

Arendt y Ricoeur sobre la identidad personal como identidad narrativa

Arendt and Ricoeur on personal identity as a narrative identity

Jorge Olaechea Catter¹**Resumen**

La filosofía narrativa de Ricoeur encuentra una conexión en la filosofía de Arendt, especialmente en “La condición humana”. Allí se expresa esa fundamentación de la persona como *alguien* o como *quién* en la *comunidad*. Ahí encuentra su realización. De este modo, la persona encuentra también para sí misma, su identidad a través de lo que Arendt llama “*in acting and speaking*”, lo que implica una acción *activa* en el espacio público. La expresión “sí mismo como otro” que aparece en *Aproximaciones a la persona* de Ricoeur, parece señalar en la misma dirección de Arendt en cuanto a la búsqueda y encuentro de la identidad personal.

Palabras clave: Arendt y Ricoeur, identidad narrativa, la condición humana, identidad personal en la ética.

Abstract

Ricoeur's narrative philosophy finds a connection in Arendt's philosophy, especially in "The Human Condition". There, this foundation of the person as *someone* or as *who* in the community is expressed. There he finds his fulfillment. In this way, the person also finds for himself his identity through what Arendt calls “in acting and speaking”, which implies an *active* action in the public space. The expression "himself as another" that appears in Ricoeur's “Approaches to the Person”, seems to point in the same direction as Arendt with regard to the search and encounter of personal identity.

Keywords: Arendt and Ricoeur, narrative identity, human condition, persona identity ethics.

Fecha Recepción: 14, 06, 2021

Fecha de Aceptación: 22, 06, 2021

¹ Magíster en Filosofía Pontificia Universidad Lateranense, Roma. Director Académico Universidad para el Desarrollo Andino, Perú. jolaechea@gmail.com

Una de las ideas fundamentales y quizás uno de los aportes más reconocidos de Paul Ricoeur a la historia y a la filosofía es la noción de “identidad narrativa”, que el autor desarrolla a lo largo de diversas obras, pero a la que fue llegando a partir de algunas preguntas cruciales sobre la realidad personal del ser humano y su distinción de la realidad “natural” del mismo. El objetivo del presente trabajo es explicitar la presencia de algunos elementos del pensamiento de Hannah Arendt en este recorrido y en el planteamiento de esta noción por parte de Ricoeur.

1. La distinción entre el *qué* y el *quién* del ser humano

La premisa desde donde Arendt y Ricoeur parten para “decir” lo propio del ser humano y su condición existencial es en ambos casos una cuestión que no es nueva en la historia de la filosofía, y que tradicionalmente fue concebida como la distinción entre *naturaleza* y *persona*. Esta distinción parte de preguntar por el *qué* y por el *quién* del ser humano.

Esta distinción entre dos modos de preguntar (y por lo tanto de responder) en ámbito antropológico pone al ser humano ante una de las paradojas de su existencia, ante dos órdenes irreductibles en su propia realidad. Es miembro de la familia humana, y se descubre compartiendo con todos los seres de esta familia una naturaleza común, que deriva de un común origen, y que determina una cierta constitución, unas ciertas facultades comunes, un modo “humano” de estar en el mundo, de actuar y de relacionarse, con límites y potencialidades comunes. Al mismo tiempo, sin embargo, el ser humano descubre que en medio del mundo y dentro de esa familia humana él —o ella— es *alguien*. Es decir, no se limita a ser un individuo en este conjunto de seres, sino que su presencia, y el más allá que esta lleva consigo, es en cierto modo una realidad absoluta, última, indispensable,

irrepetible, insustituible, y hasta cierto punto inefable, sin la cual la misma familia humana sería diversa, no sólo numéricamente sino radicalmente otra (Olaechea 2016: 277).

Es interesante, sin embargo, evidenciar las geografías de pensamiento en las que esta crucial distinción encuentra su lugar en el caso de cada uno de nuestros autores.

En el caso de Arendt no podemos no hacer referencia al célebre quinto capítulo de *The Human Condition*, que lleva como título “Acción”. Este capítulo será siempre citado por Ricoeur al introducir la distinción entre el *qué* y el *quién* en sus propias obras.

Arendt parte de la pluralidad humana como condición básica del discurso y la acción humanas. Es interesante notar que nuestra autora —en este contexto de la *vita activa*— realiza desde el inicio dos operaciones que no son de poca monta: (a) afirmar la comunidad humana como realidad plural para luego colocar y comprender ahí al ser humano concreto, que se revela como ser no sólo distinto sino también único: “la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos” (Arendt 2003: 200); (b) mostrar juntos al discurso y la acción como *las* modalidades de inserción en el mundo humano, como “los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres” (Arendt 2003: 200). “Para Arendt, —señala Terenzi— a través de la acción discursiva el hombre se inserta en el mundo y, manifestando su propia identidad a los demás, se revela un ser político” (2008: 73). Sabemos que esta expresión (“ser político”) tiene para nuestra autora un contenido que de algún modo dice lo más propiamente humano, aquello que ningún otro ser sobre la tierra puede ser: un nuevo iniciador que —con sus palabras y acciones— realiza algo único en el ámbito público.

Inicio (nacimiento) y revelación, acción y discurso, están para Arendt íntimamente entrelazados y muestran lo más propio de la condición humana:

Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso (*speech*) corresponde al hecho de la distinción (*distinctness*) y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales. Acción y discurso están tan estrechamente relacionados debido a que el acto primordial y específicamente humano

debe contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: «¿Quién eres tú?» Este descubrimiento (*disclosure*) de quién es alguien está implícito tanto en sus palabras como en sus actos (Arendt 2003: 202).

Para Arendt el *locus* de la manifestación de cada ser humano como persona (como *alguien*, como *quién*) es la comunidad: de ahí parte la reflexión de Arendt y ahí vuelve una y otra vez, porque es en ese lugar donde encontramos realmente a cada hombre y a cada mujer, y porque es ahí —en el espacio público— donde está cada uno llamado a realizarse como *este* hombre y *esta* mujer que es. La “terquedad” metodológica de nuestra autora, la conciencia metódicamente sostenida de que “la pluralidad es la ley de la tierra” (Arendt 2002: 43), lejos de llevarla a una especie de disolución del individuo en la sociedad, la conduce más bien a no perder jamás de vista lo propiamente humano, así como su modo humano de darse.

Un pasaje en el que se muestra en un contexto distinto esta valoración positiva de la pluralidad y del espacio público en favor del desarrollo de las personas humanas (por contraposición a una ideología de la opinión única) lo encontramos al final de su breve ensayo sobre Lessing. En esta visión *completamente política* vemos asimismo el estrecho vínculo de la pluralidad con el discurso que humaniza a la persona:

Como Lessing era una persona totalmente política, insistía en que la verdad sólo puede existir allí donde es humanizada por el discurso, sólo donde cada hombre no dice lo que se le ocurre en el momento sino lo que “considera verdadero”. Pero dicho discurso es virtualmente imposible en la soledad; pertenece a un campo donde hay muchas voces y donde el anuncio de aquello que cada uno “considera verdadero” une y separa a los hombres al mismo tiempo, estableciendo de hecho esas distancias entre hombres que juntas abarcan el mundo. Cada verdad fuera de este campo, sin importar si aporta el bien o el mal a los hombres, es inhumana en el sentido literal de la palabra; pero no porque pueda alzar a los hombres unos en contra de otros y separarlos. Todo lo contrario, es porque podría resultar que de repente todos los hombres se unieran en una única opinión, como si de varias opiniones surgiera una única, no como hombres en su infinita pluralidad sino como

hombre en singular, una especie y sus ejemplares, que habitara la tierra. Si esto sucediera, el mundo, que sólo puede formarse en los espacios intermedios entre los hombres en todas sus variedades (*in the interspaces between men in all their variety*), desaparecería (Arendt 1990: 40-41).

Llegamos así al meollo del asunto: el momento de la “manifestación” (*show, reveal*) de *quién* es el ser humano. Según Arendt, esta revelación se da “mediante la acción y el discurso” (Arendt 2003: 203). El texto original dice “*in acting and speaking*”. Esto resulta importante porque insiste en el actuar y el hablar como lugares *donde* se da esta revelación más que como medios *a través de* los cuales la persona (voluntariamente) lleve a cabo esta manifestación. Así se puede interpretar también mejor la expresión sucesiva que afirma que los hombres “revelan *activamente* su única y personal identidad” (Arendt 2003: 203). Este “activamente” (*actively*) no hace referencia a un acto voluntario (“su revelación casi nunca puede realizarse como fin voluntario, como si uno poseyera y dispusiera de este «quién» de la misma manera que puede hacerlo con sus cualidades”, Arendt 2003: 203), sino al hecho de que —a diferencia de la identidad física— la identidad personal requiere de todas maneras de actividad, y más específicamente, de una actividad (un actuar y un hablar) que se lleva a cabo *con* los demás: “en pura contigüidad humana (*in sheer human togetherness*)” (Arendt 2003: 204), en el espacio público.

Más aún, al contraponer la acción a la obra de arte o al monumento, Arendt destaca cómo solamente *actuando y hablando* (es decir en el irse desarrollando estas “acciones”) se está realizando la revelación de la persona en su actuar y su hablar, que de ese modo adquieren un “sentido” propiamente humano. Aquí podemos —en nuestra opinión— ver la importancia que tiene para nuestra autora el aparecer (y seguir apareciendo) en-el-mundo, así como la centralidad del comenzar una y otra vez (natalidad), en la exploración de la condición humana. De algún modo esta insistencia en la “actividad del actuar y el hablar” así como en que esto se desarrolla “siendo con los otros”, dimensiones que constituyen el espacio público, representan motivos de polémica y al mismo tiempo de profundización de motivos heideggerianos, ciertamente presentes en toda la obra de Arendt. Como señala Seyla Benhabib:

En *La condición humana*, Hannah Arendt resucita el cotidiano-ser-en-el-mundo con otros como la condición básica de ser humano. Incluso una breve consideración de las categorías fundamentales de este trabajo como natalidad, pluralidad y acción revela que tan profundamente se oponen a las de *Ser y Tiempo* de Heidegger. El ser-para-la-muerte es desplazado por la natalidad; el Dasein aislado es reemplazado por una condición de pluralidad; y en vez de la acción instrumental, emerge una nueva categoría de actividad humana, la acción, entendida como discurso y actuar (*speech and doing*). El cotidiano ser-en-el-mundo, lejos de ser la condición de inautenticidad en el que el Dasein es arrojado, ahora se convierte en ese “espacio de aparición” en el que estamos insertados como seres actuantes y hablantes (*acting and speaking beings*) y dentro del cual revelamos quienes somos y aquello de lo que somos capaces (Benhabib 2003: 107).

Busquemos ahora dilucidar brevemente la aparición de la pregunta por el sentido del *quién* del ser humano en la obra de Paul Ricoeur.

La primera referencia sobre el asunto directa a Arendt la hemos encontrado en las conclusiones del tercer volumen de *Tiempo y narración*, cuando trata de la primera aporía de la temporalidad y expone su concepción de una identidad narrativa. Esto había sido precedido años antes (el volumen es de 1985) por el prefacio a la segunda edición de la traducción francesa de *The Human Condition* (Ricoeur 1983a). Pero creemos que el terreno había sido preparado por la reflexión que Ricoeur venía teniendo sobre la persona y el personalismo, y que en enero de 1983 lo lleva a escribir su famoso artículo *Meurt le personalisme, revient le personne...* en la revista “Esprit”, fundada por el mismo Emmanuel Mounier —“padre” del personalismo francés— cincuenta años antes.

Más allá de la valoración acerca de la poca consistencia teórica del personalismo, que —según Ricoeur— “no era lo bastante competitivo como para ganar la batalla del concepto” (Ricoeur 2000a: 87), es interesante notar su convicción de que la persona “sigue siendo el mejor candidato para sostener los combates jurídicos, políticos, económicos y sociales”, mucho mejor que la conciencia, el sujeto o el yo (Ricoeur 2000a: 90). La cuestión se convierte en ¿cómo hablar de la persona sin el personalismo? Su respuesta será una “criteriología de la actitud-persona”, donde no

se busque ni definir ni demostrar, sino *mostrar*, en el sentido indicado por Paul-Louis Landsberg —y podríamos añadir también por Gabriel Marcel en el ámbito francés cercano a Ricoeur—, aquellos rasgos existenciales que caracterizan el sentido del ser persona (Ricoeur 2000a: 91-92).

Resulta importante notar que en este intento de aproximación al ser persona del ser humano Ricoeur destaca elementos que lejos de insistir en *lo que* la persona es, van en la línea de la constitución de *quién soy yo* en un contexto humano plural. Así se entiende que los primeros criterios sean dialécticamente la crisis y el compromiso, de donde se derivan “un cierto comportamiento con respecto al tiempo” (duración), la necesidad de la acogida de la diferencia y la alteridad en la identidad personal, y “el horizonte de una visión histórica global” (Ricoeur 2000a: 92-94). Nos parece ver en estos pasos dados por Ricoeur un movimiento hacia lo que será su obra posterior, dedicada a seguir los meandros de esta constitución de la persona y la comunidad por su conocida “vía larga” (2003a: 11-12).

Siete años más tarde, y habiendo pasado entre otras cosas por un intenso diálogo con la obra de Arendt, Paul Ricoeur vuelve a escribir en la revista “Esprit” un artículo que es considerado como la continuación del anterior, al que hace explícita referencia, y que lleva el título *Aproximaciones a la persona* (Ricoeur 2000b). En este breve trabajo, que es un prelude de lo que será *Sí mismo como otro*, nuestro autor resume “lo que podría constituir una fenomenología hermenéutica de la persona: lenguaje, acción, narración, vida ética”, precisando que “sería mejor decir, por otra parte, *hombre hablante*, *hombre agente* (añadiría *hombre sufriente*), *hombre narrador* y personaje de su narración de vida, y por último *hombre responsable*” (Ricoeur 2000b: 98).

Tomando el último nivel para articular lo que llama la “tríada del análisis del *éthos* moral”: estima de sí, solicitud por el otro, instituciones justas (Ricoeur 2000b: 105-106), el filósofo francés va a desarrollar desde esta articulación un análisis de los otros tres niveles de la vida de la persona. Es interesante, en la misma línea que ya notamos en Arendt, su insistencia en la formulación “activa” de estos niveles, dejando de lado cualquier tipo de recaída en una aproximación que reduzca la persona a su naturaleza (sus facultades en sentido clásico).

Es en el segundo nivel —el hombre agente, la acción— donde surge explícitamente la cuestión de la distinción entre el *qué* y el *quién* del ser humano:

Se puede decir a grosso modo que la problemática de la persona se identifica, en el campo de la acción, con la problemática del ¿quién?, ¿quién ha hecho qué?, ¿por qué? Pues la atribución de la acción a un agente muestra ser una atribución irreductible a la de un predicado a un sujeto lógico; es por lo que en la teoría de la acción se ha reservado frecuentemente un término técnico, teniendo un valor de neologismo, para decir esta atribución *sui generis*: así se habla de *adscripción* para distinguir la relación de la acción a su agente, de la atribución de un predicado a un sujeto lógico (Ricoeur 2000b: 108).

En este estadio de la obra de Ricoeur, los primeros niveles de la palabra y la acción —el hablar y el actuar—, que para Arendt son el “lugar” de la revelación del *quién* del ser humano, son “preliminares” en el sentido más literal del término: se encuentran previos al límite de la manifestación, que se dará solamente al introducir el elemento del tiempo en la ecuación humana, lo que corresponde al tercer nivel, el de la narración. Sin embargo, la revelación de la persona no podrá realizarse de modo adecuado en el nivel narrativo si no se ha descrito e interpretado la estructura propiamente “personal” de la acción. En ese sentido, una cita de Ricoeur puede darnos una idea de esta estructura:

El ¿quién? de la acción presenta la misma estructura triádica que el *éthos* moral. Por un lado, no es agente quien no puede designarse a sí mismo como siendo el autor responsable de sus actos. En ese sentido, reencontramos los dos componentes de la estima de sí: la capacidad de obrar según intenciones y la de producir por nuestra iniciativa cambios efectivos en el curso de las cosas; es en cuanto agentes como nos estimamos a título primario. Pero, por otro lado, la acción humana sólo se concibe como *interacción* bajo formas innumerables que van desde la cooperación a la competencia y al conflicto. Lo que se llama *praxis* desde Aristóteles, implica pluralidad de agentes que se influyen mutuamente en la medida en que han considerado conjuntamente el orden de las cosas. Es entonces cuando la tercera componente del *éthos* interviene: no hay acción que no haga referencia a lo que se ha denominado, en teoría de la acción, escalas de excelencia. Es el

caso de los oficios, de los juegos, de las artes, de las técnicas, imposibles de definir sin hacer referencia a preceptos (técnicos, estéticos, jurídicos, morales, etc.) que definen el nivel de éxito o de fracaso de una acción dada (Ricoeur 2000b: 109).

2. Narración e identidad personal

Arendt y Ricoeur, habiendo partido de las consideraciones sobre el discurso y la acción, y teniendo como objetivo la clarificación e interpretación de la dimensión personal de la vida humana (*quién soy, quién eres*), se mueven en una dirección común: la historia narrada. Veamos brevemente cómo realizan esta transición hacia lo más propio del existir del ser humano.

Hanna Arendt parte de una constatación: cuando intentamos verbalizar el *quién* del ser humano somos conducidos naturalmente a decir *qué* es. Hay, en este sentido, “una curiosa intangibilidad que desconcierta todos los esfuerzos encaminados a una expresión verbal inequívoca” (Arendt 2003: 205). Esto tiene consecuencias en la esfera de los asuntos humanos: “la imposibilidad de solidificar en palabras la esencia viviente de la persona como se muestra en el flujo de acción y discurso, tiene una gran influencia en toda la esfera de los asuntos humanos, donde existimos primariamente como seres que actúan y hablan” (Arendt 2003: 205-206). Hemos traducido directamente del inglés, porque la versión en español traiciona —nos parece— justamente el paso que está dando en este punto nuestra autora. Además de traducir equivocadamente “*flux*” por “fusión” (dejando una vez más de lado la dimensión *activa* en la que tanto venimos insistiendo: lo sólido contra lo fluido), la expresión “*great bearing upon*” no significa simplemente que existe una *relación* entre la “inefabilidad” de la persona en cuanto persona y el mundo de los asuntos humanos, sino que la primera tiene “serias consecuencias” en este mundo. Es por esto por lo que Arendt puede afirmar que “todos los asuntos que se dan directamente entre hombres, sin la intermediaria, estabilizadora y solidificadora influencia de las cosas” poseen una “notoria inseguridad (*uncertainty*)” (Arendt 2003: 206), dicho de otro modo, no son asibles o no pueden ser aferrados del mismo modo que las realidades de la naturaleza.

Es a partir de esta consciencia de “intangibilidad” que Arendt plantea la figura de la “trama” (*web*) para referirse a ese “en-medio-de” los hombres (*in-between*) “formado por hechos

y palabras y cuyo origen lo debe de manera exclusiva a que los hombres actúan y hablan unos *para* otros (*men's acting and speaking directly to one another*)” (Arendt 2003: 207):

Este segundo, subjetivo *en medio de* no es tangible, puesto que no hay objetos tangibles en los que pueda solidificarse; el proceso de actuar y hablar puede no dejar tras sí resultados y productos finales. Sin embargo, a pesar de su intangibilidad, este *en medio de* no es menos real que el mundo de cosas que visiblemente tenemos en común. A esta realidad la llamamos la «trama» (*web*) de las relaciones humanas, indicando con la metáfora su cualidad de algún modo intangible (Arendt 2003: 207).

Habiendo establecido la naturaleza de esta “trama” y su relación con el discurso y la acción, Arendt insiste una vez más en la precedencia —casi metafísica podríamos añadir— de esta dimensión plural, que es el único “lugar” en el que puede desvelarse la realidad personal del ser humano concreto que habla y actúa. Asimismo, esta dimensión es la condición de posibilidad de lo que Arendt llama la “historia de una vida”: esta es capaz de existir solamente en el entramado intangible que conforma la esfera de los asuntos humanos (*the realm of human affairs*).

La revelación del «quien» mediante el discurso —señala Arendt—, y el establecimiento de un nuevo comienzo a través de la acción, cae siempre dentro de la ya existente trama de donde pueden sentirse sus inmediatas consecuencias. Juntos inician un nuevo proceso que al final emerge como la historia única (*unique*) de vida del recién llegado, que afecta de modo único (*uniquely*) las historias de vida de quienes entran en contacto con él (2003: 207).

Hemos cambiado una vez más la traducción al español para acentuar un elemento que es —a nuestro parecer— el que constituye el par dialéctico de esa pluralidad en la que Arendt tanto insiste: la unicidad de la persona, el carácter único de su discurso y su acción, que afecta de modo también único esta trama de los asuntos humanos, y que por lo tanto produce, como veremos, una historia única de vida.

Tres elementos constitutivos de la acción y del discurso humanos —que son el “lugar” de la revelación de la identidad personal porque son el “material” de la historia de vida— deben ser al menos indicados para tener un panorama más completo de la propuesta de nuestra autora acerca de lo que podríamos llamar la “identidad narrativa” de la persona.

En primer lugar, algo que ya ha sido señalado, pero a lo que Arendt vuelve una y otra vez para no perder la realidad: la necesidad de la presencia de otros para la acción y el discurso. No existe un ser humano aislado en ese sentido, y la idea de un “hombre fuerte” en el aislamiento es una ilusión y una falacia (Arendt 2003: 211-213).

En segundo lugar: el agente es siempre y al mismo tiempo paciente y sufriente. Se trata de una consecuencia de este estar colocado (de modo incierto y frágil) entre y en relación con otros seres que actúan también a su vez: “hacer y sufrir son como las dos caras de la misma moneda, y la historia que un actor comienza está formada de sus consecuentes hechos y sufrimientos” (Arendt 2003: 213).

Por último, en tercer lugar, la acción tiene un cierto carácter de *ilimitación*. Esto una vez más surge de su carácter comunitario: “la acción, al margen de todo específico contenido, siempre establece relaciones y por lo tanto tiene una inherente tendencia a forzar todas las limitaciones y cortar todas las fronteras. [...] La ilimitación de la acción no es más que la otra cara de su tremenda capacidad para establecer relaciones, es decir, su específica productividad” (Arendt 2003: 214).

Para Arendt, la afirmación de la identidad personal del ser humano como una identidad que se da en una historia de vida es la lógica consecuencia de que el actuar y el hablar humanos nunca se desarrollen en el vacío sino siempre *en* una “trama” que ellos —con el actuar y el hablar de los demás— a su vez conforman. La historia narrada no se identifica con ninguna reificación de la misma, dirá Arendt, insistiendo de este modo en la diferencia entre un “producto” (algo que puede ser hecho en el aislamiento porque está “en manos” de su autor) y una narración, que goza de esa intangibilidad del entramado de acciones y palabras propias de la esfera de los asuntos humanos.

Para concluir con Arendt, lleguemos al punto central donde se entrelazan los dos temas que nos preocupan: la identidad y la narración.

[Las historias] —afirma nuestra autora— nos hablan más sobre sus individuos, el «héroe» en el centro de cada historia, que cualquier producto salido de las manos de humanas lo hace sobre el maestro que lo produjo y, sin embargo, no son productos, propiamente hablando. Aunque todo el mundo comienza su vida insertándose en el mundo humano mediante la acción y el discurso, nadie es autor o productor de la historia de su propia vida. Dicho con otras palabras, las historias, resultados de la acción y el discurso, revelan un agente, pero este agente no es su autor o productor. Alguien la comenzó y es su protagonista (*subject*) en el doble sentido de la palabra, o sea, su actor y paciente, pero nadie es su autor (Arendt 2003: 208).

La historia de nuestra vida, las historias reales —para Arendt— no son producidas en ningún modo, no tienen en ese sentido (a diferencia de las historias ficticias) un autor que las ha creado. Justamente porque son “reales” no son “hechas” (*made up*). Y esto lleva a la conclusión más importante: la historia real de una vida “es el único medio (*medium*) en el que la manifestación originalmente intangible de un «quién» distinto de modo único puede llegar a hacerse tangible *ex post facto* mediante la acción y el discurso” (Arendt 2003: 210).

Nos parece que esta afirmación —que una vez más hemos tenido que traducir directamente por la imprecisión de la traducción— es clave para comprender el papel de la historia y la biografía en la manifestación de *quién* es este ser humano aquí. De modo análogo a la “trama” que se encuentra “en-medio-de” los seres humanos y forma una suerte de “espacio” por la interacción dinámica de acciones y discursos, también la historia de vida (la biografía) de una persona no es tanto el conjunto sucesivo de palabras y acciones cuanto “el medio” (en el sentido de un soporte) en el que estas pueden darse dinámicamente de modo articulado formando un todo coherente de sentido. “La historia —señala Arendt— revela el significado de aquello que de otra manera seguiría siendo una secuencia insoportable de meros acontecimientos (*an unbearable sequence of sheer happenings*)” (1990: 90).

Nuestra autora no tematiza en este contexto la realidad del tiempo y el carácter de temporalidad de la persona humana (que resulta clave para Ricoeur) y sin embargo nos parece que el modo como trata los “asuntos humanos”, insistiendo en la dimensión activa y dinámica de todo

lo que ahí se encuentra, apunta en esa misma dirección. Esta característica, junto con la centralidad de la pluralidad y lo comunitario, nos parece que otorgan a las páginas *arendtianas* un particular “realismo”.

Terminemos con dos conocidas citas de Arendt al respecto:

Sólo podemos saber *quién* es o era alguien conociendo la historia de la que es su héroe, su biografía, en otras palabras; todo lo demás que sabemos de él, incluyendo el trabajo que pudo haber realizado y dejado tras de sí, sólo nos dice *qué* es o era. Así, aunque sabemos mucho menos de Sócrates, que no escribió una sola línea, que de Platón o Aristóteles, conocemos mucho mejor y más íntimamente quién era, debido a que nos es familiar su historia (*story*), que Aristóteles, por ejemplo, sobre cuyas opiniones estamos mucho mejor informados (Arendt 2003: 210).

“Es cierto que el hecho de relatar una historia (*storytelling*) revela el significado sin cometer el error de definirlo, que crea consentimiento y reconciliación con las cosas tal como son, y que incluso podemos confiar en que contienen la última palabra que esperamos del ‘día del juicio’. Y, sin embargo, si escuchamos la ‘filosofía’ de los relatos (*the ‘philosophy’ of storytelling*) de Isak Dinesen y pensamos en su vida según esta misma filosofía, no podemos evitar ser conscientes de cómo el menor malentendido, el menor cambio de énfasis en la dirección equivocada terminará por arruinarlo todo” (Arendt 1990: 91).

Es interesante que Paul Ricoeur, releyendo *The Human Condition* y comparándola con el tentativo teórico de Arendt en sus trabajos precedentes sobre el totalitarismo y la revolución, señala que estamos ante un trabajo más cercano a la antropología filosófica que a la ciencia política —distinción que probablemente Arendt no hubiese aceptado de buen gusto— y fundamenta su afirmación diciendo que la antropología filosófica busca “identificar los elementos permanentes de la condición *temporal* del ser humano” (Ricoeur 1983b: 60). Y desde esta premisa de la temporalidad va a leer toda la estructura de la obra a la que hemos hecho referencia.

Para el filósofo francés, cuando pasamos del discurso y la acción al plano que él denomina “narrativo”, es que justamente se plantean “los problemas vinculados a la consideración del *tiempo* en la constitución de la persona” (Ricoeur 2000b: 111). En este segundo artículo publicado en “Esprit” nos parece que Ricoeur ha integrado completamente “motivos” *arendtianos* a los que hace referencia en este paso a la dimensión narrativa sin mencionar a la autora alemana:

Lo problemático es simplemente que la persona sólo existe bajo el régimen de una vida que se desarrolla desde el nacimiento a la muerte. ¿Qué es lo que constituye lo que se podría llamar el encadenamiento de una vida? Planteado en términos filosóficos, este problema es el de la identidad. ¿Qué permanece idéntico en el curso de una vida humana? Es fácil ver que esta cuestión prolonga la del ¿quién? por la que hemos introducido nuestro análisis del agente en tanto que sujeto de la acción. ¿Quién es el agente? Preguntábamos, y habríamos podido preguntar: ¿quién es el locutor del discurso?, ¿quién habla? La cuestión de la identidad es precisamente la del *quién* (Ricoeur 2000b: 111).

Nuestro autor está retomando de modo renovado un problema que ya había planteado en las conclusiones del tercer volumen de *Tiempo y narración*, donde sí hace referencia explícita a Arendt al plantear las bases de lo que llamará “identidad narrativa” de la persona:

Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: ¿quién ha hecho esta acción?, ¿quién es su agente, su autor? Hemos respondido a esta pregunta nombrando a alguien, designándolo por su nombre propio. Pero, ¿cuál es el soporte de la permanencia del nombre propio? ¿Qué justifica que se tenga al sujeto de la acción, así designado por su nombre, como el mismo a lo largo de una vida que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte? La respuesta sólo puede ser narrativa. Responder a la pregunta «¿quién?», como lo había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida. La historia narrada dice el *quién* de la acción. *Por lo tanto, la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa* (Ricoeur 1996: 997).

Ricoeur es consciente de que existe un tipo de identidad o permanencia en el tiempo que corresponde a la pregunta “*qué soy, qué eres*” y que él llama “mismidad” o identidad *idem*, porque refiere a lo que es “lo mismo” numéricamente en el ser humano, sin considerar —algo que Arendt nunca dejaría tampoco de lado— lo nuevo, el emerger una y otra vez de la persona en su acción y su discurso, algo que se da temporalmente, en medio de la fragilidad y la incertidumbre de los asuntos humanos.

A la distinción entre el *qué* y el *quién* del ser humano corresponde la distinción para Ricoeur entre la identidad *idem* (o mismidad) y la identidad *ipse* (o ipseidad). Esta va a ser la clave temática de su obra *Sí mismo como otro*, de la que este artículo —como afirma el mismo autor— es solamente una anticipación. La dialéctica entre mismidad e ipseidad, para Ricoeur, se juega “en el desarrollo de la historia contada”. “El instrumento de esta dialéctica es la construcción de la trama (*la mise en intrigue*) que de un puñado de acontecimientos y de incidentes, extrae la unidad de una historia” (Ricoeur 2000b: 112).

El filósofo francés, en este breve ensayo, articula también la identidad narrativa en la misma clave ternaria “estima de sí – alteridad – instituciones”. Nos detenemos solamente en dos consideraciones que nos parecen relevantes para mostrar la influencia de Arendt sobre Ricoeur.

“La persona —afirma el último— se fija en el tiempo (*se désigne elle-même dans le temps*) como la unidad narrativa de una vida. Esta refleja la dialéctica de la cohesión y de la dispersión que la intriga (*l'intrigue*) mediatiza. Así, la filosofía de la persona podría ser liberada de los falsos problemas heredados del substancialismo griego” (Ricoeur 2000b: 113). Aquello que Ricoeur, siguiendo los análisis de la *Poética* de Aristóteles, llama “la intriga” (que en algunos casos se traduce aproximativamente por “la trama”) nos parece que describe desde el punto de vista de la teoría de la narración ese “entramado” (*web*) que Arendt mantiene siempre abierto a la novedad y a lo inesperado, y que es el “*medium*” en el que se manifiesta la identidad de la persona.

Anabella Di Pego, refiriéndose en este caso al planteamiento de Arendt, destaca esta misma idea de la superación del substancialismo señalada por Ricoeur:

Las concepciones sustancialistas resultan impotentes [para decir el *quién*], puesto que en su anhelo de delimitar las propiedades permanentes no pueden aprehender ni la

singularidad de la existencia humana, ni la de un individuo particular. En la perspectiva de Arendt, por el contrario, el *quién* sea alguien se devela en sus acciones y palabras, así como en las historias que a partir de ellas se narran” (Di Pego 2016: 392).

La respuesta de Arendt ante este *impasse* es —como lo será también para Ricoeur— “abordar esta problemática desde una perspectiva práctico-fenomenológica que parte de la *vita activa*, entendiendo la ‘identidad’ —en un sentido no tradicional— como aquello que se manifiesta en el mundo común cuando los hombres actúan y dialogan entre sí” (Di Pego 2016: 393).

Otra consideración importante del “paso narrativo” de Ricoeur es la que se refiere a la dimensión de la alteridad (la “pluralidad” en términos *arendtianos*), que se encuentra presente en la constitución de la identidad narrativa de la persona: “Primero, la unidad narrativa de una vida integra la dispersión, la alteridad, marcada por la noción de acontecimiento (*événement*) con su carácter contingente y aleatorio. Después, y esto es lo más importante quizás, cada historia de vida, lejos de cerrarse sobre ella misma, se encuentra imbricada en todas las historias de vida en las que uno está envuelto” (Ricoeur 2000b: 113). Incertidumbre y dispersión son parte de la trama real de la vida, donde no estamos solos, sino que vivimos en este “cruce” de historias de vida: la novedad se está produciendo una y otra vez, no solamente por el “comienzo” que cada una de nuestras acciones supone, sino porque además estas se despliegan en el entrecruzamiento de otras historias de vida, que —de un modo u otro— constituyen nuestra propia identidad.

Como dice Ricoeur en referencia a la relación entre acción e historia en *The Human Condition*, “sólo conjuntamente la manifestación (*disclosure*) del *quién* y la trama de las relaciones humanas engendra un proceso del que puede surgir la historia única de vida de un recién llegado (*newcomer*)” (1983b: 67).

3. Conclusiones

Después de haber recorrido algunos pasajes del recorrido realizado por Hannah Arendt y por Paul Ricoeur en búsqueda de una expresión de algún modo adecuada —al interno de una inefabilidad radical— de la identidad del ser humano *qua* persona, hemos podido evidenciar el

influjo de la autora alemana sobre el filósofo francés. Hemos visto que el “humus” en el que surge la pregunta por el *quién* del ser humano —como distinta de la pregunta por el *qué*— es distinto en una y en otro, pero los elementos comunes del recorrido y de la propuesta son mayores que las diferencias, al menos en el marco del análisis somero que hemos realizado.

En uno de los trabajos que busca comparar la obra de nuestros dos filósofos, luego de señalar que “un punto de convergencia entre ambos resulta ser el abordaje de la identidad a partir de la acción y de las historias narradas”, se especifica que para ambos “la identidad se constituye en los cursos de acción y en su reapropiación en la narración, puesto que a través de la trama, las acciones adquieren cierta ‘concordancia’, en términos ricoeurianos, o cierta coherencia según Arendt” (Di Pego 2016: 394).

Di Pego, sin embargo, pone el énfasis más sobre aquello que distingue las dos aproximaciones:

Mientras que Ricoeur subraya la primacía de la concordancia sobre la discordancia, de acuerdo con Arendt la narración es fundamentalmente discontinua y su concepto central es el de acontecimiento, entendido precisamente como aquello que irrumpe en el acaecer tanto de la historia como de la historia de una vida. De este modo, en la medida en que profundizamos en qué entienden por narración Arendt y Ricoeur, se pone de manifiesto el carácter divergente de sus concepciones. La historia discontinua en Arendt se estructura en torno del acontecimiento, como configurador de sentido, más que en torno de la articulación de la trama y la primacía de la concordancia como en Ricoeur. La narración mantiene en Arendt un íntimo vínculo con lo particular y, por eso, la relevancia de la concatenación de la trama es desplazada por las condiciones que permiten la emergencia de lo singular (Di Pego 2016: 396).

De lo poco que hemos podido investigar al respecto, en su propuesta de una identidad narrativa, Ricoeur mantiene la novedad del acontecimiento (*événement*) como uno de los elementos irreductibles de la vida humana. Quizás una lectura en la que la “concordancia” tenga la primacía en la propuesta ricoeuriana sea una lectura algo limitada de nuestro autor. Más bien

podría ser que tanto Ricoeur como Arendt tuvieran un “respeto reverencial” por la fragilidad e incertidumbre propias de la condición del ser humano, sobre todo cuando se trata de indicar en esta condición lo más propiamente *personal* del ser humano.

Bibliografía

ARENDR, Hanna

1990 *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.

2002 *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós.

2003 *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

BENHABIB, Seyla

2003 *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Lanham: Rowman & Littlefield.

BRAGANTINI, Attilio

2013 “Identité personnelle et narration chez Paul Ricoeur et Hanna Arendt”. *Lo Sguardo - Rivista di filosofia*. Roma, número 12, pp. 135-149.

DI PEGO, Anabella

2016 *Política y filosofía en Hannah Arendt. El camino desde la comprensión al juicio*. Buenos Aires: Biblos.

OLAECHEA, Jorge

2016 “La realidad de la persona”. GIBU, Ricardo y otros. *El misterio de la persona. Reflexiones antropológicas en la senda del Concilio Vaticano II*. Arequipa: Universidad Católica San Pablo, pp. 239-312.

RICOEUR, Paul

1983a “Préface”. ARENDT, Hanna. *Condition de l’homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, pp. 5-32.

1983b “Action, Story and History: On Re-reading *The Human Condition*”. *Salmagundi*. New York, número 60, pp. 60-72.

1996 *Tiempo y narración. III: El tiempo narrado*. México D.F.: Siglo XXI.

2000a “Muere el personalismo, vuelve la persona...”. *Amor y justicia*. Madrid: Caparrós, pp. 87-95.

2000b “Aproximaciones a la persona”. *Amor y justicia*. Madrid: Caparrós, pp. 97-115.

2003a *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

TERENZI, Paolo

2008 “Identità e agire sociale: un confronto con Hanna Arendt”. GRYIEL, Stanislaw y Stephan KAMPOWSKI (editores). *L’epifania della persona. Azione e cultura nel pensiero di Karol Wojtyla e di Hanna Arendt*. Roma: Cantagalli, pp. 67-82.