

La apropiación narrativa del cuerpo enfermo. Un análisis fenomenológico de la vulnerabilidad corporal desde la hermenéutica de *Sí* de Paul Ricœur

Bryan Francisco Zúñiga Iturra¹
Universidad de Santiago de Chile
Correo electrónico: bryan.zuniga@ug.uchile.cl

Resumen

En el contexto sanitario actual uno de los temas de discusión que, sin lugar a duda, ha adquirido relevancia en el debate filosófico y fenomenológico es la noción de enfermedad. ¿A qué hacemos referencia cuando hablamos fenomenológicamente de esta experiencia? Como sugiere Havi Carel en *Phenomenology of illness* (2016), abordar la enfermedad desde un punto de vista fenomenológico supone centrar nuestra atención en el modo concreto en que esta experiencia es evidenciada como una “disrupción” padecida en “cuerpo propio” (*corps propre*) y en “primera persona” por un individuo determinado. Situado en este marco, el siguiente texto tiene como objetivo principal escla-

1 Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Actualmente es estudiante del programa de Doctorado en Filosofía en dicha casa de estudios y Profesor de Filosofía en el Programa Penta UC de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Sus líneas de investigación se centran en los problemas fenomenológicos de la corporalidad, la afectividad y la vulnerabilidad en las fenomenologías de Emmanuel Levinas, Henri Maldiney y más recientemente Paul Ricœur, así como en la psicopatología fenomenológica desarrollada por el mismo Maldiney. Entre sus artículos más recientes se encuentran: “Sentido de agencia y sus disrupciones en la depresión: una perspectiva interdisciplinar” (2020) en coautoría con Penélope Pereira, “La manifestación hylética de la intencionalidad objetivante. Un motivo husserliano en la fenomenología de Michel Henry” (2020) y “La fundamentación sensible de la experiencia predicativa. Un análisis del momento atencional en ‘Investigaciones lógicas’ y ‘Experiencia y juicio’” (2019). También es integrante y fundador del “Taller de estudios e investigaciones fenomenológicas de la Universidad de Chile” y miembro adherente de la Asociación Chilena de Fenomenología (ACHFEN).

recer qué rol desempeña la noción fenomenológica de “identidad narrativa”, propuesta por Paul Ricœur en *Le soi même comme autre* (1990), en aquel proceso a través del cual un individuo se reapropia reflexivamente de su cuerpo enfermo. Para lograr este cometido, el presente trabajo dispone de dos grandes momentos. En primer lugar, estableceremos que la “identidad narrativa” constituye aquella configuración reflexiva que permite la mediación entre dos modos posibles de comprender la identidad personal, a saber, la mismidad (*idem*) y la *ipseidad* (*ipse*). En segundo lugar, sostendremos que el cuerpo propio mienta una forma de “alteridad” que, producto de su vulnerabilidad constitutiva, nos expone a fenómenos disruptivos y despersonalizantes tales como la enfermedad. En este contexto y para finalizar, estableceremos que la experiencia de la enfermedad solo puede ser atestada plenamente, esto es, asumida como propia, a la luz de la función configuradora que desempeña la identidad narrativa.

Palabras clave: Vulnerabilidad, Corporalidad, Enfermedad, Mismidad, *Ipseidad*, Identidad narrativa.

The narrative appropriation of the ill body. A phenomenological analysis of the bodily vulnerability from Paul Ricœur's hermeneutics of Self

Abstract

In the current health context one of the topics of discussion that, without a doubt, has acquired relevance in the philosophical and phenomenological debate is the notion of illness. What do we refer to when we speak phenomenologically of this experience? As Havi Carel suggests in *Phenomenology of illness* (2016), to describe the illness from a phenomenological point of view means focusing our attention on the concrete way in which this experience is lived as a “disruption” suffered in “own body” (*corps propre*) and in “first person” by a certain individual. Placed in this framework of discussion, the main objective of the following text is to clarify the role played by the phenomenological notion of “narrative identity”, proposed by Paul Ricœur in *Le soi même comme autre* (1990), in that process through which an individual reappropriates his or her ill body. To achieve this task, the present work has two great moments. First, we will establish that the “narrative identity” constitutes that reflexive configuration that allows the mediation between

two possible ways of understanding personal identity, namely, the selfness (*idem*) and the ipseity (*ipse*). Secondly, we will argue that one's own body constitutes a form of otherness that, because of its constitutive vulnerability, exposes us to disruptive and depersonalized phenomena such as illness. Finally, in this context, we will establish that the illness experience can only be appropriated, that is to say, assumed as own, in the light of the configuring function that the narrative identity plays.

Keywords: Vulnerability, Corporeality, Illness,
Selfness, Ipseity, Narrative identity

Fecha de recepción: 3 de septiembre de 2021

Fecha de aceptación: 25 de octubre de 2021

Introducción

En el contexto sanitario actual uno de los temas de debate que, sin lugar a duda, se ha posicionado en la discusión filosófica y fenomenológica es la experiencia de la enfermedad. Vivencias tales como un resfrío cotidiano, una fractura, o bien, una psicopatología, documentan de buena forma esta experiencia a la que estamos expuestos todos los seres humanos. ¿A qué hacemos referencia cuando hablamos fenomenológicamente de enfermedad? ¿En qué medida este tipo de descripción se diferencia de aquella propuesta por ciencias de la salud, tales como la medicina o la psicología? Como sugiere Havi Carel en su célebre libro *Phenomenology of illness* (2016), describir fenomenológicamente esta experiencia implica centrar nuestra atención en el modo concreto en que este acontecimiento es evidenciado en “cuerpo propio” y en “primera persona” por un sujeto determinado. Mientras disciplinas tales como la medicina comprenden este fenómeno exclusivamente a partir de la manifestación de una serie de síntomas particulares, el saber fenomenológico, buscando acceder al modo mismo en que es padecida esta vivencia, centra su consideración en el carácter disruptivo que esta posee (Carel, 2016; Maldiney, 2001). Hablar fenomenológicamente de enfermedad supone describir una vivencia que altera radicalmente nuestra relación corporal con el mundo, con los otros y, finalmente, con nuestra propia existencia entendida como aquella tarea ineludible frente a la cual cada uno de nosotros resulta irremplazable (Ricoeur, 1990: 393).

¿Por qué la enfermedad constituye una experiencia de orden disruptivo? Una de las posibles respuestas ante esta importante interrogante la encontramos ya en el lenguaje cotidiano y, más precisamente, en la expresión española *enfermarse*, que posee su equivalente en otras lenguas tales como el francés (*tomber malade*) o el inglés (*to fall ill*). Cuando decimos que *nos enfermamos* o que alguien *se enferma* hacemos referencia a una experiencia que marca un hiato en nuestra existencia al modificar aquellas capacidades habituales de las que disponemos cotidianamente. La enfermedad, además de involucrar una disminución en nuestro poder de actuar en el mundo y llevar a cabo nuestra rutina, mienta un fenómeno pasivo que altera significativamente la descripción de aquel “quién” que somos en cada momento de nuestra vida. Por lo anterior, uno de los elementos que nos permite entender el carácter disruptivo de esta experiencia es el hecho de que la enfermedad hace época en nuestra vida, permitiéndonos afirmar con certeza que una vez que ella emerge ya no somos los mismos de antes. Así, con la irrupción de este fenómeno, nuestra “identidad personal”, es decir, aquella comprensión reflexiva de nosotros mismos como sujetos singulares, resulta alterada de manera significativa.

¿De qué modo la enfermedad modifica nuestra identidad personal? ¿Por qué es relevante describir esta categoría filosófica para poder entender plenamente aquella disrupción que subyace a la experiencia de enfermarse? Buscando resolver estas inquietudes, el siguiente texto tiene como objetivo principal esclarecer qué rol desempeña la noción de identidad narrativa propuesta por Paul Ricœur, en obras tales como *Le soi-même comme autrui* (1990) y *Caminos del reconocimiento* (2004), en la comprensión de aquella disrupción y posterior apropiación reflexiva del cuerpo enfermo por parte de aquel sujeto que padece una enfermedad. De esta manera, la hipótesis mayor que orienta este artículo es que la enfermedad, a diferencia de lo que establece cierto imaginario colectivo, en lugar de constituir una experiencia del orden de la pura pasividad, mienta un acontecimiento que no puede ser vivenciado plenamente sino hasta aquel momento en el que aquel sujeto que la padece la experimenta reflexivamente como una disrupción en su identidad personal que lo exhorta, al mismo tiempo, a reapropiarse narrativamente de dicho proceso. Para demostrar este supuesto y concretar los objetivos propuestos para nuestro trabajo, la siguiente indagación dispone de dos grandes momentos. En primer lugar, sostendremos que la identidad narrativa mienta aquella configuración reflexiva que permite la mediación y síntesis entre dos modos de la identidad personal. Por una parte, la *identidad-idem* o “mismidad”, es decir, como permanencia en el tiempo. Por otra parte, la *identidad-ipse* o *ipseidad*, esto es, como aquel “quién” que se afirma como un sí-mismo al atestarse a pesar de los cambios que lo comprometen en su mismidad. En segundo lugar, estableceremos que el “cuerpo propio” (*corps propre*) representa una for-

ma de alteridad que, además de mentar el fundamento fenomenológico que nos hace susceptibles a la enfermedad, se posiciona, al mismo tiempo, como una dimensión de nuestro ser que solo puede ser atestada, esto es, apropiada plenamente, a través de aquel relato que se encuentra a la base de la identidad narrativa. De este modo, propondremos comprender la enfermedad como un acontecimiento disruptivo que, además de involucrar una transformación en la dimensión de permanencia de nuestra *identidad-idem*, exige un movimiento de reapropiación reflexivo y narrativo en virtud del cual aquel sujeto que experimenta esta vivencia puede afirmarse como un *ipse* que la asume, ante sí y los demás, como parte integrante de su identidad.

La identidad personal como dialéctica entre cambio y permanencia: la mediación narrativa entre *mismidad* e *ipseidad*

Cuando habitualmente hablamos de identidad personal hacemos referencia a aquel conjunto de características en razón de las cuales somos capaces de “reconocernos” como un sujeto singular ante otras personas (Ricoeur, 2004: 124). La identidad personal mienta, así, aquella serie de elementos que subyacen a aquella comprensión de nosotros que nos permite afirmar con cierto grado de certeza que somos un sí-mismo capaz de responder por sí y de sí ante todos los demás. De este modo, cuando una persona declara, por ejemplo, que el conjunto de sus preferencias, tales como su deporte o equipo de fútbol favorito, la constituyen como aquel quién es diferente de todos los demás, lo que está declarando es, en último término, que solo en virtud de la identidad personal somos capaces de reconocernos y ser reconocidos como sujetos singulares. ¿Esta comprensión cotidiana y prefilosófica de la identidad personal puede ser complejizada a la luz de la mirada fenomenológica? Respondiendo a esta difícil inquietud, la hermenéutica de sí propuesta por Paul Ricoeur, en obras tales como *Le soi même como autre* y *Caminos del reconocimiento*, viene a problematizar aquella comprensión cotidiana que tenemos acerca de este tópico. Así, el autor comienza sus extensas consideraciones acerca de este tema estableciendo que la pregunta por la identidad personal no puede ser esclarecida sino a la luz de dos modos, a través de los cuales respondemos a la pregunta por el *quién*, es decir, por el *sí-mismo singular*, que subyace a cada una de nuestras experiencias. Por una parte, encontramos la identidad comprendida como *idem* y el quién descrito como *mismidad*, por otra parte, hallamos la identidad entendida como *ipse* y el quién definido como *ipseidad*, siendo la diferencia fundamental entre ambos modos de la identidad el tipo de “relación con el tiempo” que se juega en cada caso (Ricoeur, 2004: 134). ¿En qué consiste esta distinción?

Comenzando nuestra tematización por la *identidad-idem*, sostenemos que esta identidad posee como nota distintiva la “permanencia en el tiempo”, es decir, el mantenerse inalterable o escasamente modificada a lo largo de nuestra vida. Rasgos tales como nuestro color de pelo, nuestra estatura y nuestros hábitos documentan de buena forma aquel conjunto de caracteres “invariables” en función de los cuales somos reconocibles por el resto de las personas. La *identidad-idem* involucra así:

todos los rasgos de permanencia en el tiempo, desde la identidad biológica del código genético, reconocido por las huellas digitales, a lo que se añade la fisonomía, la voz, los andares, pasando por las costumbres estables o, como se suele decir, contraídas, hasta las marcas accidentales por las que un individuo se da a conocer, como la gran cicatriz de Ulises. (Ricœur, 2004: 135)

De este modo, aspectos tales de nuestra identidad como nuestras características fisiológicas o el carácter, entendido como aquel estilo permanente a través del cual nos posicionamos práctica y afectivamente en el mundo (Ricœur, 2013: 31), reflejan la primera acepción de esta noción. Pero ¿acaso nuestra identidad puede ser descrita exclusivamente bajo esta primera definición?, ¿es que solo aquellos caracteres fisiológicos y no fisiológicos que se mantienen inalterables nos permiten identificarnos y ser identificados por los demás?

Así como la *identidad-idem* desempeña un rol preponderante en la conformación de nuestra identidad personal, la *identidad-ipse* juega una función fundamental en nuestra constitución como un *sí-mismo singular*. En efecto, cuando hacemos referencia a la *ipseidad*, damos cuenta de aquella disposición en virtud de la que un individuo es capaz de afirmarse como un sí-mismo, ante sí y los demás, a pesar de los diversos “cambios” que atraviesan su vida. Si el *idem* mienta aquellos aspectos de nuestra identidad que permanecen inalterables en el tiempo, el *ipse* constituye aquella dimensión de nuestra identidad por mor de la que somos capaces de mantenernos como un sí mismo a pesar de aquella serie de acontecimientos, tales como la enfermedad, que fracturan aquella continuidad y permanencia de la *identidad-idem*. Si la marca distintiva del *idem* es la permanencia en el tiempo, el *ipse*

consiste en una voluntad de constancia, de mantenimiento de sí, que pone su sello en una historia de vida enfrentada a la alteración de las circunstancias y a las vicisitudes del corazón. Es una identidad mantenida a pesar de..., a despecho de... todo lo que inclinase a traicionar la palabra dada. (Ricœur 2004: 167)

Resumiendo lo propuesto hasta ahora, afirmamos con Ricœur que dos son los modos a través de los cuales puede ser comprendida la identidad

personal. Por un lado, está la *identidad-idem* mediante la que un individuo es comprendido como mismidad, o sea, a partir de aquel conjunto de caracteres que permanecen invariables a lo largo del tiempo y en función de los cuales aquel sujeto puede ser identificado por los demás. Por otro lado, tenemos la *identidad-ipse* la que, antes que remitir a aquel conjunto de características en virtud de las cuales podemos reconocer a un individuo como uno y el mismo en el tiempo, hace referencia al poder de acción en función del que aquel individuo es capaz de afirmarse como un *sí-mismo singular*. De este modo, cuando hacemos referencia a aquel quién que subyace a la noción de identidad personal, hacemos mención tanto a aquel sujeto que puede ser descrito sobre la base de su mismidad, como a aquel individuo que es capaz de afirmar su poder de agencia y, con ello, su *ipseidad*. Teniendo a la vista ambos modos de identidad queda por determinar si es posible establecer una relación entre ellos. ¿La permanencia que caracteriza al *idem* guarda algún tipo de vínculo con el mantenimiento de sí que constituye al *ipse*? La respuesta ante esta inquietud la encontramos en la noción de “identidad narrativa” propuesta por Ricœur. Sin embargo, antes de comenzar nuestra descripción de este concepto es menester esclarecer, aunque sea mínimamente, a qué hacemos referencia cuando hablamos de la dimensión narrativa que caracteriza esta forma de identidad.

La narración como síntesis reflexiva de la discontinuidad de la vida

Cuando habitualmente hablamos de narración damos cuenta de una actividad reflexiva a través de la cual se articula cierto relato mediante el que nos referimos “unitariamente” a una serie de sucesos que transcurren a lo largo del tiempo. Así, por ejemplo, cuando tal o cual persona comparte con otros individuos una narración acerca de su infancia, expresa frente a aquella audiencia una trama de sentido, en este caso la historia contada, en virtud de la cual relata unitariamente aquello que, en principio, posee el carácter de la multiplicidad, a saber, aquella serie de experiencias que dan vida a aquella extensa etapa de nuestra biografía que denominamos infancia. De esta forma, hablar de narración es hacer referencia a aquella actividad en función de la que somos capaces de dar unidad a una serie de momentos heterogéneos entre sí a partir de aquella síntesis reflexiva que constituye el relato (Ricœur, 2008: 260). Volviendo nuevamente al ejemplo anterior, si un individuo narra su infancia ante los demás, dicho ejercicio solo resulta posible en virtud de la articulación conjunta de aquella dispersión de vivencias que atraviesan aquella etapa de su vida. La narración, en cuanto acto eminentemente social, es decir, dirigido hacia otros, solo resulta posible en virtud de aquella síntesis de lo diverso, el relato, que nos permite compartir públicamente una selección

de experiencias. En palabras del autor: “Aplico el término *configuración* a este arte de composición que permite (*fait*) la mediación entre concordancia y discordancia (...) propongo definir la concordancia discordante, característica de toda composición narrativa, mediante la noción de síntesis de lo heterogéneo” (Ricœur, 1990: 168-169)². Así, sin la mediación del relato aquella serie de acontecimientos recogidos unitariamente a través de él constituye una dispersión de momentos que no guardan relación entre sí. Mediante la narración, un conjunto de experiencias vividas originariamente de forma discontinua es articulado conjuntamente a través de la elaboración de cierto orden de sentido. ¿Cómo se relaciona esta descripción de la labor sintética del relato con la noción de identidad narrativa propuesta por el autor?

Previamente sostuvimos que la identidad personal debe ser comprendida a la luz de la doble acepción recogida por Ricœur mediante las nociones de *idem* e *ipse*, es decir, sobre la base de aquel carácter de permanencia en el tiempo (la *mismidad*) y aquel del mantenimiento de sí a pesar de los cambios: la *ipseidad*. De acuerdo con esto, si la mismidad da cuenta de la posibilidad de reconocer a un quién como “uno y el mismo” a lo largo del tiempo, la *ipseidad* nos permite reconocer a un *sí-mismo* que se afirma como un quién en el seno de las diversas rupturas que alteran de manera significativa su existencia. Si la posibilidad de reconocernos en distintas fotografías de nuestra infancia en función de nuestras características físicas pone en evidencia el *idem* que define nuestra identidad, la capacidad de reapropiarnos de aquella serie de acontecimientos que amenazan el dominio que tenemos sobre nuestra propia vida solo resulta comprensible en función de nuestra *identidad-ipse*. ¿Cómo se produce la mediación entre ambos modos de la identidad? ¿Es posible tal mediación? Es en la respuesta a estas interrogantes que la noción de identidad narrativa revela su importancia al interior de la hermenéutica de sí propuesta por Ricœur.

Si la marca distintiva del *idem* es la continuidad y la nota distintiva del *ipse* la posibilidad de afirmarse como un sí mismo en la discontinuidad, la mediación entre ambos modos de la identidad y, más precisamente, entre ambas formas de relación con el tiempo que las define en su especificidad, solo resulta posible por medio de la identidad narrativa. Anteriormente sostuvimos que el acto de narrar tiene en su base aquel relato que nos permite apprehender reflexivamente, o sea de forma mediata y al mismo tiempo unitaria, aquello que, en un primer momento, resulta heterogéneo. Teniendo a la vista esta dimensión “configuradora” y “sintética” del relato es que el autor esboza su noción de identidad narrativa. Si la *mismidad* permanece en el tiempo y la *ipseidad* se sostiene a pesar de los cambios, aquella relación antinómica entre

2 La traducción de todos aquellos textos que se encuentren en francés o en inglés es de nuestra autoría.

continuidad y discontinuidad, permanencia y cambio, solo resulta comprensible a partir de aquel relato que permite articular armónicamente ambos aspectos temporales de nuestra identidad. Solo el acto reflexivo de narrar nos permite afirmar con certeza que aquel individuo singular reconocible a partir de su mismidad, es decir, en función de sus características permanentes, es el mismo que se afirma en su *ipseidad* en el contexto de todos los cambios que atraviesan su vida (Prada, 2007: 349).

¿De qué manera la narración colabora en esta articulación? Para resolver esta inquietud es necesario esclarecer las siguientes dos cuestiones. En primer lugar: ¿cuál es el origen del acto de narrar? En otros términos: ¿cómo comienza propiamente hablando una narración? Y, en segundo lugar: ¿en qué medida el acto de narración se relaciona con aquel quién que subyace a aquello que, tanto cotidiana como filosóficamente, denominamos identidad personal? Consideramos que las respuestas a ambas inquietudes, además de estar estrechamente vinculadas entre sí, nos permiten entender con propiedad cómo la identidad narrativa posibilita la mediación armónica entre *idem* e *ipse*, esto es, entre continuidad y discontinuidad temporal.

A este respecto, es preciso declarar que, en el contexto de la hermenéutica de sí esbozada por Ricœur, las diversas consideraciones acerca de la identidad narrativa y, más precisamente, acerca del acto de narrar, deben ser comprendidas en continuidad con respecto a aquellos desarrollos teóricos propuestos por el autor desde su temprana “filosofía de la voluntad”, presentada en textos tales como *Le volontaire et l'involontaire* (2009). Si en su primera filosofía el pensamiento de Ricœur tiene como eje fundamental la descripción de aquella relación corporal, afectiva y práctica con el mundo que permite a un individuo apropiarse de su existencia, en su tardía “hermenéutica de sí” el énfasis puesto en la narración no puede ser entendido sino en continuidad con aquella búsqueda de los diversos mecanismos de los que dispone un sujeto para afirmarse como un *sí-mismo* singular (Mena, 2014: 37). Así, si en su filosofía de la voluntad Ricœur describe la acción como aquella capacidad corporal de un individuo para desencadenar acontecimientos en el mundo y en la trama social, en su posterior hermenéutica de sí, reelaborando dicha tematización acerca de la acción, el autor establece que la narración constituye aquella actividad reflexiva que nos permite afirmarnos en nuestra identidad mediante la elaboración de un relato a través del cual nos comprendemos a nosotros mismos como sujetos singulares (Mena, 2014: 41; Ricœur, 2004: 126). De esta manera, la narración posee para Ricœur, al menos, las siguientes dos características. En primer orden, la narración, en cuanto actividad, encuentra su origen en la iniciativa de aquel *sí-mismo* que ejecuta el acto de narrar. En segundo orden, y en plena vinculación con lo anterior, dicho acto de narrar tiene como motor primordial aquel movimien-

to de apropiación de carácter reflexivo a través del que un *quién* se afirma en su existencia comprendiéndola como cierta trama de sentido unitaria de la cual él es su enunciador. Por este motivo, la narración mienta para el filósofo aquella capacidad de agencia por medio de la que un *quién* se afirma como un *sí-mismo* singular. ¿Cómo se relaciona esta definición de la narración como acción con la noción de identidad narrativa mencionada previamente? ¿De qué manera esta descripción esclarece la comprensión de la función mediadora entre *idem* e *ipse* que desempeña este tipo de identidad?

El tiempo de la narración como articulación entre la discontinuidad del *ipse* y la continuidad del *idem*

Si la narración constituye una actividad reflexiva que permite a un *quién* afirmarse como un *sí-mismo* en los cambios y la *ipseidad* es definida como aquel aspecto de nuestra identidad que nos permite sostenernos en la existencia a pesar de sus discontinuidades, entonces es posible advertir, desde su definición, la estrecha vinculación existente entre la *identidad-ipse* y el acto de narración. Si la nota distintiva de la *ipseidad* es la capacidad de un *quién* para mantenerse en un tiempo atravesado por diversas vicisitudes y la narración representa un acto que permite a ese *quién* sostenerse en su singularidad a lo largo de ese transcurso, entonces podemos aseverar que la narración mienta uno de los tantos tipos de actividad que posibilitan que un *sí-mismo* se afirme en su *ipseidad* (Levinas, 1971; Ricœur, 1990)³.

¿Qué ocurre con la *mismidad*?, ¿qué relación hay entre narración e *idem*? Si el *ipse* mienta aquella capacidad de acción a través de la que un *quién* se afirma a pesar de los avatares del tiempo y el *idem* constituye aquel aspecto de nuestra identidad integrado por los distintos caracteres que permanecen a lo largo de nuestra historia vital, en consecuencia, y tal como sostuvimos previamente, la relación entre *ipseidad* y *mismidad* posee un carácter antinómico. ¿Cómo se resuelve aquella tensión entre ambos aspectos de nuestra identi-

3 En relación con este asunto, es importante señalar que, en el marco de la “hermenéutica de sí” desarrollada por Ricœur, el valor de la narración, además de estar marcado por la posibilidad de atestar la propia *ipseidad*, está dado por el hecho que la narración, bajo este punto de vista, mienta el único tipo de acto que permite articular armónicamente *ipseidad* y *mismidad* (1990). Así, en contraposición con la lectura propuesta por Claude Romano en *Identité et ipséité: L'apport de Paul Ricœur et ses prolongements* (2015) y Camille Abettan en *Ricœur ou le prix de l'ipse* (2016), sostenemos que el énfasis dado por Ricœur a la cuestión del *ipse* debe ser ponderado a la luz de aquella mediación reflexiva entre *mismidad* e *ipseidad* posibilitada por la identidad narrativa. De este modo, Ricœur, a diferencia de autores como Emmanuel Levinas (1971), declara que la cuestión de la *ipseidad* debe siempre ser comprendida en virtud de su diálogo “narrativo” y, por tanto, reflexivo, con la cuestión *mismidad*.

dad? Es en este punto donde la noción de identidad narrativa esbozada por Ricoeur anuncia nuevamente su importancia. Si el acto de narrar es una de las formas de acción que posibilita la atestación del *ipse* y, por su parte, el *idem* muestra la permanencia en el tiempo que nos caracteriza como individuos, la narración, además de permitir la atestación de la *ipseidad*, posibilita aquella mediación armónica y reflexiva entre aquellos aspectos de continuidad y discontinuidad que están a la base de nuestra identidad personal. Así como un relato en el ámbito de la ficción articula de manera unitaria una dispersión de momentos heterogéneos entre sí, de la misma manera, la narración sintetiza unitariamente aquel carácter de mismidad y de *ipseidad* que definen nuestra identidad (Ricoeur, 2008). Solo mediante la narración es posible que aquel “quién” reconocible por los demás sujetos en virtud de sus características invariables sea identificado como uno y el mismo *quién* que se afirma en su singularidad en el seno de los cambios. En otros términos, solo mediante la narración se produce la identificación entre mismidad e *ipseidad*, siendo a la luz de esta labor sintética que posee este acto que Ricoeur elabora su noción de identidad narrativa. Como sugiere Patricio Mena:

Si en el primer caso la vida se da como una unidad indivisible y total en la experiencia afectiva del sujeto, en este segundo caso su unidad debe ser conquistada por la mediación de los relatos, de la narratividad. Si el sentirnos vivos nos manifiesta el todo de la vida, este último debe ser configurado a fuerza de relatos conforme a la hermenéutica textual. En suma, la inmediatez del sentimiento es complementada con la mediatez de la narración. (2014: 37)

Mientras muchos son los actos que permiten a un *quién* atestar su *ipseidad*, solo la narración permite pensar una mediación armónica entre dicho *ipse* y aquel *idem* que nos define en nuestra singularidad. La narración, lejos de constituir el mero “reflejo de la vivencia humana”, constituye un acto de creación a través del que un *quién* se posiciona simultáneamente como *ipse* y como *idem* (Prada, 2007: 353). Hablar de identidad narrativa es hacer referencia a aquel proceso de articulación reflexiva de un relato unitario en virtud del que, tomando cierta distancia de las discontinuidades propias de nuestra experiencia vivida a un nivel pre-reflexivo, somos capaces de reconocernos tanto en nuestra *mismidad* como en nuestra *ipseidad* (Ricoeur, 2004: 136). El relato que se encuentra en la base de la identidad narrativa integra los elementos invariables de nuestra identidad, tales como el carácter o alguno de nuestros rasgos físicos, al tiempo que pone en evidencia, ante sí y los demás, a aquel *quién* que es capaz de posicionarse en su calidad de agente en el marco de los distintos cambios y avatares que desafían su *ipseidad*. De este modo, la identidad narrativa en cuanto elaboración y comprensión reflexiva de nosotros mismos, en lugar de ser la mera “expresión” de cierta unidad

existente ya al nivel de la inmediatez con la que evidenciamos nuestra vida, es, más bien, el índice de la “creación” de dicha unidad que solo resulta posible en función de su mediación.

¿A qué hacemos referencia cuando hablamos de los diversos cambios que nos exigen atestar nuestra *ipseidad*?, ¿qué es aquello que cambia y resulta alterado en dichas disrupciones? Nos parece que la respuesta a este interrogante pone de manifiesto la estrecha relación entre *mismidad* e *ipseidad* que se encuentra en el origen de la identidad narrativa. Si previamente establecimos que la *identidad-ipse* mienta la capacidad para afirmarnos como un sí-mismo a pesar de los cambios y que la *identidad-idem* constituye la permanencia en el tiempo que nos define en nuestra singularidad, teniendo a la vista ambas consideraciones nos parece que en dicha experiencia de la alteración se juega aquella tensión dialéctica entre continuidad y discontinuidad que solo puede ser resuelta a través de la mediación reflexiva que posibilita la identidad narrativa. Si una de las características fundamentales de nuestra existencia es la exposición permanente al cambio que subyace a la atestación del *ipse*, dichas transformaciones, y esta es nuestra hipótesis de lectura, no pueden sino ser entendidas como una variación con respecto a aquella continuidad y permanencia que define a la mismidad. A modo de ilustración de lo anterior, podemos pensar en experiencias tales como el cambiar nuestro corte de pelo, la modificación en nuestro carácter suscitada por la irrupción de un acontecimiento traumático, o bien, el envejecimiento en la medida que este implica una profunda disrupción con respecto a aquel conjunto de características físicas que nos hacen reconocibles por todos los demás. De este modo, establecemos como propuesta interpretativa que la identidad narrativa mienta aquella configuración que posibilita la mediación entre *ipse* e *idem* al permitir reconocernos dentro de uno y el mismo relato como aquel quién que atesta reflexivamente su *ipseidad* en el seno de los distintos cambios que padece su *mismidad*. El poder de afirmación de la palabra, además posibilitar la atestación de nuestra *ipseidad*, nos permite reconocernos y ser reconocibles por otros como aquel *sí-mismo* que resulta alterado en su *identidad-idem* (Ricoeur, 2008: 274)⁴. Gracias a la labor configuradora de la identidad narrativa es po-

4 A propósito de este punto, es menester mencionar la importancia que desempeña la “alteridad humana” (*l'autrui*) en el contexto de la teoría de la identidad narrativa esbozada por Ricoeur. En efecto, aquel relato que se encuentra en la base de la identidad narrativa no solamente debe ser atestado por aquel sí-mismo que lo enuncia, sino que además debe ser “confirmado” o “desmentido” por los demás individuos con los que comparte el mundo. De esta manera, la narración siempre está sujeta a la “sospecha”, es decir, a nuevos “testimonios” que pueden “corroborar” o “negar” aquello que relato acerca de mí mismo (Ricoeur, 1990: 34). Esta “fragilidad” inherente a la identidad narrativa es aquella que conduce al autor a señalar la importancia que desempeña el “reconocimiento intersubjetivo”, en tanto modo de “atestación” de la propia identidad (Ricoeur, 2004: 125).

sible atestar bajo el modo de la *ipseidad*, esto es, afirmar como propios, aquel conjunto de caracteres que nos definen en nuestra mismidad. ¿Qué sustrato de nuestra experiencia es aquel que nos hace susceptibles a esta serie de alteraciones que nos asedian en nuestra mismidad? ¿Cuál es la dimensión de nuestra experiencia que nos expone aquel conjunto de cambios que desafían el poder de afirmación de la *ipseidad*? Para esclarecer este asunto debemos describir aquello que proponemos denominar con Ricœur “alteridad corporal” (1990: 369).

Vulnerabilidad corporal e identidad narrativa: el cuerpo como fundamento fenomenológico de la enfermedad

Desde nuestras primeras consideraciones acerca de la identidad personal establecimos con Ricœur que esta noción debe ser comprendida a la luz de dos modos de la temporalidad, en virtud de los cuales podemos definirla. Por una parte, tenemos la *identidad-idem* que mienta todos los aspectos de permanencia en el tiempo que constituyen nuestra *mismidad*. Por otra parte, encontramos aquella capacidad de atestación de nuestro *sí-mismo* en los *cambios* que define nuestra *ipseidad*. De esta manera, pudimos advertir que la diferencia entre *idem* e *ipse*, *mismidad* e *ipseidad*, mienta, desde nuestro punto de vista, una distinción de carácter temporal. Posteriormente, e intentando determinar la posibilidad de una mediación armónica entre ambos modos de la identidad, declaramos con Ricœur que es el acto reflexivo de la narración aquel que permite la articulación sintética entre ambas dimensiones antinómicas de la identidad. Así, llegados a este punto, establecimos a modo de propuesta interpretativa que la relación entre *idem* e *ipse*, además de ser posible gracias a la función mediadora de la identidad narrativa, tiene en su base la estrecha relación temporal existente entre ambos modos de la identidad. Si el *ipse* representa la capacidad de atestación de un quién en el seno de la discontinuidad, dicha discontinuidad debe ser entendida como una disrupción en aquella continuidad temporal que caracteriza al *idem*. Lo anterior, lejos de significar la reducción de la *ipseidad* a una mera forma de la identidad definida por la discontinuidad temporal, nos invita a pensar la *ipseidad* como aquel modo de relación de un *sí-mismo* con su existencia en virtud del que este es capaz de afirmarse como un quién en las distintas variaciones que padece su *mismidad* (Romano, 2015: 157). El relato nos permite afirmar con certeza que aquel individuo que enuncia aquella narración es uno y el mismo

Por lo anterior, la noción de identidad narrativa, en lugar de movernos a comprender a un sujeto que se narra en soledad, mienta, más bien, un tipo de identidad que ya en su constitución misma posee un carácter intersubjetivo.

que aquel que la configura reflexivamente con la finalidad de documentar y apropiarse de aquellas variaciones que experimenta en su mismidad. ¿Cuál es el fundamento fenomenológico de nuestra experiencia que nos torna susceptibles a dichas variaciones? Como anunciamos previamente, nos parece que la respuesta a esta inquietud solo puede ser elaborada prestando atención a aquellas consideraciones fenomenológicas acerca de la corporalidad desarrolladas por Ricœur a lo largo de su obra (1990; 2009; 2013a, 2013b).

Alteridad corporal y vulnerabilidad

Desde sus primeros desarrollos, la fenomenología ricœuriana tiene como objetivo fundamental describir mediante los recursos filosóficos aquella relación afectiva y volitiva a través de la que un *quién*, o sea, un *sí-mismo* singular, se sitúa en el mundo. Así, el autor, bajo la influencia de la filosofía de la existencia propuesta por Gabriel Marcel (1949) y la fenomenología trascendental desarrollada por Edmund Husserl (2013), establece desde sus tempranas reflexiones que el modo propiamente humano de existir se caracteriza por aquella dimensión corporal que nos permite relacionarnos con el mundo. El cuerpo entendido de manera fenomenológica, es decir, como “cuerpo propio” (*corps propre*)⁵, lejos de constituir la prisión de un alma inmaterial o un mero hecho contingente con el que debemos contar, mienta, por el contrario, un elemento constitutivo de nuestra existencia. La corporalidad, en vez de representar única y exclusivamente un conjunto de órganos cuya anatomo-

5 Con respecto a este punto, y con el objeto de evitar cualquier malentendido, es importante señalar que a lo largo de este artículo prescindiremos de cualquier tipo de referencia a la noción fenomenológica de “cuerpo vivo” (*chair/Leib*) utilizada ampliamente por el autor en obras tales como *À l'école de la phénoménologie* (2004) y *Le soi même comme autre* (1990); privilegiando, de este modo, una descripción detenida del concepto de “cuerpo propio” (*corps propre/Leibkörper*) presentado también por el autor en el mismo contexto. El motivo de esta decisión metodológica se justifica en virtud de los objetivos que dan forma a esta indagación y, más precisamente, en el énfasis que pondremos en la descripción fenomenológica del cuerpo como aquel “órgano de voluntad” que, además de ser el soporte de diversas sensaciones y sentimientos sensibles tal como lo sugiere la noción de “cuerpo vivo” (*chair/Leib*), se encuentra en la base de nuestra capacidad de intervenir mediante la acción tanto en el mundo como en la trama social. De esta manera, y considerando la radical disrupción que la experiencia de la enfermedad suscita al nivel de esta dimensión “activa” de la corporalidad, concentraremos nuestros esfuerzos en el análisis de la noción de “cuerpo propio” (*corps propre/Leibkörper*). Para profundizar en este asunto se recomienda revisar, además de los textos ya mencionados de Ricœur, los siguientes escritos: Husserl, E. (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*; Venebra, M. (2018). “Husserl. Cuerpo propio y alienación”; y Tiahra, D. L. D. (2011). “Genèse phénoménologique de la reconnaissance : La chair, l'autre et le corps propre”.

mía debemos estudiar bajo la mirada científica, o bien, un mero objeto que se limita a ocupar un lugar en el espacio físico, constituye aquel momento de nuestra experiencia que nos da el mundo, en tanto suelo y horizonte último de todas nuestras vivencias (Contreras, 2017: 105; Ricœur, 1990: 370).⁶ Solo en virtud de este soporte material somos capaces de posicionarnos afectiva y prácticamente en dicho mundo y, de esta manera, relacionarnos con otros individuos. Actividades tales como levantarnos de nuestra cama diariamente para ir al trabajo, o tomar el transporte público para dirigirnos hacia un determinado destino, solo resultan posibles en virtud de aquella “libre disposición” sobre nuestro cuerpo que nos permite *moverlo* con la finalidad de realizar dichas actividades. Por esta razón, el cuerpo debe ser definido originariamente como aquel elemento de nuestra experiencia que nos permite “actuar” en el mundo y en la trama social, es decir, como el fundamento fenomenológico de toda “capacidad” (Ricœur, 2009: 99). ¿Esto significa que la corporalidad debe ser entendida exclusivamente bajo el estatuto de la actividad? La respuesta a este interrogante es negativa pues el cuerpo, además de constituir aquel “órgano de voluntad” que nos permite intervenir en el mundo, constituye, simultáneamente, aquella forma de alteridad que, ejerciendo resistencia a nuestros poderes, nos expone a una serie de acontecimientos que develan una profunda “pasividad”. En palabras de Ricœur:

La acción completa encuentra *obstáculos*, resistencias que exigen sin cesar un reajuste del movimiento; de manera general, es la indocilidad del cuerpo la que nos remite a su función de mediación. Esta situación propicia a la reflexión sobre el cuerpo es aquello que cotidianamente denominamos esfuerzo; el esfuerzo es el moverse mismo dificultado por la conciencia de una resistencia. (2009: 270)

El cuerpo, bajo su acepción fenomenológica, mienta una realidad ambigua que, al tiempo que se posiciona como el fundamento de toda actividad, constituye igualmente aquella dimensión de nuestra experiencia en virtud de la cual resulta comprensible el hecho mismo de la pasividad. El cuerpo, soporte fenomenológico de la materialización de nuestra libre voluntad en el mundo, es, de igual modo, la condición de una “noluntad” (*nolonté*), es decir, de una exposición pasiva y permanente a todo aquello que, ejerciendo resistencia

6 En relación con este asunto, es importante establecer que cuando hablamos fenomenológicamente de cuerpo hacemos referencia a un tipo de realidad que, en vez de limitarse a ocupar un lugar dentro del espacio al modo en que, por ejemplo, lo realizan los objetos, mienta, más bien, una dimensión de nuestra experiencia que siempre es experimentada “afectiva” y “sensiblemente” bajo una perspectiva en “primera persona”. El cuerpo, además de poder ser tocado, localizado y analizado bajo la mirada objetivista, esto es, como un conjunto de órganos estudiados por la biología, representa un “cuerpo sintiente”, un “cuerpo vivido” (*chair/Leib*) y, por lo mismo, un cuerpo “afectable” que se encuentra en la base de nuestra forma cotidiana de habitar el mundo (Ricœur, 2009: 103).

a nuestros poderes, niega con su irrupción tanto nuestra “capacidad de poder” como nuestra “voluntad” (Ricœur, 2009: 37). La corporalidad, fundamento de toda praxis mundana, es también aquella forma de “alteridad a sí” (*altérité à soi*)⁷ que torna comprensible la posibilidad del “sufrimiento”, esto es, de aquel conjunto de experiencias que develan nuestra profunda finitud al poner en tela de juicio nuestra capacidad para sostenernos en la existencia (Ricœur, 1990: 370; Ricœur, 2009: 111). En virtud de esta “indocilidad” originaria permanente, el cuerpo se posiciona, en ciertas situaciones vitales, como un “otro” que niega nuestros poderes y desafía nuestra capacidad de agencia. Vivencias tales como la enfermedad, el envejecimiento o las lesiones deportivas ponen en relieve aquella pasividad constitutiva de nuestra existencia.

¿Bajo qué título podemos comprender esta pasividad?, ¿qué elemento común subyace a experiencias tales como las antes mencionadas? Y más importante aún: ¿cómo se relaciona esta pasividad estructural con aquellas disrupciones que experimentamos al nivel de nuestra mismidad y aquellos cambios que desafían nuestra *ipseidad*? Nos parece que una posible respuesta a los primeros dos interrogantes la encontramos en la noción fenomenológica de vulnerabilidad propuesta por Renaud Barbaras en su ensayo *Finitude et vulnérabilité* (2018). En este texto el autor define la vulnerabilidad en los siguientes términos:

De acuerdo a la etimología, la vulnerabilidad reenvía a la posibilidad de ser herido. Pero, en verdad, esta definición peca por su exceso de extensión y, en consecuencia, por su indeterminación (...) la herida que hay en la vulnerabilidad es más profunda ya que ella concierne en el fondo a la integridad misma del sujeto que es afectado: ser vulnerable, es ser amenazado en su integridad y finalmente en su existencia misma. La vulnerabilidad es más que fragilidad: ella es destructibilidad o, en todo caso, la fragilidad de la que se trata en la vulnerabilidad tiene como horizonte el riesgo de una destrucción pura y simple del sujeto que decimos que es vulnerable. (Barbaras, 2018: 47-48)

De acuerdo con esta descripción, la vulnerabilidad mienta, al menos, los siguientes dos aspectos. Por un lado, hablar de vulnerabilidad es hacer

7 A este respecto, y para evitar cualquier tipo de confusión o contradicción con nociones tales como “cuerpo propio” (*corps propre*) a la que remita la utilización de la palabra “alteridad” a la hora de describir nuestra pasividad corporal, hemos decidido usar en esta primera ocasión la expresión “alteridad a sí” (*altérité à soi*) propuesta por Natalie Depraz en su célebre libro *Transcendence et incarnation* (1995). En las siguientes ocasiones, y teniendo ya presente esta aclaración, dispondremos de la palabra “alteridad” bajo el entendido que, en el marco de este texto, ella refiere única y exclusivamente a nuestra pasividad corporal (lo involuntario corporal en los términos sugeridos por Ricœur) y no a la alteridad humana tal como es descrita por el mismo autor en obras tales como *Caminos del reconocimiento* (2004).

referencia a la posibilidad de ser heridos (*vulnus*), esto es, de resultar dañados en el marco de nuestra relación afectiva y práctica con el mundo. Por otro lado, la vulnerabilidad mienta una experiencia de aguda despersonalización en la medida que aquel individuo que padece dicha “herida” o aquel “daño” que supone este género de vivencia, se descubre confrontado a un acontecimiento que lo desafía en el dominio mismo de su existencia. Vivencias como un agudo cuadro de depresión mayor, además de involucrar una profunda “afección” a quien la padece, conllevan una importante despersonalización, pues aquel individuo que la experimenta “sufre” una disminución en aquella capacidad que le permite posicionarse cotidianamente como un sujeto “agente” situado en el mundo (Pereira-Perdomo y Zúñiga, 2020). Por esta razón, la herida que subyace a la definición misma de la vulnerabilidad debe ser comprendida en función de la despersonalización que suscita.

¿De qué modo se vincula esta definición de la vulnerabilidad con la pasividad corporal descrita anteriormente? Retomando nuestra descripción fenomenológica del cuerpo a partir de aquella ambigüedad fundamental entre pasividad y actividad que lo define, consideramos que la experiencia de la vulnerabilidad puede ser entendida a la luz de aquella pasividad constitutiva de la corporalidad. Si la vulnerabilidad mienta la posibilidad permanente de resultar heridos, dicha posibilidad de daño solo resulta comprensible en función de aquel cuerpo que, estando en la base de nuestra relación con el mundo, nos expone a la posibilidad de resultar dañados en el marco de aquella relación (Mena, 2021: 286). Si el cuerpo nos permite intervenir mediante la acción, tanto en el mundo como en la trama social, dicha intervención tiene como contracara aquella pasividad originaria por mor de la cual el cuerpo que nos permite actuar es también aquel cuerpo que, en ciertas ocasiones, niega radicalmente nuestra espontaneidad, producto de su vulnerabilidad constitutiva. Si la pasividad corporal constituye aquella resistencia a nuestros poderes que limita nuestra capacidad de actuar en el mundo, dicha pasividad encuentra en la vulnerabilidad uno de los modos de experiencia que, develando la indocilidad permanente del cuerpo, pone en relieve una profunda limitación en nuestra capacidad de materializar nuestra voluntad en el mundo por medio la acción.

¿Cómo se explica esta despersonalización radical que supone el hecho de ser vulnerable? A este respecto, es preciso declarar, tal y como lo hace Ricœur en reiteradas ocasiones, que nuestra relación con nuestro propio cuerpo debe ser diferenciada, desde un comienzo, de aquella relación a distancia que podemos tener, por ejemplo, con los objetos a los que prestamos atención (2013: 55). El cuerpo, en lugar de constituir un tipo de realidad que podemos aprehender mediante la distancia conceptual que permite el pensamiento, mienta, por el contrario, un tipo de ser que, además de ser evidencia-

do en “primera persona”, esto es, siempre bajo la perspectiva de un sí-mismo singular, es experimentado sin distancia alguna (2013: 110). Acontecimientos tales como un dolor insoportable o un cansancio prolongado nos afectan y nos inquietan profundamente producto de su irremisibilidad, es decir, de la incapacidad para poner a distancia aquellos malestares que experimentamos en dichas situaciones. Por este motivo, aquella herida a la que remite la noción de vulnerabilidad involucra una importante despersonalización, pues aquel daño es evidenciado en “cuerpo propio”, “en carne y hueso”, por lo que afecta la totalidad de nuestra existencia en cuanto posicionamiento corporal en el mundo. Habitar corporalmente el mundo, además de darnos la posibilidad de realizar distintas actividades que nos permiten afirmar nuestra capacidad de agencia, nos expone a aquella serie de daños y heridas que, afectándonos corporalmente, nos despojan precisamente de nuestra espontaneidad corporal. El cuerpo, fundamento fenomenológico de toda actividad y, por tanto, de todo “poder de poder”, es, al mismo tiempo, la dimensión de nuestra experiencia que nos permite pensar aquella serie de disrupciones que involucra nuestra vulnerabilidad (Mena, 2021: 290).

Es importante señalar que, si bien la vulnerabilidad es uno de los tantos géneros de experiencia que develan la pasividad corporal, ella nos permite comprender en qué medida dicha pasividad corporal supone evidenciar nuestro cuerpo bajo el modo de cierta alteridad; esto es, como aquel soporte de nuestra existencia que nos confronta a una disrupción y alienación parcial o total en nuestro poder de poder. Si la pasividad representa un elemento constitutivo de nuestro ser corporal y, por el mismo motivo, la contracara de toda actividad, la vulnerabilidad, en cambio, devela una situación existencial más radical en la que dicha pasividad constitutiva se intensifica llegando al punto de negar aquella capacidad de poder que habitualmente se posiciona como su reverso. Si el cuerpo está definido por la ambigüedad entre pasividad y actividad, entre lo que está sujeto a nuestra espontaneidad y aquello que la desafía producto de su carácter involuntario, cuando aquella pasividad estructural deviene vulnerabilidad desencadena un proceso de aguda despersonalización que marca una profunda disrupción en el seno de nuestra existencia. Así, el rasgo distintivo de la vulnerabilidad es el hecho que, en el seno de este género de vivencia, nuestro cuerpo es evidenciado, en principio, bajo el modo del “no puedo” (Carel, 2016: 82). Ricoeur declara que “la relación inestable entre la voluntad y las funciones que le dan un dominio (*prise*) sobre el cuerpo contienen la posibilidad permanente de una liberación de las funciones domesticadas” (2009: 288). Si la pasividad corporal mienta un elemento estructural de nuestra existencia, la despersonalización que involucra el devenir vulnerable de aquella pasividad originaria constituye una vivencia del orden de lo excepcional, es decir, de aquello que marca un *antes* y un

después en nuestra vida. Consideramos que, solo a la luz de esta descripción acerca de la pasividad corporal y la permanente exposición a su devenir vulnerable, es posible comprender aquella susceptibilidad a los cambios y a las disrupciones que modifican nuestra identidad personal al alterar la *mismidad* y desafiar el poder de afirmación de la *ipseidad*.

El rol del cuerpo y su vulnerabilidad en la constitución de la identidad personal

Previamente establecimos que la *mismidad* y la *ipseidad*, representan dos modos fundamentales de la identidad personal cuya articulación conjunta solo resulta posible en virtud de la función reflexiva y sintetizadora de la identidad narrativa. Agregamos, además, a modo de hipótesis de lectura, que dicha mediación narrativa viene a reunir aquella serie de discontinuidades que, modificando significativamente nuestra *mismidad*, ponen en tela de juicio la capacidad para atestar nuestra *ipseidad*. En otras palabras, establecimos que la definición misma de la *ipseidad* como la capacidad de afirmarse como un *sí-mismo* en los cambios no puede sino ser entendida como una afirmación de sí en el marco de aquellas disrupciones que experimentamos al nivel de la continuidad temporal característica de la *mismidad*. ¿En qué medida nuestras recientes consideraciones acerca de la pasividad y la vulnerabilidad corporal nos permiten comprender aquellos cambios y disrupciones que se encuentran en la base de la relación entre *mismidad* e *ipseidad*? Para resolver esta inquietud es menester esclarecer la dimensión de *mismidad* y de *ipseidad* que define nuestro ser corporal.

Ricœur sostiene que “el criterio corporal no es por naturaleza extraño a la problemática de la *ipseidad*, en la medida que la pertenencia de mi cuerpo a mí mismo constituye el testimonio más importante (*massif*) en favor de la irreductibilidad de la *ipseidad* a la *mismidad*” (1990: 155). De acuerdo con esto, podemos afirmar que el cuerpo, además de ser un elemento constitutivo de nuestra existencia, mienta, igualmente, un tipo de realidad atravesada por la problemática filosófica de la identidad personal. La corporalidad, además de estar definida por una ambigüedad fundamental entre pasividad y actividad, debe ser descrita a la luz de aquellos aspectos de *mismidad* y de *ipseidad* que la caracterizan. Si la identidad personal debe ser definida a partir de la mediación narrativa entre *idem* e *ipse*, *mismidad* e *ipseidad*, dicha identidad, en tanto identidad de un existente humano que habita “corporalmente” el mundo, debe integrar dentro de sus descripciones aquella dimensión corporal constitutiva de nuestro *sí-mismo*.

¿Qué aspectos de *mismidad* y qué caracteres de *ipseidad* definen nuestro cuerpo? Sobre la base de nuestra descripción de ambos modos de la identidad

personal esbozada en el apartado anterior, consideramos que el cuerpo mienta un elemento estructurante de la mismidad por, al menos, dos motivos. En primer orden, el cuerpo es parte integrante del *idem* pues nuestros distintos rasgos físicos observables por otras personas mientan una serie de aspectos de nuestra identidad que permanecen “invariables” o escasamente alterados a lo largo del tiempo (Ricoeur, 2004: 134). Características fisiológicas tales como el semblante, o bien, la textura física, posibilitan la identificación de un individuo como uno y el mismo durante el desarrollo de su vida. En segundo lugar, el cuerpo forma parte de la mismidad puesto que la *identidad-idem*, además de integrar los rasgos físicos ya mencionados, incluye dentro de sí aquellos aspectos de nuestra identidad, tales como los hábitos y el carácter, que subyacen a nuestra relación afectiva y práctica con el mundo. Este vínculo “habitual” y este modo permanente de ser, el carácter, son otros de los elementos que nos permiten ser reconocidos por otras personas (Ricoeur, 2009: 352). De esta manera, el cuerpo puede ser descrito como parte integrante de la *mismidad* en la medida que, tanto nuestras características fisiológicas como aquellos elementos que atraviesan nuestra relación corporal con el mundo dan forma a cierta “continuidad temporal” y cierto modo de habitar “permanentemente” dicho espacio común.

¿Qué ocurre con respecto a la *ipseidad*?, ¿acaso el cuerpo se limita a su carácter de *mismidad* descrito recientemente? La respuesta a esta pregunta ya ha sido esbozada previamente puesto que el cuerpo, además de ser un objeto que podemos describir a partir de sus características y su habitualidad, mienta el fundamento de nuestra capacidad para actuar en el mundo y, por tanto, para posicionarnos como un *ipse* a pesar de las resistencias que ofrece a nuestra iniciativa producto de su pasividad. Si la *identidad-ipse* es la capacidad de atestar nuestro *sí-mismo* en los cambios, esta identidad constituye estructuralmente nuestro ser corporal en la medida que el cuerpo, además de ser el soporte de toda actividad en el mundo, es aquella forma de alteridad que niega nuestro poder de poder al ejercer resistencia a nuestras capacidades. Experiencias tales como la fatiga que sentimos cuando realizamos una actividad deportiva documentan con claridad la dimensión de *ipse* que define nuestro cuerpo, pues su surgimiento exige la afirmación y atestación de nuestra capacidad corporal. El cuerpo, además de ser parte integrante de nuestra mismidad, convoca permanentemente nuestra *ipseidad* pues, siendo susceptible a aquella serie de resistencias que padecemos en nuestro día a día, nos permite posicionarnos, a pesar de aquellos imponderables, como sujetos agentes capaces de llevar a cabo distintas actividades. Pero, ¿acaso toda resistencia corporal puede ser superada por mor de la atestación de la *ipseidad*?, ¿es que acontecimientos tales como el hecho de enfermarse pueden ser sobrellevados mediante nuestra voluntad? Nos parece que a la luz de este

asunto se devela la importancia de la noción fenomenológica de vulnerabilidad para la teoría de la identidad personal.

Anteriormente afirmamos que la vulnerabilidad constituye una de las posibles derivas de nuestra pasividad corporal, siendo la diferencia entre ambas que mientras la pasividad tiene como contracara la actividad, por su parte, la vulnerabilidad niega, al menos en el momento mismo de su surgimiento, toda capacidad de poder. Mientras la pasividad mienta, al igual que la actividad, un elemento patente de nuestro ser corporal, por su parte, la vulnerabilidad representa una dimensión latente de nuestro cuerpo que, además de involucrar un acrecentamiento en nuestra pasividad, supone una importante disminución en nuestra capacidad de actuar corporalmente en el mundo. De este modo, si el cuerpo ofrece una constante resistencia a nuestros poderes en virtud de su pasividad constitutiva, cuando se pone en evidencia su profunda vulnerabilidad, aquella resistencia habitual a nuestros poderes aumenta a tal punto que suscita una disrupción y, por ende, un cambio, en nuestra relación cotidiana con el mundo. Evidenciar la vulnerabilidad corporal es así padecer una experiencia que *hace época* en nuestra vida marcando con su irrupción un *antes* y un *después* en nuestra situación mundana.

Si en nuestro apartado precedente sostuvimos que la *ipseidad* hace referencia a la capacidad de la que dispone un sí-mismo para afirmarse en los cambios, teniendo a la vista las recientes reflexiones acerca de la vulnerabilidad, proponemos comprender dicho carácter vulnerable de nuestro ser corporal como aquella dimensión latente de nuestra experiencia que, de forma constante y a nuestro pesar, nos expone a aquella diversidad de cambios que exigen atestar nuestra *ipseidad*. Si la *identidad-ipse* supone la capacidad de un quién para afirmarse como un *Sí mismo* a pesar de las resistencias que ofrece su cuerpo, dicha *ipseidad* se ve confrontada en la vulnerabilidad a un desafío mayor puesto que, en el marco de aquella situación existencial, aquel individuo que experimenta su vulnerabilidad evidencia, al mismo tiempo, la puesta en crisis de su propia *ipseidad*, esto es, la incapacidad, al menos en un primer momento, para afirmarse como un *Sí mismo* (Ricoeur, 1990: 370). La pasividad radical que involucra la experiencia de la vulnerabilidad corporal constituye una vivencia del orden de la “discontinuidad temporal” en la medida que ella marca un hiato en nuestra existencia al poner en tela de juicio nuestra cotidiana capacidad para afirmar nuestra espontaneidad corporal a pesar de los cambios que ella sufre.

¿Cómo se relaciona esta descripción de la vulnerabilidad como desafío a la *ipseidad* con la dimensión de mismidad que define nuestro cuerpo? Consideramos que dicho desafío debe ser comprendido como una disrupción que es experimentada, tanto al nivel de la *ipseidad* como en aquel de la mismidad. Si la mismidad mienta todos aquellos caracteres de nuestra identidad

que permanecen invariables a lo largo del tiempo y la *ipseidad* constituye la capacidad de atestación de un *Sí mismo* en los cambios, a la luz de las recientes consideraciones afirmamos que la vulnerabilidad representa un desafío a la *ipseidad* que solo puede ser entendido plenamente en virtud de la alteración que suscita en la *mismidad*. Si la *mismidad* corresponde a aquel conjunto de aspectos corporales, tales como los rasgos físicos y los hábitos, que caracterizan nuestra cotidiana situación mundana y que, por lo mismo, dan vida a cierta continuidad temporal, con el surgimiento de un acontecimiento que devela nuestra vulnerabilidad corporal se produce una disrupción en aquel modo permanente de habitar el mundo. Si la *identidad-idem* está definida por la permanencia en el tiempo, sucesos del orden de la vulnerabilidad, tales como la enfermedad, alteran aquella permanencia al provocar una profunda transformación en nuestra *mismidad* (Ricoeur, 2009: 288).

En efecto, si la *mismidad* involucra aspectos de nuestra identidad como nuestras características fisiológicas y el repertorio de movimientos que ejecutamos habitualmente en el mundo, al evidenciar el surgimiento de una enfermedad, aquel conjunto de caracteres que integran nuestra *mismidad* se ve alterado al punto de poner en crisis aquella comprensión reflexiva y habitual que tenemos de nosotros mismos. Por ejemplo, si un deportista de alto rendimiento ejecuta de forma regular y con mucha facilidad una serie de movimientos corporales que caracterizan su modo regular y permanente de posicionarse en el espacio común, cuando dicho deportista padece inesperadamente una lesión de gravedad aquella forma habitual de situarse en el mundo resulta alterada a tal punto que aquel individuo ya no podrá ser reconocido en función de aquellos movimientos que podía realizar con anterioridad (Cappuccio et al., 2020: 611). En otras palabras, en el contexto de esta situación inesperada aquel deportista se descubre confrontado a un acontecimiento que, transformando profundamente su *mismidad*, *hace época* en su vida marcando una interrupción en aquella continuidad temporal que había antes de su manifestación. En este punto es donde finalmente podemos advertir que la disrupción que involucra la experiencia de la vulnerabilidad es una disrupción que, afectando nuestra *mismidad*, es decir, aquel conjunto de aspectos en virtud de los que somos reconocibles por las demás personas desafía nuestra *ipseidad* al poner en tela de juicio nuestra espontaneidad corporal. Si la *ipseidad* es definida como la capacidad de atestación de un *Sí mismo* en los cambios, aquellas modificaciones no pueden sino ser entendidas como cambios que se producen al nivel de aquella continuidad temporal que caracteriza a la *mismidad* y, en consecuencia, a nuestra corporalidad. Así, solo a partir del carácter de *idem* y de *ipse* que define al cuerpo resulta posible comprender la estrecha relación existente entre ambos modos de la identidad personal. Para esclarecer aún más este asunto y, con ello, la relación entre *mismidad* e *ipseidad* corporal, analicemos nuevamente la descripción fenomenológica de la expe-

riencia de la enfermedad sobre la base de las consideraciones propuestas por Havi Carel en su célebre estudio *Phenomenology of illness* (2016). En este texto, la autora describe esta vivencia en los siguientes términos:

Ahora exploro con desconfianza los lugares importantes antes de los encuentros o reuniones. ¿Dónde puedo estacionarme? ¿Dónde está el baño? ¿Están las mesas del restaurante arriba? Algunas veces envío a mi esposo e hijo a la misión de reconocimiento. Ellos van primero, chequean el lugar, o el camino, o la ciclovía (tengo una bicicleta eléctrica) y entonces sigo. Los envidio. Ellos pueden virar a la derecha o a la izquierda, salir de la vereda costera e ir hacia el bosque. Ellos tienen la libertad de salir de la ruta planificada. Ellos pueden escalar una montaña, escalar, correr abajo. Ellos no necesitan racionar su energía o conservar oxígeno. Ellos disfrutan una fisiología libre de responsabilidades y la libertad que ésta trae consigo. Estoy atrapada por mi rutina, por las rutas planificadas y la elección de los momentos oportunos. Espontáneamente estoy perdida. (Carel, 2016: 72)

De acuerdo con esto, sostenemos con Carel que el fenómeno de la enfermedad, antes que dar cuenta de un hecho exclusivamente biológico y, por ende, tematizable mediante los recursos conceptuales que aportan las ciencias de la salud, mienta, además, una experiencia disruptiva y padecida “en primera persona” que afecta de manera significativa nuestro modo cotidiano de relacionarnos corporalmente con el mundo. La enfermedad involucra, por sobre todas las cosas, y bajo todas sus posibles manifestaciones, un “cambio en nuestro cuerpo y en nuestro mundo” (Carel, 2016: 76). ¿Qué lugar desempeñan la *mismidad* y la *ipseidad* en el marco de esta consideración fenomenológica acerca de la enfermedad? Nos parece que en la definición misma de la enfermedad como una experiencia disruptiva que marca una transformación con respecto a nuestro modo corporal de situarnos en el mundo se juegan ya ambos aspectos de nuestra identidad personal.

Si la enfermedad marca una transformación en relación con nuestro modo cotidiano de habitar el mundo, dicha discontinuidad debe ser comprendida como una ruptura que se produce en el seno de aquella continuidad temporal que define nuestra *mismidad*; es decir, aquella serie de caracteres que se encuentran en la base de la forma cotidiana en virtud de la que, posicionándonos corporalmente en el espacio, somos reconocibles por los demás. Con la irrupción de la enfermedad, además de resultar alterados algunos rasgos fisiológicos que definen nuestra *mismidad*, tales como nuestro peso o nuestra postura corporal, resulta alterada, al menos parcialmente, aquella capacidad para realizar una serie de actividades por las que habitualmente somos reconocibles por los demás, como, por ejemplo, el caminar a cierta hora para tomar el transporte público o dirigirnos hacia un destino determinado

(Carel, 2014: 150). ¿Qué ocurre con la *ipseidad*? Consideramos que ya en la disrupción que se produce al nivel de la *mismidad* se encuentra comprometida la *ipseidad*. Si la irrupción de la enfermedad supone una alteración significativa de la *mismidad* y, en consecuencia, en “cómo” actuamos habitualmente en el mundo, aquella transformación involucra, al mismo tiempo, un desafío a la *ipseidad*, en cuanto ella constituye aquella capacidad en función de la que un sí mismo atesta sus poderes.

Si al comienzo de nuestro escrito declaramos que la experiencia de la enfermedad mienta un acontecimiento de orden disruptivo y, por tanto, una alteración significativa en nuestra identidad personal, dicha disrupción debe ser entendida en dos niveles. Por una parte, como una modificación sustancial que se produce en el ámbito de la *mismidad*. Por otra parte, como una disrupción y, por tanto, un cambio en nuestra historia vital, que exige que aquel individuo que la padece ateste su *ipseidad*. ¿Cómo enfrentar este desafío que implica padecer esta experiencia del orden de la vulnerabilidad?, ¿cómo es posible articular armónicamente aquellos aspectos de *mismidad* y aquellos de *ipseidad* que subyacen a la experiencia del *enfermarse*? Consideramos que una posible respuesta a estas inquietudes la encontramos en la noción de identidad narrativa propuesta por Ricœur y, más precisamente, en aquello que sugerimos denominar a la luz de la experiencia de la vulnerabilidad: “reapropiación narrativa de la corporalidad”.

La reapropiación narrativa del cuerpo enfermo

Como estudiamos en nuestro primer apartado, el acto de narrar, además de mentar una de las tantas formas a través de las que un sí-mismo se afirma en su *ipseidad*, constituye aquella mediación reflexiva que posibilita la identificación de aquel quién que atesta su *ipseidad* con aquella *mismidad* que le permite ser reconocido por las demás personas como uno y el mismo individuo a lo largo del tiempo. Teniendo a la vista las recientes reflexiones acerca de la experiencia de la enfermedad, sostenemos que aquella disrupción que se produce al nivel del *ipse* y aquella alteración de las distintas cualidades que definen nuestro *idem*, solo puede ser confrontada mediante la configuración reflexiva de un nuevo relato que cumpla con las siguientes dos condiciones. Por un lado, ser un relato en el que dicha *mismidad* pueda reconocerse y ser reconocida a la luz de sus nuevas características, es decir, a partir de las modificaciones que provoca el surgimiento de la enfermedad. Por otro lado, ser un relato sobre la base del cual aquella *ipseidad* pueda ser atestada nuevamente en función del acto de narración⁸. La identidad narrativa permite integrar

8 A este respecto, es importante señalar la relevancia que desempeñan las expresiones deícticas, tales como *me* o *yo*, al interior de aquel relato que se encuentra a la base de la

armónicamente aquellos aspectos de *mismidad* y de *ipseidad* que caracterizan la identidad personal, puesto que este tipo de identidad nos abre la posibilidad de asumir al nivel de nuestra comprensión reflexiva de nosotros mismos aquella serie de disrupciones corporales y vitales que involucran experiencias tales como la enfermedad. La identidad narrativa posibilita una reapropiación reflexiva de nuestro propio cuerpo enfermo, pues nos permite elaborar un nuevo relato a través del que, reescribiendo nuestra mismidad y haciendo nuestra la enfermedad, somos capaces de reposicionarnos en el mundo al atestar nuestra *ipseidad* (Ricœur, 2004: 134). Si la enfermedad constituye, al menos en su primera manifestación, una experiencia que transforma nuestra *mismidad* tornando imposible la realización de una serie de actividades con las que antes contábamos simplemente, al tiempo que, supone un importante desafío a la capacidad de atestación de los poderes de la *ipseidad*, por medio de la articulación reflexiva de la narración resulta posible abrir un nuevo capítulo en nuestra historia vital al redefinir nuestra *mismidad* y, con ello, reafirmarnos en nuestra *ipseidad*.

Es importante señalar que cuando proponemos comprender la identidad narrativa como aquel relato que posibilita la articulación armónica entre *mismidad* e *ipseidad* y, más puntualmente, la atestación de la *ipseidad* en el seno de los cambios que padecemos en nuestra *mismidad*, a lo que estamos haciendo referencia es a aquello que, tal como anunciamos previamente, sugerimos denominar “reapropiación narrativa de la corporalidad”. En efecto, cuando hablamos de la reapropiación narrativa de la corporalidad aquello que estamos describiendo es aquel relato que, como afirma Ricœur, posibilita la mediación armónica entre aquellos elementos de *mismidad* y aquellos de *ipseidad* que definen nuestro modo corporal de posicionarnos en el mundo y en la trama social. Por esta razón, es menester indicar que, a diferencia de otras filosofías, la articulación de este relato acerca de nuestro propio cuerpo constituye para el autor una comprensión mediata que, precisamente por su carácter reflexivo, se desenvuelve en un nivel distinto al de la experiencia originaria y pre-reflexiva que tenemos tanto de la *ipseidad* como de la *mismidad* corporal (Henry, 2004: 336; Zahavi, 2007: 182). Si la *ipseidad* es definida “inicialmente” como aquella capacidad de la que dispone un sí-mismo para intervenir corporalmente en el mundo y la *mismidad* mienta “originariamente” aquella

identidad narrativa. En efecto, solo mediante este tipo de expresiones resulta posible la identificación y el reconocimiento de aquel sujeto singular que enuncia un relato y aquel conjunto de caracteres integrados dentro de aquella configuración narrativa. Ricœur sostiene que “para alcanzar el ‘quién’ de la pregunta ¿quién habla? queda por explicitar al enunciador de la enunciación. Su designación se hace recurriendo a deícticos, esos instrumentos del lenguaje que se limitan a mostrar singularidades” (2006: 128). En suma, solo a través de los deícticos es posible articular un relato en primera persona.

serie de caracteres permanentes en función de los cuales un individuo puede ser identificado como uno y el mismo a lo largo del tiempo, ambos momentos antinómicos de nuestra identidad personal son sintetizados unitariamente, y de manera “posterior”, a través de aquel relato reflexivo que se encuentra en la base de la identidad narrativa. Fenómenos disruptivos tales como la enfermedad, experimentados originariamente a un nivel pre-reflexivo, solo pueden ser atestados y apropiados plenamente en aquel nivel de nuestra experiencia en el que, a la luz de aquellas transformaciones y desafíos que evidenciamos tanto en nuestra *mismidad* como en nuestra *ipseidad* corporal, los asumimos como parte integrante de aquella narración “renovada” a través de la cual nos comprendemos a nosotros mismos.

Si, como estudiamos, nuestro cuerpo constituye aquel soporte de nuestra experiencia que torna comprensible el hecho mismo del cambio producto de su dimensión pasiva y, en algunos casos, de aguda vulnerabilidad, dicho cambio que marca un antes y un después en nuestra biografía puede ser integrado a una nueva historia vital que solo puede ser articulada mediante una nueva narración que, excediendo el mero padecimiento corporal, nos permite reafirmar nuestra *ipseidad* al reescribir reflexivamente nuestra *mismidad*. La reapropiación narrativa de nuestra corporalidad mienta la condición de posibilidad de aquel proceso de apropiación mediante el que un *sí-mismo* atesta su *ipseidad* y reafirma su capacidad de agencia en el contexto de aquellas interrupciones y afecciones de la *mismidad* que subyacen a la experiencia de la enfermedad (Ricoeur, 2004: 107). De este modo, y a contrapelo de lo que establece cierta comprensión de la enfermedad como un acontecimiento puramente pasivo, Vinicio Busacchi sostiene, a modo de ilustración de este asunto, que aquella serie de psicopatologías a las que habitualmente hacemos referencia mediante la noción de “trastornos mentales”, lejos de constituir una experiencia del orden de la pura pérdida, permiten la

posibilidad de expresión y de ejercicio de los poderes y las capacidades (...) La enfermedad mental no impide nunca totalmente/radicalmente toda forma o posibilidad de diálogo consigo mismo y los otros. Y es aquí, a nivel lingüístico y dialógico que el sufrimiento puede devenir soportable. (Busacchi, 2018: 69)

El acto de narración constituye, en suma, un tipo de actividad que, permitiéndonos relatar y apropiarnos, es decir, hacer nuestra, aquella vulnerabilidad constitutiva que revelan fenómenos como la enfermedad, nos permite con ello atestar aquellas resistencias y cambios que constantemente padecemos al nivel de nuestra corporalidad. Solo es posible asumir como propia la enfermedad si, además de intentar apropiarnos de aquel mundo nuevo y aquellos posibles que ella nos ofrece, somos capaces de articular un nuevo relato por mor del cual dicha transformación constitutiva sea comprendida como la oportunidad

para reelaborar y crear una nueva identidad, y no como la mera pérdida con respecto a un mundo anterior que sería su unidad de medida.

Conclusión

Desde nuestras primeras consideraciones declaramos que el presente artículo tenía como objetivo fundamental describir el rol que desempeña la identidad narrativa en la apropiación reflexiva del cuerpo enfermo por parte de aquel sujeto que padece su enfermedad. Es así que, en un primer momento, y situándonos en el contexto de la hermenéutica de sí esbozada por Paul Ricœur, sostuvimos que el desarrollo de la identidad narrativa debe ser comprendido a la luz de dos modos de la identidad que ella viene a vincular, a saber, el *idem* o *mismidad* y el *ipse* o *ipseidad*. De este modo, afirmamos con el autor que, mientras la *mismidad* da cuenta de todos aquellos aspectos de nuestra identidad que permanecen a lo largo del tiempo, como, por ejemplo, nuestras características fisiológicas, la *ipseidad* mienta, por su parte, aquella capacidad en razón de la que un *quién*, o sea, un *sí-mismo* singular, se afirma como un sujeto agente a pesar de los cambios.

Así, llegados a este punto, establecimos como propuesta de lectura que la distinción entre *mismidad* e *ipseidad* debe ser entendida como una diferencia de carácter temporal. Mientras la *identidad-idem* es definida en virtud de la permanencia en el tiempo y, por tanto, de la continuidad, la *identidad-ipse* constituye aquella atestación que un *quién* realiza en el seno de la discontinuidad. Cerrando este primer apartado, señalamos con Ricœur que la mediación entre la continuidad temporal que caracteriza a la *mismidad* y la discontinuidad que define a la *ipseidad* solo resulta posible en virtud de aquella configuración sintética y reflexiva que representa la identidad narrativa y, más precisamente, aquel relato que se encuentra en su base.

De manera posterior, propusimos una nueva hipótesis de lectura. En efecto, declaramos que la discontinuidad temporal constitutiva del *ipse* no puede sino ser comprendida como una discontinuidad que se produce con respecto a la continuidad temporal que define al *idem*. De esta forma, y dando paso a nuestro segundo apartado, sostuvimos que aquellos cambios que se producen en nuestra *mismidad* y que exigen la atestación de nuestra *ipseidad* deben ser entendidos en el contexto de una descripción fenomenológica de una subjetividad que se posiciona corporalmente en el mundo. Afirmamos que el cuerpo, en lugar de representar un mero hecho contingente con el que debemos contar o exclusivamente aquel conjunto de órganos que estudia la biología, mienta, a un nivel existencial, o sea, de la experiencia vivida, aquel soporte de nuestra experiencia que nos permite actuar tanto en el mundo como en el espacio social.

Problematizando esta acepción del cuerpo definido bajo el estatuto de la actividad, afirmamos con Ricoeur que dicha espontaneidad corporal tiene como contracara una profunda pasividad que, ejerciendo resistencia a nuestros poderes, niega, al mismo tiempo, nuestra libre voluntad. Así, sostuvimos con el filósofo que el cuerpo, además de ser aquel elemento de nuestra experiencia que nos permite actuar y, por ejemplo, movilizarnos diariamente hacia nuestro lugar de trabajo, mienta simultáneamente una verdadera forma de alteridad que, constantemente, desafía nuestros poderes. Ulteriormente, y en el marco de esta descripción del cuerpo a la luz de aquella ambigüedad entre pasividad y actividad que lo define, establecimos que la vulnerabilidad representa una dimensión latente de la corporalidad que, llevando a un extremo la pasividad constitutiva del cuerpo propio, disminuye radicalmente su habitual poder de actividad. Por ello, señalamos que la vulnerabilidad a diferencia de la mera pasividad involucra una experiencia de profunda despersonalización en función de la cual se produce tanto una disrupción en nuestra *mismidad*, es decir, al nivel de nuestras características físicas y nuestra relación habitual con el mundo, como una verdadera puesta en crisis del poder de atestación que define a la *ipseidad*. Para esclarecer con mayor detalle en qué medida la experiencia de la vulnerabilidad afecta simultáneamente nuestra *mismidad* y nuestra *ipseidad*, llevamos a cabo un análisis fenomenológico acerca de la experiencia de la enfermedad.

De este modo, sostuvimos con Havi Carel que la enfermedad involucra una disrupción en nuestra mismidad y un desafío a nuestra *ipseidad* pues su surgimiento, además de suponer una alteración en aquellos rasgos fisiológicos y el modo habitual de situarnos en el mundo, esto es, en la *mismidad*, involucra la puesta en crisis de nuestra *ipseidad* al disminuir de manera significativa nuestro poder de atestación, vale decir, de posicionarnos como sujetos agentes en el espacio común. Declaramos, de esta forma, que la experiencia de la enfermedad, al suponer una disrupción que se produce en ambas dimensiones de nuestra identidad personal, conlleva por este motivo una importante alteración al nivel de aquella comprensión reflexiva que teníamos de nosotros mismos antes de su surgimiento.

Para finalizar nuestra indagación, y respondiendo al objetivo general de nuestra investigación, afirmamos que la identidad narrativa y, más precisamente, aquello que propusimos denominar la “re-apropiación narrativa del cuerpo”, se posiciona como aquella síntesis y configuración a través de la que el sujeto que padece la enfermedad es capaz de reafirmar su *ipseidad* rearticulando aquel relato mediante el que describe su mismidad. De este modo, establecimos con Ricoeur, pero también más allá de lo estrictamente planteado por el filósofo, que la constitución narrativa de la corporalidad, en tanto mienta aquel relato a través del que un *Sí mismo* se reapropia “activamente” de su cuerpo enfermo, nos invita y nos exige repensar aquella comprensión cotidiana que

establece que la enfermedad representa una experiencia del orden de la pura pasividad. En este contexto general, queda pendiente para una próxima ocasión esclarecer con mayor precisión cómo esta dimensión narrativa y reflexiva que está en la base de nuestra identidad personal se relaciona con aquel ámbito pre-reflexivo, afectivo y corporal que ella viene a articular. Del mismo modo, es menester determinar en qué medida la descripción del *Sí mismo* en virtud de sus capacidades y acciones, tales como narrar, aporta nuevas luces al debate filosófico y fenomenológico acerca de la noción de persona.

Ahora bien, y sin importar cuáles sean las respuestas a las que nos conduzcan ambos derroteros abiertos por esta investigación, nos parece que ambas inquietudes ponen en evidencia el que, desde nuestro punto de vista, es el mayor corolario que se desprende de este escrito: a saber, que el acto de narración, además de permitirnos atestar la alteridad corporal y la vulnerabilidad, nos permite, al mismo tiempo, reaprender a vivir, esto es, a posicionarnos corporalmente en el mundo mediante la reelaboración de aquel relato a través del cual nos reconocemos, ante sí y los demás, como un *sí mismo* singular. De esta forma, y parafraseando a nuestro autor, sostenemos como conclusión general que una enfermedad no es más que un fenómeno biológico mientras no sea interpretada (Ricœur, 2018: 268).

Bibliografía

Abettan, Camille (2016). “Ricœur ou le prix de l’ipse”. En *Archives de philosophie*, 79, 345-361.

Barbaras, Renaud (2018). “Finitude et vulnérabilité”. En É. Boubilil (Ed.), *Vulnérabilité et empathie. Approches phénoménologiques*. Paris : Hermann Éditions, 47-62.

Busacchi, Vinicio (2018). “À travers la vulnérabilité et l’effort. De la personne que nous deviendrons”. En *Études Ricœuriennes*, 9 (2), 60-73.

Cappuccio, Massimiliano, Ilundáin-Agurruza, Jesús y Miyahara, Katsunori (2020). “Wax On, Wax Off! Habits, Sport Skills, and Motor Intentionality”. *Topoi*, 1 (3), 609- 622.

Carel, Havi (2014). “Bodily doubt”. En M. Ratcliffe y S. Stephan (Eds.), *Depression, emotion and the self. Philosophical and interdisciplinary perspectives*. Exeter: Imprint Academic, 145-162.

_____ (2016). *Phenomenology of illness*. Oxford: Oxford University Press

Contreras-Tasso, Beatriz (2017). “Afirmación originaria, Apropiación de sí y

Atestación: tres ejes para una hermenéutica de la recepción en Paul Ricoeur”. *Critical Hermeneutics*, 1, 91-124.

Depraz, Natalie (1995). *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Paris: Vrin.

Henry, Michel (2004). “Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage)”. En *De l'art et du politique. Phénoménologie de la vie. Tome III*. Paris, Francia : Presses Universitaires de France, 325-348.

Husserl, Edmund (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Levinas, Emmanuel (1971). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris : Presses Universitaires de France.

Maldiney, Henri (2001). “L'homme dans la psychiatrie”. En *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 36, 31-46.

Marcel, Gabriel (1949). *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris: Vrin.

Mena, Patricio (2014). “Consentir y narrar la vida”. En *Veritas*, 30, 29-43.

_____ (2021). “Vulnerabilidad y cuidado”. En *Transformação*, 44 (2), 277-300.

Pereira-Perdomo, Penélope y Zúñiga, Bryan (2020). “Sentido de agencia y sus disrupciones: una perspectiva interdisciplinar”. *Límite, Revista de Filosofía y Psicología*, 15 (8), 1-12.

Prada, Manuel (2007). “Sujeto, narración y formación desde Paul Ricoeur”. En P. Mena (Ed.), *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Alberto Hurtado, 341-362.

Ricoeur, P. (1990). *Le soi-même comme autre*. Paris : Éditions Points.

_____ (2004). *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.

_____ (2006). *Caminos del reconocimiento*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2008). “La vie : un récit en quête de narrateur”. En: *Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 257-276.

_____ (2009). *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Éditions Points.

_____ (2013a). “L’antinomie de la réalité humaine et le problème de l’anthropologie philosophique”. En *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences III*. Paris : Éditions Du Seuil, 21-47.

_____ (2013b). “L’unité du volontaire et de l’involontaire comme idée-limite”. En: *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences III*. Paris: Éditions Du Seuil, 95-122.

Romano, Claude (2015). “Identité et ipséité : L’apport de Paul Ricoeur et ses prolongements”. En M.A. Vallée (Ed.), *Du texte au phénomène: parcours de Paul Ricoeur*. Paris: Mimesis, 131-159.

Tiaha, David Le-Duc (2011). “Genèse phénoménologique de la reconnaissance. La chair, l’autre et le corps propre”. En *Études Ricoeuriennes*, 2 (2), 146-170.

Venebra, Marcela (2018). “Husserl. Cuerpo propio y alienación”. En *Investigaciones Fenomenológicas*, 15, 109-132.

Zahavi, Dan (2007). “Self and Other: the limits of narrative understanding”. En D. Hutto (Ed.), *Narrative and Understanding Persons*. Cambridge: Cambridge University Press, 179-201.