

## Identidad narrativa: representación, ética y política

Ricardo Avendaño<sup>1</sup>

Colegio Franco Boliviano Alcide d'Orbigny

Correo electrónico: ricardo.avendano.astorga@gmail.com

### Resumen

El presente ensayo aborda el tema de la *identidad narrativa* entendida como mediación narrativa del sujeto consigo mismo y, por tanto, como un concepto contrario a la inmediatez del *cogito*. Una primera lectura del diálogo platónico *Alcibíades* permite notar que el precepto délfico “conócete a ti mismo” es para Sócrates un recurso imprescindible para el quehacer ético y político, además de una tarea mimética. El presente trabajo intentará explicar en qué puede consistir la relación entre identidad, mimesis y ética. Es así cómo, a través de la lectura que realiza Paul Ricœur de la mimesis en Aristóteles, se da cuenta que la *identidad narrativa* no es simplemente una reflexión del *sí-mismo* a través de la narración, sino que es fundamentalmente la forma de *estar-en-el-mundo* en constante (re)producción mimética y que además esta (re)figuración ficcional del mundo implica una (re)figuración también del *sí-mismo* y, por tanto, de sus acciones tanto individuales como públicas.

Palabras clave: identidad narrativa; mimesis; ética; política.

---

1 Es Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Católica Boliviana. Egresado de la maestría en Literatura Latinoamericana y Boliviana de la UMSA. Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y profesor de lenguas y literatura en el Colegio Franco Boliviano Alcide d'Orbigny. Ha ejercido docencia en Hermenéutica y en Interculturalidad.

## Narrative identity: representation, ethics and politics

### Abstract

This essay addresses the issue of narrative identity, understood mainly as a narrative mediation of the subject with himself and, therefore, as a concept contrary to the immediacy of the *cogito*. A first reading of the Platonic dialogue *Alcibiades* allows to note that the Delphic precept “know yourself” is for Socrates not only a mimetic task, but an essential resource for ethical and political work. The present essay will therefore try to explain what the relationship between identity, mimesis and ethics can consist of. This is how, through Paul Ricœur’s reading of mimesis in Aristotle, this article realize that narrative identity is not simply a reflection of the *self* through narration but is fundamentally the way of *being-in-the-world* in constant mimetic (re) production and that furthermore this fictional (re)figuration of the world implies a (re)figuration also of the *self* and, therefore, of its individual and public actions.

Keywords: narrative identity; mimesis; ethics; politics.

Fecha de recepción: 10 de septiembre 2021

Fecha de aceptación: 3 de marzo de 2022

“[...] es de conocerse a sí mismo de donde les vienen a los hombres los más de los bienes que reciben y del estar equivocados sobre sí mismos la mayoría de sus males” (Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*)

### Introducción

El concepto de *identidad narrativa* se sitúa en el problema hermenéutico de la no-inmediatez de la reflexión filosófica<sup>2</sup>, la cual denuncia que la primera referencia a la existencia, es decir, el *cogito-sum* cartesiano, no es efectiva sino a través de representaciones, símbolos, acciones, obras, instituciones y monu-

2 Confróntese principalmente con textos de Paul Ricœur: *De l'interprétation – essai sur Freud* (1965). También el prólogo *Soi-même comme un autre* (1990).

mentos que la objetivan. De esta manera, la identidad narrativa supone una premisa fundamental: la identidad no es algo dado, ni sustancial, ni estático, la identidad es un devenir en constante (re)(de)construcción.

Esta hipótesis supone, entonces, la tarea de investigar acerca de las mediaciones, producciones y procesos que hacen posible la (re)constitución y (trans)formación de la identidad del sujeto. Por otro lado, decir *identidad narrativa* supone que el elemento primordial de esta construcción es el lenguaje (*logos*) y que el sujeto y, por tanto, sus acciones –vamos a decirlo sin más rodeos– están constituidos esencialmente de lenguaje. Finalmente, decir *identidad narrativa* implica que las acciones del sujeto, en el plano ético y político, están mediadas por esta comprensión en constante (re)construcción del sujeto sobre sí mismo.

### “Conócete a ti mismo”

Comencemos esta reflexión recordando un pasaje platónico muy significativo en el que Sócrates aconseja a Alcibíades –un joven que desea fervientemente canjear sus ventajas estatutarias por acción política efectiva– que si quiere gobernar debiera primeramente dejarse persuadir por la inscripción de Delfos: “conócete a ti mismo” (γνῶθι σαυτὸν) (*Alcibíades*, 124b). Ahora bien –continúa Sócrates– si aquello que gobierna el cuerpo del hombre no es otra cosa que su alma (ψυχή) (*ibid.*, 129e-130<sup>a</sup>)<sup>3</sup>, entonces conocerse a sí mismo no podría consistir en otra cosa más que en ocuparse y cuidar de esta parte de uno mismo.<sup>4</sup> Para ilustrar esta máxima, Sócrates acude a uno de sus más finos símiles. Así como el ojo podría mirarse a sí mismo en los espejos y cosas parecidas o, mejor aún, podría mirarse en lo que más se le asemeja, esto es, otro ojo (*ibid.*, 132d-133d); así también el alma, para conocerse a sí misma “debe mirar a un alma con ella misma,<sup>5</sup> y especialmente hacia el lugar ese de ella misma en que surge la virtud de un alma, la sabiduría [σοφία]” (*ibid.*,

3 “¿Qué es al fin el hombre, entonces? [...] justamente lo que usa de su cuerpo [τὸ τῷ σώματι χρῶμενον]. [...] ¿Es que alguna otra cosa usa de este, sino su alma [ἡ ψυχή]? [...] hombre es justamente eso mismo que gobierna el cuerpo” (*Alcibíades*, 129e-130<sup>a</sup>).

4 “Quien entonces conoce algo de las cosas del cuerpo, no se ha conocido a sí mismo, sino a las cosas de sí mismo. [...] quien a su vez [cuida] las riquezas, ni siquiera a sí mismo, ni a lo perteneciente a sí mismo, sino incluso más lejos de lo perteneciente a sí mismo” (*ibid.*, 131<sup>a</sup>).

5 Platón concibe la mirada de “alma a alma” a través del λόγος. “¿[...] yo y tú conversamos mutuamente, usando de las palabras [τοις λόγοις], del alma hacia el alma [τῇ ψυχῇ πρὸς τὴν ψυχὴν]? – De todas maneras. – Esto era justamente lo que dijimos también poco antes: que Sócrates dialoga [διαλέγεται] con Alcibíades usando la palabra [λόγῳ]; no hacia tu rostro, como pudo parecer, sino hacia el Alcibíades que produce las palabras [ποιούμενος τοὺς λόγους], y esto es el alma [τοῦτο δὲ ἐστὶν ἡ ψυχή]” (*ibid.*, 130d-e).

133b). Quien mire, entonces, a esta parte más excelente y divina del alma, el conocer (εἰδέναι) y el pensar (φρονεῖν), mirará (βλέπω) también hacia todo lo divino y se conocerá y cuidará de sí mismo de sobremanera<sup>6</sup>; y, conociendo su alma a través del alma de los otros, conocerá también las cosas virtuosas y no virtuosas de las ciudades. Solo entonces llegará a ser político<sup>7</sup>.

De este pasaje podemos sacar las siguientes consideraciones:

- a) *Conócete a ti mismo* se presenta aquí como un precepto, lo cual quiere decir que se toma como premisa que el sujeto no tiene acceso directo al conocimiento sobre sí mismo, sino que existe más bien algo parecido a una ignorancia primigenia de todos los hombres sobre sí mismos (idea contraria al *cogito* cartesiano).
- b) Al no existir ningún acceso inmediato a *sí mismo*, el precepto délfico nos dice Sócrates, implica un “trabajo de semejanza” –que, recordemos, para Aristóteles es una actividad poética y filosófica–<sup>8</sup> a través del logos, diálogos y cosas parecidas que se producen poéticamente como las imágenes, las representaciones, los mitos, etc. Aquí, el conocimiento de sí mismo no es simplemente una introspección, sino un salir de sí mismo hacia el otro.
- c) Sobre el “trabajo de semejanza”, en el diálogo *Timeo* podemos observar que Platón considera que los asuntos de esta naturaleza, tales como conocerse a sí mismo, suponen una *tarea* difícil y prolongada,

6 “Esa parte de ella [el conocer y el pensar], entonces, se parece al Dios, y quien mira hacia ésta [sic.], conoce también todo lo divino, Dios y entendimiento [...] ¿Acaso entonces, porque como hay espejos más claros que el espejo del ojo, y más puros y brillantes, así también resulta que el Dios es más puro y más brillante que lo más excelente en el alma nuestra? – Parece ciertamente probable, Sócrates. – Mirando entonces hacia el Dios [τοῦ θεοῦ ἧρα βλέποντες], nos serviríamos de aquel bellísimo espejo [καλλίστῳ ἐνόπτρῳ], y hacia la virtud del alma de los seres humanos, y así especialmente veríamos y nos reconoceríamos a nosotros mismos. [...] Pero actuando, en cambio, injustamente, mirando hacia lo ateo [ἄθεον] y oscuro, con probabilidad actuaréis en semejanza a estas cosas, ignorándoos a vosotros mismos” (*ibid.*, 133c-134e).

7 “Y todo el que ignora lo perteneciente a sí mismo ignora también por lo mismo, supongo, lo de los otros. [...] Si las cosas de los otros, por consiguiente, también ignorará las de las ciudades. [...] No llegaría a ser, entonces, político este hombre” (*ibid.*, 133e). “Mi buen amigo, no más te desconozcas a ti mismo ni caigas más en los errores que cae la mayoría [...], sino dedícate a poner atención a ti mismo con más empeño; y no te desentiendas más de los asuntos públicos, si es que puede ser que marchen mejor por obra tuya” (*Recuerdo de Sócrates*, Libro III, capítulo 9 y ss.).

8 “Esto es, en efecto, lo único que no se puede tomar de otro, y es indicio de talento; pues hacer buenas metáforas [μεταφέρειν] es percibir [θεωρεῖν] la semejanza [ὁμοιον]” (*Poética*, 1459<sup>a</sup>); “[...] también en filosofía [ἐν φιλοσοφίᾳ] contemplar [θεωρεῖν] lo semejante [ὁμοιον] aun en lo que se diferencia mucho es propio del sagaz” (*Retórica*, 1412<sup>a</sup>).

pero necesaria<sup>9</sup> para quien quiera llevar una vida examinada<sup>10</sup>. Esto no se comprende sino después de un largo y duro camino (μακρότερα εἴη περίοδος)<sup>11</sup>, por medio del cual el filósofo/poeta encontrará o producirá discursos probables (εἰκότα λόγος/μῦθος)<sup>12</sup> y sabrá tomarlos en cuenta, dice Timeo a Sócrates, con sensatez, dada su propia naturaleza humana:

Por consiguiente, Sócrates, si en muchos puntos y sobre muchas cuestiones, tanto acerca de los dioses [θεῶν] como de la generación del Todo [παντὸς γενέσεως], no fuéramos capaces de producir discursos completa y acabadamente coherentes consigo mismos [αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους], no te asombres. En cambio, si llegamos a ofrecer discursos que no sean menos verosímiles [εἰκότας] que los de otros, debemos darnos por satisfechos [ἀγαπᾶν χρῆ], y recordar que yo, el expositor, y vosotros, los jueces, poseemos una naturaleza humana [φύσιν ἀνθρωπίνην], de manera que es conveniente que admitamos acerca de estas cosas un mito verosímil [εἰκότα μῦθον] (*Timeo*, 29c-d)<sup>13</sup>.

- 9 “¿Ya sea entonces, que de hecho resulta fácil conocerse a sí mismo, y fue un torpe el que dedicó esto ante el templo en Delfos, o es difícil, y no al alcance de todos? – Por mi parte, Sócrates, muchas veces me pareció ser al alcance de todos, en efecto, pero a veces muy difícil” (Cf. *Alcibíades*, 129”). “A lo cual Sócrates: “Oyeme, Eutidemo – díjole –: y a Delfos, ¿has ido ya alguna vez?” “Sí, a fe, y aún dos veces”, respondió. “¿Has echado de ver entonces grabado en algún sitio sobre el templo aquello de ‘Conócete a ti mismo’?”. “Sí, claro.” “¿Qué pasó, pues: que no se te dio nada de la inscripción o que pusiste atención a ella y trataste de examinarte a ti mismo, a ver quién eras?” “Desde luego que no, a fe mía –respondió–; porque, en fin, eso por lo menos creía que lo tenía bien sabido, que a buena hora iba yo a saber otra cosa ninguna, como ni aún a mí mismo me conociera” [...] “Y ¿no hay también otra cosa clara –siguió él–, que es de conocerse a sí mismo de donde les vienen a los hombres los más de los bienes que reciben y del estar equivocados sobre sí mismos la mayoría de sus males?” [...] A lo que Eutidemo: “De que mi parecer, Sócrates – le dijo –, es que en mucho hay que estimar el conocerse de sí mismo, de eso puedes estar seguro” (*Recuerdos de Sócrates*, Libro IV, Capítulo II, 24, y ss.).
- 10 “[...] digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste [sic], tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre” (*Apología*, 38”).
- 11 “[...] el camino [ὁδὸς] que a ello lleva es otro más largo y complicado” (*ibid.*, 504c-d); “[...] [el guardián de las leyes] debe rodear por lo más largo” (*República*, 504b; 435d); “Pero para las personas sensatas –dijo Glaucón– no hay, Sócrates, otra medida que limite la audición de tales debates sino la vida entera” (*ibid.*, 450B). Por tanto, “[...] no escatimaremos esfuerzos hasta que convenzamos tanto a este como a los demás, o al menos les seamos útiles en algo para el caso de que, nuevamente nacidos a otra vida, se encuentren allí en conversaciones como ésta” (Cf. *ibid.*, 498d).
- 12 “Mas si nosotros mismos encontráramos la verdad, ¿tendríamos que preocuparnos ya de opiniones humanas [ἀνθρωπίνων δοξασμάτων]?” (*Fedro*, 274c).
- 13 “Tú sabes que el discurso manifiesta la totalidad [τὸ πᾶν] [...]. [...] Por consiguiente, su carácter verdadero es suave y divino y habita arriba, entre los dioses, mientras que su carácter falso habita abajo, entre la mayoría de los hombres, y es áspero y trágico. Pues es ahí, en el género de vida trágico [τὸν τραγικὸν βίον], donde residen la mayoría de los mitos [μῦθοι] y mentiras [ψεῦδη]” (*ibid.*, 44d; *Crátilo*, 408c).

No solo comprenderemos estos asuntos –afirma Timeo en el pasaje precedente– a partir de estos discursos verosímiles,<sup>14</sup> entre los que se encuentra la poesía, las fábulas y los mitos, entre otros reflejos,<sup>15</sup> sino que se producen para que nos sirvan como peldaños en el ascenso dialéctico hacia nuestro conocimiento.<sup>16</sup> Solo así se puede resolver una aparente paradoja: si bien la filosofía escrita por Platón es una de las más ricas en mitos, símiles e imágenes,<sup>17</sup>

- 
- 14 Tal es el caso que se narra en el diálogo del *Menón*, donde se expone primero un pasaje de la poesía de Píndaro “Perséfone el pago de antigua condena haya recibido, hacia el alto sol en el noveno año el alma de ellos devuelve nuevamente, de las que reyes ilustres y varones plenos de fuerza y en sabiduría insignes surgirán [...]” (*ibid.*, 81b). Es solo a partir de este pasaje es que se demuestra lógicamente que el alma es inmortal y que efectivamente vio todas las cosas, aunque le cueste recordarlas. Asimismo, es ejemplar el mito [μῦθος] narrado por Protágoras (*Protágoras*, 320c-323a), donde describe cómo al principio, los hombres, a pesar de haber obtenido la “sabiduría artesanal” a través de Prometeo, eran presa de los animales y de las injusticias que se cometían entre ellos. Zeus, temiendo que el género humano se extinguiera, mandó a Hermes a que repartiera a todos los hombres respeto (αἰδώς) y justicia (δίκη) por igual. Solo desde entonces el hombre, cuenta el mito, pudo constituir ciudades. Este mito prefigura la doctrina de la reminiscencia en cuanto que afirma que todos los hombres tienen ideas innatas de la virtud pero que a la vez necesitan de instrucción para ser recordadas.
- 15 Platón reconoce que las imitaciones pueden guardar algo de verdad: “[las fábulas] son ficticias [ψευδός] por lo regular, aunque haya en ellas algo de verdad [ἀληθῆ]” (*República*, 377<sup>a</sup>).
- 16 Es paradigmático el ejemplo que se narra en el *Banquete* donde Sócrates, después de los encomios realizados por Fedro, Pausanias, Eryxímaco, Aristófanes y Agatón acerca del Amor, reprocha a sus amigos el haber dado más importancia a la belleza del discurso que a la verdad de este. Es así como a su turno advierte el encomio que expondrá acerca del amor será bello más por la verdad de su contenido que por la belleza de su forma. “[...] en verdad ni siquiera sé de buen saber cómo se debe componer para cada cosa su propio encomio. Que por cierto creía en mi ignorancia que para encomiar [ἐγκωμιάζειν] algo había que decir la verdad [τὰληθῆ λέγειν], [...] y, de entre tales verdades, escogiendo las más bellas, disponerlas de la manera más apropiada. Y, según esto, me hacía grandes ilusiones de que iba a hablar bien y bellamente, puesto que sabía de buen saber cómo alabar según verdad. Más ahora, por lo que parece, no es este el procedimiento de ensalzar bellamente, sino el de acumular sobre una cosa lo más grande y lo más bello, convéngale o no, y aún si no le viene bien, nada importa. [...] y decís que [el Amor] es tal cual y causa de tales y cuales cosas, de manera que llegue a aparecer [φαίνεται] – es claro que a los ojos de los ignorantes, no naturalmente de los conocedores – cual superlativamente bueno y bello [...]; despedíos, pues, de que encomien a Amor por semejante estilo, que no podría. Si, pues, aceptáis, diré de buen grado lo que me pareciere verdad [ἀληθῆ] [...]. [...] Os referiré, pues, unas palabras que acerca del Amor oí [...] El día que nació Venus hicieron los dioses un gran festín [...]” (*Banquete*, 198d, y ss.).
- 17 Así lo afirma también, aunque irónicamente, Adimanto en “[Sócrates:] Has hecho una pregunta –dije– a la que hay que contestar con una comparación [εἰκόνας]. – [Adimanto:] ¡Pues sí que tú no acostumbras, creo yo, a hablar por comparaciones [εἰκόνων]!” (*República*, 487e).

por otra parte, el propio filósofo expulsa a la poesía placentera e imitativa, de una *República* mitológica<sup>18</sup> y construida poéticamente.<sup>19</sup>

- d) Finalmente, observemos que en el diálogo de *Alcibíades* que acabamos de leer, el trabajo de semejanza sobre sí mismo es un trabajo mimético que está relacionado con el trabajo ético y político que él desea emprender, pues no es sino a través de este trabajo de semejanza y (re)conocimiento<sup>20</sup> –afirma Sócrates– que se llegará a (re)conocer lo que es la virtud y lo que no lo es, esto es, lo mejor de uno y de las mismas ciudades. Cabe entonces preguntarse en qué consiste esta aproximación entre *mímesis* y la actividad ética-política.

### El trabajo de semejanza: *mímesis* y *mythos*

Para reflexionar sobre la relación entre *mímesis* y la actividad ética-política, podemos remontarnos a la definición aristotélica de *tragedia*: “Es pues la tragedia imitación de una acción [μίμησις πράξεως]” (*Poética*, 1449b). En efecto, Aristóteles repite en su *Poética* de manera insistente<sup>21</sup> que la *mímesis* no es pasiva, sino que se trata esencialmente de una actividad dinámica, ya que lo que se imita o representa son acciones humanas –incluso por encima de los caracteres y pensamientos– que, según Aristóteles, son las causas de la acción, pero no el objeto de la representación.<sup>22</sup> Cuando Aristóteles afirma que la tragedia imita una acción humana (πράξις) no está haciendo otra cosa que señalar la dimensión ética del término.<sup>23</sup>

18 “[...] ἡ πολιτεία ἦν μυθολογοῦμεν λόγῳ” (*ibid.*, 501e); “Ἴθι οὖν, ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντες” (*ibid.*, 376d-e).

19 “Edifiquemos [ποιῶμεν] con palabras una ciudad desde sus cimientos” (*ibid.*, 369c).

20 “Y también es causa de esto que aprender [μανθάνειν] agrada muchísimo no solo a los filósofos, sino igualmente a los demás, aunque lo comparten escasamente. Por eso, en efecto, disfrutan viendo las imágenes [τὰς εἰκόνας ὁρῶντες], pues sucede que, al contemplarlas [θεωροῦντας], aprenden [μανθάνειν] y deducen [συλλογίζεσθαι] qué es cada cosa” (*Poética*, 1448b).

21 “Mas puesto que los que imitan a hombres que actúan [πράττοντας] (*ibid.*), y estos serán necesariamente esforzados o de baja calidad (*ibid.*, 1448<sup>a</sup> 1-2); Es pues la tragedia imitación de una acción [μίμησις πράξεως] esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado [...] actuando los personajes [...] y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación [κάθαρσιν] de tales afecciones” (*ibid.*, 1449b 24-28).

22 “Y, puesto que [la tragedia] es imitación de una acción [πράξεως], y ésta supone algunos que actúan, que necesariamente serán tales o cuales por el carácter y el pensamiento (por éstos, en efecto, decimos también que las acciones son tales o cuales), dos son las causas naturales de las acciones: el pensamiento y el carácter” (*ibid.*, 1449b-1450a).

23 Avec Aristote (en rupture avec la conception métaphysique de la mimesis), l’activité mimétique n’a plus pour champ d’exercice que la pratique humaine, ce qui la met dans une



Más aún –entiende Aristóteles–, *mímesis* no es simplemente imitación de acciones humanas, sino comprensión de estas, lo que podría denominarse en otros términos, producción de sentido. Para explicar este alcance, Aristóteles relaciona *mímesis* con dos términos adyacentes: *mythos* y *poiésis*. Dice Aristóteles que la *mímesis praxeos* es *mythos*,<sup>24</sup> a su vez, *mythos*, afirma el estagirita, es la disposición de hechos en sistema [ἡ τὸν πραγμάτων σύστασις] (*Poética*, 1450<sup>a</sup>). En efecto, puesto que la imitación poética es *imitación de una acción*,<sup>25</sup> como ya se ha dicho, entonces la *composición de las acciones* [μῦθος] se constituye en su parte principal<sup>26</sup> indispensable y fundamental,<sup>27</sup> en su finalidad misma [τέλος].<sup>28</sup> De esta manera, *mythos* no solamente es entendido aquí como un proceso (re)ordenador, sino que –a través de esta composición– hace inteligible y (re)produce un sentido<sup>29</sup> universal<sup>30</sup> a través de la dialéctica interna que

---

proximité avec l'éthique: "Comme ceux qui imitent représentent des hommes en action, lesquels sont nécessairement gens de mérite ou gens médiocres (les caractères presque toujours se ramènent à deux classes, le vice et la vertu faisant chez tous les hommes la différence du caractère), ils les représentent ou meilleurs que nous sommes en général, ou pires, ou encore pareils à nous, comme font les peintres" (1448 a, 1-4). Telle est la première et double décision thématique, déconnecter la mimesis de la métaphysique : mimesis praxeos. "C'est la fable qui est l'imitation de l'action" (Ricoeur, 1994: 487).

24 "Ce que je retiens pour la suite de mon travail, c'est la quasi-identification entre les deux expressions: imitation ou représentation d'action, et agencement des faits. [...] Cette quasi-identification est assurée par la formule : "C'est l'intrigue qui est la représentation de l'action" (50a 1) [...] est d'abord exclue par cette équivalence toute interprétation de la mimésis d'Aristote en termes de copie, de réplique à l'identique. L'imitation ou la représentation est une activité mimétique en tant qu'elle produit quelque chose, à savoir précisément l'agencement des faits par la mise en intrigue" (Ricoeur, 1983: 59).

25 "La tragedia es, en efecto, imitación de una acción, y, a causa de ésta, sobre todo, de los que actúan" (*Poética*, 1450b3).

26 "El más importante de estos elementos es la estructuración [composición] de los hechos [πραγμάτων σύστασις]; porque la tragedia es imitación, no de personas, sino de una acción [...] y el fin [τέλος] es una acción [πρᾶξις], no una cualidad" (*ibid.*, 1450<sup>a</sup> 15-19).

27 "La fábula es, por consiguiente, el principio [ἀρχή] y el alma [ψυχή] de la tragedia" (*ibid.*, 1450<sup>a</sup> 39).

28 "De suerte que los hechos [πράγματα] y la fábula [μῦθος] son el fin [τέλος] de la tragedia, y el fin es lo principal de todo. Además, sin acción no puede haber tragedia, pero sin caracteres, sí" (*ibid.*, 1450<sup>a</sup> 23-25).

29 "Celui-ci a une longue histoire, inséparable du débat sans cesse recommencé entre *muthos* et *logos*. Ici encore, Aristote tranche : *muthos* sera comme l'a été *mimesis*, assigné à la sphère pratique, dans la mesure où le *muthos* applique à la *mimesis praxeos* sa règle d'articulation; *muthos* sera défini comme "assemblage (sunthesin) des actions accomplies (*ibid.*, 1450a, 3)". La *Poétique* est ainsi identifiée sans réserve à l'art de composer les *muthos*; à cet égard, on remarquera le "car" qui lie les deux propositions suivantes: "C'est la fable qui est l'imitation de l'action, car j'appelle fable l'assemblage des actions accomplies" (Ricoeur, 1994: 487).

30 "La sorte d'universalité que comporte l'intrigue dérive de son ordonnance, laquelle fait sa complétude et sa totalité. Les universaux que l'intrigue engendre ne sont pas des idées platoniciennes. Ce sont des universaux parents de la sagesse pratique, donc de l'éthique



acabamos de ver:<sup>31</sup> a) a partir de elementos heterogéneos, b) se construye una historia completa<sup>32</sup> que c) hace comprensible y genera un nuevo sentido.<sup>33</sup>

### *Mimesis y poiësis: el reino del como-si*

Sin embargo, la generación de este nuevo sentido sería incompleta (un sin-sentido) si no lograra una repercusión en el mundo del receptor de la narración<sup>34</sup>. Por ello es que, en Aristóteles, *mimesis* se halla vinculada al término *poiësis*, entendido como el arte de componer no solamente una acción o un conjunto de acciones, sino como el arte de proponer y proyectar<sup>35</sup>, a través de la comprensión de la obra, un mundo que puede ser denominado un *como-si*.<sup>36</sup> En este sentido, esta propuesta de un mundo *como-si*, sin dejar de estar íntimamente ligada con el plano estético, abarca la sabiduría práctica, es decir, la ética, en tanto que dirige el sentido de nuestras acciones; pero también se halla ligada a la política porque el *como-si* supone no solamente

---

et de la politique [...] Composer l'intrigue, c'est déjà faire surgir l'intelligible de l'accidentel, l'universel du singulier, le nécessaire ou le vraisemblable de l'épisodique (51b 29-32) [...] Les deux côtés de l'équation s'équilibrent: faiseur d'intrigue/imitateur d'action: voilà le poète" (Ricoeur, 1983: 70).

- 31 "C'est, en revanche, la tâche de l'herméneutique de reconstruire l'ensemble des opérations par lesquelles une œuvre s'enlève sur le fond opaque du vivre, de l'agir et du souffrir, pour être donnée par un auteur à un lecteur qui la reçoit et ainsi change son agir" (*ibid.*: 86).
- 32 "D'abord, la mise en intrigue a été définie, au plan le plus formel, comme un dynamisme intégrateur qui tire une histoire une et complète d'un divers d'incidents, autant dire transforme ce divers en une histoire une et complète. Cette définition formelle ouvre le champ à des transformations réglées qui méritent d'être appelés intrigues, aussi longtemps que peuvent être discernées des totalités temporelles opérant une synthèse de l'hétérogène entre des circonstances, des buts, des moyens, des interactions, des résultats voulus ou non voulus" (Ricoeur, 1984: 18).
- 33 "Mais l'appartenance du terme *praxis* à la fois au domaine réel, pris en charge par l'éthique, et au domaine imaginaire, pris en charge par la *poétique*, suggère que la *mimèsis* n'a pas seulement une fonction de coupure, mais de liaison, qui établit précisément le statut de transposition "métaphorique" du champ pratique par le *muthos*" (Ricoeur, 1983: 76).
- 34 Por mundo debemos entender al conjunto de referencias abiertas por toda suerte de textos: "[...] l'ensemble des références ouvertes par toutes les sortes de textes descriptifs ou poétiques que j'ai lus, interprétés et aimés. Comprendre ces textes, c'est interpoler parmi les prédicats de notre situation toutes les significations qui, d'un simple environnement (Umwelt), font un monde (Welt). C'est en effet aux œuvres de fiction que nous devons pour une grande part l'élargissement de notre horizon d'existence" (*ibid.*, 1983: 121).
- 35 "[...] ce qui est interprété dans un texte, c'est la proposition d'un monde que je pourrais habiter et dans lequel je pourrais projeter mes pouvoirs les plus propres [...] le faire narratif re-signifie le monde dans sa dimension temporelle, dans la mesure où raconter, réciter, c'est refaire l'action selon l'invite du poème" (*ibid.*: 122).
- 36 "L'artisan de mots ne produit pas de choses, mais seulement de quasi-choses, il invente du comme-si" (*ibid.*: 76).

una propuesta sino una interpelación y, por tanto, una potencial transformación de la realidad concreta del receptor.<sup>37</sup> Esto a través de una dialéctica externa que podría describirse así: a) a partir de la propuesta y comprensión del *como-si*, b) el receptor la contrasta con su mundo a través de una (re)visión o evaluación que dará como resultado c) las (re)acciones del receptor cuyo horizonte es siempre imaginario:

el narrador apunta a imponer al lector una visión de mundo que no es jamás éticamente neutra, sino que más bien induce implícita o explícitamente una nueva evaluación de mundo y del lector mismo: en este sentido, la narración pertenece ya al campo ético en virtud de la pretensión, inseparable de la narración, de la justicia ética. Depende del lector, convertido en *agente*, iniciador de *acción*, de elegir entre las múltiples propuestas de justicia ética transmitidas por la lectura (Ricoeur, 1985: 359).<sup>38</sup>

Para explicar mejor esta dialéctica entre el mundo de la ficción y el mundo del lector, Ricoeur divide en tres las operaciones miméticas que hacen que la obra actúe sobre el conjunto de la existencia humana. El reino del *como-si* no es otro que el reino de la ficción, a su vez, el término “ficción” viene del latín *figere* que tiene una connotación negativa: fingir, pero también una connotación positiva, más vinculada a la creación, es decir, al arte poético: *(pre)(re)(con)figurar* (Begué, 2003: 205).<sup>39</sup>

37 “Mais l'appartenance du terme *praxis* a la fois au domaine réel, pris en charge par l'éthique, et au domaine imaginaire, pris en charge par la *poétique*, suggère que la *mimèsis* n'a pas seulement une fonction de coupure, mais de liaison, qui établit précisément le statut de transposition “métaphorique” du champ pratique par le *muthos*” (*ibid.*: 76).

38 “le narrateur vise à imposer au lecteur une vision de monde qui n'est jamais éthiquement neutre, mais qui plutôt induit implicitement ou explicitement une nouvelle évaluation du monde et du lecteur lui-même : en ce sens, le récit appartient déjà au champ éthique en vertu de la prétention, inséparable de la narration, à la justesse éthique. Il reste qu'il appartient au lecteur, redevenu *agent*, initiateur d'*action*, de choisir entre les multiples propositions de justesse éthique véhiculées par la lecture” (Ricoeur, 1985: 359) (la traducción es mía).

39 “Se comprende la importancia que tiene para el autor [Paul Ricoeur] la noción de figura que está en la raíz de cada una de las etapas de la mimesis. [...] es con el cristianismo cuando este término adquiere su significación más creativa. Ella significa “profecía en acto”, es decir que algo que se anunciaba, que se prefiguraba, ahora se ha vuelto real e histórico [...]. La figura es algo real e histórico que representa y anuncia otra cosa tan real e histórica como ella [...]. Hay un vínculo profundo entre “figura” y “cumplimiento” que atestigua su densidad ontológica. La figura es anuncio y promesa: la verdad es cumplimiento. En tanto que promesa, la figura anuncia otra cosa diferente que ella misma, que va a suceder en el tiempo al modo de cumplimiento de lo que está latente en ella [...]. Esta iconicidad, por un lado, permite que el lector-receptor vea simultáneamente la ficción y su propia realidad [...], y por otro, que la compare en este nivel con las múltiples posibilidades imaginarias que se le presenten [...]. Así, el relato mismo se constituye en una gran metáfora de la realidad con su intención mimética y transformadora”.

- a) Prefiguración. Se trata de la *precomprensión* del mundo de la acción, necesaria para poder representarla. Toda acción humana se halla mediatizada por una semántica previa de la acción: símbolos<sup>40</sup> y estructuras temporales que la hacen inteligible y que son comunes al poeta y al lector.<sup>41</sup> De hecho, el mundo del lector está ya pre-configurado por estos elementos que se hallan en los relatos que su mundo ha producido y que el nuevo relato tomará prestados para generar un nuevo sentido.
- b) Configuración. Se trata de la emergencia del reino del *como-si* en acto<sup>42</sup> gracias, justamente, a esa distancia ontológica entre *copia* y *ser*. Esta revelación<sup>43</sup> permite, además, un acrecentamiento ontológico<sup>44</sup> del ser que ha sido representado en-un-mundo.<sup>45</sup> También se constituye en un movi-

40 "Si, en effet, l'action peut être racontée [...] elle est dès toujours symboliquement médiatisée". Ricœur entiende por símbolo, a la manera de Cassirer, para quien las formas simbólicas son procesos culturales que articulan la experiencia entera (*ibid.*: 92-93): "Un système symbolique fournit ainsi un *contexte de description* pour des actions particulières. Autrement dit, c'est "en fonction de..." telle convention symbolique que nous pouvons interpréter tel geste *comme* signifiant ceci ou cela: le même geste de lever le bras peut, selon le contexte, être compris *comme* manière de saluer, de héler un taxi, ou de voter. Avant d'être soumis à l'interprétation, les symboles sont des interprétants internes à l'action. De cette façon, le symbolisme confère à l'action une première *lisibilité*" (Ricœur, 1983: 91).

41 "J'adopte volontiers cette première caractérisation qui marque bien que le symbolisme n'est pas dans l'esprit, n'est pas dans une opération psychologique destinée à guider l'action, mais une signification incorporée à l'action et déchiffable sur elle par les autres acteurs du jeu social" (*ibid.*: 92).

42 "Présenter les hommes 'comme agissant' et toutes choses 'comme en acte', telle pourrait bien être la fonction *ontologique* du discours métaphorique. En lui, toute potentialité dormante d'existence apparaît *comme* éclosé, toute capacité latente d'action *comme* effective" (Ricœur, 1985: 61).

43 "La enunciación poética es especulativa porque no copia una realidad que ya es, no reproduce el aspecto de la especie en el orden de la esencia, sino que representa el nuevo aspecto de un nuevo mundo en el medio imaginario de la invención poética. Hemos descubierto la estructura especulativa del acontecer lingüístico tanto en el hablar cotidiano como en el poético" (Gadamer: 563).

44 "solo la imagen religiosa permitirá que aparezca plenamente el verdadero poder óntico de la imagen. Pues de la manifestación de lo divino hay que decir realmente que solo adquiere su "imaginabilidad" en virtud de la palabra y de la imagen. El cuadro religioso posee así un significado ejemplar. En él resulta claro y libre de toda duda que la imagen no es copia de un ser copiado, sino que comunica ónticamente con él. Si se lo toma como ejemplo se comprende finalmente que el arte aporta al ser, en general y en un sentido universal, un incremento de imaginabilidad. La palabra y la imagen no son simples ilustraciones subsiguientes, sino que son las que permiten que exista enteramente lo que ellas representan [...] La 'idealidad' de la obra de arte no puede determinarse por referencia a una idea, la de un ser que se trataría de imitar o reproducir; debe determinarse por el contrario como el "aparecer" de la idea misma" (*ibid.*: 192-193).

45 "Cada representación viene a ser un proceso óntico que contribuye a constituir el rango óntico de lo representado. La representación supone para ello un incremento de ser" (*ibid.*: 189).

miento mediador entre la *prefiguración* y la *refiguración en el que* –a través de los rasgos verosímiles, persuasivos y catárticos<sup>46</sup> de la obra de ficción– introduce una serie de polaridades i) entre elementos heterogéneos y unidad. Organiza los eventos heterogéneos en una totalidad con sentido inteligible, como ya habíamos mencionado. Esta nueva forma de sentir y percibir el mundo es susceptible de transformarse en un elemento paradigmático (modelo) y transformarlo afirmativamente; ii) entre familiaridad y extrañamiento,<sup>47</sup> y iii) de innovación y sedimentación entre los valores, reglas, normas, costumbres, etc., del lector. No es sino a partir de esta confrontación entre el mundo de la obra<sup>48</sup> y el mundo del receptor, en esta fusión de horizontes<sup>49</sup>, que se abre la última etapa mimética.<sup>50</sup>

- c) Refiguración. Se trata del momento en el que las resonancias de la obra logran transfigurar el mundo del receptor a través de sus posibilidades propuestas, traducidas en acciones por parte del receptor. El mundo de la

46 “Tout un complexe d’effets se rattache à la *catharsis*. Celle-ci désigne d’abord l’effet plus moral qu’esthétique de l’œuvre : des évaluations nouvelles, des normes inédites sont proposées par l’œuvre, qui affrontent ou ébranlent les “mœurs” courantes. Ce premier effet est particulièrement lié à la tendance du lecteur à s’identifier au héros [...]. Mais la catharsis n’a cet effet moral que parce que d’abord elle exhibe la puissance de clarification, d’examen, d’instruction exercée par l’œuvre à la faveur de la distanciation par rapport à nos propres affects” (Ricœur, 1985 : 258-259).

47 “el “reino del ‘como si’ ofrece elementos de verosimilitud cuyos rasgos objetivos se vinculan con la realidad concreta de los receptores. Para que el querer y el padecer del lector-receptor se movilicen, estos rasgos deben ser persuasivos, deben ser capaces de despertar resonancias en él, al punto de transfigurar su mundo personal” (Begué, 2003: 209).

48 “Cette présupposition très générale implique que le langage ne constitue pas un monde pour lui-même. Il n’est même pas du tout un monde [...]. Le langage est pour lui-même de l’ordre du Même; le monde est son Autre [...]. Ce que reçoit un lecteur, c’est non seulement le sens de l’œuvre mais, à travers son sens, sa référence, c’est-à-dire l’expérience qu’elle porte au langage” (Ricœur, 1983: 118-119). “Il [le concept de mimesis] rappelle que nul discours n’abolit notre appartenance à un monde. Toute mimesis, même créatrice, surtout créatrice, est dans l’horizon d’un être au monde qu’elle rend manifeste [...] Mais la mimésis ne signifie pas seulement que tout discours est du monde [...] elle lie cette fonction référentielle à la révélation du Réel comme Acte” (Ricœur, 1985: 61).

49 “[...] la lecture pose à nouveau le problème de la fusion de deux horizons, celui du texte et celui du lecteur, et donc l’intersection du monde du texte avec le monde du lecteur. [...]” (Ricœur, 1983: 120).

50 “*Ouvrir sur le dehors* la notion de mise en intrigue et celle de temps qui lui est appropriée, c’est enfin suivre le mouvement de transcendance par lequel toute œuvre de fiction, qu’elle soit verbale ou plastique, narrative ou lyrique, projette hors d’elle-même un monde qu’on peut appeler le *monde de l’œuvre*. Ainsi l’épopée, le drame, le roman projettent sur le mode de la fiction des manières d’habiter le monde qui sont en attente d’une reprise par la lecture, capable à son tour de fournir un espace de confrontation entre le monde du texte et le monde du lecteur. Les problèmes de refiguration, ressortissant à *mimésis* III, ne commencent, à strictement parler, que dans et par cette confrontation” (Ricœur, 1984: 14).

obra es capaz de entrecruzarse con el mundo del lector. El mundo imaginario trasciende su propia inmanencia porque apunta a una nueva posibilidad de mundo. Por su parte, el mundo del receptor, como hemos visto en la prefiguración, se halla moldeado por narraciones ya existentes, lo cual quiere decir que este es re-moldeable a partir del mundo imaginario que la obra propone. De esta manera, el proceso de refiguración se reinserta en el mundo de la experiencia y de la vida práctica del receptor, descritas en el proceso de prefiguración, con lo que se forma un círculo que no es vicioso, sino espiral en el sentido de que ambas instancias se retroalimentan y dan lugar a su mediación, esto es, a nuevas configuraciones.

## Conclusiones

A lo largo del trabajo hemos realizado un seguimiento de la premisa fundamental del concepto de *identidad narrativa*, recordemos que no existe una inmediatez del sujeto a sí-mismo, sino a través de signos culturales de toda índole, entre los que la narración tiene un lugar privilegiado en cuanto a su universalidad hermenéutica y lingüística.

De esta manera, hemos sintonizado este concepto con el precepto delfico “conócete a ti mismo”, pues, como hemos visto, se trata de un mandato que, dice Sócrates, nos invita a (re)conocernos en reflejos (actividad mimética) de toda índole si queremos cuidar de nosotros mismos y cuidar la ciudad. En este sentido, nos hemos preguntado por la vinculación entre identidad narrativa, mimesis, ética y política.

Finalmente, como vimos en Aristóteles, *mimesis* no es una imitación pasiva, sino más bien una (re)presentación activa y un dar logos/mythos de nuestras acciones para (re) conocerlas, evaluarlas y comprender nuestro *estar-en-el-mundo* tanto individual como colectivo<sup>51</sup>. Esta dinámica mimética

51 “Le rejeton fragile issu de l’union de l’histoire et de la fiction, c’est l’assignation à un individu ou à une communauté d’une identité spécifique qu’on peut appeler leur identité narrative [...]. Dire l’identité d’un individu ou d’une communauté, c’est répondre à la question : qui a fait telle action ? qui en est l’agent, l’auteur ? Il est d’abord répondu à cette question en nommant quelqu’un, c’est-à-dire en le désignant par un nom propre. Mais quel est le support de la permanence du nom propre ? [...] La réponse ne peut être que narrative [...] c’est raconter l’histoire d’une vie. L’histoire racontée dit le qui de l’action. L’identité du qui n’est donc elle-même qu’une identité narrative. Sans le secours de la narration, le problème de l’identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution” (Ricoeur, 1985: 355). “La notion d’identité narrative montre encore sa fécondité en ceci qu’elle s’applique aussi bien à la communauté qu’à l’individu. On peut parler de l’ipséité d’une communauté, comme on vient de parler de celle d’un sujet individuel : individu et communauté se constituent dans leur identité en recevant tels récits qui deviennent pour l’un comme pour l’autre leur histoire effective” (Ricoeur, 1985: 356).

implica, además, a partir de la propuesta de mundo y la evaluación del mundo “real”, una ampliación de horizonte que supone también, por tanto, una ampliación poética y utópica de nuestro ser.

## Bibliografía

Aristóteles (1953). *Retórica*. Antonio Tovar (Ed. y Trad.). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

\_\_\_\_ (1992). *Poética de Aristóteles*. Valentín García Yebra (Ed., trilingüe). Madrid: Editorial Gredos, S.A.

Begué Marie-France (2003). *Paul Ricœur: La poética del sí mismo*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Foucault, Michael (2001). *L'herméneutique du sujet*. París: Seuil / Gallimard.

Gadamer, Hans-Georg (1993). *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Jenofonte (1967). *Recuerdos de Sócrates, Apología, Simposio*. Agustín García Calvo (Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Platón (1944). *Obras Completas de Platón*, “Banquete”. Juan David García Bacca (Ed.). México: Universidad Autónoma de México.

\_\_\_\_ (1945). *Obras Completas de Platón*, “Fedro”. Juan David García Bacca (Ed.). México: Universidad Autónoma de México.

\_\_\_\_ (1949). *La República*, T. I, II, III. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano (Trad. y notas). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

\_\_\_\_ (1979). *Alcibíades*. Oscar Velásquez (Trad. del griego). Santiago: Editorial Dionysos.

\_\_\_\_ (1987). *Menón*. F. I. Olivieri (Trad. y notas). Madrid: Editorial Gredos, S.A.

\_\_\_\_ (1992). *Crátilo*. José Luis Calvo (Trad.). Madrid: Editorial Gredos, S.A.

\_\_\_\_ (1994). *Protágoras*. Ute Schmitd Osmanczik (Ed.). México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

\_\_\_\_ (1999). *Timeo*. Francisco Lisi (Ed., Trad. y notas). Madrid: Editorial Gredos, S.A.

\_\_\_\_\_ (2002). *Apología de Sócrates*. Alejandro G. Vigo (Ed., Trad. y notas). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Ricœur, Paul (1965). *De l'interprétation – essai sur Freud*. París: Seuil.

\_\_\_\_\_ (1983). *Temps et récit I*. París: Seuil.

\_\_\_\_\_ (1984). *Temps et récit II*. París: Seuil.

\_\_\_\_\_ (1985). *Temps et récit III*. París: Seuil.

\_\_\_\_\_ (1990). *Soi-même comme un autre*. París: Editions du Seuil.

\_\_\_\_\_ (1994). « Rhétorique, poétique, hermenéutique », en *Lectures II*. París: Seuil.