran manipulador, difícil de distinguir del verdugo. En cuanto a mi réplica, no es en modo alguno un otro. En el relato de ficción, en cambio, la interacción es constitutiva de la situación narrativa; a este respecto A. J. Greimasⁱ tiene razón al reclamar que el conflicto entre dos programas narrativos es una condición semiótica inexpugnable del campo narrativo. Por ello la ficción narrativa no olvida recordar que la ipseidad y alteridad son dos existenciales correlativos.

He tenido prisa en mostrar la diferencia mayor entre el uso de la ciencia ficción en el tratamiento de la identidad personal en la filosofía analítica y el de la ficción literaria en la hermenéutica de la identidad narrativa. Novelas y obras de teatro tienen, en efecto, sus propios puzzling-cases, especialmente en la literatura moderna. Pero no son embarazosos o molestos en el mismo sentido.

Comparada con la «concepción impersonal» de Parfit, la clase de *indeterminación*, de indecibilidad, que la literatura suscita no conduce a declarar la cuestión misma como vacía. La cuestión quién es más bien exacerbada como cuestión por la evasión de la respuesta. Si bien es cierto que las respuestas a la pregunta *quién* –típicas de la problemática del *ipse*– extraen su *contenido* de la problemática del *idem* (pregunta en quién, respuesta en qué), los casos embarazosos propuestos por la ficción literaria tienden a disociar la cuestión ipse de la respuesta idem. ¿Quién es «yo», cuando el sujeto dice que él no es nada? Precisamente un sí privado del seguro de la identidad-*idem*.

Esta sugerencia que formulo en el plano de la configuración narrativa no se da sin repercusión en el plano de la refiguración del sí cotidiano y concreto. Sobre el tránsito de la aplicación de la literatura a la vida, lo que nosotros transponemos y descubrimos en la exégesis de nosotros mismos, es esta dialéctica del *ipse* y del *idem*. En ella reside la virtud purgativa de las experiencias de pensamiento puestas en escena por la literatura, no solamente en el plano de la reflexión teórica, sino en el de la existencia. Saben ya qué importancia doy yo a la relación texto-lector. Me gusta siempre citar el bello texto de Proust en *Le temps retrouvé*: «Para llegar a mí mismo, pienso más modestamente en mi libro, y es todavía inexacto, pienso en los que me leerán, en mis lectores. No serían, a mi entender, mis lectores, sino los propios lectores de sí mismos, no siendo mi libro sino como aquellas lentes de aumento que ofre-

ⁱ *Sémantique structurale*, Larousse, 1966, PUF, 1986; *Du sens*, I et II, Seuil, 1970 y 1983.

cía a un comprador el óptico de Combray; mi libro, gracias al cual les proporcionaría yo el medio de leerse en sí mismos.»⁵ La refiguración por la narración confirma este rasgo del conocimiento de sí que sobrepasa ampliamente el dominio de lo narrativo, a saber, que el sí no se conoce inmediatamente, sino sólo indirectamente por el rodeo de los signos culturales de todas clases que se articulan sobre las mediaciones simbólicas que ya siempre articulan la acción y, entre ellas, las narraciones de la vida cotidiana. La mediación narrativa subraya este carácter remarcable del conocimiento de sí de ser una interpretación de sí. La apropiación de la identidad del personaje ficticio por el lector es una de sus formas. Lo que la interpretación narrativa aporta propiamente, es precisamente el carácter de figura del personaje que hace que el sí, narrativamente interpretado, se encuentre siendo él mismo un sí *figurado* –que se figura tal o tal.

Es sobre este frente sobre el que sitúo lo que acabo de llamar la virtud purgativa, en el sentido de la *catarsis* aristotélica, de las experiencias de pensamiento puestas en escena por la literatura, y más precisamente los casos límite de la disolución de la identidad-*idem*. En un sentido, hay un momento en el que es necesario decir, con Parfit: *identity is not what matters*. La identidad no es lo que importa. Pero hay todavía alguien que dice eso. La frase: «yo no soy nada» debe guardar su forma paradójica: «nada» no significa nada en absoluto, si no fuera imputada a «yo». ¿Qué es todavía «yo» cuando digo que no es «nada», sino precisamente un sí privado del seguro de la mismidad? ¿No se encuentra aquí el sentido de muchas experiencias dramáticas –aterradoras– relativas a nuestra propia identidad, a saber la necesidad de pasar por la prueba de esa nada de la identidad-permanencia, la cual nada sería el equivalente de la casilla vacía en las transformaciones queridas de Lévi-Strauss? Muchos relatos de conversión dan testimonio sobre tales noches oscuras de la identidad personal. En estos momentos de extremo desabrigo, la respuesta nula, lejos de declarar vacía la cuestión, la reenvía a aquella y la mantiene como cuestión. Sólo la pregunta misma no puede ser abolida: ¿quién soy yo?

Esprit, 7-8, Julio-Agosto, 1988, pp. 295-304.

Traducción: Tomás Domingo Moratalla

⁵ Pleiade III, p. 1033.