



UNIVERSIDAD DE SEVILLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Grado en Filosofía

Trabajo de Fin de Grado

La identidad fundada en la alteridad
Hacia la posibilidad de una narración propia

Autor: Manuel Santamaría Santiago

Tutor: Dr. D. José Ordóñez García

SEVILLA, JUNIO DE 2022

La identidad fundada en la alteridad
Hacia la posibilidad de una narración propia

Manuel Santamaría Santiago

**La identidad fundada en la alteridad
Hacia la posibilidad de una narración propia**

“No hay mismidad ni *yo* cuya realidad (...) no se funde en la alteridad”¹
[José O. García]

¹ Cita extraída de ORDÓÑEZ-GARCÍA, J., “La Orientación Filosófica (OrFi): una aplicación de la Filosofía en la intervención terapéutica” en *La Filosofía como terapia en la sociedad actual: Desafíos filosóficos de nuestro tiempo*, ed. Fénix, Sevilla, 2016, p. 115.

INDICE

Resumen/Abstract.	10
Introducción:	12
Capítulo I. Situando al sujeto de la identidad.	16
I.1 Una dicotomía del sujeto de la identidad	16
I.2 La dicotomía “sujeto constituido/sujeto constituyente”.	16
Las vías del determinismo.	20
I.3 Un recorrido desde el sujeto constituyente hacia el sujeto en constitución	23
I. 4 Otro modo de pensar la libertad. El caso de Green Book	30
I. 5 Otra mirada hacia el sujeto de la identidad	34
Capítulo II. La identidad desde la fenomenología hermenéutica	35
II.1 Identidad personal y propiedad. Una mirada crítica	45
Capítulo III. La identidad: límite y relato.	50
III.1 Los límites de la identidad: lo imposible y lo configurante.	50
III.2 La narración como hermenéutica de lo indeterminable.	55
III. 3 La imitación como lo-sido de la narración	67
Conclusiones	72
Bibliografía	75

RESUMEN

La presente investigación versa sobre la identidad y su configuración. A sabiendas de lo amplio de la cuestión, centraremos la atención en la identidad personal, desarrollando el mismo concepto a lo largo del texto. Atravesando históricamente algunas de las distintas formas de presentar al sujeto de la identidad, trataremos de sentar las bases para mostrar cómo la identidad se funda en la alteridad, recurriendo para ello al cine y a la crítica literaria. En primer lugar, veremos una posibilidad de pensar la identidad desde la fenomenología hermenéutica de Heidegger, lo cual llevará a preguntarnos acerca de la propiedad y su relación con nuestro tema. La postura consistirá en cuestionar la propiedad misma partiendo de la inexistencia de un fundamento último en la identidad. En conexión con estas preguntas sobre Heidegger, concluiremos que la falta de identidad, que emana de la aperturidad del *Dasein*, es lo que motiva la búsqueda de la identidad personal. Para sostener una determinada identidad, el *Dasein* toma prestada de la alteridad una manera de sostenerse.

Acerca de la manera de apropiarnos de dicha identidad, se traerán a colación los fenómenos de la imitación, el reconocimiento y la identificación. Además, exploraremos la narración desde Paul Ricoeur, entendiendo a ésta como otro modo desplegar aquello que se sedimenta a causa del haber-sido. La posición que sostendremos consistiría en proponer que la narración es una manera de sostenerse frente a la nihilidad de fundamento. De tal manera, la identidad narrativa podría entenderse como aquella que va haciéndose en el relato, constituyéndose como el desplegar de lo sedimentado

PALABRAS CLAVE

Identidad personal, imitación, propiedad, narración, reconocimiento, alteridad

ABSTRACT

The current research deal with the matter of identity and its configuration. Knowing the breadth of the issue, we will take care off the personal identity, developing that concept along the text. Going historically , through some of the different ways of introducing the subject of the identity, we will try to lay the groundwork of how is the identity based on the otherness, appealing to films and literary criticism. First of all, we will address the possibility of thinking the identity from the Heidegger's hermeneutical phenomenology, which will bring us to ask about property and its relationship with our theme. The position will consist in wondering about the property itself on the basis of the absence of a final ground in the identity. Related with the previous questions about Heidegger, we will come to the conclusion that there is a lack of identity, which comes from the openness of the *Dasein*, that moves to look for personal identity. In order to hold a particular identity, the *Dasein* borrows from the alterity a way of being sustainable.

About the different forms of borrowing personal identity, the phenomenons of imitating, recognizing, and identification will be brought up. Moreover, we will study the account in the texts of Paul Ricouer, knowing that narration as a manner of displaying what has turned sedimented due to the past. The position that we will hold consists in suggesting the narration as a way of being sustainable, dealing with the lack of ground. Thus, the narrative identity could be understood as that one is being made along the account, constituting as a display of the sedimented past.

KEYWORDS

Personal identity, imitation, property, narration, recognizing, otherness.

INTRODUCCIÓN:

Intenciones y situación del problema

El texto que sigue a continuación no pretende ser más que un mero esbozo acerca de una cuestión profundamente tratada en la actualidad. Nuestra intención es la de ofrecer *una* manera de acercarnos a la pregunta acerca de la identidad. Es por ello que la forma de encarar el estudio es meramente aproximatoria, si bien nos decantaremos por una vía particular, que no por ello novedosa, de entender la identidad misma y su configuración. Sea como fuere, es importante resaltar que nos sentimos guiados por una máxima vertebradora de todo el estudio, a saber, que:

Se debe tener en cuenta un principio fundamental en la actitud filosófica: no todo lo que uno hace agota la disciplina con la que se relaciona eso que uno hace. La filosofía no es una erudición historiográfica, ni vacía especulación teórica cuyo *modus vivendi* deriva, con demasiada frecuencia, en una esquizia entre el vivir y el pensar, tampoco es mera indagación de carácter epistémico. Hay filósofos que son verdaderos moralistas en uno u otro de estos ámbitos del conocimiento. Y es ésta una afirmación bastante acertada, si atendemos al espíritu que guía su ejercicio filosófico, que no es otro que la búsqueda de respuestas de carácter definitivo, global, respuestas, pues, con vocación de esencialidad y, por ende, atemporales.²

² ORDÓÑEZ-GARCÍA, J., “La Orientación Filosófica (OrFi): una aplicación de la Filosofía en la intervención terapéutica” en *La Filosofía como terapia en la sociedad actual: Desafíos filosóficos de nuestro tiempo*, ed. Fénix, Sevilla, 2016, p. 109.

La idea es pues llegar, a través de las reflexiones actuales sobre la identidad y con propuestas que extraeremos de la historia de la filosofía sobre cuestiones similares, a una propuesta que nos ayude a entender cómo se configura la identidad. Este bosquejo se sabe limitado desde su inicio por varios factores; en primer lugar, creemos que toda pregunta por la sustantividad de la identidad ha de ir acompañada de una adjetivación o de un complemento preposicional. Es así que hablamos de identidad de género, sexual, nacional, de clase, profesional, familiar, religiosa, cultura... y un sinfín de etcéteras que vendrían a llenar de contenido la identidad misma. Por este motivo, hemos decidido inclinarnos por una opción dentro de este amplio dominio de posibilidades: la identidad personal. Con ello hacemos referencia a la tantas veces formulada pregunta «¿Quién soy?» o, en su defecto, «¿Qué soy?», atendiendo a las muy diversas formas en las que nos definimos y encaramos nuestra existencia. Es cierto que este adjetivo pareciera abarcar a una pluralidad de otros adjetivos debido a su amplio alcance, pero intentaremos ir concretando su definición a lo largo de nuestra propuesta.

En segundo lugar, no serán tenidas en cuenta las profundas consecuencias que acarrea la vida *online*, comprendiendo ésta a las redes sociales y fenómenos como las cámaras de eco, los filtros burbuja y la variación de las relaciones interpersonales acaecidas a raíz de vivir instalados en Internet. El motivo es que, como decíamos, nos centramos en investigar qué podríamos decir acerca de la configuración de la identidad personal y sus posibles modos de ser aprendida, procedimiento que es por sí mismo ya harto complejo.

A fin de alcanzar este objetivo, habremos de dar cuenta de los planteamientos actuales que rondan esta cuestión. Son conocidos los estudios de Zygmunt Bauman acerca del tema, en especial un texto en formato de entrevistas llamado precisamente *Identidad*, como también, en particular en materia de identidad de género, los estudios de Judith

Butler. Nos guiaremos a su vez por el texto *Sí mismo como otro* de Paul Ricoeur, libro en el que el autor francés percute de manera directa sobre la pregunta que ahora nos atañe. Además, contamos con la obra de Clément Rosset llamada *Lejos de mí*, la cual es posiblemente el eje en torno al cual gire esta investigación, independientemente de la cuantía de su aparición.

Hemos de añadir a ello que, dado el carácter general que ha tenido la pregunta acerca de quiénes somos y el porqué hemos llegado a serlo, diversos análisis e interpretaciones que podemos rastrear en la historia de la filosofía serán interesantes y útiles para nuestro estudio. Tal será el caso de la analítica existencial de Heidegger y el de las aportaciones psicoanalíticas

Podríamos observar entonces que el trabajo gira en torno a una pregunta que nos atraviesa y vincula a la filosofía directamente con el existir mismo. Si bien el método que impera es el hermenéutico, si por ello pudiésemos entender una recopilación vinculante de ideas en torno a lo que ahora nos ocupa, la descripción tendrá un papel fundamental. No hemos de entenderla como una mera constatación en el sentido positivista del término, sino que comporta una suerte de desocultamiento, de desenmarañar lo críptico y, así, de hacer patente lo obvio. Este movimiento, que puede verse como fenomenológico, es atendido por Heidegger de la siguiente forma:

¿Qué es eso que la fenomenología debe <<hacer ver>>? ¿A qué se debe llamar <<fenómeno>> en un sentido eminente? ¿Qué es lo que por esencia *necesariamente* debe ser tema de una mostración *explícita*? Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo

es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra.³

Dicho esto, la hipótesis que sostendremos consiste en pensar la identidad originada en la alteridad, es decir, que lo que somos nos viene de fuera. La cuestión será asomarnos a diversos autores que han defendido posturas similares y ver cómo se concreta en cada uno de ellos, haciendo una lectura crítica y buscando una posible síntesis que nos ayude a encontrar ciertas tesis provisionales. Una de ellas consistirá, como adelantamos en el título, la de pensar la narración como generadora de identidad.

³ HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Trad. al español de J. Eduardo Rivera. Ed. Trotta, Madrid, 2016, p. 55.

CAPÍTULO I:

Situando al sujeto de la identidad

I.1 Una dicotomía del sujeto de la identidad

Antes de comenzar con un posicionamiento más claro acerca de nuestra ideas acerca de la identidad, querríamos entender al sujeto al que se le ha atribuido la nombrada propiedad o cualidad. Buscamos entonces una situación histórica del problema, si bien avanzaremos algunas pinceladas sobre nuestras posturas dada la pertinencia de los textos que citamos. Esta lectura crítica de textos eminentes en la historia de la filosofía nos llevará al intento de aportar motivos para una superación de la dicotomía establecida entre la determinación y la libertad. Más que una superación, cabría hablar de una salida por la tangente a un problema circular, enfocando el problema desde una perspectiva diferente. Dicha dicotomía será utilizada a lo largo este primer capítulo para elucidar ambas posturas, si bien aprovecharemos para presentar una salida que ponga en juego una alternativa diferente a visiones maniqueas que no admitieran la posibilidad de combinar teóricamente lo que en adelante denominaremos como sujeto *constituido* y sujeto *en constitución*.

Reconociendo lo arduo de la cuestión, nos ha parecido interesante recurrir al cine para concretar nuestra propuesta y hacer ver que lo abstracto se concreta en nuestra vida diaria, privada y por supuesto social. No es este apunte de menor importancia, ya que uno de los tótems que pretendemos hacer caer, por su insuficiencia explicativa a la hora de entender cómo vivimos, cómo nos desplegamos en la existencia, es el del individualismo. El film “*Green Book*” viene a dar cuenta del requerimiento del otro en aras de abrir horizontes y

posibilidades comprensivas y, sobre todo, ejecutivas. Visto desde esta perspectiva, el recurso cinematográfico viene a ser el precipitado artístico de una reflexión teórica.

Planteada la cuestión de esta forma, la estrategia de este primer capítulo que nos situaría en perspectivas dadas a lo largo de la historia de la filosofía, consistirá, en primer lugar, en ofrecer una breve mirada acerca de cómo estamos configurados, constituidos a partir de la alteridad. Con ello rechazamos planteamientos filosóficos que consideren al ser humano autónomo en el sentido etimológico de la palabra, es decir, como un ser incondicionado que se dirige a su antojo por la existencia a partir de sus propias decisiones tomadas desde una instancia trascendental; ésta sería la comprensión eminente que subyace o funda al sujeto constituyente. Ofreceremos a su vez, como segundo paso, la visión del determinismo como polo radical de esta consideración, extremo fundador del sujeto constituido, que más adelante trataremos de superar a partir de lo que llamaremos sujeto en constitución.

I. 1. 1 El problema de la libertad; hacia una reconstrucción plausible.

Sin una finalidad consciente de ofrecer una visión optimista o pesimista, nos acercaremos al fenómeno humano desde su incontestable ser con el otro. Para ello habremos de recorrer la experiencia de la constricción, pero sin olvidar que el otro puede ser también posibilitador. De esta manera, los demás no sólo pueden impedirnos desarrollarnos, sino que también nos habilitan para ello, en una situación bífida que trataremos de aclarar a lo largo de esta primera aproximación. Será precisamente esta consideración la que nos situará en posición de pensar la libertad entre la postura de la determinación y la de la posibilidad pura, ofreciendo una visión que no nos comprometa

con el sujeto constituyente de la Modernidad pero que nos permita pensarnos como algo diferente a un ser-causado, o, como hemos preferido llamarlo, a un sujeto-ya-constituido.

Al hablar de una reconstrucción plausible estamos dando por verdadera la afirmación de Foucault que reza que el hombre ha muerto, de tal forma que:

Se descubre entonces que la muerte de Dios y el último hombre han partido unidos: ¿acaso no es el último hombre el que anuncia que ha matado a Dios, colocando así su lenguaje, su pensamiento, su risa en el espacio del Dios ya muerto, pero dándose también como aquel que ha matado a Dios y cuya existencia implica la libertad y la decisión de este asesinato?⁴

Es prístino que no hablamos del fin de la especie, sino de algo mucho más profundo que apunta a la insuficiencia explicativa que nos ofrece la Modernidad en lo que a la libertad del sujeto respecta. Como ya apuntó previamente Freud, el yo no es amo en su propia casa; constituidos a partir de estructuras en las que caemos involuntariamente y sin consentimiento, la conciencia y la voluntad no nos aparecen ya como el origen del movimiento humano sino más bien, en el mejor de los casos, como la capacidad de resignificación a partir de lo ya dado.

Lejos de establecer una separación dicotómica entre moral y naturaleza tal y como reza el epitafio kantiano⁵, exploremos una

⁴ FOUCAULT, M.,. *Las palabras y las cosas*. Trad. al español de Elsa Cecilia. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1968, p. 373

⁵ Recordemos que las palabras de Kant, ya anteceditas en su *Crítica de la razón práctica*, rezaban que: “Dos cosas colman el ánimo con una admiración y una veneración siempre renovadas y recientes, cuanto más frecuente y continuadamente reflexionamos sobre ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*” [KANT, I.,. *Crítica de la razón práctica*. Trad. al español de Roberto Rodríguez. Ed. Alianza, Madrid, 2013, p. 337]

noción concreta de libertad humana, que pueda vivenciarse como liberación o apertura de las posibilidades en el reconocimiento del otro; un acercamiento, si se quiere, fenomenológico. En este sentido, la figura de Tony Lip, uno de los dos protagonistas de *Green Book*, de origen italiano, que vive en el Bronx y es contratado para ser el chofer del Dr. Shirley, nos servirá como una figura típica en aras de investigar este tipo de reconocimiento liberador.

I. 1. 2. ¿Por qué acudir al cine?

Como venimos diciendo, lo abstracto de la cuestión a tratar, combinado con una finalidad de concreción y de realidad vivida, nos invitan a transitar por el arte para buscar un caso típico en el que podamos ilustrar lo expuesto de manera teórica. De esta manera, lo que decimos se encarna en rostros en los que poder sentirnos identificados.

El motivo por el que escogemos el séptimo arte para materializar estas primeras reflexiones es doble. Por un lado, encontramos una trama con una pluralidad de sentidos que pueden ser interpretados de diversas formas, de manera que podemos acoger la obra de cara a apoyar nuestra elaboración filosófica. Pero además el cine, si bien también puede ocurrir con otro tipo de narrativas no materialmente visuales, ofrece una alta capacidad de empatizar con los protagonistas del relato, lo que puede favorecer la comprensión del carácter concreto y encarnado de una reflexión que no debería quedarse en un *cosmos noetós* aséptico que nos resultara indiferente.

I. 2 La dicotomía “sujeto constituido/sujeto constituyente”. Las vías del determinismo

Querriamos ahora exponer brevemente algunas de las polarizaciones más radicales que toman al sujeto como ya-constituido. La vía del determinismo, ensayada desde Grecia hasta nuestros días, puede ser eminentemente estudiada desde dos ópticas: la metafísica y la epistemológica. La primera se ampara en el principio de razón suficiente, que podríamos definir someramente según la máxima de que “nada es sin razón”. Leibniz, quien probablemente fuese el primero en enunciarlo explícitamente, argumenta que:

Ahora hay que elevarse hasta la metafísica, sirviéndonos del gran principio, poco empleado generalmente, que dice que nada se hace sin razón suficiente; es decir, que nada sucede sin que sea posible, a quien tuviera bastante conocimiento de las cosas, dar una razón suficiente a determinar por qué es así, y no de otro modo.⁶

Si el ser humano es un ente más entre todos los entes, encontrándose sometido a este principio, al trasiego de causas y efectos sin el concurrir de su voluntad, ¿podríamos hablar de un determinismo que dejase menos espacio a la actuación de una supuesta libertad humana? En cualquier caso, hay que advertir con Estrada que este determinismo no impide a Leibniz hablar de libertad, si bien su origen, explicación o descripción se ampara “en la providencia-necesidad divina, que lo ha previsto todo”⁷. A nuestro juicio, el determinismo metafísico implica necesariamente pensar al ser humano como un

⁶ LEIBNIZ, G., *Principios de la Naturaleza y la de la Gracia fundados en la Razón*, en *Tratados Fundamentales*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1946, p. 86

⁷ ESTRADA, J. A., *La imposible teodicea*. Ed. Trotta, Madrid, 1997, p. 213

sujeto ya constituido, de modo que no hay movimiento humano que no sea efecto de una causa eficiente externa.

Urge además comentar que su determinismo no es epistemológico⁸, el cual podemos definir como aquella postura que defiende que todo podría llegar a ser conocido en algún momento, al igual que no lo es el de Pierre-Simon Laplace⁹. Este autor afirmará en la misma línea racionalista que Leibniz que:

Los acontecimientos actuales mantienen con los que les preceden una relación basada en el principio evidente de que una cosa no puede comenzar a existir sin una causa que la produzca. Este axioma, conocido con el nombre de principio de razón suficiente, se extiende incluso a las acciones más indiferentes. La voluntad más libre no puede producirlas sin un motivo determinante, pues si, siendo absolutamente iguales todas las circunstancias de dos situaciones, actuara en una y dejara de hacerlo en otra, su elección sería un efecto sin causa y ella sería entonces, como dice Leibniz, el azar ciego de los epicúreos¹⁰.

Esta postura, que podría ser definida como determinismo físico dada la extrapolación que Laplace realiza desde la mecánica clásica a todos los fenómenos de la naturaleza, no es el único determinismo de tipo científico al que podemos enfrentarnos. Si bien tanto los de tipo sociológico como psicológico tienen una importante vigencia en nuestra época, es especialmente interesante para nuestro objetivo destacar el determinismo neurobiológico. Según Baciero, este posicionamiento se sostiene principalmente en los experimentos “tipo Libet”, y defiende esencialmente que:

⁸ *Íbid.*, p. 213

⁹ Cfr. LAPLACE, P. S., *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*. Trad. al español de Pilar Castillo, Ed. Alianza, Madrid, 1985, p. 12

¹⁰ *Íbid.*, p. 24

Todos los fenómenos psíquicos no sólo correlacionan con sus sustratos fisiológicos cerebrales, [...] sino que afirma, además, que todos los estados mentales (sensación, atención, percepción, emociones, etc.), están causados de forma determinista por dichos correlatos, incluyendo los más complejos o “sofisticados” de entre ellos: la autoconciencia y la libertad. Para dichos neurobiólogos, una y otra poseen el carácter “ilusorio” a que nos acabamos de referir, pues aunque sean percibidas por el sujeto como cualidades reales de su vida psíquica, están sin embargo determinadas de forma necesaria por los procesos neuronales que les sirven de soporte¹¹.

Como la marioneta que se siente libre aunque esté movida por hilos que no percibe directamente, lo que entendemos por decisiones conscientes y libres no se deberían más que a “necesidades adaptativas del individuo ante la realidad natural y social que le rodea”¹².

Cabría apuntar finalmente una especie de determinismo particular: el religioso. Desde la predestinación calvinista hasta el fatalismo griego, se ha considerado que el ser humano estaba atravesado por un destino que no podría evitar. Es pertinente aquí el recurso a la noción de *hybris* griega como la desmesura que nace de la afrenta al discurrir natural cíclico y eternamente repetido. Emanan entonces un sufrimiento ante la falta de aceptación de las leyes necesarias del cosmos y la voluntad de confrontarlas. En cualquier caso, este camino ha sido transitado en aras de mostrar perspectivas que entienden al sujeto como ya-constituido o causado, posición opuesta a la que intentaremos acercarnos en el siguiente apartado.

¹¹ BACIERO, F., “Algunas reflexiones sobre los experimentos “tipo Libet” y las bases del determinismo neurobiológico” en *Thémata*, Número 42, 2012, p. 259-269.

¹² *Íbidem*.

I.3 Un recorrido desde el sujeto constituyente hacia el sujeto en constitución

El interés de este punto reside en mostrar otro polo que ha intentado irradiar luz sobre el sujeto humano para conocerlo. Seguimos entonces preparando la exposición de cómo diferentes perspectivas han irradiado sobre el sujeto de la identidad. Desplegado de forma explícita en la Modernidad, es uno de los principios comunes de este periodo histórico. El campamento base de estos autores lo situaremos en partir del sujeto libre de la conciencia trascendental, un planteamiento cuyo origen vamos a establecer en Descartes.

En el sujeto constituyente nos situamos en la inmanencia para, a través de alguna instancia o proceso, poder salir de ella hacia lo que podríamos llamar trascendencia, un afuera que permite a la conciencia afirmarse a sí misma. Dicho de otro modo, lo buscado es la garantía de la experiencia. Para este primer capítulo, lo esencial consistirá en hacer ver cómo, más allá de que exista esa libertad de la conciencia como voluntad, lo que permite la liberación de posibilidades reside en el reconocimiento del otro, por lo que dicho éxtasis no puede ser exclusivamente individual, sino que requiere una mirada más amplia. La alteridad se muestra necesaria recogiendo la diferencia, diferencia que podemos entender, en espacio del sujeto de la identidad, como singularidad.

Procedemos pues a encontrar algunos ejemplos filosóficos que den cuenta de este sujeto de la voluntad libre de la conciencia, el cual denominamos como sujeto constituyente. Nuestra intención es escogerlos como representantes de esta manera de entender la libertad, y, así, a este sujeto que intentamos rastrear en la historia de la filosofía. Su memoria es importante, como trataremos de realizar a lo largo del texto, para el desarrollo de nuestra postura sobre la configuración de la

identidad personal. Sin ella, correríamos el riesgo de no valorar el sentido de los movimientos teóricos actuales que se dan en nuestro campo.

Hemos de hablar en primer lugar de Descartes, quien afirma en su cuarta meditación metafísica que la libertad es voluntad como facultad de elegir, quedando configurada como libre albedrío y definiéndose de tal forma que

Consiste tan sólo en que podemos hacer una cosa o no hacerla, es decir, afirmar o negar, buscar o evitar una misma cosa; o, mejor dicho, consiste sólo en que, para afirmar o negar, buscar o evitar las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de suerte que no nos sentimos constreñidos por ninguna fuerza exterior. Pues para ser libre, no es necesario ser indiferente a la elección de uno u otro de los dos contrarios, sino que, cuanto más propendo a uno de ellos, sea porque conozco con evidencia que el bien y la verdad están en él, o porque Dios dispone así el interior de mi pensamiento, tanto más libremente lo elijo y abrazo; [...] pues si siempre tuviéramos un conocimiento claro de lo que es verdadero y bueno, nunca sería laboriosa la deliberación acerca del juicio o elección que habríamos de tomar, y por ende, seríamos del todo libres, sin ser nunca indiferentes¹³.

Observamos una voluntad libre que quedaría determinada por el entendimiento, si bien afirma Descartes “que se extiende también a las cosas que no comprendo; y, como de suyo es indiferente, se extravía con mucha facilidad y elige lo falso en vez de lo verdadero, el mal en vez del bien: por todo lo cual sucede que me engaño y pecco”¹⁴. El ser humano podría dirigirse, aunque no absolutamente al no poder conocerlo todo, de manera autónoma desde el entendimiento que reside

¹³ DESCARTES, R., *Discurso del método y meditaciones metafísicas*. Trad. al español de Manuel García Morente, Ed. Tecnos, Madrid, 2002, p. 186

¹⁴ *Íbid.*, p. 187

en el *cogito*. La falta de guía de esta voluntad independiente cuyo origen viene dado por la creación a imagen y semejanza de Dios sería lo que nos llevaría al error, que queda moralizado religiosamente como pecado.

Vemos que el sujeto puede autodeterminarse desde el entendimiento y desde la voluntad, debiendo seguir la segunda los dictámenes de la primera, mostrando el autor que si:

Contengo mi voluntad dentro de los límites de mi conocimiento, sin juzgar más que de aquellas cosas que el entendimiento representa claras y distintas, no puede suceder que me equivoque, porque toda la concepción clara y distinta es, sin duda, algo y, por lo tanto, no puede provenir de la nada, y debe necesariamente ser obra de Dios, quien siendo sumamente perfecto, no puede ser causa de error¹⁵.

Lo que nos interesa para nuestro trabajo es cuestionar que el sujeto pueda autodeterminarse de tal forma, dirigiéndose por su voluntad sin influencia externa y, sobre todo, mostrar que es un concepto de libertad que ha de ser presupuesto, dominado por la racionalidad atribuida a un sujeto del que no se contemplan otros muchos factores como la afectividad, lo irracional e inconsciente y las diversas determinaciones a las que se encuentra sometido¹⁶. La problemática de la libertad vuelve a engarzarse con la de la identidad porque el «quién» pareciera, desde la perspectiva del sujeto constituyente, capaz de ser dominado por la libertad. Aquí, el sujeto de

¹⁵ *Íbid.*, p. 191

¹⁶ A pesar de ello, y como venimos diciendo, el objetivo consiste en indagar otra manera de presentar la libertad, en concreto como liberación, y el traer a colación a estos autores tiene como finalidad ilustrar acerca de otras formas clásicas de comprenderla para entender las distintas formas de presentar el sujeto de la identidad. La importancia de la libertad para ello es, a nuestro juicio, capital.

la identidad se concibe con el poder y el control de determinar su acción, y, como veremos, de disponer de su «quién» a su antojo.

Otro ejemplo que no podría faltar en esta concepción del sujeto es la kantiana. De manera aún más radical y explícita, Kant en su ética del deber argumenta que la libertad ha de ser presupuesta como un atributo de la voluntad para cualquier ser racional, de tal modo que:

La libertad tiene que ser demostrada también como propia de la voluntad de todo ser racional y no basta con exponerla desde ciertas pretendidas experiencias de la naturaleza humana (si bien esto es absolutamente imposible y únicamente puede ser expuesto a priori¹⁷.

El ser humano sería entonces causa de sus acciones desde, de nuevo, una voluntad libre que no conocemos por la experiencia, sino que hemos de deducir a partir de nuestro ser racional y de nuestra condición de sujetos morales. Lejos de obedecer a impulsos que comportarían una heteronomía, la autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad nos obliga a asumir que la voluntad de un ser racional “sólo puede ser una voluntad propia bajo la idea de la libertad y, por lo tanto, ésta ha de ser atribuida a todo ser racional”¹⁸. Vemos entonces cómo la racionalidad antecede a la libertad, de tal modo que la segunda es una necesidad de su ética del deber; sea como fuere, podría decir Kant, los seres racionales actúan voluntariamente con la idea de que son libres, de tal modo que es un presupuesto necesario para la acción moral.

Hemos visto hasta ahora dos filósofos que encuadramos dentro de lo que venimos llamando “sujeto constituyente”, el cual goza de una radical libertad asociada siempre a la idea de racionalidad.

¹⁷ KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Trad. al español de Roberto Aramayo, Ed. Alianza, Madrid, 2012, p. 168

¹⁸ *Íbid.*, p. 170

Hemos de anticipar que aquello que hemos llamado éxtasis de la inmanencia, como salida de sí hacia la afirmación bien sea de un deseo o una característica que, por lo general, no encaja en expectativas ya dadas en un mundo concreto, viene a corroborarse como una afirmación de la singularidad. Esta peculiaridad de cada uno no ha de ser malentendida, como plantea Rosset a la manera de una “identidad íntima del yo”¹⁹, que podríamos acompañar de adjetivos como los de único, original o exclusivo.

Tampoco el hecho de criticar esta postura, de herencia romántica tal y como muestra René Girard en *Mentira romántica y verdad novelesca* y resume Rosset al resaltar la “imposibilidad de desear si no es por mediación de los deseos del otro”²⁰, nos obliga a negar que en cada uno de nosotros se presenten peculiaridades que reclaman el reconocimiento del otro. Ellas no nacen de esa identidad preexistente que antes mencionábamos, sino más bien del infinito pormenor de circunstancias que atraviesan nuestra vida; quedan configuradas una serie de cualidades que serán definidas en el reconocimiento, ya resulte éste positivo o bien se descubra en su falta²¹. Es así que “somos una serie de cualidades que se reconocen o no en el albur del humor de quienes le rodean”²² o dicho en palabras de Proust, a quien también cita Rosset, “no somos un todo materialmente constituido, idéntico para todos, y que cualquiera puede consultar sin más como un pliego de condiciones o un testamento; nuestra personalidad social es una creación del pensamiento de los demás”²³.

¹⁹ ROSSET, C., *Lejos de mí*. Trad. al español de Lucas Vermal, Ed. Marbot, Barcelona, 2017

²⁰ *Íbid.*, p. 44

²¹ Huelga decir a este respecto que la falta de reconocimiento es, tanto como el reconocimiento mismo, un fenómeno positivo.

²² *Íbid.*, p. 81

²³ PROUST, M., *Por el camino de Swann*. Trad. al español de Pedro Salinas. Ed. RBA, Barcelona, 1995, p. 31

Es aquí donde empieza a deslizarse nuestra idea central: no podemos ser sujetos ya constituidos simplemente porque lo que somos depende del reconocimiento del otro; no nos entendemos sin él, sin, por un lado, imitar al otro y, por otro, que nos diga quiénes somos. Si bien, como ya advertíamos, esto puede entenderse desde un punto de vista negativo de cara a los intereses de un sujeto, podemos también entenderlo desde la positividad ontológica del fenómeno: el otro me abre puertas, a la par que me las cierra, a ser alguien y a desenvolverme como tal. Es por ello que el Dr. Shirley encuentra en Tony Lips ese reconocimiento de su singularidad, en su modo peculiar de ser negro, hombre y músico. No nos parecería oportuno decir que Shirley era “el mismo” antes y después del viaje en el que Tony le acompaña. Si bien elaboraremos la postura conforme desarrollemos nuestra noción de identidad y su configuración, conviene hacer esta anticipación para mostrar una mirada crítica a estas dos formas de entender al sujeto de la identidad. Aquí resulta interesante mostrar la noción de reconocimiento

Vamos a hablar entonces de un sujeto *en constitución*, cuyas posibilidades en tanto vividas como tal no están ya elegidas, en el sentido que pretende el determinismo, ni tampoco se escogen incondicionadamente al modo del sujeto constituyente. Cada movimiento humano queda condicionado por un haber-previo que nos configura, pero no de una manera cerrada: aquel cúmulo de características, afectos, valores y deseos que somos están aún expuestos a la narración del otro, a ese conglomerado de pensamientos de los demás que nos hacen comprendernos de una manera. El modo en el que el otro nos evoca o propone una identidad, un quién, una aspiración o una responsabilidad es el reconocimiento como algo o alguien. Pasaríamos entonces de una voluntad libre que, por regla general, ha

sido (pre)supuesta tal y como hemos visto en Descartes, Leibniz y Kant, a una libertad como liberación que podemos experimentar y contrastar en nuestra experiencia, sin la necesidad de añadir hipótesis que no podemos verificar en el discurrir de nuestra existencia.

I. 4 Otro modo de pensar la libertad. El caso de Green Book

Tal y como comentábamos al principio, nuestra propuesta tratará de hacerse concreta a través del cine. Ello implica que el aparato conceptual que venimos utilizando no es un mero jugar con las palabras, sino que éstas apuntan a una experiencia humana más o menos común, de tal forma que podamos acercar y hacer común una noción de libertad que pudiésemos buscar allí donde nos la jugamos, en la vida particularísima de cada uno. La intención de mostrar un ejemplo al principio del trabajo reside en poder encarnar nuestras reflexiones, haciendo ahora unos breves apuntes sobre la libertad un elemento que ha sido fundamental a la hora de elaborar a los distintos sujetos de la identidad.

Acercándonos ya a la obra que tenemos entre manos, y aunque podría parecer que el filme es sólo un retrato del racismo de los estados del Sur de EEUU, va a sernos de gran ayuda para aterrizar nuestra propuesta. No sólo por mostrar la constitución a través de la alteridad sin cerrar por completo nuevas posibilidades y resignificaciones, sino porque plantea el asunto del reconocimiento como salida o confirmación de la inmanencia. Queremos referirnos con este concepto al proceso por el cual, a través del otro, podemos vincularnos con lo que hacemos y lo que somos.

El Dr. Donald Shirley, coprotagonista de la película, es negro y homosexual, además de uno de los mejores pianistas del mundo en los años 60. No es reconocido, tal y como vemos en la escena cumbre de la película (hito, valdría decir) ni como blanco, ni como negro (por su poderío económico, modales, gustos y costumbres) ni mucho menos como hombre. Vemos que su identidad, en el sentido del conjunto de cualidades, deseos y particularidades se encuentra en un limbo del

reconocimiento. Emprende un viaje por el sur de los EEUU para dar una serie de conciertos, para lo cual contrata como chófer a Tony Lip, un italiano que vive en el Bronx con su familia y que presenta pocas dudas acerca de quién es y cómo comportarse. Por el otro lado, el Dr. Shirley se nos muestra triste, desubicado y desorientado, además de ser un bebedor constante.

El famoso pianista se muestra turbado cuando Tony le pregunta en uno de sus muchos trayectos acerca de si tiene familia, núcleo identitario y configurador muy importante, a lo cual responde que no. El director nos va a mostrar también cómo Tony, que es presentado a través de escenas y cortes significativos como racista al principio de la película, le atribuye unos gustos y hábitos a Shirley que son totalmente ajenos a éste, poniéndose en juego una singularidad que no casa con la identidad prefigurada que un conjunto de ideas previas marca acerca de cómo ser, en este caso, afroamericano.

Es por ello, y en esto seguimos de nuevo a Clément Rosset, que la crisis de identidad no proviene en primera instancia de una crisis de identidad del yo, sino que es la falta de reconocimiento lo que origina un radical cuestionamiento personal. Alterando el orden cronológico por el que solemos entender este proceso, podemos aplicar la enseñanza de Rosset para hacer ver que Shirley sufre al ser marcado socialmente como algo que no es, perdido en el conflicto generado a partir del choque entre su específica singularidad y el dictado del otro. Afirma el citado autor que:

Cada vez que se produce una crisis de identidad, la identidad social es lo primero que se resquebraja, amenazando el frágil edificio de lo que creemos experimentar como el yo; es siempre una deficiencia de la identidad social lo que viene a perturbar la identidad personal y no al revés, como se tiende a pensar generalmente²⁴.

²⁴ ROSSET, C., *Lejos de mí, op.cit.*, p. 18

Podemos encontrar otra escena clave al detenerse ambos protagonistas en una carretera por una avería del coche, donde muchísimos afroamericanos se encuentran trabajando la tierra. Allí se va a mostrar, tal y como ocurre cuando los policías detienen a Shirley sin motivo, le niegan el paso a determinados lugares o es despreciado por su audiencia al bajar del escenario, que él no es reconocido por su gente, pero tampoco lo es por los blancos. Será también en un alto en el camino, en este caso propiciado porque Shirley le ordena a Tony que pare el coche, donde entre lágrimas el pianista gritará: “Si no soy suficientemente negro, ni blanco, ni hombre, dime: ¿qué soy?”.

La singularidad se desvela aquí como un vacío de reconocimiento, una vivencia de sí en tierra de nadie a la espera de encontrar la posibilidad en el otro. Es en este sentido específico en el que podemos entender la incapacidad de valernos por nosotros mismos, incapacidad de afirmar la acción desde una concepción individualista que no requiriese del otro para el discurrir vital. Nos encontramos ante una afirmación de un fenómeno positivo, pero que no tiene por qué ser moralmente deseable²⁵.

A nuestro juicio, la película muestra a un sujeto en constitución aún no vinculado ante la falta del reconocimiento más allá de lo meramente artístico, profesional. Será en Tony Lips en quien encuentre este reconocimiento, alguien que lo posibilite a la libertad a través del reconocimiento de su particularidad. La experiencia previa al viaje y aquella que va dándose en el mismo, da pie a Tony a ofrecer una suerte de nuevo lugar a Shirley, un espacio que queda abierto por el reconocimiento de su ser singular en los distintos ámbitos en los que la

²⁵ Infinitud de acciones nefastas han podido llevarse a cabo por el reconocimiento de deseos u odios deplorables. Es por ello que nos esmeramos en tomarlo como fenómeno positivo, más allá de cualquier juicio de valor.

configuración social impone atributos que no casan con la singularidad particular.

Amén de estas consideraciones, el otro no se nos presenta exclusivamente como un límite para nuestros actos, sino a la vez como necesario para desarrollar nuestra libertad. El otro es alteridad, algo- o alguien- ya dado, que en su racismo bien puede impedir mi desarrollarme y actuar, pero que también puede ser habilitante y liberador.

La alteridad por tanto nos constituye, sí, pero como límite impuesto es también condición de posibilidad de la libertad ya que deja abierta una serie de posibilidades. En nuestra vulnerabilidad hacia el otro abrimos la posibilidad de que nos sostenga, que por su reconocimiento nos abra puertas.

I.5 Otra mirada hacia el sujeto de la identidad

Haciendo un breve resumen de lo expuesto, hemos buscado espacios de libertad más allá de lo determinado e inmutable, allende lo que somos arrojados. Al querer obrar libremente, nos encontramos ya con unos deseos, prejuicios, concepciones, disposiciones afectivas... que nos son dadas, que no las hemos elegido. A pesar de esta afirmación, ese espacio de libertad que buscamos como vivible y experimentado viene dado por esa misma alteridad configuradora a través del reconocimiento.

Ello nos ha llevado a recorrer dos formas eminentes de comprender al sujeto en la dimensión de la acción libre: las que dan pie a una concepción del sujeto como sujeto constituido y a otra como sujeto constituyente. Tras exponerlas, hemos buscado en esta libertad que podemos encontrar en el otro como liberación, como apertura de posibilidades, una alternativa tal vez menos dogmática. En ella, esperamos, podemos reconocernos independientemente de situarnos más a favor o en contra del determinismo, y a su vez depotenciamos o debilitamos la fuerte carga del individualismo en lo que a la libertad respecta. Por último, con estos esfuerzos por encontrar no sólo lo limitante sino también lo posibilitador del otro, se refuerza la afirmación de una singularidad que nos es propia y en cuyo reconocimiento reside la potencia de su expresión.

CAPÍTULO II:

La identidad desde la fenomenología hermenéutica

Comenzaremos ahora con una primera aproximación a la cuestión de la mano de la analítica existencial de Heidegger. Sin ser la pregunta por la identidad una cuestión explícita en *Ser y tiempo*, obra en la que se despliega este análisis heideggeriano con mayor precisión y extensión, sí que podemos encontrar preguntas, y esbozos de respuestas, sobre la pregunta sobre el «quién». Siempre desde la óptica de la cotidianidad, la manera en la que el *Dasein* comparece de forma habitual en su hacer mediano como ocupación, Heidegger pretende mostrar lo ontológico que ha quedado inadvertido pero que, sin embargo, constituye el día a día y lo común entre nosotros. Afirmará en esta línea que:

Puesto que la cotidianidad mediana constituye la inmediatez óptica de este ente [el *Dasein*], ella ha sido *pasada por alto*, y sigue siéndolo siempre de nuevo, en la explicación del *Dasein*. Lo ópticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica.²⁶

Una vez dado este primer presupuesto, con Heidegger vemos erradicada la esencialidad o sustancialidad del *Dasein*, dado que “la «esencia» de este ente consiste en su tener-que-ser [*Zusein*]. El «qué» (*essentia*) de este ente, en la medida en que se puede siquiera hablar así, debe concebirse desde su ser (*existentia*)”²⁷, teniendo en cuenta que este

²⁶ HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 65.

²⁷ *Ibíd.*, p. 63.

término no implica el mero estar-ahí sino “el ser-cada-vez-mío [*Jemeinigkeit*]”²⁸.

Si nos desplazamos al capítulo cuarto de la primera sección, el filósofo de Messkirch atiende de un modo directo la cuestión. Allí se enuncia la pregunta existencial por el quién del *Dasein*. Desde estos presupuestos, Heidegger va a criticar la equiparación de la mismidad con el yo. Si la pregunta va orientada hacia el quién del *Dasein*, nuestro autor intuye en un primer momento que “bien podría ser que el quién del existir cotidiano *no* fuese precisamente yo mismo”²⁹. Si ya hemos traído a colación el término *Jemeinigkeit* es porque éste habrá de ser criticado en la pregunta por el quién que nosotros dirigimos hacia el ámbito de la identidad personal. Se apunta, en un principio, a lo que se entiende como <<yo mismo>> de la siguiente forma:

El quién es lo que a través del cambio de los comportamientos y vivencias se mantiene idéntico y de esta manera se relaciona con esa multiplicidad. Ontológicamente solemos entenderlo [...] como lo que, en un sentido eminente, subyace en el fondo de todo lo demás, es decir, como *subiectum*. Éste tiene, en cuanto es <<el mismo>> en medio de la multiplicidad de las diferencias, el carácter de la mismidad. Aunque se rechaza la idea de la sustancia del alma, al igual que la cosidad de la conciencia, y el carácter de objeto de la persona, ontológicamente se sigue planteando algo cuyo ser conserva de un modo expreso o tácito el sentido del estar-ahí.³⁰

En su intento de llevar a cabo su fenomenología hermenéutica, ha de dejar patente (mejor dicho, simplemente recordar) que el estar-en-el mundo como estructura co-originaria al coestar [*Mitsein*] antecede a cualquier sujeto previo; es preciso que el ente que es el *Dasein* se encuentre habitando un mundo y coestando con los otros para

²⁸ *Ibid.*, p. 64.

²⁹ *Ibid.*, p. 135.

³⁰ *Ibid.*, p. 135.

que podamos preguntar por el quién de ese sujeto. Como existenciaristas, son *a priori* y, en la sintaxis de la analítica existencial, condición de posibilidad para una correcta pregunta hermenéutica. El autor de Messkirch afirma rotundamente que:

La aclaración del estar-en-el-mundo ha mostrado que no <<hay>> inmediatamente ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros³¹.

Siendo interesante estudiar el existenciarista del estar-en-el-mundo de cara a ver cómo podríamos encontrar una identidad fundada en la alteridad en Heidegger, nos acercaremos en primera instancia al coestar. Hemos de mostrar, de cara a entender el texto, la diferencia que se establece entre coestar y coexistencia; la primera es una determinación ontológica, una estructura originaria del mismo, mientras que la coexistencia no es una estructura del *Dasein* sino, en pocas palabras, el otro que comparece en el mundo que es *Dasein* o el aparecer del *Dasein* del otro. Como estructura ontológica, el coestar:

Determina existencialmente al *Dasein* incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido. También el estar solo del *Dasein* es un coestar en el mundo. Tan sólo *en y para* un coestar puede faltar el otro. El estar solo es un modo deficiente del coestar, su posibilidad es la prueba de éste.³²

Cuando tratamos esta estructura ontológica, nuestro primer referente es claro cuando explica qué vamos a entender aquí por el coestar, y por lo tanto qué entendemos por los otros, dado que ello “no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los

³¹ *Ibíd.*, p. 136.

³² *Ibíd.*, p. 140.

otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue, entre los cuales también se está”³³. Encontramos que Heidegger nos presenta, en nuestra cotidianeidad media, como fundidos en el otro. Desde esta óptica, podría decirse que, fenomenológicamente, lo primero que se da es de que “cada cual es el otro y ninguno sí mismo”³⁴. Veremos cómo en *Ser y Tiempo* existen rupturas de esta cotidianeidad, ya que, de otro modo, sería imposible hablar de Uno-mismo y de sí-mismo, de cierta decisión o comprensión propia o impropia.

Antes de continuar, y sin olvidar que nuestro enfoque está en la identidad personal, debemos hacer mención al existenciaro elemental de la comprensión, si vamos a entender a esta identidad como una posibilidad ya marcada, que he de tomar del mundo y bajo el código del lenguaje. Ello nos mostrará una manera de comprendernos que pueda apreciar la identidad como una elección entre posibilidades que ya están dadas desde una significatividad y afectividad singular. Por supuesto, dicha elección no es necesariamente consciente. Hablamos del *Dasein*, y por tanto de aquel ente que es lo que hace, independientemente de la captación temática o consciente de la actividad o de sus motivaciones. El *Dasein* es un ente siempre abierto a la posibilidad, y de esta manera a la posibilidad de la imposibilidad que es la muerte. Es ella una manera sencilla de explicar por qué “el *Dasein* es su aperturidad”³⁵.

Desde esta óptica, el *Dasein* resulta ser sus posibilidades. Como veíamos en la crítica al «yo» algo más arriba, “el *Dasein* no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible.”³⁶ En este ser-posible, el

³³ *Ibid.*, p. 138.

³⁴ *Ibid.*, p. 147.

³⁵ *Ibid.*, p. 152.

³⁶ *Ibid.*, p. 162.

Dasein ha de moverse necesariamente dentro de los límites que su carácter de arrojado le impone. Si esto no fuera desacertado, la posibilidad que seamos, aquella con la que nos identifiquemos, viene de un mundo ya dado y que se nos presenta desde una afectividad significativa. Heidegger nos explica que:

El *Dasein*, en cuanto afectivamente dispuesto, por esencia ya ha venido a andar siempre en determinadas posibilidades; por ser el poder-ser que es, ha dejado de pasar algunas, renuncia constantemente a las posibilidades de su ser, las toma entre manos y las deja escapar. Pero esto significa: el *Dasein* es un ser-posible entregado a sí mismo, es, de un extremo al otro, *posibilidad arrojada*. El *Dasein* es la posibilidad de ser libre *para* el más propio poder ser.³⁷

Si retomamos ahora el estar fundido con y en el otro, esta constitución estructural muestra de inicio cómo, aquellas posibilidades que tomamos en la cotidianidad media son las que tenemos como otros, bien sea identificándonos o haciendo al otro identificarse dada la indistinción en la que nos movemos en el coestar. Aclara nuestro autor que:

El *Dasein* está sujeto al *dominio* de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien *es*; los otros le han tomado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del *Dasein*. Pero estos otros no son *determinados* otros. Por el contrario, cualquier otro puede reemplazarlos. Lo decisivo es el inadvertido dominio de los otros, que el *Dasein*, en cuanto coestar, ya ha aceptado sin darse cuenta. Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder.[...] El quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El <<quién>> es el impersonal, el <<*se*>> o el <<*uno*>> [das Man].³⁸

³⁷ *Ibíd.*, p. 163.

³⁸ *Ibíd.*, p. 146.

Queda claro entonces que la pregunta por el quién, atendida desde la cotidianidad en la que nos desenvolvemos inmediata y medianamente, queda respondida en la primera sección de *Ser y tiempo* de la siguiente manera: aquello que somos nos viene ofrecido por los otros, otro que también nosotros somos en tanto que lo que aquí prima es la indiferencia y la impersonalidad. De esta guisa, de forma mediana nos movemos en la impropiedad, lo que Heidegger determina como Uno-mismo y que explicita en el fenómeno de la caída de tal forma que:

Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar-perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el Dasein ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el <<mundo>>³⁹.

Cuando preguntamos por el quién del *Dasein*, por quiénes somos, el filósofo alemán no vacila al afirmar que “*inmediatamente yo no <<soy>> <<yo>>*, en el sentido del propio sí-mismo, sino que soy los otros a la manera del uno”⁴⁰. Hemos visto ya cómo ese <<yo>> ha sido caracterizado a lo largo de la historia como *subiectum*, como aquello que ofreciera la continuidad de la existencia. Ello implicaría entenderlo como algo que tiene el carácter del estar-ahí y no de la existencia, por lo que no puede ser aceptado por Heidegger. Alejándose de una postura esencialista o sustancialista del ser humano, nuestro autor tiene claro que la mismidad no puede ser determinada como el ser de un ente cuyo modo de ser no es el del estar-ahí. Cabría entonces preguntar a Heidegger: ¿dónde o cómo se da la mismidad y así la posibilidad de la propiedad? Si en la cotidianidad somos el Uno-

³⁹ *Ibíd.*, p. 193.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 149.

mismo, es decir, somos impersonalmente los otros, ¿cómo se abre la mismidad que nos permitiría discernir qué resultara propio o impropio? ¿Cuál sería el criterio de una acción, decisión o movimiento en aras de discernir si es éste propio si toda posibilidad, como arrojada, ha de ser tomada desde la alteridad? ¿Acaso lo que somos no nos es dado ya, como posibilidad, por una alteridad configuradora?

Surgen entonces otras preguntas, que podríamos concretar en una: ¿es posible alcanzar una comprensión propia que nos dé pie un actuar según lo que se es? Visto como el estar-en-el-mundo y el coestar son estructuras cooriginarias del *Dasein* y que lo determinan en su ser de manera formal, atenderemos ahora a esta nueva pregunta. Desde nuestra lectura de *Ser y tiempo*, podemos interpretar que el actuar propio consistiría en decidir y moverse respecto a lo que se es. En este texto, es patente que se da en el *Dasein* una temporalidad propia que serviría de criterio para actuar respecto a lo que se es, a saber, mortal. El carácter finito dada una temporalidad en la que el pasado se anticipa y el futuro acontece como determinación indeterminada, nos ofrece un criterio de la propiedad respecto a la temporalidad. En palabras de nuestro primer invitado:

“Futuro” no quiere decir aquí un ahora que todavía no se ha hecho “efectivo”, “actual”, y que recién más tarde llegará a ser, sino que mienta la venida en la que el *Dasein* viene hacia sí mismo en su más propio poder-ser. El adelantarse hace al *Dasein* venidero en forma propia, de tal suerte que el adelantarse mismo sólo es posible en la medida en que el *Dasein*, en cuanto ente, ya viene siempre hacia sí, es decir, es venidero en su ser mismo.⁴¹

⁴¹ *Ibíd.*, p. 340-341.

Ya tendríamos pues un criterio respecto al cual el *Dasein* es propio o no lo es: según actúe según lo que es respecto a su temporalidad⁴². Otras comprensiones del tiempo, hemos de entender, llevarían al *Dasein* a actuar de forma impropia, es decir, según lo que no es. De hecho, además de la angustia, será precisamente el adelantarse a la muerte, lo que implica una asunción de lo que se es, lo que lleve al *Dasein* hacia sus posibilidades más propias; según Heidegger, somos espoleados e impelidos a dirigirnos propiamente hacia determinadas posibilidades por la angustia y la anticipación a la muerte. Se arguye que:

El adelantarse haciéndose libre para la propia muerte libera del estar perdido entre las fortuitas posibilidades que se precipitan sobre nosotros, y nos hace comprender y elegir por primera vez en forma propia las posibilidades fácticas que están antepuestas a la posibilidad insuperable.⁴³

De esa manera, en ocasiones existe la posibilidad de dejar de movernos *en* los otros para hacerlo según aquello que somos, mortales. Comportaría ello además una suerte de singularización dado que “el morir debe asumirlo cada *Dasein* por sí mismo”⁴⁴. Otro tanto acontece en la angustia, siendo el filósofo alemán aún más explícito al afirmar que ella “revela en el *Dasein* el *estar vuelto* hacia el más propio poder-ser, es decir, revela su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos”⁴⁵.

⁴² Se utiliza aquí el determinante *su* dado que el proyecto heideggeriano de tomar la temporalidad como sentido del en general es inacabado y, tal vez, fallido. Es por ello que nos restringimos a la temporalidad *del Dasein*.

⁴³ *Ibid.*, p. 280

⁴⁴ *Ibid.*, p. 257.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 206.

Una vez que hemos encontrado qué nos movería hacia nuestras posibilidades más propias al actuar como lo que somos, cabe preguntarse si habría otro desde-donde que pudiera marcarnos el camino de lo propio. Si bien el adelantarse a la muerte y la angustia pueden interesantes de cara a sacar provecho para el objeto de nuestro estudio, la identidad personal, ya que implicaría un movimiento desde lo que somos, también lo es este segundo criterio. Éste podríamos resumirlo como la asunción, de nuevo, de nuestro haber-sido que, como ya hemos visto según la temporalidad propia, se anticipa, no queda atrás; él acontece en Heidegger como facticidad, concepto que podemos entender más fácilmente si tomamos a la mismidad como “saber de un sí-mismo no cósmico que es correlato de la existencialidad y la facticidad de este ente”⁴⁶.

De esta manera la facticidad, aquello que se es en lo sido que se anticipa, resulta un “*carácter de ser del Dasein, asumido en la existencia, aunque, por lo pronto, reprimido*”⁴⁷. Encontramos por lo tanto una suerte de *metron* en el hacerse cargo de la facticidad, concretada en el estar-en-el-mundo concreto de cada *Dasein*, *metron* que apunta, de nuevo, a un movimiento según lo que somos. Podemos encontrar pues que la asunción y apropiación del haber-sido, que en Heidegger es constituyente de la mismidad, puede ser otro de los criterios de la acción propia que se orienta según lo que se es; en este sentido, tal y como ocurría con la finitud, encontramos una orientación propia según el *Dasein* que es cada-vez-sí-mismo. Podemos leer, en parágrafos de la segunda sección en la que la historicidad aparece tematizada de forma amplia, que:

⁴⁶ PERIÑÁN, J., “Vinculabilidad entre cuidado y mismidad en los §§. 39-42 de *Ser y tiempo*: Heidegger y la mismidad del *Dasein*” en *Alpha*, Número 49, 2019, p. 159.

⁴⁷ HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo, op. cit.*, p. 154.

sólo un ente que como venidero sea cooriginariamente un ente que está siendo sido, puede, entregándose a sí mismo la posibilidad heredada, asumir la propia condición de arrojado y ser instantáneo para <<su tiempo>>. Tan sólo la temporeidad propia, que es, a la vez, finita, hace posible algo así como un destino, es decir, historicidad propia⁴⁸.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 398.

II. 1 Identidad personal y propiedad, una mirada crítica

Esbozamos ahora una serie de propuestas e indicaciones respecto al interrogante que nos hacíamos al principio: ¿cómo podríamos hablar propiedad, si la entendemos como un actuar respecto a lo que somos? Resta ahora, para lo que queda de apartado, plantear otra pregunta que, más que una crítica, implica la apertura de un debate que continuará con los autores posteriores.

Situándonos ahora en una perspectiva ontológica que extraemos de la hermenéutica, ella nos ofrece la idea según la cual el fundamento último no es determinable. Sabemos que el *Dasein*, no sólo porque se mueve cotidianamente en el Uno-mismo, sino porque siempre es sus posibilidades y ellas no cesan de ser el *Dasein* hasta que muere, no puede llegar, definitivamente, a ser sí mismo. A ello sumamos una cuestión decisiva a nuestro juicio, si sabemos que no hay última palabra sobre nosotros mismos, sobre lo que somos. Ello se debe precisamente a que ese supuesto fundamento último de nosotros mismos, aquello que pudiera ser entendido como identidad personal, requiere necesariamente de una interpretación. Si dicho fundamento no puede ser determinado, menos aún como algo que estuviera-ahí y resultara ser fundamento del *Dasein*, quedaría objetar que, salvo respecto a la comprensión propia de la temporalidad y la asunción del haber sido, quedamos huérfanos respecto al criterio que nos indicara la orientación de la propiedad; ello ocurre por el simple acontecimiento ontológico de la imposibilidad de cercar de manera definitiva aquello que fuésemos.

La identidad personal quedaría fijada por una suerte de determinaciones o indicaciones que le llevarían a ser lo que es, lo que aquí cuestionamos es que ese «es» sea algo evidente respecto a la mismidad del *Dasein* que es cada-vez-el-mismo. Podríamos preguntar entonces si somos más bien esclavos del pasado o hermeneutas

constituyentes de nosotros mismos. Ello no implica que ambas opciones sean excluyentes, sino que, más bien, hay algo de ellas siempre involucradas en la identidad personal. Si bien atenderemos a la propuesta de Ricouer más adelante, dejamos ya planteada esta cuestión: ¿puede ser la mismidad un criterio para la propiedad respecto a lo que se «es» si ello no posee un fundamento último?

No queda en modo alguno claro que lo que aquí se proponga sea, como decíamos, una crítica. El propio Heidegger se mueve en ocasiones en términos no muy diferentes, entendiendo que la mismidad no es algo determinable como lo que esta-ahí, llevándole a afirmar que:

La orientación fenoménica por el sentido del ser de poder-ser-sí-mismo propio permite establecer el derecho ontológico que se le puede asignar a la sustancialidad, simplicidad y personalidad como caracteres de la mismidad. La pregunta ontológica acerca del ser sí-mismo debe ser arrancada de la idea previa de un sí-mismo cosa que perdura en su estar-ahí, idea constantemente sugerida por el uso predominante de decir «yo»⁴⁹.

Aparte de percibir aquí una clara crítica al idealismo cartesiano que pensara la mismidad como *cogito*, encontramos una vez más el carácter existencial y no sustancial de la mismidad. También nos encontramos con textos como el que sigue, el cual nos llevará a enlazar con el siguiente punto:

Sólo porque el ser del Ahí recibe su constitución por medio del comprender y de su carácter proyectivo, y porque él *es* lo que él llega a ser o no llega a ser, puede decirse a sí mismo, comprendiendo lo que dice, «¡sé lo que eres!»⁵⁰.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 338-339

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 164.

Haciendo notar antes cómo nuestro autor escribe en cursiva la palabra «es», vemos de nuevo que el *Dasein* es sus posibilidades; puede arrojarse a las más propias porque su carácter es el de la posibilidad. Es su carácter posible, que ya caracterizamos como aperturidad, el que no permite el cierre de una mismidad última; veremos a lo largo del escrito cómo en realidad ella no se da, no habiendo una identidad preexistente que no se encuentre al albur del otro, una suerte de verdad de sí que habría que alcanzar. Tal vez, lo que pudiésemos caracterizar como identidad personal apunte a unas posibilidades dadas dentro de un sujeto que coestá-en-el-mundo⁵¹, pululando allí una serie de orientaciones simbólicas a las cuales nos adherimos.

Nos situamos pues ya en mejores condiciones para ofrecer una pequeña indicación acerca de una posibilidad de entender la identidad personal en Heidegger. Contando con las afirmaciones que se han dado en el punto anterior, proponemos entenderla como un cerrar la aperturidad que somos. Si el *Dasein* es sus posibilidades, que le son dadas desde la alteridad sin pedirle cuentas, la determinación en una de ellas implica una limitación del poder-ser, ignorando algunas y dejando atrás otras. Esa aperturidad es concebida de modo particular a lo largo de su obra, y querríamos rescatar una idea que podría sernos de utilidad si concebimos, siguiendo estos argumentos, que originariamente no tenemos identidad.

Intentando atender al carácter positivo del fenómeno ontológico, descubre el filósofo de *Meßkirch* que:

el tranquilo y familiar estar-en-el-mundo es un modo de la desazón del *Dasein*, y no al revés. El *no-estar-en-casa debe ser*

⁵¹ Permítase, a pesar de no ser un término que el autor utilice, que unamos estas dos estructuras cooriginarias dado el enfoque particular del estudio.

*concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario*⁵²,

Dicho esto, se añade más adelante que “la desazón es el modo fundamental, aunque cotidianamente encubierto, del estar-en-el-mundo”⁵³. Pareciera Heidegger apuntar, en lo que a nuestros intereses respecta, que lo originario es dicha falta. Pudiéramos presentar entonces, desde el esquema clásico del deseo que va desde *Poros* y *Penia* hasta Lacan, que dicha falta comporta una búsqueda desde lo desazonante de la aperturidad⁵⁴. ¿Qué supondría entonces el decantarse hacia una cierta identidad? El *tomar prestada* una posibilidad que de alguna manera genere un cierto alivio. Visto en esta orientación, ello podría explicarse desde el principio de placer que Freud exponía de la siguiente forma:

En la teoría psicoanalítica adoptamos sin reservas el supuesto de que el curso de los procesos anímicos es regulado automáticamente por el principio de placer. Vale decir: creemos que en todos los casos lo pone en marcha una tensión displacentera, y después adopta tal orientación que su resultado final coincide con una disminución de aquella, esto es, con una evitación de displacer o una producción de placer⁵⁵.

⁵² *Ibid.*, p. 208.

⁵³ *Ibid.*, p. 294.

⁵⁴ En otra sintaxis distinta y desde otras disciplinas, Fernando Broncano expone que “Desde Freud, la psicología experimental ha comprobado sobradamente que nuestra vida mental consiste en gran medida en un esfuerzo continuo por reducir la ansiedad que produce la vida misma en todas sus manifestaciones. La disonancia cognitiva (que así se llama este fenómeno) rige nuestra cabeza en prácticamente todas las circunstancias de la vida” [BRONCANO, F., *Puntos ciegos. Ignorancia pública y conocimiento privado*. Ed. Lengua de Trapo, Madrid, 2019, p. 190.]

⁵⁵ FREUD, S., *Más allá del principio de placer*. Obras completas. Trad. al español de José L. Etcheverry. Ed. Amorrortu, volumen 18, Buenos Aires, 1984, p. 7.

Concluiremos entonces este punto formulando la hipótesis que hemos intentado plantear, siempre como posibilidad conclusiva pero no concluyente. Pudiera extraerse de *Ser y tiempo* que buscamos identidad porque carecemos de ella; el carácter abierto del *Dasein*, en el que le resulta difícil sostenerse, le hace optar por posibilidades que ofrecen una determinada comprensión de mundo y, por lo tanto, una clausura de las posibilidades que él siempre es. Ese cierre de la aperturidad que somos comporta un paso del ser al ser-algo o ser-alguien, una limitación de la comprensión que hace la vida más liviana y nos aleja de cierta manera de una suerte de nihilismo originario. Es en este sentido en el que afirma Heidegger que: “la nada, frente a la cual lleva la angustia, desvela la nihilidad que determina al *Dasein* en su *fundamento*”⁵⁶

⁵⁶ HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo, op. cit.*, p. 324.

CAPÍTULO III:

La Identidad: Límite y Relato

III. 1 Los límites de la identidad: lo imposible y lo configurante

Esta lectura que hemos hecho de *Ser y tiempo* nos permite ver ahora críticas u objeciones que pueden hacerse a esta noción de identidad. Una vez que hayamos visto esto, asomándonos a distintas posturas, podremos extraer algún aprendizaje que nos permita seguir aportando a nuestra investigación.

Si reconsideramos las posturas antes mostradas, podemos afirmar que la identidad es una manera de cierre de la comprensión, una manera de hacer más liviana lo desazonante de la aperturidad. Comportaría pues una manera de explicarnos lo que nos acontece, algo que no ocurre habitualmente de forma temática. Se trata de una manera previa de disponernos a la experiencia, la cual acostumbra a presentarse de manera disruptiva e indeterminable de forma última. Si se quiere, la identidad personal ordena y da sentido a la vivencia, la cual se dará siempre en el horizonte de una significatividad afectiva.

Desde una perspectiva materialista, Gisela Catanzaro nos propone que uno de los reclamos necesarios consistiría en:

No descartar a la identidad como una falsa problemática o un arcaísmo moderno sino presentarla como un fenómeno problemático y definible a partir de su proceso de producción. Esto implicaría enfatizar que toda identidad es el intento siempre renovado e inacabable de "poner en sentido" y "totalizar significativamente" la experiencia humana tanto individual como colectiva⁵⁷.

⁵⁷ CATANZARO, G. "Materia e identidad: el objeto perdido" en *Identidades, sujetos y subjetividades*, Ed. Prometeo, Buenos Aires, 2005, p. 82.

Esta manera de poner en sentido viene necesitada de una falta previa, de una desorientación. Aunque el *Das man* se presente, de forma inmediata en la cotidianidad, bajo la forma de la familiaridad, ello no quiere decir que esta familiaridad sea lo originario. Más bien, como apuntábamos previamente, lo desazonante o el no-estar-en-casa es lo más originario. Desde la analítica existencial de Heidegger, en el *ordo cognoscendi* lo primero es la familiaridad, pero en el *ordo essendi*, lo es lo desazonante.

Ahora bien, esta manera de totalizar significativamente tiene, según nuestra autora, dos límites claros. Por un lado, encontramos la imposibilidad de la totalización, de tal forma que:

Dicha totalización (imposible pero inevitable) sigue siendo imprescindible en una postmodernidad que cree estar más allá de ella únicamente porque ha consumado una totalización antes incompleta. En este sentido la reproblematicación de la identidad como una tarea del presente es ya un gesto crítico frente a la supuesta "muerte del sujeto" para la cual ésta no representa un problema puesto que ha naturalizado su estado actual⁵⁸.

Se proporciona aquí una idea clave para nuestra investigación que consiste en la aún vigente necesidad de un saber-a-qué-aternos, realidad que nos constituye a pesar de su supuesta superación. Este saber, no teórico sino prático-afectivo, resultaría ser uno de los orígenes de la identidad personal. Ello podría resumirse de la siguiente forma: el no saber a qué aternos lleva a buscar formas de hacérselas con lo que nos acontece. Como se verá más adelante, propondremos la imitación como uno de los procesos, entre muchos posibles, por los que el sujeto transitaría en aras de alcanzar este saber.

⁵⁸ *Ibíd.*, pp. 82-83.

Continuando con la autora argentina, ella sitúa la negación de la identidad preexistente en la postmodernidad, negación que ya se ha explicitado con anterioridad. Esta negación comportaría una suerte de desplazamiento de la identidad como algo esencial a algo que pudiera afirmarse desde sí mismo, sin un haber-previo configurante que nos permitiese “hacernos dueños de nosotros mismos”. Siguiendo esta línea, comenta Catanzaro que:

En uno de los gestos privilegiados de la postmodernidad, a la postulación de la identidad como la preexistencia de la esencia sobre la existencia se opuso la multiplicación de existencias que, en su despiadada autorreferencialidad y armoniosa omnipotencia, lograron desentenderse de todo otro que arruinara su autosuficiencia lúdica.⁵⁹

Si bien el análisis sociológico de la cuestión no es lo esencialmente relevante para el vigente estudio, cabe resaltar, en aras de situar el problema y conocer las investigaciones actuales, la coincidencia de este análisis con el de Zigmunt Bauman. Nuestro nuevo autor señala que “si el “problema moderno de la identidad” era cómo construirla y mantenerla sólida y estable, el “problema posmoderno de la identidad” es en lo fundamental cómo evitar la fijación y mantener vigente las opciones...”⁶⁰. Coinciden ambos autores en el fin de una identidad fija y continua, abriéndose paso una identidad difícil de sostener y que se abre a muy diversas posibilidades. ¿Pudiera ello comportar dificultades si, como hemos explicitado, la identidad consiste en un saber a qué atenernos? A juicio de Merleau Ponty sí que incorpora dificultades dada la indiferencia que surgiría de la creación de identidades, de tal modo que “si simplemente somos lo que

⁵⁹ *Ibid.*, p. 83.

⁶⁰ BAUMAN, Z., “De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad” en Hall, Stuart y Du Gay, Paul (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 40

inventamos ser, todos los posibles se hallan a igual distancia”⁶¹. Con ello se llega a una problemática similar a la del asno de Buridán, una parálisis a la hora de la elección que desembarca en identidades excesivamente volátiles.

Sin embargo, y sin juzgar la corrección o incorrección de dichos análisis, creemos que ello pudiera ocurrir a nivel consciente, en el ámbito de una subjetividad capitalista que escoge la identidad como objeto de consumo, tomándola y dejándolo a su antojo. Sin embargo, y con ello presentamos el otro límite que ya anticipábamos, la huella del otro marcaría de forma previa a lo sociológico, siendo un fenómeno ontológico más originario la constitución de la identidad a partir de la alteridad. De hecho, al hablar de constitución de subjetividades estamos ya dando por sentado que ellas se forman, se crean; esta generación no es, por supuesta, fruto de una voluntad, sino que son tomadas por los individuos de una alteridad constituyente.

Se presenta ya el segundo límite a aquel poner en sentido que antes traíamos a colación: si la identidad puede nacer como mero efecto de la voluntad o de la autopercepción, estaríamos negando nuestra premisa según la cual la identidad se funda en la alteridad. Sin entrar ahora en la cuestión de la verdad de la inmanencia, debemos esclarecer que lo pertinente de cara a nuestro estudio es entender por qué puede llegar a darse un contenido concreto en la inmanencia. Se rechaza entonces que el sujeto se dé a sí mismo su fundamento y su identidad.

Con ello la identidad traba con el ya presentado concepto de la facticidad, de lo que se impone como alteridad y no es elegido. Su carácter configurante nos obliga a mirar afuera para entender cómo podemos llegar a autopercibirnos de una manera determinada, cuestión

⁶¹ MERLEAU PONTY, M., *Las aventuras de la dialéctica*. Ed. Leviatán, Buenos Aires, 1957, p. 203, citado en CATANZARO, G. “Materia e identidad: el objeto perdido”, *op. cit.*, p. 84

que no es azarosa ni fruto de una conciencia que establece *ex nihilo* el quién de cada cual. Con esta postura teórica y vital,

nos convertimos en los abstractos y desanclados sujetos con que soñó el racionalismo y que opuso, como libertad absoluta, a las marcas, los otros, la historia y, en definitiva, a "la situación", como sinónimo de determinación y límite. Pero ¿qué sujeto que no sea una mera idea puede definirse de esta forma al margen de su ser-con-otros-en-el-mundo? ¿Qué otra cosa que sujeto del idealismo puede ser este sujeto monológico, puro y etéreo?⁶².

La identidad del sujeto no se encuentra a sí a una libre disposición del sujeto que no se encontrara anclado a los otros, a la historia y al coestar-en-el-mundo. Como determinaciones, imprimen en el *Dasein* huellas y marcas de las que no somos incólumes. Es así que venimos diciendo que la totalización de sentido se encontraba con un límite doble. Ello no quiere decir, como venimos diciendo, que esas huellas constituyan la identidad como una serie de características, algo parecido a un supuesto testamento que pudiera leerse e indicarnos qué somos. Dicho de otra manera, la lectura de lo que somos implica ya una interpretación, una forma de apropiación de lo que acontece; esta interpretación no viene de la nada sino que, más bien, es tomada de fuera como una opción que, aunque podamos singularizar, está ya dada.

⁶² CATANZARO, G., "Materia e identidad: el objeto perdido", *op. cit.*, p. 84.

III. 2 La narración como hermenéutica de lo indeterminable

Lo que intentamos añadir a esta cuestión es proponer que una manera en la que dicha interpretación se da es la narración, el relato. En estos fenómenos acontece un conglomerado de ambos factores; por un lado, encontramos lo dado, la experiencia, la facticidad y, en una expresión, la huella del otro. Pero a su vez encontramos en esta amalgama un componente creativo, interpretativo si se quiere, que niega una manera de entender la identidad según la cual ésta estuviese determinada de forma cerrada.

En otros términos, se expone que el fondo último de la identidad no está cerrado, no es determinable de forma última, pero ello tampoco implica que ella pudiese provenir de la nada o la autopercepción. Apunta en este sentido Merleau Ponty que “el sentido de mi porvenir no surge por decreto sino que es la verdad de mi experiencia, y sólo puedo comunicarla contando la historia que me hizo llegar a ser esta verdad”⁶³. En un principio, poco tendríamos que achacar al autor francés; quizás sí fuese pertinente, dadas las líneas que estamos defendiendo, que esa verdad no es determinable como fundamento último, dado el residuo o excedencia que escapa a todo cierre. Es precisamente esta imposibilidad del cierre la que torna necesaria la narración.

Como parece evidente, si todo estuviese ya escrito en lo que a nuestra verdad respecta (a lo que somos, a nuestra identidad personal dado el interés del estudio), el relato no sería más que la enumeración de una serie de características. Sin embargo, la narración comporta una

⁶³MERLEAU PONTY, M., *Las aventuras de la dialéctica. op. cit.*, p. 220, citado en CATANZARO, G. “Materia e identidad: el objeto perdido”, *op. cit.*, p. 84

creatividad, un tránsito al lenguaje desde el bruto acontecimiento. Consiste en una venida al lenguaje desde lo dado⁶⁴, por lo que respeta el límite de la facticidad como lo dado pero dejando abierto un espacio creativo, interpretativo en el que hemos de ponernos en juego a la hora de sostenernos.

Uno de los autores que más ha hecho hincapié en la importancia de la narración de cara a la constitución y continuidad de la identidad ha sido Paul Ricouer. En su texto más relevante respecto a la cuestión, *Sí mismo como otro*, Ricouer va a establecer una dialéctica entre los términos mismidad e ipseidad en busca de dar cuenta de lo que permanece y aquello que pudiera ser desplegado en la interpretación. Es de interés dado que Ricouer va a encontrar en la narración la dialéctica entre la determinación y un fundamento último que no puede cerrarse.

En términos hermenéuticos, corriente en la que podemos incardinar al francés, la verdad del texto no es determinable en su fundamento último; achacada por la temporalidad, la circunstancia impele a interpretar dicha verdad de diferentes formas. Estas formas constituyen de modo diverso la identidad personal. Esto nos lleva a pensar que lo determinante no colapsa el espacio de la narración. Estos espacios no tendrían por qué ser íntimos ni particulares, podrían ser comunes; es decir, la hermenéutica no es un proceso ascético, más bien una cuestión comunitaria. Tal es el caso de las narraciones colectivas que también considera Ricouer, como podemos leer en la obra antes mentada:

La noción de identidad narrativa, introducida en *Temps et récit III*, respondía a otra problemática: al final de un largo viaje por el relato histórico y por el de ficción, me he preguntado si existía una

⁶⁴ El simple hecho de hablar implica la necesidad de una alteridad, ya que el lenguaje nos es dado, no es creado por nosotros sino que hemos de tomarlo de fuera.

estructura de la experiencia capaz de integrar las dos grandes clases de relatos. Formulé entonces la hipótesis de que la identidad narrativa, sea de una persona, sea de una comunidad, sería el lugar buscado de este quiasmo entre historia y ficción⁶⁵.

Allí donde efectivamente ambos relatos se cruzan es en su carácter narrativo, característica que Ricoeur va a trasladar al plano del sujeto. Cada cual con su contenido, la narración comporta una nueva lectura; una manera de abrir lo dado, de arrojar luz sobre lo acontecido. El relatar implica a la palabra, que deja ya tras de sí un cierto rastro. Más allá de esto, la narración comporta un acercarse al acontecimiento, que como tal no es determinable en su fundamento último. Es por eso que pensamos, y adelantamos este punto, que la narración consiste en desplegar lo sedimentado, en hacer relato del acontecer de lo sido que se presenta como alteridad.

Aclarando un poco la noción de identidad que Ricoeur propone, podríamos decir que ésta se mueve entre un polo más o menos fijo y otro variable, residiendo en éste una dinamicidad que hace patente la temporalidad del *Dasein*; de hecho, esta es una cuestión central para el francés, llegando a afirmar que “la identidad personal, [...] sólo puede articularse en la dimensión temporal de la existencia humana”⁶⁶. De una forma resumida, que pueda sernos de utilidad para nuestro interés y podamos movilizarnos con sus conceptos, se subraya que

El concepto de identidad narrativa que propone Paul Ricoeur intenta articular los polos de los planos analíticos descritos recientemente y nos invita a pensar un tipo de estructura de la experiencia capaz de integrar el relato histórico y el relato ficcional, tanto personal como colectivamente. Según esta perspectiva, la identidad es al mismo tiempo algo que persiste (lo que marca una coherencia y nos distingue

⁶⁵ RICOEUR, P. *Sí mismo como otro*. Trad. al español de Agustín Neira. Ed. Siglo XXI, México, 2006, p. 107.

⁶⁶ *Íbidem*.

de otros: una consistencia y continuidad a través del tiempo) y algo que cambia (sincrónica y diacrónicamente).⁶⁷

La narración se nos va a presentar entonces como un modo privilegiado de la comprensión de sí, que en el ámbito epistemológico da cuenta de lo sido y en el existencial, además, comporta una forma de sostenernos en la existencia. Esta narración es, por cierto, muy similiar a la que podríamos encontrar en la asociación libre, lo que fuera denominado como *talking cure*, en la que de igual forma no encontramos una verdad última.

Si nos detenemos unos instantes a meditar esta idea, podemos establecer una relación de importancia. Psicoanálisis, hermenéutica y esta noción de identidad⁶⁸ que venimos sosteniendo poseen una similitud matizable, a saber: en ninguna de las tres hay una verdad última, algún fundamento último que habría que alcanzar y que pudiésemos determinar. La falta originaria o el fondo interpretativo son límites de un dogmatismo fundamentalista en el plano de la identidad.

Al igual que en la hermenéutica, en el psicoanálisis lacaniano no hay palabra última, ni en el ámbito de la determinación epistemológica ni en el de la práctica. Desde un punto de vista teórico, lo real es un vacío del que no se puede hacer significativo, rodeado habitualmente de un conjunto de palabras que no logran, podríamos decir, hacer brotar las significaciones. Es una concepción que bien podríamos asimilar con la hedeiggeriana, que llega a afirmar que “el todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a palabra*. A las

⁶⁷ LUCHETTI, M.F., *La alteridad como configurado de la identidad*. Comunicación en congreso. V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2009, p. 9.

⁶⁸ De una manera no demasiado arriesgada, podríamos incluso decir que esta similitud se salvaguardaría si la comparación fuese con la noción de identidad narrativa que Ricouer desarrolla en *Sí mismo como otro*.

significaciones les brotan las palabras, en vez de ser palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones ⁶⁹.

Esta manera de entender el lenguaje no es, curiosamente, muy lejana a la planteada por el segundo Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*, si bien ello se aleja mucho de nuestra cuestión. Sea como fuere, para el psicoanálisis es vacío es el sexo, que no se puede reducir a la sexualidad, y a la muerte. Respecto a su relación con la hermenéutica, podríamos entender el psicoanálisis como una hermenéutica del sujeto siempre y cuando no pensemos en una ontología última trascendental. A condición de no taponar lo real, aquello que no es abrazable por lo simbólico y lo imaginario, la analogía podría resultar de interés. Se da en el psicoanálisis, ya como práctica, una reconstrucción, la cual no distancia excesivamente de la narración. Esta reconstrucción, al igual que el relato, no es unívoca, de hecho no deja de estar mediada por la temporalidad. El camino no está ya dado; más bien se atiende a un proceso casi creativo, una creatividad intrínseca al lenguaje y a la narración. Y es que, como fenómeno fáctico, en la práctica psicoanalítica se relata, se narra una historia, historia de sí que se destruye a la vez que se reconstruye.

Hecho este inciso, que pudiera ayudarnos a entender la relación entre narración e identidad a través del psicoanálisis, volvamos a Ricoeur para continuar afirmando la facilitación que aporta la narración como método de comprensión de sí, una manera que tenemos de sostenernos. Ella concuerda con la negación de la identidad como una suerte de características que presentaran cierta conexión y que podríamos enumerar categorialmente; precisamente porque ello se da de esta manera, necesitamos la narración como una construcción de sentido. Afirma nuestro autor francés que

⁶⁹ HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 180.

Según la precomprensión intuitiva que tenemos de este estado de cosas, ¿no consideramos las vidas humanas más legibles cuando son interpretadas en función de las historias que la gente cuenta a propósito de ellas? ¿Y esas historias de vida no se hacen a su vez más inteligibles cuando se les aplican modelos narrativos —tramas— tomados de la historia propiamente dicha o de la ficción (drama o novela)?⁷⁰

Que lo que somos se despliegue en la narración no nos deja libres del límite que presentábamos previamente. Esa narración no se realiza *ex nihilo*, sino que encuentra en el carácter la permanencia de lo sido como ámbito de desarrollo y determinación. Se consagra entonces que “a hablar de nosotros mismos, disponemos, de hecho, de dos modelos de permanencia en el tiempo que resumo en dos términos a la vez descriptivos y emblemáticos: el *carácter* y la *palabra dada*”⁷¹. Nos quedaremos tan sólo con el primer modelo dado que el segundo, nos parece, trasciende lo ontológico para situarse en la ética, campo en el que tratamos de no adentrarnos a lo largo del escrito. Pareciendo una suerte de afronta a la temporalidad, Ricoeur salvaguarda la promesa en un ámbito de la ética. Él mismo comenta:

A este respecto, el cumplimiento de la promesa, como hemos recordado mis arriba, parece constituir un desafío al tiempo, una negación del cambio: aunque cambie mi deseo, aunque yo cambie de opinión, de inclinación, «me mantendré»⁷².

Habría que plantear una identidad que permaneciese por encima del cambio a través de la palabra dada, lo que supone una afronta a la temporalidad del deseo y al circunstancialismo, entendiendo esta noción como la restricción de escoger entre posibilidades sin contar

⁷⁰ RICOEUR, P. *Sí mismo como otro. op. cit.*, p. 107.

⁷¹ *Íbid.*, p. 112.

⁷² *Íbid.*, p. 119.

con lo heroico de lo atemporal. Podemos aceptar el valor de la promesa siempre y cuando contemos con la variabilidad de las posibilidades y la inclinación hacia ellas según la misma circunstancia. La palabra dada, o la permanencia de la identidad, presentan una vulnerabilidad que torna necesario el salto al campo de la ética para poder justificarse. Ello lleva a Ricoeur a afirmar que

Basta por sí misma la justificación propiamente ética de la promesa, que se puede sacar de la obligación de salvaguardar la institución del lenguaje y de responder a la confianza que el otro pone en mi fidelidad. Esta justificación ética, tomada como tal, desarrolla sus propias implicaciones temporales, a saber, una modalidad de permanencia en el tiempo susceptible de ser diametralmente opuesta a la del carácter⁷³.

Si atenderemos ahora a la cuestión del carácter, factor fundamental en lo que a la identidad personal respecta y que estudiaremos a continuación, cabe resaltar que el olvido de la circunstancia y la afrenta de la temporalidad olvida una

Reflexión sobre la identidad como el constructo de un fenómeno que se podría definir como “comportamiento situacional”. Sólo a partir de esta experiencia accedemos a la identidad como algo relacionado con la falta y observamos que el sujeto no es una continuidad sino una heterogeneidad ligada a situaciones específicas. A ello contribuiría la idea platónica de que el sujeto acontece allí donde ocupa el lugar que le es asignado por otro según un plan establecido. De este modo, el sujeto no adquiere ser sino a partir de su disponibilidad para representar una idea, que viene a sustentarse en el deseo del “otro” oculto tras el “Otro” en tanto que cultura⁷⁴.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ ORDÓÑEZ-GARCÍA, J. *La construcción de la identidad*. Comunicación en Congreso. Congreso internacional de filosofía “Pessoa e Sociedade: perspectivas para o Século XXI. Braga, Portugal, 2005, p. 1

Dicha heterogeneidad lleva a entender la identidad cómo permanencia en el sentido que antes atribuíamos a la huella o a la marca de la alteridad; si permanecemos en un plano ontológico, debemos remitirnos meramente a ello.

Volviendo al otro modo en el que Ricoeur encontraba la permanencia, encontramos allí un modo eminente en el que la alteridad constituye la identidad: el carácter. De manera expresa, el autor de *Sí mismo como otro* considera que

Designa el conjunto de disposiciones duraderas en las que reconocemos a una persona. [...] Por consiguiente, es importante preguntarse acerca de la dimensión temporal de la disposición: ésta repondrá más adelante el carácter en el camino de la narrativización de la identidad personal⁷⁵.

Por tanto, la identidad es una disposición, una forma de ponerse, una manera previa de ver como indicábamos con Heidegger. Ella, dice Ricoeur, permite reconocer a alguien. Hemos de recordar que Ricoeur ya había distinguido entre identidad numérica y cualitativa. A la primera “corresponde la operación de identificación, entendida en el sentido de reidentificación de lo mismo, que hace que conocer sea reconocer”⁷⁶, mientras que a la segunda “corresponde la operación de sustitución sin pérdida semántica”⁷⁷. Mientras que la numérica permite ver que algo es algo-determinado, la segunda nos permite, al reconocerlo como tal, poder ver que algo es lo mismo y poder sustituir en una “ semejanza extrema”⁷⁸.

Dichas disposiciones permiten entender que alguien es quien creemos que es dado lo semejante. Dicha semejanza, que como Ricoeur

⁷⁵ RICOEUR, P. *Sí mismo como otro*, op. cit., p. 115.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 110.

⁷⁷ *Ibidem.*

⁷⁸ *Ibidem.*

afirma se tambalea por la temporalidad⁷⁹, nos permite reconocer a alguien en lo-sido, en lo duradero que se anticipa. En primer lugar, como aquello que tomamos de la alteridad y que nos constituye, encontramos el hábito. Ricouer nos muestra una interesantísima apreciación según la cual:

Aristóteles es el primero en acercar carácter y costumbre gracias a la cuasi homonimia entre *éthos* (carácter) y *ethos* (costumbre, hábito). Del término *ethos* pasa a *bexis* (disposición adquirida), que es el concepto antropológico de base sobre el que construye su ética, en la medida en que las virtudes son tales disposiciones adquiridas, conforme a la regla recta y bajo el control del juicio del *phrónimos*, del hombre prudente⁸⁰.

Resulta entonces que dicha costumbre, aquello en lo que vivimos habitualmente, de cierta forma nos es heredado en un proceso que arriba en la interiorización de dicha herencia en el carácter. Tomamos entonces de fuera nuestra forma de orientarnos en el mundo, siendo la identidad una manera de hacerlo. Continúa mostrando desde la hermenéutica que “la costumbre proporciona una historia al carácter; pero es una historia en la que la sedimentación tiende a recubrir y, en último término, a abolir la innovación que la ha precedido”⁸¹. Dicho en otras palabras: lo que se toma por necesario es, en realidad contingente⁸². La costumbre, al interiorizarse, pareciera ser natural, correspondiendo a una suerte de identidad preexistente que, en realidad, es adquirida desde la alteridad. Uniendo esta idea con la de reconocimiento, propone nuestro autor que

⁷⁹ Cfr. *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 115-116.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Continuando con nuestras analogías con el psicoanálisis, tal vez esta vuelta de lo necesario en contingente es un movimiento que también acontece en la práctica analítica.

Cada costumbre así construida, adquirida y convertida en disposición duradera, constituye un rasgo —un rasgo de carácter, precisamente— es decir, un signo distintivo por el que se reconoce a una persona, se la identifica de nuevo como la misma, no siendo el carácter más que el conjunto de estos signos distintivos.

Como vemos, Ricoeur se mueve en la idea que venimos defendiendo según la cual aquello por lo que nos identifican es algo que hemos adquirido, y *no son más que eso*. No hay pues nada previo, algo que se le anteponga, o que esté más allá de lo que somos en la circunstancia, a aquello que tomamos prestado de la alteridad dado que coestamos-en-el-mundo.

Entra aquí en juego otra cuestión capital que, si bien no hemos podido indagar a fondo, merece la pena recalcarla en el contexto de Ricoeur. Podríamos preguntarnos, si es cierto como se comenta que el otro nos identifica por una serie de rasgos que constituyen el carácter, ¿es el reconocimiento del otro como algo lo que nos lleva a identificarnos como algo? ¿Lleva esta identificación a un reconocernos como aquello en lo que nos reconocieron los otros? Si ello fuera acertado, habría que hacer un pequeño añadido: la consolidación de la identidad busca, para confirmarse, el reconocimiento del otro.

Nos permitimos ahora esbozar un pequeño ejemplo que pudiera mostrar lo que ahora planteamos. Pensemos en alguien que se considera talentoso o talentosa. Como venimos haciendo, más que fijarnos en la autopercepción, nos interesa saber por qué esa rasgo identificador se ha consolidado o configurador de dicha suerte. Desde esta perspectiva, pareciera sensato afirmar que, para identificarnos como algo, alguien tuvo que identificar en nosotros dicho rasgo y reconocernos como tal. Esa identificación, de cierta forma, se interioriza. ¿Es este un rasgo objetivo que cualquier otro pudiera identificar y reconocer de la misma forma? Dicho de otro modo, ¿podría ser una persona talentosa sin el

reconocimiento del otro que le muestra *una* forma de saber lo que es, de saber a qué atenerse?

A nuestro juicio, no es necesario negar la objetividad de un determinado rasgo que configura el carácter. Las cuestiones perceptivas, por ejemplo, parecen complicadas de negar de manera eminente. Sin embargo, en el ámbito de la pregunta existencial del «¿quién soy?», la objetividad pareciera algo más complicada. Ello se debe a que, como decimos, un rasgo ha de ser reconocido de una manera determinada, y es esa manera la que permite una identificación y la consolidación de una determinada identidad.

No hay que negar que haya rasgos, lo interesante es su condición adquirida y el aporte que el otro hace al reconocermelo-como-algo. Pareciera éste el motivo por el que nadie se toma a sí espontáneamente como talentoso; para ello, el otro ha de mostrárnoslo. Poco sentido tendría entonces, para el ejemplo que nos incumbe, que alguien pudiera, como decimos cotidianamente, reconocer un talento. Afirma Rosset en este sentido que “fuera de los signos y de los actos que emanan del yo y me identifican como quien soy, no hay nada que sea mío ni propio de mí”⁸³; restaría tan solo apuntar que este emanar requiere de un adquirir previo.

Continuando con el texto que ahora examinamos, nuestro autor culmina la idea previamente mostrada afirmando que a dichas disposiciones hay que sumarle una serie de identificaciones. Si el carácter pudiera hacer más referencia al comportamiento, al actuar, ésta segunda idea culmina la primera afirmando que

En segundo lugar, se permite unir a la noción de disposición el conjunto de las identificaciones adquiridas por las cuales lo otro entra en la composición de lo mismo. En efecto, en gran parte la identidad de una persona, de una comunidad, está hecha de estas

⁸³ ROSSET, C., *Lejos de mí, op.cit.*, p. 27.

identificaciones-con valores, normas, ideales, modelos, héroes, en los que la persona, la comunidad, se reconocen⁸⁴

Vemos de esta manera cómo, además de encontrar una posible defensa de nuestra tesis según la cual la identidad se funda en la alteridad, encontramos que parte de la identidad reside en una identificación-con, además de la asunción de una costumbre y hábito. Surge ahora una pregunta que ya anticipábamos y que puede resultar de interés: ¿podría ser la imitación una forma de apropiación, de interiorización de la alteridad?

⁸⁴ RICOUER, P. *Sí mismo como otro*, op. cit., p. 116

III. 3 La imitación como lo-sido de la narración

La siguiente mirada pretende seguir el siguiente hilo: si la identidad es tomada prestada, como comprensión y por tanto performatividad posterior, ¿podría ser este tomar una forma de imitación, continuando así con nuestra hipótesis inicial según la cual la identidad nace de la alteridad? Siguiendo una línea circunstancialista en la que lo existencial diluye lo esencial, y en la que se muestra algunas de las enseñanzas heideggerianas ya expuestas, afirma Ordoñez que

Dentro de la civilización, no puede haber una identidad absolutamente diferenciada, del todo excepcional. Aristóteles tenía razón, al principio siempre está la imitación: el niño imita al padre, a la vez que el padre le hace imitar determinada cosa cuando el niño no lo hace “como debe” (como “se debe”). Llegado el momento de la autoconciencia el individuo que quiere ser dueño y señor de “su” identidad, que de hecho quiere una identidad propia, una autonomía y diferenciación ontológica, lo que hace es echar mano de lo que le pone ahí delante el mundo y optar por aquello en lo que más se ve (desea)⁸⁵.

En este echar mano la imitación obra un papel crucial, no siendo posible la expresión de una singularidad última. Más bien, como ocurre en la venida al lenguaje, la identidad como expresión ha de ser necesariamente censuradora, constriñendo y actuando como un filtro o molde al cual hubiéremos de ajustarnos. De hecho, sería incluso cuestionable la existencia de una singularidad primera que permitiera movimientos “originales”. La narración resultaría, a este respecto, uno de los modos de expresión, que es censuradora a la vez que creativa en el sentido que hemos precisado.

⁸⁵ ORDÓÑEZ-GARCÍA, J., *Los conflictos y la interpretación (2): la identidad como fenómeno de crisis*, en *Revista E.T.O.R.*, 2004, Número 2, p. 59

Es esta la idea que muestra René Girard en su texto *Mentira romántica y verdad novelesca*. Como el mismo título indica, el francés va a tratar de desenmascarar una mentira que heredamos del romanticismo a través de una verdad que extrae de la crítica literaria.

Su propuesta fundamental consiste en hacer ver lo falso de encontrar en Uno mismo (ya no con la connotación heideggeriana) lo que originalmente procede otro. Sus ejemplos son el de Cervantes, Stendhal, Flaubert, Shakespeare o Proust. Girard extrae de la novela un carácter del deseo que invierte una lógica según la cual éste nace de uno, de quién es, y se dirige a un objeto. Por el contrario, según su análisis literario en el que muestra cómo una serie de autores desocultan ya este nuevo orden, el deseo no se muestra originario de un sujeto sino que éste se encuentra siempre mediado por el otro. Encontramos entonces una estructura triangular del deseo, mediante la cual la relación entre sujeto y objeto es dominada siempre por un mediador, el cual no es asumido como tal en la mediación interna, lo cual comporta un motivo de sufrimiento.

Si en la mediación externa el sujeto tiene conciencia de la imagen a la que imita y que constituye su identidad, como ocurre en el caso del Quijote, ello no ocurre en la interna. Mientras que en la externa las acciones de mediador y sujeto no se entrecruzan, ello sí ocurre en la interna⁸⁶. Conlleva ello que el sujeto mediado “lejos de vanagloriarse de su proyecto de imitación, esta vez, lo disimula cuidadosamente”⁸⁷.

Es de esta manera que aquello que previamente cuestionábamos como identidad propia no es más que el resultado de la mediación del Otro, si bien pareciese lo contrario. En otras palabras,

⁸⁶ Cfr. GIRARD, R. “El deseo triangular”, en *Mentira romántica y verdad novelesca*. Trad. al español de Joaquín Jordá. Ed. Anagrama, Barcelona, 1985.

⁸⁷ GIRARD, R., *Mentira romántica y verdad novelesca*, *op.cit.*, p. 16

allí donde más pareciésemos nosotros, más seríamos el otro. Afirma Girard que:

La pasión caballeresca define un deseo *según el Otro* que se opone al deseo *según Uno Mismo* que la mayoría de nosotros nos orgullecemos de disfrutar. Don Quijote y Sancho sacan del *Otro* seis deseos, en un movimiento tan fundamental y tan original que lo confunden perfectamente con la voluntad de ser *Uno mismo*.⁸⁸

Si situamos este pensamiento en la órbita de la identidad personal, podemos arribar a preguntarnos si aquello que consideramos que somos y según lo cual podríamos considerar movernos de forma propia no es, al menos en primera instancia, la imitación del otro. Esta imitación podría ayudarnos a entender la violencia al otro por el carácter idéntico del objeto de deseo; al no tener ni identidad ni deseo, y tomar prestado del otro-imitado esa posibilidad, nos precipitamos al conflicto de desear lo mismo.

Para Girard esto no es habitualmente comprendido tal y como él propone; acostumbramos a pensar que actuamos por nosotros mismos, tal vez demasiado anclados al sujeto moderno, sin tener en cuenta el carácter necesariamente mimético de un ser que carece de fundamento originario, de identidad preexistente. Aquello que acontece, aunque sea como determinación, ha de ser apropiado de alguna forma, aunque fuera al modo de la huida, y uno de los métodos para ello sería la imitación. Es de esta manera que “El “yo” extrae toda su sustancia del “tú” que se la otorga”⁸⁹, quedando fuera de lugar una identidad personal de la que pudiese provenir, menos aún voluntariamente, una serie de movimientos que nos llevasen a ser lo que somos como algo determinado. Afirma Rosset al hilo que “el

⁸⁸ GIRARD, R., *Mentira romántica y verdad novelesca*, op.cit., p. 11

⁸⁹ ROSSET, C. *Lejos de mí*, op. cit., p. 50.

simple hecho de tomar prestados de otro los materiales necesarios para la edificación de la propia identidad subraya la carencia original de toda identidad personal”⁹⁰.

Examinada esta posibilidad de la apropiación de la costumbre en hábito, de la interiorización o apropiación de ella a través de la imitación, hemos de culminar este capítulo con la labor que tiene la narración, como despliegue, a la hora de configurar la identidad personal. Aunque ya lo apuntábamos previamente,

La dialéctica de la innovación y de la sedimentación, subyacente al proceso de identificación, está ahí para recordar que el carácter tiene una historia —diríase contraída—, en el doble sentido del término «contracción»: abreviación y afección. Por tanto, es comprensible que el polo estable del carácter pueda revestir una dimensión narrativa, como vemos en los usos del término «carácter» que lo identifican con el personaje de una historia narrada; lo que la sedimentación ha contraído, la narración puede volver a desplegarlo⁹¹.

Resulta entonces que lo interiorizado que se sedimenta, pudiera ser desplegado en la narración. Ello hace que la identidad comporte a su vez dicho carácter narrativo, el cual despliega lo contraído en aras de posibles resignificaciones; ellas, vendrían a suponer esa manera de sostenernos en la existencia que ya mencionábamos, aunándose una vez más el concepto de indebidas que venimos presentando y el de identidad narrativa. El despliegue narrativo comporta una forma de sostenernos en la existencia, de generación y deconstrucción de sentido. Ello da cuenta, a nuestro parecer, de la falta de un fundamento último determinable en la identidad personal.

⁹⁰ *Íbid.*, p. 76.

⁹¹ RICOUER, P. *Sí mismo como otro*, *op.cit.*, p. 117.

Conclusiones

Acercándonos ya al final de nuestro escrito, urge hacer un resumen de las ideas que hemos extraído a partir de las reflexiones de los diversos autores que han ido saliendo a nuestro encuentro. Desde una perspectiva no esencialista del sujeto, hemos tratado de hacer ver la carencia de la identidad personal como motivo de la búsqueda de la misma. Tras haber examinado algunas ópticas que la historia ha ofrecido sobre el sujeto de la identidad, encontramos que reside en él una indeterminabilidad de su fundamento, lo que obliga a negar cualquier tipo de identidad preexistente al co-estar-en-el-mundo, a la circunstancia. Además, hemos explorado que el carácter abierto del *Dasein* se desplaza hacia el cierre, precisamente, en la identidad.

Dado que no podemos entender lo que somos como una enumeración de características, la narración aparece como una forma de desocultar lo que somos de manera interpretativa. Si lo-sido y su anticipación son constituyentes, la narración comporta una suerte de despliegue de lo constituyente mismo. La misma identidad personal, como posibilidad que tomamos prestada de la alteridad, es una forma de saber de sí que busca sostenerse en el mundo dada la radical aperturidad del *Dasein*. Ella, y también en su carácter narrativo, ofrece una manera previa de ver que nos orienta en el mundo, situándonos en él desde una disposición concreta.

Desde este carácter de la aperturidad del *Dasein*, la identidad presenta un carácter violentador. El mismo reside en dicho cierre de posibilidades, en la negación de posibilidades que originariamente permanecían abiertas. La identidad, como identificación, adherencia simbólica e imitación viene a violentar como cierre la falta de fundamento tornándola determinación en un ser-algo.

En otra sintaxis, esta idea aparece magistralmente mostrada por Luchetti, autora que afirma:

Y así como todo orden instituido ha surgido de la violencia y pretende posteriormente negarla, a través de diversos mecanismos, de igual manera el discurso y la identidad necesitarán una instancia posterior, o mejor: contemporánea (que acompaña el proceso incesante de su constitución) y permanente de negación de la violencia que le ha dado origen. De este modo la subjetividad, la identidad, la identificación se experimentan “de modo natural” o naturalizado, como verdades y como instancias positivas de afirmación de la individualidad y/o los grupos de pertenencia.⁹²

Si bien ya observábamos ésta idea en la interiorización de la alteridad como sedimentación en Ricouer, Luchetti aporta un elemento importante, a saber: el carácter originariamente violento de la identidad, carácter que viene dado por la clausura de posibilidades y por la sustracción de la diferencia. Tal vez, para ilustrar esta cuestión, la referencia inicial que hacíamos como reflexión acerca de *Green Book* pueda resultar de interés, dado que allí también podíamos percatarnos del limbo de reconocimiento en el que la singularidad, como diferencia, puede encontrarse.

Casi como una consecuencia de esto, la identidad personal es también prejuiciante; imprime una manera previa de ver en la cual las posibilidades significan de manera diferente una vez ellas han sido cerradas o abiertas, generando una comprensión determinada. Ella siempre nos acompaña; ya hablábamos de la intrínseca búsqueda de dicha identidad personal, por lo que ella no es un déficit existitivo sino un fenómeno existencial positivo.

⁹² LUCHETTI, M.F., *La alteridad como configurado de la identidad*, op.cit., p. 18-19.

Por último, no queríamos dejar atrás una reflexión que culmine con la posibilidad de la narración propia. Ya hemos estudiado ambos conceptos, siempre desde una perspectiva concreta y consciente de lo no-agotado del tema, y ahora nos encargaremos de unirlos a ambos. Si la narración la hemos enunciado como el despliegue de lo sedimentado que, desde la hermenéutica, no podemos determinar. Si la mismidad guardara relación con la propiedad, mostrándola como lo que es, cabe entonces preguntar ¿Acaso la pregunta no queda disuelta si nos damos cuenta de que la narración pone en juego lo indeterminable, aquello de lo que cabe saber con certeza que se es?

Queda explicitado mejor ahora nuestro aporte a una pregunta que ya podemos ver cómo se torna innecesaria o irresoluble; si la narración se mueve en el ámbito del despliegue de lo indeterminable, no podemos catalogar como propia o impropia la narración en la identidad personal. Para que esto fuera posible, tendríamos que saber lo que somos, y ello no es determinable de forma última. Al no serlo, en la narración se da un juego de puesta en sentido, una fuerza que podemos relacionar con la identidad, y que nos sostiene en el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

BACIERO, Francisco, (2012): “Algunas reflexiones sobre los experimentos “tipo Libet” y las bases del determinismo neurobiológico”. *Thémata.*, núm. 42, p. 259-269.

BAUMAN, Zigmunt, (2003): “De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad” en Hall, Stuart y Du Gay, Paul (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu,

BRONCANO, Fernando, (2019): *Puntos ciegos. Ignorancia pública y conocimiento privado*. Ed. Lengua de Trapo, Madrid.

CATANZARO, Gisela, (2005): “Materia e identidad: el objeto perdido” en *Identidades, sujetos y subjetividades*, Ed. Prometeo, Buenos Aires.

DESCARTES, René, (2002): *Discurso del método y meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos,

ESTRADA, Juan Antonio, (1997):. *La imposible teodicea*. Madrid: Trotta, 1997..

FOUCAULT, Miche, (1968): Mitchell. *Las palabras y las cosas*. Cecilia, Elsa (trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.

GIRARD, René. (1985): “El deseo triangular”, en *Mentira romántica y verdad novelesca*. Trad. al español de Joaquín Jordá. Ed. Anagrama, Barcelona.

HEIDEGGER, Martin, (2012): *Ser y Tiempo*. Rivera, Trad. al español de Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Trotta,

KANT, Immanuel. (2012): *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Trad. al español de Roberto Aramayo. Madrid: Alianza.

KANT, Immanuel. (2013): *Crítica de la razón práctica*. Trad. al español de Roberto Rodríguez. Madrid: Alianza, 2013.

LAPLACE, Pierre-Simon (1985): *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*. Trad. al español de Pilar Castillo. Madrid: Alianza, 1985

LEIBNIZ, Gottfried, (1946): *Principios de la Naturaleza y la de la Gracia fundados en la Razón*, en *Tratados Fundamentales*, Buenos Aires: Losada.

LUCHETTI, María Florencia, (2009): *La alteridad como configurado de la identidad*. Comunicación en congreso. V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

MERLEAU PONTY, Maurice, (1957): *Las aventuras de la dialéctica*. Ed. Leviatán, Buenos Aires.

ORDÓÑEZ-GARCÍA, José, (2016): “La Orientación Filosófica (OrFi): una aplicación de la Filosofía en la intervención terapéutica” en *La Filosofía como terapia en la sociedad actual: Desafíos filosóficos de nuestro tiempo*, ed. Fénix, Sevilla.

ORDÓÑEZ-GARCÍA, José, (2005): *La construcción de la identidad*. Comunicación en Congreso. Congreso internacional de filosofía “Pessoa e Sociedade: perspectivas para o Século XXI. Braga, Portugal.

PROUST, Marcel, (1995): *Por el camino de Swann*. Trad. al español de Pedro Salinas. Ed. RBA, Barcelona.

RICOUER, Paul, (2006): *Sí mismo como otro*. Trad. al español de Agustín Neira. Ed. Siglo XXI, México.

ROSSET, Clément, (2017) *Lejos de mí*. Trad. al español de Lucas Vermal, Ed. Marbot, Barcelona.