

Da narración á vida: A propósito da identidade narrativa en Paul Ricoeur

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.138.14>

Marcelino Agís Villaverde

Resumen

Analízase neste ensaio a cuestión da identidade desde a perspectiva filosófica. Comezamos ofrecendo un achegamento ao concepto de identidade. Sinalamos a continuación algún dos seus trazos característicos: a identidade é composta, dinámica e dialéctica. Desde o punto de vista funcional, está relacionada con aspectos da personalidade tan importantes como a autoestima, a adaptación social, etc. Así mesmo, a cuestión da identidade, tanto no plano individual como comunitario, leva aparelados un conxunto de valores e comportamentos. Foros moitos os filósofos que trataron esta cuestión ao longo da historia. Neste traballo saliento a novidade do concepto de “identidade narrativa” do filósofo francés Paul Ricoeur, introducido na triloxía *Temps et récit* (1983-85) como nexos de unión entre o relato histórico e o relato de ficción; e desenvolvido posteriormente na súa obra *Soi-même comme un autre* (1990). Se todo coñecemento de si é unha interpretación de si, ten todo sentido falar da dimensión narrativa da identidade, considerando a propia vida como un relato en busca de narrador.

Palabras chave

Concepto de identidade; relato histórico; relato de ficción; identidade narrativa; suxeito narrativo; Ricoeur, Paul (1913-2005).

Introdución

A cuestión da identidade é un tema interdisciplinar. Isto quere dicir que non se pode formular unha única aproximación á identidade porque o asunto foi abordado desde perspectivas múltiples: cultural, social, dixital, xenética. Tamén se podería falar da identidade desde a perspectiva de xénero e, por suposto, desde a perspectiva filosófica, que é a que eu vou considerar fundamentalmente.

1. Trazos da identidade: aproximación definitoria

Permítanme que comece a miña reflexión cun exercicio práctico que ten que ver cun acto social cotiá: presentarnos. Normalmente cando nos presentamos o que facemos é partillar a nosa identidade. Un asunto que involucra tanto a identidade do suxeito que se presenta como a da persoa ou persoas a quen vai dirixida dita presentación e que, polo tanto, leva implícita a pregunta “quen?”: “quen es ti?”, “quen son eu?”. Se se trata de presentarnos diante de alguén da comunidade na que vivimos ou á que pertence a nosa familia será inevitable indicar quen son os nosos pais, avós e ancestres. En Galicia é unha pregunta tópica e típica das persoas maiores preguntar aos máis novos “E ti, de quen ves sendo?”. Unha pregunta que resulta case humorística entre a xente máis nova porque o seu desexo de autonomía bate con esta necesidade de situar a persoa no seu marco familiar.

Frecuentemente resolvemos a pregunta que nos fan sobre a nosa identidade engadindo a nosa profesión ou a disciplina científica á que pertencemos, se traballamos nun contexto académico. Sinalamos tamén o estado civil. Aínda que as posibilidades de definirnos en atención aos nosas actividades é case ilimitada: poderíamos informar de se tocamos algún instrumento musical; indicar se nos gusta o fútbol ou se practicamos algún deporte. A adscrición a unha determinada ideoloxía política, sobre todo partidista, forma parte tamén deste cadro identitario que os demais fan sobre nós. Todos estes aspectos axudan a conformar a nosa identidade e permiten que alguén que non nos coñece poida comezar a facerse unha idea sobre nós.

1.1. Identidade: composta

No acto de presentarnos, algúns aspectos serán substanciais e outros secundarios. Dalgúns poderíamos prescindir mais outros forman parte da nosa esencia, defínenos. Cales son eses rasgos? Nome, xénero, idade, lugar de nacemento, nacionalidade, altura/peso, cor do cabelo e dos ollos, profesión, ideoloxía, relixión, estado civil, lingua, cultura, etc. Así pois, a identidade normalmente é composta e é complexa. De maneira que non é un solo trazo o que nos define senón unha suma deles. Podo, por exemplo, dicir que son profesor; budista; toco a guitarra; practico tenis; son varón; branco; así como os roles que desempeño no eido social.

1.2. Identidade: dinámica

Ademais, a identidade é dinámica. Paul Ricoeur empregou ao comezo de *Si mesmo como outro* a distinción entre a identidade *idem* e a identidade *ipse* para indicar que somos os mesmos ao longo da vida mais non somos o mesmo. Imaxinen por un momento a secuencia dun ser humano en todas as etapas da súa vida, desde que é un neno ben pequeno ata que se converte co paso dos anos nun ancián. Ninguén pode dudar de que é a mesma persoa. Mais podemos lexitimamente preguntarnos se a súa identidade permaneceu invariable en todo este percorrido vital. Ao longo dos anos, non deixou de ser el mesmo mais non foi o mesmo porque tivo unha serie de experiencias que o foron cambiando ata facer del unha persoa única. Mais ten unha historia persoal tan completa que aínda sendo el mesmo non foi sempre o mesmo. Podemos falar de que a nosa identidade é dinámica, conservamos unha parte esencial do que somos e van cambiando outras partes de nós.

1.3. Identidade: dialéctica

Despois está a identidade dialéctica que é a construímos tendo en conta o que nos diferencia dos demais. De tal forma que, o que non somos tamén nos define. Ás veces cústanos dicir o que somos. Na Antigüidade, os gregos situaron no frontispicio do templo de Apolo en Delfos o aforismo, “coñécete a ti mesmo”, atribuída aos Sete Sabios, establecendo así a tarefa permanente e universal de coñecernos a nós mesmos. Mais isto é ben é difícil, ata o punto de converterse nunha tarefa para toda a vida. Seguímonos sorprendendo das nosas reaccións diante de determinadas circunstancias. Ás veces é máis doado saber o que non somos que o que somos verdadeiramente.

2. Funcionalidade

E todo isto, coñecerse a un mesmo, establecer a propia identidade, para que nos sirva e por que o facemos? En que nos afecta? En que repercute? É importante para a nosa estabilidade psíquica e emocional saber quen somos e se coincide con quen queremos ser. Nisto se basea a autoestima, imprescindible para estar a ben con nós mesmos. Ten que ver tamén con encontrar sentido á nosa existencia; e, por suposto, coa adaptación social xa que somos animais sociais e estamos deseñados para a convivencia, para a vida en comunidade ou incluso para adaptarnos ao medio. Certamente, a identidade está directamente relacionada co medio no que temos que vivir. Un extraordinario exemplo constitúe un relato de Alfonso Daniel Rodríguez Castelao (1886-1950), intelectual da Xeración Nós, que no seu libro *Cousas* conta a historia dun meniño cubano de cor que chega a Galicia cun emigrante que retorna á súa terra e arraigase de tal maneira que, cando sendo un home, volve de visita a Cuba para lembrar as súas orixes, non se afai naquela terra, que era a súa. O final da historia dá que pensar: “Nunha rúa da Habana o negro Panchito tropezou cun home da súa aldea e confesoulle saloucando: — Ai, eu non me afago nesta terra de tanto sol; eu non me afago con esta xente. ¡Eu morro!” (Castelao 1999, p. 133)

O Panchito da historia de Castelao cando retorna a Cuba sente que non é o seu lugar. Non era un desarraigado, simplemente aconteceu que a súa identidade era galega, a súa patria adoptiva desde moi cativo. Os seres humanos somos os animais que mellor nos adaptamos ao medio, podemos vivir case en calquera parte, no deserto, nos climas de frío extremo, mais cando nos trasladamos, emigramos, non perdemos a nosa identidade primeira, simplemente nos adaptamos, sentindo alá no fondo do noso ser unha fonda saudade da nosa identidade cultural primeira e das nosas raíces. Un fenómeno, por certo, moi estudado no pensamento portugués e galego (Carolo 2024, pp. 519-529).

3. Valores e comportamento identitario

Isto que nos evoca o relato de Castelao agocha non poucos conflitos de identidade. Un ten que ver coa interculturalidade e co choque de culturas que se produce pola inmigración ou simplemente polas viaxes. Se viaxamos a Xapón debemos saber, por exemplo, que non podemos saudar a unha muller con dous bicos porque no país do sol nacente os bicos entre homes e mulleres están reservados á parella (noivos ou esposos). Neste choque de identidades están implicados costumes e rituais sociais.

De xeito análogo, no noso mundo estase a producir un choque cultural e cosmovisional entre dous tipos de identidades: unha global, ao partillar trazos da sociedade global á que pertencemos; e unha identidade local, porque posuímos ao mesmo tempo tamén trazos inherentes á comunidade nacional ou local. Neste caso, a tendencia a facernos a todos iguais desintegra os trazos da nosa propia identidade. O economista nipón Kenichi Omae, experto en economía global, creou nos anos 90 o neoloxismo *glocalización* (*glocalization*), que combina o global e o local. Podemos chegar a un aeroporto de calquera lugar do mundo e sabemos orientarnos porque forma parte desa cultura global e podemos facelo sen utilizar moitas veces ningunha lingua, somente a través de símbolos ou iconas. Os aeroportos de calquera lugar do mundo son unha proba da globalización. Porén, ao saír do aeroporto e baixar ás rúas da cidade experimentaremos todo o contrario: produtos típicos do lugar, gastronomía, artesanía ... A cultura local e a global conviven. O profesor Manuel Castells explicou nos dous primeiros volumes do seu libro *La era de la información*, publicado nos anos 90 e reeditado ao comezo do novo milenio, este curioso fenómeno. O primeiro volume subtitulouno: *A sociedade rede*; o segundo, *O poder da identidade*. Para Castells,

La economía de la sociedad de la información es global. Pero no todo es global, sino las actividades estratégicamente decisivas: el capital que circula sin cesar en los circuitos electrónicos, la información comercial, las tecnologías más avanzadas, las mercancías competitivas en los mercados mundiales, y los altos ejecutivos y tecnólogos. Al mismo tiempo, la mayoría de la gente sigue siendo local, de su país, de su barrio, y esta diferencia fundamental entre la globalidad de la riqueza y el poder y la localidad de la experiencia personal crea un abismo de comprensión entre personas, empresas e instituciones (Castells 1995).

Rebelámonos contra a tendencia á homoxeneidade, inherente á globalización, reivindicando a nosa identidade local ou nacional.

A antropóloga Mary Louise Pratt, profesora da New York University, publicou no ano 2006 un interesante traballo titulado “¿Por qué la Virgen de Zapopan fue a Los Ángeles? Algunas reflexiones sobre la movilidad y la globalidad”. O título é moi significativo porque en Jalisco, capital de Guadalajara (México), celébrase o día 12 de outubro unha das romarías populares máis importantes do ano, seguidas por dous millóns de persoas.

Ese día finaliza el ciclo anual del ritual popularmente conocido como ‘La Llevada de la Virgen’, que comienza en el mes de mayo y comprende numerosas actividades de carácter litúrgico y comunitario. Al cerrarse ese ciclo, se celebra el regreso de la Virgen a su basílica de la localidad de Zapopan con una romería festiva en la que participan más de dos millones de personas¹.

O máis sorprendente é que os emigrantes mexicanos en California, levan esta virxe con eles. Tal como nos di Mary Louise,

Hacia 1995 la Virgen de Zapopan se desdobló una vez más, en esta ocasión para responder a los llamados de sus seguidores en California, a quienes ahora visita anualmente. Esta tercera figura, la que la trae hasta su comunidad en la diáspora, se denomina La Viajera. Ahora, entonces, la Virgen tiene tres versiones: la original, la peregrina y la viajera. En el contexto de la diáspora global su estrategia de desdoblamiento hace eco de las nuevas formas de identidad, pertenencia y ciudadanía que están construyendo los trabajadores y los movimientos sociales de todo el planeta (Pratt 2006, p. 29).

En tempos de globalidade introdúcese un factor de mobilidade das culturas locais que é sorprendente. Así, non só existe unha cultura de consumo global, senón que as culturas locais atoparon fórmulas de mobilidade e internacionalización.

Cal é a posición correcta? Hai que respectar a identidade cultural orixinaria? Hai que adaptarse á cultura do lugar de acollida? As culturas da Terra son moi distintas e existen determinados límites que non se deben traspasar, aínda que refuguemos o etnocentrismo e sexamos sensibles á diferenza cultural.

4. A identidade en filosofía

En filosofía sería unha misión imposible poder falar do tema da identidade en abstracto pois foi tratado polos presocráticos, Platón, Aristóteles, os medievais, Kant, os empiristas, os positivistas, os posmodernos, e un longo etcétera. Dalgunha forma, todos os filósofos preguntáronse pola cuestión da identidade. Os gregos, como

¹ “La romería de Zapopan: ciclo ritual de La Llevada de la Virgen”, en UNESCO, Patrimonio cultural inmaterial, en <https://ich.unesco.org/es/RL/la-romeria-de-zapopan-ciclo-ritual-de-la-llevada-de-la-virgen-01400>.

lembrei, popularizaron o lema “¡Coñécete a ti mesmo!” como unha especie de filosofía ou misión para toda a vida. Platón pensou que a forma de construír a identidade era parecerse ao modelo, a ese *eidōs* ou forma pura. Aristóteles falaba de cumprir a propia esencia, diferenciando entre o accidental e o substancial. A súa maneira, tamén os filósofos medievais, autores dun pensamento teocéntrico, tiveron a aspiración de construír a identidade tendo a Deus como modelo perfecto. Os pensadores xudeus, musulmáns e cristiáns do medievo partillan unha idea do home feito a imaxe e semellanza de Deus. Agostiño de Hipona fala da nosa falibilidade como seres humanos e acuñou a frase “si fallor, sum” (se me equivoco, son), caracterizando a “falibilidade” como unha das notas esenciais da identidade que posuímos en tanto que seres humanos. Descartes uniu o ser e o pensar: *penso, logo existo* (*cogito, ergo sum*), se penso, son. A chave da identidade é, neste caso, a conciencia.

David Hume construíu a identidade deténdose na importancia que teñen as percepcións, impresións e ideas para construír o noso modelo de coñecemento e a nosa identidade aténdose ao criterio empírico: recibimos impresións que se materializan en ideas e que posteriormente recordamos a través da facultade da memoria.

Filósofo da conciencia de principios cartesianos foi tamén no século XX Edmund Husserl, o pai da fenomenoloxía. Heidegger, máis pegado á facticidade da existencia, falou dunha existencia auténtica e inauténtica, marcada pola conciencia da finitude temporal, da morte e da angustia que provoca, como principal aliado para atopar sentido a nosa existencia. Finalmente, Ortega y Gasset, un filósofo herdeiro do historicismo europeo, construído sobre unha base racionalista e vitalista a un tempo, declarou que:

El hombre rinde el máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo. ¡La circunstancia! ¡*Circum-stantia*! ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo alrededor! Muy cerca, muy cerca de nosotros levantan sus tácitas fisonomías con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo. Y marchamos entre ellas ciegos para ellas, fija la mirada en remotas empresas, proyectados hacia la conquista de lejanas ciudades esquemáticas (Ortega 1983, p. 319).

Ademais de escribir con gran estilo literario, Ortega estanos dicindo algo importante: é preciso salvar a circunstancia para cumprir a nosa misión como persoas que queren ter unha vida auténtica. Heidegger e Ortega coinciden en comprender a vida de forma dinámica. O primeiro defendeu que a vida é proxecto e deixar de ter proxectos é deixar de vivir. Para Ortega, a vida é un permanente “quefacer” (*quehacer*). A identidade vaise construíndo en relación cos proxectos ou quefaceres que desenvolvemos. A vida son esas pequenas cousas que suceden cada día ás que moi frecuentemente non lle prestamos atención porque atendemos a outras cousas máis urxentes que teñen que ver cos nosos proxectos de futuro. Outra figura célebre da cultura contemporánea, John Lennon, malia non ser filósofo, expresou á perfección a segunda

parte da consideración orteguiana dicindo que “A vida é iso que acontece mentres estás ocupado facendo outros plans” (“Life is what happens to you while you’re busy making other plans”).

Dende o punto de vista filosófico, gustaríanos poder recitar a frase pronunciada por Yahvé no monte Sinaí: “Eu son o que son” (Éxodo, 3:13-14). Temo, porén, que unha afirmación deste tipo polo seu carácter absoluto só pode pronunciala un ser todopoderoso coma Deus pois nel reúnense a esencia e a existencia, e ambas teñen un carácter eterno.

Case todas as culturas veneran un monte sagrado porque son lugares elevados que permiten comunicar a terra co ceo. Son considerados en todos os casos eixos do mundo (*axis mundi*), lugares onde é factible a comunicación entre o profano e o sagrado. No libro do Éxodo fálase de que Moisés sobe ao monte Sinaí e fala con Deus, representando a desproporción ontolóxica entre o home e Deus. Deus é o que é, pero os demais seres temos que acudir a unha fórmula distinta, habitualmente dialéctica para poder definirnos. Sen dúbida, gustaríanos acudir a esta fórmula, mais os seres humanos non somos deuses, non posuímos esa plenitude absoluta no relativo a nosa esencia e a nosa identidade.

5. A cuestión da identidade en Paul Ricoeur

Paul Ricoeur, un filósofo francés contemporáneo, nado en 1913 e falecido en 2005, foi un intelectual que pola súa idade formouse fundamentalmente con pensadores existencialistas, particularmente do existencialismo francés, como Gabriel Marcel ou Emmanuel Mounier. Interesoulle desde moi novo a fenomenoloxía, unha corrente vinculada aos principios do século XX. Profundou despois na filosofía hermenéutica, entre os anos 60 e os 90 e, por último, dende o ano 1990 ata a súa morte no 2005 tratou temas moi diversos relacionados con cuestións de filosofía moral e política. A parte central do seu pensamento é a relacionada coa hermenéutica, na que trata problemas que teñen que ver coa linguaxe e a interpretación dos discursos humanos porque, desde o seu punto de vista, se realizamos o longo camiño, ou vía longa, para interpretar todos os discursos que o ser humano elaborou para expresar a súa creatividade, sabermos que é o ser humano. Existe outra vía curta que é a que, en opinión de Ricoeur, empregou Martin Heidegger, a través dunha analítica existencial na que o tempo, o espazo, a linguaxe, a fala, a comprensión e a interpretación, o mundo que nos rodea, conforman os elementos que constrúen os vértices da nosa identidade. Esta analítica existencial non é a elixida por Ricoeur pois preferiu desenvolver o gran rodeo da interpretación, analizando os mitos, os símbolos, os textos, as figuras da linguaxe, a trama que emprega un escritor para narrar a historia, para construír unha obra literaria, unha novela, por exemplo. Todo iso fala da nosa forma de ser, da nosa identidade.

A posición de Paul Ricoeur parte da premisa de que somos fundamentalmente seres feitos grazas á linguaxe. Outro filósofo contemporáneo, Gadamer, expresou unha idea complementaria no limiar da súa obra magna *Verdade e Método*, afirmando que

“o ser que pode ser comprendido é linguaxe” (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*) (Gadamer 1993, p. 478), de forma que a linguaxe identifícanos e caracterízanos esencialmente, é unha desas partes substanciais que nos define e tamén nos permite construír discursos que outros posteriormente interpretan. Cando eu falo, cando escribo, fágoo porque estou seguro de que outra persoa poderá interpretar e comprender o que estou dicindo.

Xustamente cando Ricoeur conclúe esta longa etapa hermenéutica no ano 1990 publica un libro titulado *Si mesmo como outro* (*Soi-même comme un autre*), onde se propón profundar no concepto de identidade con referencia ao si mesmo (*soi-même*). A demostración máis palpable neste libro de que se trata de reflexionar sobre a construción da identidade é que o fío condutor desta obra está articulado pola pregunta “quen?”: quen é o suxeito do discurso? Quen é o suxeito da acción? Quen é o suxeito capaz? Quen o suxeito responsable dos seus actos a través da imputación? Identificamos frecuentemente as persoas polas súas accións, mais tamén os relatos a través do seu autor. Por iso necesitamos saber quen é o suxeito do relato, quen é o autor e que rol desempeña na obra, que papel desempeña o lector na terminación da obra e se ambos necesitan reciprocamente ou non. Se falamos en termos xurídicos, precisamos saber quen é o suxeito ao que imputar unha acción. E, se falamos en termos éticos, quen é o suxeito da imputación moral.

Hans Jonas foi máis alá e preguntouse polas repercusións das nosas accións no mundo tecnolóxico actual na súa obra *O Principio de responsabilidade*. Cando nun proceso industrial se contamina un río ou unha paraxe natural, afirma Jonas, é moi difícil asignar a responsabilidade legal ou moral a un só individuo por ser un proceso complexo do que forman parte moitas persoas. E, con todo, os efectos desta acción poden permanecer durante anos ou décadas. No pasado era relativamente doado atopar ao suxeito de imputación, sexa esta xurídica ou moral. Agora, as novas dimensións da acción deixan obsoleta a ética tradicional e obrigan a repensar novos principios de responsabilidade.

Todas estas preguntas articulan a proposta de Paul Ricoeur neste libro do ano 1990 titulado *Si mesmo como outro*. No título estou *eu* pero como *outro*, visto desde fora, desde a alteridade. Este título preséntanos a dialéctica *eu-outro*, que xa mencionei ao falar da construción dialéctica da identidade con respecto ao que non son.

Ricoeur presenta tres lecturas filosóficas (Ricoeur 1990, p. 11). A *primeira* é reflexiva, onde vai distinguir a mediación reflexiva sobre posición inmediata do suxeito, expresada na primeira persoa do singular: eu son, eu penso. Nesta primeira lectura o si mesmo oponse ao eu; a *segunda* é a dobre perspectiva da identidade: a identidade *idem*, a permanencia no tempo, a pegada ou identidade dixital, a que non muda desde que nacemos ata que morremos; e a identidade *ipse*, na que, alén dos cambios experimentados co paso do tempo, algo permanece invariable en nós. En *terceiro* lugar, a diferenza entre identidade e alteridade, un non se pode pensar sen o outro por iso o título ofrécenos un desafío aínda maior: non pensarse a un mesmo con respecto ao outro senón ser capaces de desdobrarnos e ver o si mesmo como outro, como no

espello, como se o do espello fose outro. Aquí o desafío é, malia recoñecérmolos, poñer distancia para saber quen somos: analizarse a un mesmo como se fose outro.

Coido que a achega máis interesante deste libro é unha descuberta que xa intuía e dera a coñecer na triloxía publicada entre os anos 1983 e 1985 titulada *Temps et récit*, onde defende que a nosa identidade é fundamentalmente narrativa. É dicir, se só podemos comprendernos e dar razón de nós mesmos a través da linguaxe, non é raro que cando se trate de construír a propia identidade elaboremos un relato, unha narración de quen somos, de que somos ou de como somos. É unha intuición que dá a coñecer nesta obra que se traduciu ao español como *Tiempo y narración*, onde presenta por primeira vez a idea da identidade narrativa como nexos de unión entre o relato histórico e o relato de ficción. Dedicar o primeiro volume á análise e configuración do relato histórico e o segundo ao relato de ficción, fundamentalmente ás novelas. O nexo de unión entre o relato de ficción e o relato histórico é que os seres humanos, sexan personaxes de ficción ou personaxes de carne e óso, constrúen en torno a eles un relato. No primeiro caso, empregando os xéneros literarios; no segundo, elaborando un relato histórico seguindo as pautas habituais da historiografía. Ambos relatos son directamente responsables da construción dunha identidade narrativa que afecta respectivamente ao personaxe de ficción do discurso literario e ao personaxe real que se integra no discurso histórico.

Tanto se se trata dunha persoa individual como dunha comunidade histórica, a devandita identidade, obtida a través do relato, é o punto de unión que une o relato histórico e o relato de ficción. O mesmo que unha personaxe literaria se constrúe cunha serie de elementos que o escritor vai encadeando para amosarnos a súa personalidade, forma de actuar, etc., unha personaxe histórica ou incluso unha comunidade, como o pobo hebreo do que falabamos con respecto a Moisés, constrúe un relato sobre a súa identidade. Non vou entrar a dilucidar se existe un só relato posible sobre unha comunidade determinada. É moi probable que, da mesma maneira que cada historiador constrúe o seu propio relato dun mesmo feito ou dunha época histórica, tamén existan varias posibilidades da identidade narrativa dun pobo ou dun individuo.

O importante é que a identidade dun individuo ou dunha comunidade equivale a responder á pregunta: quen fixo tal acción? quen é o seu axente? Como é esta persoa que é o autor desta acción? Unha resposta tan sinxela como insatisfactoria á pregunta “quen?” consiste en designar ao axente, ao autor, ao suxeito que fala ou ao suxeito da imputación moral, cun nome propio. Podemos identificarnos cun nome, mais o nome propio remite, á súa vez, a outro soporte de permanencia que é a nosa identidade narrativa, e esta identidade narrativa incorpora moitos máis elementos. De forma que para responder á cuestión do “quen?” hai que narrar a historia dunha vida. Isto converteuse en algo tan importante que os antropólogos incorporaron no método etnográfico, para estudar unha cultura, as historias de vida e a veces seleccionan distintos protagonistas dunha cultura para que contan unha historia de vida que lles permita reconstruír as coordenadas de vida dunha cultura: personaxes relevantes, tradicións da tribo... Porque, como escribe Ricoeur, nun artigo publicado nun traballo

que tivemos a oportunidade de ofrecer en versión española nun número da revista *Ágora* da nosa Facultade de Filosofía como homenaxe póstuma, a vida é “un relato en busca de narrador” (Ricoeur 2006, pp. 9-22). Iso é a vida, un relato, unha identidade construída narrativamente en busca dun narrador que somos nós mesmos.

O suxeito é capaz de vivir a alteridade do seu ser, sendo a un tempo narrador e lector da súa propia vida. Porque a vida está deseñada para ser vivida, mais axuda moito poder contala, como fixeron maxistralmente tantos intelectuais (García Márquez: *Vivir para contarlo*, por exemplo).

É moi frecuente que este xénero literario, o autobiográfico, triunfe porque é a demostración de que a nosa vida pode ser presentada a modo de relato, porque a nosa identidade, en grande medida, é narrativa. O individuo sitúase fóra de si mesmo, nun exercicio de desdoblamento responsable, para narrar as achegas da súa propia vida. É coherente o relato co acontecido?

Aínda tratándose dunha autobiografía, nada garante que sexa un relato obxectivo. A óptica será sempre persoal, subxectiva. E isto vai repercutir tanto na construción da nosa identidade a nivel individual como desa outra identidade colectiva á que facía alusión cando falabamos do pobo xudeu ou de calquera pobo que constrúa un relato identitario.

Fixen hai anos un estudo dos escritos autobiográficos de Rousseau e comprobei que o que el narra da súa vida non coincide cos acontecementos biográficos, históricos, que lle estaban acontecendo porque ten unha óptica persoal distinta. Isto non é infrecuente porque nós construímos moitas veces o relato da nosa identidade en función de como nos valoran, como nos ven os demais, ou de como nos vemos a nós mesmos. A veces esta visión deformada da realidade xoga malas pasadas, precisamente porque a mediación da historia é un relato, unha creación literaria que interfere na identidade narrativa que estamos a construír mentres escribimos. Facilmente pode suceder que acabemos crendo ou creando as *mentiras* propias dun relato de ficción, talmente como lle aconteceu a don Quijote coas novelas que lía.

No ensaio *La verdad de las mentiras*, o premio Nobel Mario Vargas Llosa explícanos por que, desde do seu punto de vista, cremos unha novela, aínda sabendo que se trata dunha obra de ficción. Segundo este autor, entramos conscientemente nese xogo que nos propón o autor e entregámonos ao fío dos acontecementos como se fose verdadeiro. Por que? Porque lendo ampliamos as posibilidades de experiencia do que é a nosa vida e a nosa identidade. “Los hombres –dinos Vargas Llosa– no están contentos con su suerte y casi todos –...– quisieran una vida distinta de la que viven. Para aplacar –tramposamente– ese apetito nacieron las ficciones” (Vargas Llosa 1990, p. 14).

Co cal incorporamos unha nova cuestión, a cuestión ética vinculada á identidade e tamén á ficción. Non todo é válido, calquera que sexa o relato, a estratexia narrativa do autor nunca é neutral, senón que impón unha visión do mundo, cunhas repercusións éticas determinadas. O lector debe buscar, entre as distintas propostas que

obtéñ grazas á mediación do relato, unha identidade narrativa que non é eticamente neutra. E, segundo declara Ricoeur, no volume terceiro de *Temps et récit*, “é neste punto onde a noción da identidade narrativa reencontra o seu límite e debe unirse ás compoñentes non narrativas da formación do suxeito actuante (*sujet agissant*)” (Ricoeur 1985, p. 359). A mediación narrativa achéganos a evidencia de que *todo coñecemento de si mesmo é unha interpretación de si-mesmo*. Se é un relato da nosa identidade é unha interpretación de nós mesmos, que non necesariamente é única e universal. Isto realízase de forma privilexiada na apropiación que como lectores realizamos dunha personaxe de ficción, e como non, a través do enriquecemento continuo que achega a lectura. Mais, cal é o meu verdadeiro eu?

O relato crea a personaxe, achégalle unha identidade a medida que avanza a trama. Trátase da súa identidade narrativa, unha identidade que pertence á historia relatada mais que se transfere á personaxe para conformar a súa identidade. A trama ponse ao servizo da personaxe para contribuír a crear a súa identidade narrativa, porque, de feito, a identidade do personaxe tampouco está totalmente controlada pola trama, apropiándose da identidade que cada lector lle presta. É dicir, que, por riba, cando interpretamos un relato identitario temos liberdade para interpretalo á nosa maneira.

Unha dúbida razoable que xorde inmediatamente é se o relato que construímos en realidade nos crea a nós mesmos. É dicir, se acabamos crendo o relato da nosa propia vida, crendo as nosas mentiras.

Fun introducindo, case imperceptiblemente, termos que a filosofía partilla co teatro: interpretación, actuación, representación. Aristóteles ensinounos que o home é un animal social (*zoom politikón*) e esta propensión da nosa natureza fai que a nosa vida sexa unha actuación, unha *performance*, como adoita dicirse ultimamente. Representamos un papel de cara aos demais e, como calquera actor, vestímonos acorde ao público que contempla a escena; falamos nun rexistro igualmente adaptado ao noso público, etc. Sendo así, todo na vida é teatro e debemos dilucidar se esta permanente representación ou actuación nos crea, o mesmo que o relato que construímos sobre a nosa propia vida. Máis aínda, debemos saber se tamén diante de nós mesmos representamos un papel, desdobrando a nosa identidade nun si reflexivo e nun eu persoal, como apuntaba Ricoeur.

Probablemente esteamos en ambos casos diante de problemas que non teñan fácil solución. Mais algún recurso temos na nosa man. Paul Ricoeur ten contribuído en boa medida a resolver esta antinomía ao publicar un ano antes de morrer a derradeira das súas obras maiores, titulada *Camiños do recoñecemento* (*Parcours de la reconnaissance*). O libro está dedicado na súa primeira parte “á dinámica que rexe, en primeiro lugar, a promoción do recoñecemento-identificación; logo, á transición que leva da identificación de algo en xeral ao recoñecemento por si mesmas de entidades específicas mediante a ipseidade, e, finalmente, do recoñecemento de si ao recoñecemento mutuo, ata a última ecuación entre recoñecemento e gratitude” (Ricoeur 2004, p. 10).

Deste modo, soamente se temos a fortuna de pasar pola peneira do recoñecemento, o propio e o dos outros, podemos confirmar as directrices da nosa identidade, expresada a través da narración ou da reflexión. Somos, en boa medida, o relato ou narración da nosa propia vida, ou, se o prefiren, a representación teatral ou *performance* permanente que realizamos de cara aos demais e que nos afecta existencialmente. E, con todo, a narración, o relato, a representación, non é a vida. Coincide a identidade narrativa coa identidade persoal ou ambas son cousas distintas? Representamos unha peza teatral, unha farsa, para os demais e para nós mesmos, ou actuar é a única modalidade de estar no mundo? Coincide a percepción que un ten de si mesmo coa percepción que outros teñen de nós? Construimos a nosa biografía con feitos obxectivos ou trátase dun relato subxectivo que precisa unha constante revisión? Todas estas preguntas non teñen unha resposta fácil e única mais todas elas contemplan con expectación as posibilidades abertas polo recoñecemento: “recoñezo activamente algo, a persoas, a min mesmo; pido ser recoñecido polos outros” (Ricoeur 2004, p. 10).

Así me sinto eu diante de vostedes: recoñecido e obrigado pola súa escoita e pola moi honrosa tarefa de pronunciar a conferencia de encerramento deste simposio no que tivemos oportunidade de escoitar voces plurais e autorizadas arredor dun tema sobre o que é imposible ter a última palabra.

Bibliografía

- Carolo Tosar, R. (2024). El ser saudoso: lenguaje, cultura y sentimiento, en M. Agís et al. (eds.), *Caminos del pensamiento actual: naturaleza, historia y utopía*. Sindéresis.
- Castelao, A. D. Rodríguez (1999). *Cousas*, en *Obras I*. Galaxia.
- Castells, M. (1995). La sociedad de la información. *El País*, 25/2/95. Consultado o 15 de marzo de 2023.
- Gadamer, H. G. (1993). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke, Bd. 1)*. Mohr Siebeck.
- Ortega y Gasset, J. (1983). *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, vol. 1. Alianza Editorial.
- Pratt, M. L. (2006). ¿Por qué la Virgen de Zapopan fue a Los Ángeles? Algunas reflexiones sobre la movilidad y la globalidad, en *A Contracorriente: una revista de estudios latinoamericanos*, 3 (2), 1-33. <https://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/view/197>
- Ricoeur, P. (1985). *Temps et récit III. Le temps raconté*. Éd. du Seuil.
- Ricoeur, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Éd. Stock.
- Ricoeur, P. (2006). La vida: un relato en busca de narrador, en *Agora. Papeles de Filosofía*, vol. 25, n.º 2: 9-22.
- Vargas Llosa, M. (1990). *La verdad de las mentiras. Ensayos sobre la novela moderna*. Círculo de Lectores.